



المَحْصُولُ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

تأليف

السيد حسن بن الحسين بن مرتضى (الشيخ) عجمي

١١٣٠ - ١٢٤٧ هـ

المجلد الأول

تحقيق

هادي شيخ طه

مركز البحث في الأخلاق والآداب

والبحوث الإسلامية

اسم الكتاب:..... المحصول في علم الأصول.
المؤلف:..... السيد محسن بن الحسن بن مرتضى الأعرجي.
تحقيق:..... هادي الشيخ طه.
الناشر:..... مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية.
المطبعة:..... دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.
الطبعة:..... الأولى.
عدد النسخ:..... ١٠٠٠.
تاريخ الطبع:..... ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

مؤسسة المرتضى للثقافة والأشياء
مركز المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية

توزيع

دار المرتضى للنشر

العراق- النجف الاشرف- نهاية شارع الرسول- موبايل ٠٧٧١١١٩٦٨٦٨ - ٠٧٨٠٨٧٠٧٧٩٧٠

صندوق البريد: ٣٦٥ النجف الاشرف / E-mail: murtadha@almurtadha.org

مقدمة المركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين. ضمن سلسلة إحياء ما خفي من تراث، ونشر ما استوفي من بحوث، يُشرق سفر جديد، كان قد نسي اسمه، وعفي رسمه، حتى كأن أحداً لم يكن يعرفه، كتاب سطر فيه مؤلفه من البدائع، وتفرّد فيه في كثير من المواضع.

فمرة أخرى إخواننا طالبي العلم ومحبي المعرفة، يقوم مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية بتحقيق كتاب ظل قابعا مسجوناً بين رفوف المخطوطات فترة متطاولة من الزمن، لا تقلّبه أيدي طلبة العلم فيتتنفس من مسامها، ولا تطلع على كلماته نهى العاملين فيخلد بنظراتها، هو درة من درر علوم علماء آل محمد، وجوهرة فريدة من صفو أفكارهم، وغدير ماء فرات يروي الظامئين الزلال، أعني به: كتاب (المحصول في علم الأصول) للسيد الشريف في نسبه، البليغ في لسانه، الخويط في علمه، الفخم في مطالبه، الزاهد التقى، الورع الأبى، أبي الفضائل المسمى محسن وهو محسن، الحسيني الأعرجي، الشهير بالقدس رضي الله عنه وأرضاه، واسكنه فسيح جنانه.

ولهذا الكتاب ميزات مهمة، وخواص فريدة، فالمؤلف ممن قضى شطراً طويلاً من عمره في التبحر في اللغة والأدب والشعر والبلاغة، حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة طلب آنذاك الأصول والفقه والتفسير والرجال وغيرها من العلوم، فكانت خبرته

اللغوية لا تضاهي؛ فأبدع أيما إبداع في مباحث الألفاظ؛ واستكناه مراد العربي من كلامه، والوقوف على حقيقة المراد، وما هذا إلا للثروة اللفظية واللغوية الضخمة التي كان يمتلكها، فسَطَّر ملاحم في ما يتعلق بهذا الأمر، فضلا عن جميل نقاشه في حجية الكتاب وعدم التحريف؛ لأنَّ بلاغة القرآن المجيد والكلام فيها هي لب اختصاصه، وأقول مجملا: إنَّ هذا الفذ كان عالما يجب الوقوف عند كلماته، وعدم المرور على مطلب علمي من غير التوقف مليا عند أقواله تنقُذ، ومن هنا تبرز أهمية هذا الكتاب لذوي الاختصاص، وطلاب العلم حفظهم الله تعالى.

ومن هنا كان لا بدَّ للمركز أيضاً من إبداء الشكر والامتنان لكل من ساهم بإخراج هذا السفر المكنون إلى المجتمع العلمي، ومن لطيف التوفيق أن يكون محقق هذا الكتاب أعجوبة يجهلها الكثير، فإن كانت كامبردج تفخر بستيفن هوكينغ لما يعانیه وما يقدمه، فالأولى بنا أن نفخر بمحقق هذا الكتاب الذي يستحق أن يؤلف في حقه سفر يظهر قوة جهاده وجميل صبره وحسن بلائه، وكيف ارتقى إلى القمم العاليات التي عَجَزَ الأكثر عن الوصول إليها، وتراه ارتقاها من غير أيدٍ أو أرجل؛ ليمثل قوة الإنسان الحقيقية وأنَّه إنما يرتقي بفكره وعقله!!

وأيضاً نحب أن نشير إلى رجل أثر الظل، وأحب الصمت، وعمل على إحياء المركز الذي تكفل بإحياء ما يستطيع من التراث، ولم يعرف عنه ذلك وما تكلم قط، وهذه هي عادة المحسنين والعلماء في هذه الطائفة حرسها الله تعالى، وهو العلامة الجليل سباحة السيد أحمد الصافي أطال الله في عمره، ووفقه لإتمام هذا الطريق؛ فإنه طريق الخلود. وصلى الله على محمد وآل محمد...

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

النجف الأشرف

١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م

مقدمة التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، نقدّم بين يدي القارئ الكريم سفرأ من أسفار علمائنا الأبرار، وهو كتاب (المحصول في علم الأصول) للسيد محسن الكاظمي الأعرجي، نسأل الله أن يوفقنا لتحقيق وإخراج بقية كتبه وتأليفاته القيّمة، وقد أثرنا في تحقيق هذا الكتاب أن نذكر ترجمة ضافية لحياة المؤلف، يتبعها التعريف بالكتاب وبيان كيفية عملنا في تحقيقه، ولقد بذلنا - أنا وموظفو مركز المرتضى - جهوداً حثيثة، وأوقاتاً ثمينة في سبيل إخراجه بالحلّة القشبية التي ترضي القارئ الكريم، نسأل الله أن يتقبله بالقبول الحسن، وأن يجعله ذخراً لاخرتنا مع كامل الاعتذار عن كل تقصير أو هفوة هنا أو هناك، والحمد لله أولاً وآخراً.

ترجمة السيّد المحسن الأعرجي الكاظمي^(١)

في نسبه الشريف:

السيّد محسن بن السيّد حسن بن السيّد مرتضى بن شرف الدين بن نصر الله بن زرزور بن ناصر بن منصور بن أبي الفضل النقيب عماد الدين موسى بن علي بن أبي الحسن بن عماد بن الفضل بن محمد بن أحمد البربر بن الأمير محمد الأشتر بن عبد الله بن علي بن عبد الله بن علي بن الصالح بن عبيد الله الأعرج - جدّ السادات الأعرجية كلهم، المدفون في نواحي مدينة خراسان - بن الحسين الأصغر بن الإمام زين العابدين بن الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم^(٢).

نبذة عن عصره:

تميّزت المدرسة التي عاصرها المؤلف رحمه الله بحالة من النشاط الفكري غير المعهود سابقاً، إذ برزت المدرسة الأصولية التي قادها أستاذه الوحيد البهبهاني الذي يمثل حالة وقفزة نوعية من النقاش والكتابة والدرس والمحاورة المكشوفة في الوسط الدراسي المحتدم، مع ما بلغت فيه الحالة الفكرية على المستوى العلمي آنذاك، وظهور طبقة من الفقهاء والمجتهدين الذين رفعوا راية العلم إلى الدرجة التي لا تقاس مع الفترة التي

(١) اعتمدنا في هذه الترجمة على ما كتبه السيّد حسن الصدر رحمته الله في كتابه (ذكرى المحسنين) والمقدمة التحقيقية لكتاب (عدة الرجال) للسيّد الأعرجي رحمته الله.

(٢) نُقل هذا النسب المبارك عن نسخة بخط المؤلف رحمته الله، وجدت عند أحد أحفاده في مدينة الكاظمين عليهم السلام.

سبقتها، حتى عُدَّت هذه المرحلة من مراحل النمو الفكري للعقلية الشيعية على الرغم من الظروف السياسية التي تحيط بهم وقتئذٍ من الداخل والخارج. فمن الداخل الولاة العثمانيون الذين يمثلون تياراً مذهبياً لا ينسجم مع حملة مذهب أهل البيت عليهم السلام.

ومن الخارج المواجهة الحادة العنيفة من الفكر الوافد على العراق خصوصاً ما تعرّضت له المدينتان المقدستان النجف وكربلاء وتمثلت بالحملات العنيفة التي قادها محمد بن عبد الوهاب من بلاد نجد، حيث ظهرت هذه الحركة الحاقدة حدود سنة ١٢٠٥ هـ وبلغ بهم الأمر أن هاجموا مدينة كربلاء المقدسة سنة ١٢١٦ هـ مع تهديدهم للنجف الأشرف، ومع ضعف السلطة العثمانية في العراق وعدم تعاطفهم مع الشيعة، مما جعلهم في دور ضعيف للذبّ عن ظلامتهم والدفاع عنهم، وقد حدا بالعلماء والمراجع أن يعدّوا أنفسهم بأنفسهم داخل الحوزة العلمية ومن يشاطرهم الوعي والإحساس للدفاع عن العتبات والوقوف أمام الهجمات الأخرى المرتقبة من الوهابية التي غزت المنطقة برمتها، حيث هوجمت النجف عام ١٢٢١ هـ وبحملاتهم خُربت الأضرحة والمساجد والمعابد ولطّخت محاريب العبادة بدماء المئات من عبّاد الليل وزوّار الأئمة الأطهار سلام الله عليهم، حتى سُرقَت بعض الآثار الثمينة وجرد الذهب من بعض المراقد كقبر سيّد الشهداء الحسين عليه السلام.

ومع هذه الحالة المأساوية التي مرّت على الحوزة العلمية في الأماكن المقدّسة في كربلاء والنجف والكاظمين لم تُعطل حالة التفكير التي امتاز بها علماء الشيعة والتي تعتبر معلماً واضحاً من معالم مدرستهم المرتبطة بأصول التشييع الأصيلة التي اقترن فيها الإبداع مع الظلم والاضطهاد والقتل والتنكيل.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذه الفترة بالذات من زمن الوحيد البهبهاني ومن جاء من بعده خصوصاً تلامذته الأجلاء امتازت برواج التحقيق في المسائل والعلوم المتنوعة كالفقه والأصول والرجال حيث بلغ حدّاً كبيراً من النضج والمنهجية اللذين لم تتوفر عليهما المدارس في العصور المتقدمة على ذلك الزمن، حتى جاوزت الكتب المراحل التي

سبقتها، قال الدكتور كرجي: «لو قارنا الكتب المؤلفة خلال هذه المرحلة بكتب المراحل السابقة، أي التي ألفت خلال أحد عشر قرناً لألفينا بها لا يقبل الشك أن كتب هذه المرحلة تفوق سابقتها كماً وكيفاً»^(١).

وتعود هذه الحركة العلمية فقهاً وأصولاً ورجالاً إلى هذه المدرسة، وبالذات إلى الأستاذ البهبهاني وتلامذته الذين كان لهم الدور الكبير في انبعاث الحركة العلمية، حيث تحركوا بقوة ونشاط في الأوساط العلمية الحوزوية خصوصاً كربلاء والنجف، بل تنفحت وتبلورت ونضجت المباحث العلمية على أيديهم، قال الجابري: «شهد النصف الأخير من القرن الثاني عشر الهجري تجمعاً نموذجياً تمثل بالتقاء التيارات الفكرية الأثني عشرية، سلفية ومجددة، وفي كربلاء على وجه الخصوص مثل الجانب السلفي فيها الشيخ يوسف البحراني، ومثل الجانب العقلي المجدد الآقا محمد باقر البهبهاني الذي كانت كربلاء قبل مجيئه مركز التجمع الإخباري الرئيس، وفيها بدأت مرحلة الصراع الفكري بين ممثلي هذين الجناحين خاصة بعد أن أصبح مجلس الوحيد محاذياً لمجلس صاحب الحقائق»^(٢).

وقد أخذت مدرسة الوحيد البهبهاني تتطور شيئاً فشيئاً على يده، وعلى يد تلامذته ومنهم سيدنا الأعرجي رحمته الله الذي كتب كتاباً خاصاً اسمه (الرد على مقدمات الحقائق)، مع تعرضه لبعض المباحث الأصولية التي لم تكن معهودة بالبحث في الفترة السابقة على عهده وبذلك الكيفية وهذا العرض الجديد، كبحث البراءة الأصلية وأصل الإباحة والمستقلات العقلية.

لقد أبدع السيد في محصوله في تحقيقها وإبراز لبابها، مضافاً إلى بقية تلامذة الوحيد المتميزين كأمثال القمي صاحب القوانين، والطباطبائي صاحب الرياض، والخونساري صاحب المفاتيح، والنراقي صاحب المستند، والعشرات من تلامذته، أولئك الذين امتدوا إلى أن برز الشيخ الأنصاري الذي أكمل المباحث العلمية من الناحية المنهجية

(١) نظرة في تطوّر علم الأصول (د. أبو القاسم كرجي): ص ٦٤.

(٢) الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية (علي حسين الجابري): ص ٣٨٣.

والتحقيقية، فقد تطور حتى وصل إلى درجة رفيعة ومرتبة عالية، وهو عصارة الفكر الشيعي الذي مرّ بعصور ومدارس تعاقبت حتى تكاملت في هذه الفترة الزمنية وبلغت ذروتها.

ولادته:

الظاهر أنه قد ولد في بغداد عام ١١٣٠هـ، وكان منشأه فيها^(١)، قال الشيخ محمد حسن آل يس^(٢): «إن تولّد السيّد ومنشأه كان ببغداد، وشرع في علوم العربية وهو مشغولٌ بالتجارة والكسب ببغداد، حتى بلغ الأربعين أو إحدى وأربعين من عمره، ثم ترك التجارة وهاجر إلى النجف الأشرف لتحصيل العلوم الدينية»^(٣). ونقل عن بعض الأساتذة أنه كان يدرس ببغداد علوم العربية وشرح العضدي^(٤) في أصول الفقه، أيام تجارته قبل مهاجرته. وهذا لا يكون في ذلك الزمان إلّا لمن كان فاضلاً كاملاً^(٥).

(١) ظ. معارف الرجال، حرز الدين: ج ٢ ص ١٧١.

(٢) الشيخ محمد حسن آل يس الكاظمي، ولد سنة ١٢٢٠هـ. كان أعلم علماء مصره وأدراهم بنكات الفقه وفروعه. تتلمذ على الشيخ صاحب الجواهر، وشریف العلماء المازنداني وغيرهم. وتتلّمذ عليه جماعة منهم: الشيخ صادق الأعسم، والسيّد محمد علي الكيشوان. من مؤلفاته كتاب (اسرار الفقاهة) في مجلدات، ورسائل كثيرة منها في حقوق الوالدين. توفي في الكاظمية سنة ١٣٠٨هـ. ودفن بمقبرتهم في النجف في محلة العمارة.

(ماضي النجف وحاضرها: ج ٣ ص ٥٣٠، كتاب الحجر: ص ٩، معارف الرجال: ج ٢ ص ٢٣١، أحسن الوديعة: ج ٢ ص ٢٠، أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١١٧١).

(٣) ذكرى المحسنين: ص ٢٨.

(٤) القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، العضدي، الشافعي، الأصولي. كان من علماء دولة السلطان خدابنده المغولي. من مؤلفاته: شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، والعقائد العضدية التي شرحها الدواني. مات مسجوناً سنة ٧٥٦هـ.

(اروضات الجنات: ج ٥ ص ٤٩، والكنى والالقباب: ج ٢ ص ١٤٣).

(٥) ذكرى المحسنين: ص ٢٩.

وقد ذكر صاحب الروضات^(١) أنّ تاريخ اشتغاله في العلم، هو بعد مضي أكثر من ثلاثين سنة من عمره^(٢).

أساتذته:

تلمذ على:

- ١- المولى الأعظم، آية الله في العالمين، العالم الرباني، الآقا محمد باقر بن محمد أكمل الأصفهاني، الشهير بالبهباني^(٣). ويعبر عنه بالأستاذ بقول مطلق.
- ٢- السيّد الأزهر، ناموس الفقهاء، وطاووس العرفاء، ولقمان الحكماء، أبي الفضائل والفواضل، المهدي، الشهير ببحر العلوم. ويعبر عنه بالأستاذ الشريف^(٤).

(١) هو الميرزا محمد باقر بن زين العابدين، الخونساري. ولد سنة ١٢٢٦ هـ. من أشهر مؤلفاته: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. من مشائخه: الشيخ محمد إبراهيم الكرباسي، والسيّد محمد باقر الرشتي. ومن تلاميذه: السيّد محمد كاظم اليزدي، وشيخ الشريعة. توفي في أصفهان سنة ١٣١٣ هـ.

(أحسن الوديعة: ج ١ ص ١٢٩؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ١٩٨؛ روضات الجنات: ج ٢ ص ١٠٥؛ نقباء البشر: ج ١ ص ٢١١؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٨٧).

(٢) روضات الجنات: ج ٦ ص ١٠٤.

(٣) محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد البهباني. ولد في أصفهان سنة ١١١٨ هـ، ركن الطائفة وعمادها، عالماً عاملاً بعلمه، وصل كل من تلمذ عنده مرتبة الاجتهاد وصاروا أعلاماً في الدين، منهم ابنه الأكبر الآقا محمد علي، والملا مهدي النراقي، والميرزا أبو القاسم القمي، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والسيّد محسن الأعرجي وغيرهم. صنف ما يقارب من ستين كتاباً، منها (الاجتهاد والأخبار) و(إبطال القياس) و(إثبات التحسين والتقيح العقليين). توفي سنة ١٢٠٦ هـ في كربلاء ودفن في الرواق الحسيني. (الكرام البررة: ج ١ ص ١٧١؛ المستدرک: ج ٣ ص ٣٨٤؛ منتهى المقال: ص ٢١؛ معارف الرجال: ج ١ ص ١٢١؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٩٧؛ روضات الجنات: ج ٢ ص ٩٤؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٨٢؛ منتهى المقال: ص ٢٩٠).

(٤) السيّد مهدي أو محمد مهدي بن مرتضى الحسيني، المعروف ببحر العلوم الطباطبائي. ولد بكربلاء سنة ١١٥٥ هـ. من أساتذته الشيخ محمد تقي الدورقي، والشيخ مهدي الفتوي العاملي. تتلمذ عليه الكثير، منهم السيّد محسن الأعرجي، والشيخ محمد علي الأعسم، والسيّد باقر

٣- الشيخ سليمان بن معتوق العاملي.

أحوال العلماء هي حقّه:

ذكره المولى أحمد^(١) سبط الأستاذ الأكبر، المحقق البهبهاني، في مرآة الأحوال، عند ذكر علماء بلد الكاظمين عليهما الصلاة والسلام، قال:

«وتشرفت فيها بخدمة مقدس الألقاب، وسلالة الأطياب، عمدة المحققين، وزبدة المجتهدين، جناب السيّد السند، محسن البغدادي، العالم النحرير، والفاضل العديم النظر. اشتغل في كبر سنه على سيّد المجتهدين، السيّد محمد مهدي الطباطبائي، وحظي بالمراتب العالية. كان في نهاية التقدس والصلاح والزهد والتقوى، لم استفد من خدمته، لكنه من مشائخ روايتي وإجازتي. له شرح مبسوط على وافية التوني^(٢)، وكُتِبَ ورسائل

القزويني. من الذين تواترت عنه الكرامات ولقائه بالحجة (عجل الله تعالى فرجه الشريف). من مؤلفاته: (المصاييح) و(الدرة النجفية) و(الفوائد الرجالية). توفي سنة ١٢١٢هـ بالنجف، ودفن قريباً من قبر لشيخ الطوسي.

امستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٨٣؛ الكنى والألقاب: ص ٥٩؛ روضات الجنات: ج ٤ ص ٢٠٣؛ الطليعة: ج ٢ ص ٣٦٣؛ أدب الطف: ج ٦ ص ٤٨؛ مقابس الأنوار: ص ١٨؛ أعيان الشيعة: ج ١٠ ص ١٥٨؛ منتهى المقال: ص ٣١٢.

(١) هو أحمد بن الآقا محمد علي بن الوحيد البهبهاني. ولد في كرمشاه سنة ١١٩١هـ. قرأ على أجلاء عصره منهم، السيّد بحر العلوم، والشيخ كاشف الغطاء. له مصنفات منها: مرآة الأحوال في معرفة الرجال، كتبه سنة ١٢٢٣هـ، وكتاب في تاريخ ولادات المعصومين وتفسير القرآن. توفي سنة ١٢٤٣هـ في كرمشاه، كما في الكنى والألقاب، أو سنة ١٢٣٥هـ كما في الكرام البررة.

(الكرام البررة: ج ١ ص ١٠٠؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٩٨؛ أعيان الشيعة: ج ٣ ص ١٣٦).

(٢) المولى عبد الله التوني، البشروي. كان أورع أهل زمانه وأتقاهم، بل كان ثاني المولى أحمد الأردبيلي. كان بأصفهان مدة ثم سافر إلى مشهد الرضا (عليه السلام) وتوطن مدة، ثم أقام بقزوين. له مؤلفات كثيرة منها: (شرح الإرشاد) و(الحواشي على المعالم والمدارك) و(الوافية) وقد فرغ من تصنيفها سنة ١٠٥٩هـ. أدركه الموت بكرمشاه سنة ١٠٧١هـ، ودفن فيها.

(أمل الآمل: ج ٢ ص ١٦٣؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ١١٣؛ رياض العلماء: ج ٣ ص ٢٣٧؛ روضات الجنات: ج ٤ ص ٢٤٤).

أُخر في الفقه والأصول».

وذكره صاحب الروضة البهية^(١)، قال:

«وهذا السيّد كان عالماً بالزهد والتقوى، لم أعثر له إلا على الشرح الكبير على الوافية في الأصول، وهو كتاب جيّد، مشتمل على التدقيق والتحقيق على التفصيل، ويبلغ خمسين ألف بيت^(٢) تخميناً، وكنت من المشتغلين في أيامه إلا أنه لم يتفق لقائي إياه، نور الله مضجعه»^(٣).

وقال السيّد الخونساري:

«البحر الطامي، والخبر النامي، ومفخر كل شيعي إمامي، السيّد أبو الفضائل، محسن بن الحسن، الحسيني، الأعرجي، الكاظمي، الدار سلامي، كان رحمه الله تعالى، من أفاضل عصره، وأفاخم دهره بأسره، محققاً في الأصول المحققة، ومعطياً للوصول إلى الفقه حقه، مع أنه اشتغل بالتحصيل في زمن كبره، ومضى أكثر من ثلاثين سنة من عمره، وهذا من رفيع منزلته، وبديع أمره»^(٤).

ووصفه السيّد الإمام العلامة، آية الله في العالمين، السيّد صدر الدين العاملي^(٥)، في رسالة

(١) هو السيّد محمد شفيع بن علي أكبر، الموسوي، الجابلي. من أساتذته السيّد علي صاحب الرياض، وشريف العلماء المازندراني. من مؤلفاته: (كتاب مناهج الاحكام في مسائل الحلال والحرام)، و(الروضة البهية) وهو في إجازة ولديه السيّد علي أكبر والسيّد علي أصغر. وهذا الكتاب نظير (الؤلؤة البحرين) للمحدث البحراني، مع زيادة في أحوال العلماء المتأخرين عن زمان صاحب اللؤلؤة، فرغ منه مؤلفه سنة ١٢٧٨ هـ. توفي سنة ١٢٨٠ هـ.

(٢) الكرام البررة: ج ٢ ص ٦٢٥؛ أحسن الوديعه: ج ١ ص ٤١؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ٣٦٥.

(٣) البيت يعني السطر الذي يحتوي على (١٥) كلمة أو (٥٠) حرفاً.

(٤) الروضة البهية: ص ٥٦

(٥) روضات الجنات: ج ٦ ص ١٠٤.

(٥) السيّد صدر الدين محمد بن صالح، الموسوي، العاملي، ولد في لبنان سنة ١١٩٣ هـ. هاجر إلى العراق، وحضر دروس أعلام عصره، كالسيّد محسن الأعرجي، ثم اختص بالحضور على الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وتزوج من إحدى بناته، له كتاب كبير في الفقه، وكتاب (القسطناس

حجية المظنة)، عند نقل القائلين بحجية الظن المطلق: بالسيد المحقق المؤسس المتقن، المحسن بن الحسن الأعرجي، وسياق كلامه يعطي تفضيله على صاحب الرياض^(١) وصاحب المفاتيح^(٢) وصاحب القوانين^(٣).

قال السيد حسن الصدر رحمه الله: «وظهر لي من السيد الأستاذ الاستناد، حجة الاسلام،

المستقيم، وغيرهما. توفي سنة ١٢٦٣هـ في النجف الأشرف، (وفي بغية الراغبين ١٢٦٤هـ) وأقبر في الصحن الغروي الشريف، في الحجرة التي على يمين الداخل من باب الفرج مع والده. (معارف الرجال: ج ٢ ص ٣٣٨؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٣٧٤؛ تكملة أمل الآمل: ص ٢٣٥؛ الكرام البررة: ج ٢ ص ٦٦٨؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٩٧؛ بغية الراغبين: ج ١ ص ٢٤٢؛ الروضة البهية: ص ٥٥؛ روضات الجنات: ج ٤ ص ١٢٦؛ أدب الطف: ج ٧ ص ٣٠؛ الطليعة: ج ٢ ص ٢٤٦؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٣٧٢).

(١) هو السيد مير علي بن محمد، الطباطبائي، الحائري، ابن أخت الوحيد البهبهاني وصهره. ولد في الكاظمية سنة ١١٦١هـ. تربى في حجر الوحيد، وتلمذ عليه. صنف كتباً عديدة في الفقه، ومع هذا فقد اشتهر بالأصول، ومن مؤلفاته (رياض المسائل). توفي في حدود سنة ١٢٣١هـ، ودفن في الرواق الحسيني.

(روضات الجنات: ج ٤ ص ٣٩٩؛ المستدرك: ج ٣ ص ٣٩٩؛ الروضة البهية: ص ٢٤؛ موسوعة العتبات/ النجف: ج ٢ ص ١٧٧).

(٢) السيد محمد بن السيد علي الطباطبائي المجاهد، صاحب كتاب (مفاتيح الأصول) ت ١٢٤٢هـ. (الكنى والألقاب: ج ٣ ص ٣٢؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ١٠؛ روضات الجنات: ج ٦ ص ١٧٩). (٣) هو الشيخ أبو القاسم بن محمد حسن القمي، واشتهر بالميرزا القمي. ولد في رشت سنة ١١٥١هـ. قرأ على السيد حسين الخونساري، وعلى الهزارجيري، وعلى الوحيد البهبهاني. وحضر عليه الكثير، منهم الشيخ حسن قفطان النجفي، والسيد محمد باقر الرشتي.

يروى عنه السيد محسن الأعرجي، والشيخ أسد الله التستري. من مؤلفاته، كتاب (القوانين في الأصول)، والغنائم في الفقه، (والمناهج في الفقه). توفي سنة ١٢٣١هـ.

(الكنى والألقاب: ج ١ ص ١٣٧؛ معارف الرجال: ج ١ ص ٤٩؛ روضات الجنات: ج ٥ ص ٣٦٩؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٩٩؛ الكرام البررة: ج ١ ص ٥٢؛ أعيان الشيعة: ج ٢ ص ١٤١٧).

الميرزا محمد حسن الشيرازي^(١)، طاب ثراه، ترجيح السيّد على عامة المتأخرين.
وهذا شيخنا العلامة المرتضى^(٢)، لا يصفه إلا بالمحقّق.
وكذلك الشيخ أبو علي^(٣)، في أول (منتهى المقال في أحوال الرجال)، قال:

(١) السيّد محمد حسن بن محمود بن إسماعيل، الشيرازي. ولد في شيراز سنة ١٢٣٠ هـ، وقصد العراق سنة ١٢٥٩ هـ. انتهت إليه رئاسة الإمامية من سائر الأمصار، كان قد نقل المرجعية من النجف إلى سامراء. وهو صاحب فتوى التنبك الشهيرة. من أشهر أساتذته الشيخ مرتضى الأنصاري. تخرّج عليه جمع كبير من العلّماء يعسر إحصاؤهم، منهم: السيّد إسماعيل الصدر، والميرزا محمد تقي الشيرازي، والملا كاظم الخراساني، والميرزا حسين النوري، والسيّد حسن الصدر. توفي سنة ١٣١٢ هـ في سامراء، وحمل إلى النجف الأشرف على الرؤوس، وأقبر بمقبرته بباب الطوسي.
ابغية الراغبين: ج ١ ص ٣٠٢؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ٢٣٣؛ أحسن الوديعه: ج ١ ص ١٥٩؛ نقباء البشر: ج ١ ص ٤٣٦؛ أعيان الشيعة: ج ٥ ص ٣٠٤.
(٢) الشيخ المرتضى بن محمد أمين بن مرتضى بن شمس الدين الأنصاري. ولد في دزفول سنة ١٢١٤ هـ. وكان فقيهاً أصولياً متبحراً. صار رئيساً للشيعة الإمامية. درس عند السيّد محمد المجاهد، وشريف العلماء المازندراني، في كربلاء، ثمّ عند الشيخ موسى كاشف الغطاء، وآخرين عظام. تتلمذ عليه عيون أهل الفضل، منهم الميرزا محمد حسن الشيرازي، والسيّد حسين الكوهكمري، والشيخ محمد طه نجف. من أشهر مؤلفاته كتاب (المكاسب)، وقد عرف به، وكتاب (الفرائد) و(أصول الفقه). توفي سنة ١٢٨١ هـ، ودفن على يسار الداخل إلى الصحن الغروي الشريف من الباب القبلي.

(ماضي النجف وحاضرها: ج ٢ ص ٤٧؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٨٢؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٣٥٩؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ٣٩٩؛ أعيان الشيعة: ج ١٠ ص ١١٧).
(٣) الشيخ أبو علي محمد بن إسماعيل بن عبد الجبار، الحائري (الرجالي)، ينتهي نسبه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا. تولّد في كربلاء سنة ١١٥٩ هـ. تتلمذ على الوحيد البهبهاني، والسيّد مير علي الطباطبائي، وأدرك صحبة العلامة بحر العلوم، والعلامة السيّد محسن الأعرجي، وقد وضع طرز كتابه (منتهى المقال) بإشارة هذا السيّد المبرور. توفي سنة ١٢١٥ هـ في كربلاء.
أروضات الجنات: ج ٤ ص ٤٠٤؛ الكنى والألقاب: ج ١ ص ١١٩؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٤٠٢؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٢٤).

«إني امتثلت في ذلك -يعني تصنيف الكتاب- أمر السيّد السند، والركن المعتمد، المحقق المتقن، مولانا السيّد محسن البغدادي، النجفي، الكاظمي. وهو المراد في هذا الكتاب ببعض أجلاء العصر، حيثما أطلق»^(١).

وقد جمع الشيخ أبو علي كتابه هذا في حياة الأستاذ الأكبر الآقا البهبهاني، والسيّد مهدي بحر العلوم، كما يعلم ترجمته لهما فيه، فيعلم أنه في عصرهما كان من أجلاء العصر، ورؤساء الدين، الأمرين المطاعين).

في ذكر تلامذته:

- وحضر درسه جماعة من أعلام الدين، وسادات الفقهاء والمتكلمين، منهم:
- ١- السيّد آية الله في العالمين، صدر الدين الموسوي، العاملي الأصل، البغدادي المنشأ، الأصفهاني المسكن، النجفي الخاتمة والمدفن.
 - ٢- العالم المتبحّر، المصنف الكبير، السيّد عبد الله شبر^(٢)، صاحب جامع الأحكام.
 - ٣- شيخ المحققين، وآية الرحمن في العالمين، الشيخ محمد تقي الأصفهاني^(٣)، صاحب

(١) منتهى المقال في أحوال الرجال: ص ٤.

(٢) السيّد عبد الله بن محمد رضا شبر. ولد في النجف سنة ١١١٨ هـ، واشتهر عند علماء عصره بالمجلسي الثاني. من أساتذته السيّد محسن الأعرجي، والشيخ أسد الله التستري، والميرزا أبو القاسم القمي. تتلمذ عليه جمع كبير من العلماء، منهم: الشيخ إساعيل الخالصي، والشيخ حسين محفوظ العاملي، والشيخ أحمد البلاغي. له مؤلفات كثيرة (وقد عُدّت من يوم ولادته إلى حين وفاته، فكانت كلّ يوم كراساً منها: (حق اليقين) و(جلاء العيون) و(مصباح الظلام) و(صفوة التفاسير). توفي سنة ١٢٤٢ هـ، ودفن مع والده في الرواق القبلي للامامين (عليه السلام).

(روضات الجنات: ج ٤ ص ٢٦١؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ٩؛ تفسير شبر: المقدمة: ص ٣٣؛ الكرام البررة: ج ٢ ص ٧٧٧؛ أعيان الشيعة: ج ٨ ص ٨٢، رسالة ابن معصوم القطيفي).

(٣) الشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم أو محمد رحيم الأصفهاني. من تلامذة المحقق البهبهاني والسيّد بحر العلوم، وتلميذ الشيخ كاشف الغطاء وصهره. تتلمذ عليه المحقق المير سيّد حسن المدرس، والشيخ مهدي الكوجري. توفي سنة ١٢٤٨ هـ، ودفن في أصفهان.

(روضات الجنات: ج ٢ ص ١٤٣؛ الكرام البررة: ج ١ ص ٢١٥؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٩٨).

- الحاشية على المعالم، وهو الكتاب الكبير المسمى بـ(الهداية)، المعروف بالحاشية.
- ٤- حجة الإسلام، السيّد محمد باقر الموسوي، الرشتي الأصل، الشفتي الأصفهاني المسكن والمدفن^(١).
- ٥- الشيخ محمد علي بن عباس بن حسن بن عباس بن محمد بن محمد البلاغي^(٢).
- ٦- الشيخ مهدي بن الشيخ سليمان معتوق العاملي^(٣).
- ٧- الشيخ أمين بن الشيخ سليمان معتوق العاملي^(٤).
- ٨- الشيخ حسن بن الشيخ موسى مروة العاملي^(٥).

(١) السيّد محمد باقر بن محمد تقي الموسوي، الرشتي، ولد في رشت سنة ١١٧٥ هـ. عالم محقق وزعيم ديني. تتلمذ على مشاهير العلماء، كالوحيد البهبهاني، والسيّد بحر العلوم، والشيخ كاشف الغطاء، والسيّد الأعرجي، وآخرين. من تلامذته المولى محمد علي المحلاتي، والسيّد محمد تقي الزنجاني، والشيخ محمد إبراهيم الأصفهاني. من مؤلفاته (مطلع الأنوار) و(القضاء والشهادات) و(الزهرة الباهرة في الأصول). توفي سنة ١٢٦٠ هـ، ودفن في أصفهان.

(مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٩٩؛ الكرام البررة: ج ١ ص ١٩٣؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ١٩٥؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٨٨).

(٢) فقيه أصولي، رجالي جيد التصنيف وكان مجتهداً تقياً أديباً بارعاً يجيد نظم الشعر كتب نحو ثلاثين مجلد، في الفقه والأصول، له جامع الأقوال في الفقه في عدة مجلدات، كتاب في الفقه في عشرين مجلداً وشرح قواعد الشهيد ومطارح الأنظار ونتائج الأفكار وشرح تهذيب الأصول، ثلاث مجلدات كبيرة، وكانت له بنت من أهل الفضل، وجد بخطها كافية السبزواري توفي حدود سنة ١٢٣٤ هـ.

(٣) عالم فاضل أديب نحوي لغوي من تلامذة والده والسيّد الأعرجي، وقد جاء والده رحمته من بلاده جبل عامل إلى العراق، وسكن بلدة الكاظمين عليه السلام، وكان من أجلة علماء عصره.

(٤) قرأ على أبيه الشيخ الجليل، المذكور سابقاً.

(٥) من أجلة علماء عصره وفقهاء وقته، عالم عامل، فاضل كامل، كان خرج من جبل خارج في محنة أحمد الجزار، وسكن بلدة الكاظمية في العراق، قال صاحب التكملة: «رأيت خطه الشريف مع خطوط ممن ذكرت من العلماء وغيرهم في وفية مدرسة في الكاظمين عليه السلام، حكم بوقفيتهما سنة ستة وعشرين ومائتين بعد الألف».

٩- السيّد محمد علي بن السيّد صالح بن محمد بن السيّد إبراهيم شرف الدين بن السيّد زين الدين بن السيّد نور الدين الموسوي العاملي^(١).

١٠- الشيخ محمد تقّي الأصفهاني^(٢).

١١- الشيخ إبراهيم الكلباسي^(٣).

١٢- الشيخ إبراهيم بن الشيخ محمد صالح الخالسي الكاظمي^(٤).

١٣- الشيخ حسين بن الشيخ علي محفوظ العاملي^(٥).

(١) ولد سنة ١١٩١ هـ في قرية شد غيث، بشين معجمة مفتوحة ودال مهملة ساكنة وعين معجمة مكسورة ومثناة تحتية ساكنة وثناء مثناة آخر الحروف، قرية من قرى جبل عامل في ساحل صور، وتوفي في إصفهان سنة ١٢٣٧ هـ، وأوصى أن ينقل نعشه إلى النجف، فنقل ودفن في الحجرة التي عند أول باب الطوسي، وقد مرت بعض سيرته في ترجمة أخيه صدر الدين.

(٢) وهو صاحب الحاشية على المعالم المتداولة في الأوساط العملية، وكان صهرًا للشيخ جعفر كاشف الغطاء، وله مؤلفات هامة منها: هداية المسترشدين، وهي الحاشية على المعالم، وقد نال هذا الكتاب القبول والاستحسان من العلماء والمحققين لجودته ودقة تحقيقاته، حتى نعت صاحبه بصاحب الحاشية لقيمتها العلمية، ولم تزل آراؤه ونظرياته محطّ الأنظار من قبل الأفاضل، توفي سنة ١٢٤٨ هـ في إصفهان، وصلى عليه الشيخ إبراهيم الكلباسي ودفن في مقبرة تحت فولاذ.

(٣) ولد سنة ١١٨٦ هـ في إصفهان كان عالمًا جليلاً ورعاً تقياً أصولياً عابداً قانعاً متورعاً في التقوى شديد الاحتياط انتقل إلى العراق وتردد بين كربلاء والنجف والكاظمية، وقرأ على مشاهير علمائها، ثم عاد إلى إيران وحضر دروس صاحب القوانين ثم سكن إصفهان، وأصبح المرجع فيها مع حجة الإسلام الشفتي، الذي تربطه معه علاقة دامت خمسين عاماً لم تختل خلال هذه السنين الطوال، وله مؤلفات منها: الإشارات في الأصول توفي سنة ١٢٦٠ هـ.

(٤) عالم فقيه ورع جليل له تصانيف في الفقه والأصول، توفي في وباء الطاعون الجارف سنة ١٢٤٦ هـ وتلفت آثاره، ويذكر (آقا بزرك) في الكرام البررة: رأيت بعض مرأيه في آخر مقتل كبير في خزانة كتب الأستاذ شيخ الشريعة الأصفهاني، ورأيت خطه أيضاً على مجلد الصلاة من الوسائل لأستاذه السيّد محسن الأعرجي وصورته: أنه ممن نظر فيه أو دعا لصاحبه العبد المذنب العاصي إبراهيم بن محمد صالح الخالسي.

(٥) كان من العلماء المبرزين المتفق على عدالته وزهده وورعه وتقواه، وكان عمدة تحصيله على السيّد

- ١٤- الشيخ علي بن صالح بن منصور العاملي المشتهر بالكوثراني^(١).
 ١٥- السيّد كاظم بن السيّد راضي بن السيّد حسن الأعرجي، وهو ابن أخ السيّد محسن الأعرجي.
 ١٦- السيّد علي بن السيّد محسن الأعرجي.
 ١٧- السيّد محمد بن السيّد محسن الأعرجي.
 ١٨- السيّد إبراهيم بن السيّد محمد علي بن السيّد راضي بن السيّد حسين الأعرجي.
 ١٩- السيّد حسن بن السيّد محسن الأعرجي.
 وأمثال هؤلاء الأعاضم من علماء الدين طاب ثراهم.

تقواه وزهده تكلّم :

كان قد تكلّم إذا أراد الدخول إلى حرم الامامين (عليه السلام)، زرّ أزرار يده ورقبته، ونشر عباءته ولبسها (وكان المتعارف في زمانه طيّّ العباءة وحملها تحت الإبط)، وأخرج يده من العباءة، ودخل على سكينّة ووقار، مطأطي الرأس، في غاية الخضوع والخشوع. وكان يظهر عليه ذلك بمجرد التوجّه إلى سَمَت الحرم الشريف، وكانت الناس تعرف منه ذلك فلا يتكلّم معه أحد، ولا يقرب إليه ذو حاجة حتى يخرج من الحرم. وكان غزير العبرة، كثير البكاء والتهجد، وكان يطيل في صلاته ويقرأ السور الطوال خصوصاً في القنوت.

قال له شيخ الطائفة (صاحب كشف الغطاء)، وكان قد ائتمّ بصلاته: يا سيّدنا ما هذه صلاة الإمام بالجماعة، أو ليس قد جاء الأمر بالصلاة بصلاة الأضعف؟ فقال السيّد:

الأعرجي وكانوا يقولون: أن من حسنات هذا العصر الحسينين الشيخ حسين نجف والشيخ حسين محفوظ، وكان له خمسة أولاد، ثلاثة منهم علماء أفاضل، توفي سنة بضع وستين ومائتين بعد الألف من الهجرة في بلد الكاظمين (عليه السلام).

(١) عالم فاضل كامل فقيه أصولي، قال صاحب التكملة: عندي بخطه شرح الوافية لأستاذه في مجلدين، وعلى هامش النسخة إنهاءات قراءتها على المصنف وعليها حواشٍ له تدلّ على فضله وعلمه.

وهل في الجماعة أضعف مني؟ فقال الشيخ: والله إن قوة الإيمان فيك لأقوى من قوة الأسد، فأنت أقوى الجماعة لا أضعفهم.

وكان يوضع له وسادة في محرابه، فإذا سلّم للصلاة اتكأ عليها، وأخذ الضعف، وقبل الفراغ تراه أنشط ما يكون.

وكان شديد التعظيم لأهل الدين، وإن كانوا من المعاصرين.

قال السيّد حسن الصدر رحمته: «حدثني شيخ المحققين الشيخ محمد حسن آل ياسين، عن بعض تلامذة السيّد من بيت الأعمس^(١)، وذكر لي اسمه ولم أحفظه، غير أنه من العلماء الثقات، حدّث أنه رأى السيّد واقفاً تحت الطاق الكبير من بيت الجلي^(٢) في بلد الكاظمين عليهما السلام، وهو يزّر أزرا رده ورقبته، وقد نشر عباءته ولبسها، وما كان ينشرها أهل ذلك الزمان، بل كانوا يطوونها تحت الإبط، غير أن السيّد إذا أراد الدخول إلى الحرم الشريف، زر أزرا ره ولبس عباءته. فقلت له: تريدون الدخول إلى الحرم الشريف؟ قال: لا، ولكن أريد الدخول على شخص عظيم، فقلت: من؟ فقال: على شيخ الطائفة، الشيخ جعفر كاشف الغطاء. وكان الشيخ قد جاء للزيارة، ونزل في الدار التي تعرف اليوم بدار الحاج عبد الرزاق الجلي، عند مسجد الشيخ محمد حسن آل يس، وهي بقرب الطاق المذكور. قال: فمضيت بخدمته وزرنا الشيخ.

وحدثني الشيخ الأعظم الشيخ محمد حسن آل يس: أن السيّد قد ثلّ كان إذا فرغ من

(١) بيت الأعمس: من الأسر العربية العريقة في العلم والأدب، نبغ فيها الكثير من أهل العلم والفضل، منهم: الشيخ محمد علي الأعمس وولده عبد الحسين. وهي عربية قحة، أنجبتها العروبة، وأنتجها الحجاز، وحضنتها النجف. وأظن أن تلميذ السيّد المقصود هنا هو الشيخ عبد الحسين. (ماضي النجف وحاضرها: ج ٢ ص ١٨).

(٢) بيت الجلي: أسرة الحاج عبد الهادي الجلي بن الحاج عبد الحسين بن الحاج علي الجلي، حتى يصل إلى امرئ القيس بن عدي. من طي، من قحطان. والجلي لقب وهبه لهم السلطان العثماني، سكنوا بغداد ثم توطن فريق منهم الكاظمية أواخر القرن الحادي عشر الهجري. (موسوعة العتبات/ الكاظمين: ج ٣ ص ١٣٤).

ورده في آخر الليل، يتوجه إلى الناحية التي يكون الشيخ فيها فيعوده، سواء كان في إيران أو في العراق.

قال: ولما جاء الشيخ من إيران، ووجد أن السيّد قد توفي، عظم عليه ذلك غاية، وتوجه إلى زيارة بقعته الشريفة، وانكب على القبر يبكي ويقول: قرب أجلي وحن حيني، لأنني كنت أعيش بدعائك وتعويذك. ثم قال لمن حضر: إني لاحق بالسيّد عن قريب. وكان كما قال؛ توفي بعد السيّد بستة أشهر^(١).

ومما ينقل عن مبلغ زهده أن بعض الزائرين من ذوي الجاه قد زار الكاظمين (عليهما السلام) واتصل بخدمة السيّد، فأرسل هدية من الرز الفاخر مع بعض خدمه، فلما جاء به الرسول، قال السيّد لبعض من عنده: أعطوه لبني فلان، فأخبر الرسول بذلك صاحب الهدية، فأرسل له مرة ثانية، فلما جاء به الرسول نادى السيّد رجلاً وقال: أوصله بدار فلان، فأخبر الرسول صاحب الهدية ثانية، فأرسل له ثالثاً، وقال: قل له إنّه لك ولا يرضى بإعطائه لأحد، فلما قال له الرسول ذلك غضب، وقال: احمله إليه (ثلاثاً). فتحتّر الرسول وأخبر المهدي، فقال: قل له: إنّه لك تفعل فيه ما تشاء، فقبله وآثر به الفقراء.

حديث السلطان فتح علي شاه:

وأرسل له السلطان فتح علي شاه مع الملا باشي (وكان من الأعظم المتكبرين) أربعمئة تومان، وكان يظن الملا باشي أن السيّد سيزوره، فلم يرَ من ذلك أثر، فقال لبعض أعيان البلد: إن السيّد محسن ما جاءنا، فقالوا له: إنه لا يدخل على أحد، قال: إذن فلا بد لي من الرواح إليه، وإيصال هدية الخاقان^(٢) إليه، فتوجه إلى دار السيّد، فلما جاءها وجدها مسدودة، فدق الباب فخرج بعض ولده، فقال له: قل للسيّد: إن الملا باشي قد جاءك. فأخبر السيّد، فقال له: لا يمكن الملاقاة في هذا الوقت، فقال الملا باشي: قل له قد جاءك بالأمانة أربعمئة تومان من السلطان فتح علي شاه، فأخبر السيّد، فقال

(١) ذكرى المحسنين: ص ٥١-٥٢.

(٢) الخاقان: اسم لكل ملك خفنه الترك على انفسهم أي ملكوه ورأسوه. وليس من العربي في شيء، وهو لفظ تركي. (ظ: القاموس المحيط: ج ١ ص ١١٩٤).

له: فليرجع. فتحير الملا باشي وتعجب، وقال: كيف الحيلة بهذا السيد؟ فقالوا له: إنه يخرج إلى الصلاة في المسجد، فانتظر خروجه، فجاءه في المسجد وأخبره الخبر وأخرج التوأمين، فنظر إليه السيد شزراً مغضباً، وقال: لا أقبل، لا أقبل، ما أنا وأموال السلطان، قم يا مؤمن، فأشار للملا باشي بعض من معه، قال: قل له: هو للفقراء لا لك، فقال له ذلك، فقال: هذا الحاج المشكي وكيل الفقراء، ندفع له كل ما جاءنا لهم فأودعها إليه، فدفعتها إلى الحاج المشكي، وكتب عن لسان السيد قبضاً في المبلغ، وفيه ما معناه بالعربية قد وصلنا من مال السلطان كذا وكذا -خلّد الله ملكه-، وأنا داعي دولته فلان. فلما وقف السيد على ما في الورقة، قال للملا باشي: تكذب وأنت من أهل العمامة! أنا ادعو بدوام ملك الظالم؟!، ورمى الورقة من يده، فقال له الملا باشي: اكتب ما تحب، قال: لا، ولكن اكتب أنت؛ قد وصل من السلطان فتح علي شاه مبلغ كذا للفقراء، وأنا أمهر في الورقة، فكتب، ومهر السيد.

مؤلفاته:

ترك السيد رحمته إراثاً ضخماً في الفقه والأصول، وقد ذكر من ترجم له العديد من مؤلفاته، وهي كالتالي:

١- المعتصم:

وهو أول ما كتبه في علم أصول الفقه، وقد أشار إليه في ديباجة شرحه على الوافية. فقال: «ولما منَّ الله تعالى عليّ بالرجوع إلى المدرسة الغروية، على مشرفها أفضل الصلاة والسلام والتحية، جعلت كلما مررت ببحث من مباحث هذا الفن، أبذل الجهد فيه، وأستفرغ الوسع في استخراج دقائقه وإظهار خوافيه، فجاء كتاباً ضخماً، طويل الأذيال بعيد الأطراف». انتهى.

٢- الوافي:

وبعده صنف المذهب الصافي المسمى بالوافي، وهو تعلية على (الوافية) لملا عبد الله

التوني. قال تَدُّرُ في ديباجته بعد كلامه المتقدم:

«ثم راودتني جماعة من الأصحاب، على اختصار ما جمعت، وتهذيب ما رسمت، فاستخرت الله جلَّ شأنه وشرعت. وكان البحثُ يومئذٍ في الوافية، فجعلتُ أُعَلِّقُ عليها كلَّ يومٍ ما استطعت، وبقيت مباحث كثيرة مطوية على غرَّتِها لم يتعرض لها المصنف، فطوينا الكشْحَ عنها، وإنَّ منَّ الله عز وجل عليّ، رسمتُ بحوله تعالى وقوته ما ينظمُ شتات تلك المسائل، ويجمع شمل هاتيك العقائل، ويكون إن شاء الله قانوناً في هذا الباب، ودستوراً لمن حاول هذا الفن من أولي الألباب، ولا حول ولا قوة إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب وإليه المصير. وقد سمّيت هذا التعليق بالوافي في شرح الوافية».

٣- المحصول: - وهو الكتاب الذي بين يديك -

ثمَّ منَّ الله تعالى على العلماء، بما تمناه السيد فرسم المحصول، الذي نظم شتات تلك المسائل، وجمع شمل هاتيك العقائل، فكان قانوناً في أصول الفقه، ودستوراً لمن حاول ذلك الفن، فهو على النحو الذي توخى، والنمط الذي تمتى، وأنَّ في معناه مغنى عن الرجوع إلى ما سواه، لأنه قال في أول كتابه الوافي:

«قلت يوماً للأستاذ الشريف أدام الله حراسته: ما لهذا الفنَّ على جلالة قدره، وعِظَم خطره، وتوفر دواعيه، وكثرة علمائه، واشتداد الرغبة فيه، لم يسمح له الزمان بكتاب، وأنَّ في معناه مغنى عن الرجوع إلى ما سواه، كما وقع لسائر الفنون. وسألته أن يأخذ في تأليف كتاب على النحو الذي توخيت، والنمط الذي تمنيت، فأملى عليّ أسطراً من كتاب (الوافية)، أيام نقرأها عليه كراريس جمّة، فلو أنَّ الشريف أيده الله تعالى استمرَّ على الإملاء لجاء كما تهوى الأنفس، فليته كان أمته، لكن حال دون ذلك الطاعون الأعظم، الذي كان في العراق سنة ست وثمانين بعد المائة والألف وتفرَّق الناس في البلدان، وزمَّت ركائب الشريف إلى خراسان». يريد تَدُّرُ بالكراريس حاشية السيد بحر العلوم مبحث الحقيقة والمجاز على وافية التوني^(١).

(١) أول هذا الباب بعد البسملة والتحميد: «أما بعد، فيقول العبد الفقير إلى الله الغني؛ محسن بن

٤- وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة:

قال السيّد حسن الصدر رحمته الله: «ثم شرع تَدَثُّرُ في كتاب وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة. وهو كتاب محرّر في الأحكام، قريب التناول، سهل المأخذ، جمع بين الاستدلال وفقه كلمات الفقهاء والتفريع، على أحسن وجه، وأعدل طريقة، وأتقن مأخذ، إذا نظر فيه الفقيه المتبحّر وجد ما عليه كعقد انتظم فتناثر لآلئه. لم تنسّد عنه حلّ معضلة ولا تنقيح مشكلة، أبهر العلماء حتى كان في الكتب آية، ما كان أعظم منه في نفس سيّدنا الأستاذ، آية الله في العالمين، خاتمة الفقهاء المحققين، وسيّد أهل النظر والتدقيق، الميرزا محمد حسن الشيرازي. كنت أحضر عالي مجلس درسه ثمانية عشر سنة، وما رأيته يذكر أحداً في موافقة أو مخالفة إلّا كلام السيّد في الوسائل إذا حضره»^(١).

ولم يتمّ على الولاء. خرج منه كتاب الطهارة في جزئين، الأول في الطهارة المائية، والثاني في الطهارة الحديثة، وكتاب الصلاة في خمسة أجزاء، ثم كتب العقود على الترتيب، ثم كتاب الموارث، ثم كتاب القضاء والشهادات، وهو أنفس ما كتب، ثم كتاب الحدود والديات^(٢).

٥- تزييف مقدمات الحقائق:

وله تَدَثُّرُ تزييف مقدمات الحقائق بطريق التعليق، ردّ فيها ما ذكره صاحب الحقائق في المقدمة الأولى والمقدمة الثانية، إلى قوله في التتميم: جمهور الأصوليين من أصحابنا وغيرهم، على حجية قياس الأولوية ومنصوص العلة.

الحسن الحسيني الأعرجي، غفر الله ذنوبها وستر عيوبها: هذا ما كنت وعدت به جماعة الطلاب من تأليف كتاب محرر في أصول الفقه، ينظم فيه ما يحتاج إليه، ويقترن بكل أصل ما يدلّ عليه... وسميته بالمحصول في علم الأصول». اشعراء كاظميون: ج ١ ص ١٠٣.

وذكره في الذريعة: ج ٢٠ ص ١٥١.

(١) ذكرى المحسنين: ص ٦٥.

(٢) ذكره في الذريعة: ج ٢٥ ص ٧١. وقد طبع كتاب الطهارة منه في إيران سنة ١٣٢١ هـ، وطبعت معه هذه الرسالة.

٦- العدة في علم الرجال:

وله تَدَكُّلُ كتاب العدة في علم الرجال، وقد طبع أخيراً في جزئين، اشتمل على عدة فوائد خلت منها كتب الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين، وعناوين لم يهتد إليها الناقدون. كان قد سأله ابنه الأوحد، السيد علي، تصنيف كتاب جامع للفوائد، مجرداً عن الزوائد، مبيناً ما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه، منبهاً على ما يقع به تمييز كل عما يشاركه، مشيراً إلى ما سلف للأستاذ الأكبر من التعليقة على المنهج^(١). فشرع تَدَكُّلُ في ذلك ورتبه على أبواب على حروف المعجم.

٧- شرح معاملات الكفاية للمحقق السبزواري^(٢):

وله تَدَكُّلُ شرح معاملات الكفاية للمحقق السبزواري، على طريقة التعليق.

٨- غررُ الفوائد ودرر القلائد:

وله تَدَكُّلُ كتاب غرر الفوائد ودُرر القلائد في نفائس المسائل. وهو اسم طابق المسمى ومتنٌ فاق نجوم السماء، يقرب من أربعة عشر ألف بيت^(٣).

(١) أي تعليقة الآقا محمد باقر البهبهاني على كتاب منهج المقال للميرزا محمد الأسترابادي (ت: ١٠٢٨هـ).

(٢) المولى محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري. كان عالماً فاضلاً فقيهاً أصولياً محدثاً. ارتفع أمره عند الشاه عباس الصفوي الثاني، ففاز بإمامة الجمعة والجماعة ومنصب شيخوخة الإسلام. له شرح كبير على الإرشاد سماه (ذخيرة المعاد)، وله (الكفاية في الفقه)، وكتاب في الدعاء سماه (مفاتيح النجاة). كان من تلامذة الشيخ بهاء الدين العاملي. تتلمذ عليه جمع من العلماء منهم -وهو أبرزهم- زوج اخته المحقق الخونساري. توفي سنة ١٠٩٠هـ.

(مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٨٤؛ الكنى والألقاب: ج ٣ ص ١٣٢؛ روضات الجنات: ج ٢ ص ٨٦؛ رياض العلماء: ج ٥ ص ٤٤؛ أمل الأمل: ج ٢ ص ٢٥٠).

(٣) وهو في الفروع المستطرفة الفقهية، ونكات المباحث الأصولية. عناوين مباحثه الأصولية: فائدة، فائدة، إلى تسع وأربعين فائدة... وعناوين مطالبة الفقهية من أول الطهارة إلى آخر بحث الاستحالة: درة، درة. وقد تم تأليف الكتاب في مرض المؤلف الذي توفي فيه، فيكون خاتمة مؤلفاته. (شعراء

٩- تلخيص الاستبصار للطوسي:

وله تَکْمُلُ کتاب تلخیص الاستبصار للشيخ الطوسي^(١). يذكر حاصل ما في الباب من الروايات، وما ذكره فقهاء الأصحاب، ويختار ما يوافق الصواب. خرج من كتاب الصلاة مسائل صلاة المسافر، وأبواب المواقيت، وأبواب الأذان، وأبواب القراءة في الصلاة لا غير. فليته تَمَّ لأنه تحرير الاستبصار، مع إقامة الدلائل بأحسن تحقيق وبيان، وهو يقرب من خمسة آلاف بيت^(٢).

١٠- كتاب أجوبة المسائل:

وله تَکْمُلُ کتاب أجوبة المسائل التي سُئِلَ عنها في الفقه.

١١- رسالة المناظرة مع الشيخ جعفر:

وله تَکْمُلُ رسالة في مناظرة شيخ الطائفة، صاحب كشف الغطاء، في ثمره القول بالصحيح والأعمّ والتمسك بأصالة البراءة والاشتغال^(٣).

كاظميون: ج ١ ص ١١٠؛ الذريعة: ج ١٦ ص ٤١ و ٤٤.

(١) الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المعروف بشيخ الطائفة. ولد في طوس سنة ٣٨٥ هـ. تتلمذ على الشيخ المفيد وعلى الشريف المرتضى. هاجر إلى النجف من الكرخ سنة ٤٤٩ هـ خوفاً من الفتن التي تجددت ببغداد، وأحرقت كتبه، وكسِيَّ كان يجلس عليه. فدبَّت في النجف حركة علمية نشيطة بفضله وأنشأ حوزة علمية فيها. من مؤلفاته «التهذيب» و «الاستبصار»، وهما من الأصول الأربعة وله «التيان» و «الغيبة» وغيرها كثير يناهز الخمسين. توفي سنة ٤٦٠ هـ، وقبره معروف في المسجد المعروف بمسجد الطوسي في النجف.

مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٥٠٥؛ موسوعة العتبات/ النجف: ج ٢ ص ٢٣؛ روضات الجنات: ج ٦ ص ٢١٦؛ لؤلؤة البحرين: ص ٢٩٣؛ ماضي النجف وحاضرها: ج ٢ ص ٤٧٧؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٥٩.

(٢) الذريعة: ج ١٣ ص ٨٦، وسأه شرح الاستبصار.

(٣) الذريعة: ج ٢ ص ١١٥، وسأها أصالة البراءة.

١٢- الحواشي على الوافي:

وله تَدَثُّلٌ حواشٍ على كتاب (الوافي) للمحدث الكاشاني^(١).

١٣- الحواشي على المصباح:

وله تَدَثُّلٌ حواشٍ على كتاب الفيومي^(٢) المعروف بـ(المصباح المنير) على هامش نسخته.

١٤- الحواشي على الوافية:

قال السيّد حسن الصدر رحمته: وكذا عندي نسخة الوافية للتوني^(٣) التي كانت له تَدَثُّلٌ، وعليها حاشية بخط يده من أولها إلى آخرها، غير ما كتبه في الوافي، أيضاً لم تدوّن. وكتب في آخرها بقلمه الشريف ما يدلّ على غاية إتقانه في تصحيح الكتب، وهذه صورة ما كتب: «بلغ قبلاً وتصحيحاً بحسب الجهد والطاقة، في مجالس عديدة، آخرها يوم الأحد سلخ جمادى الأولى سنة ١١٨٨ هـ. وكتب الأقلّ محسن الحسيني الأعرجي. وبلغ بحمد الله قراءة على الأستاذ الشريف الأجدد، والشيخ الأجلّ الأسعد، غرة هذا الشهر جمادى من هذه السنة. حامداً لله مصلياً على رسوله وآله الطيبين صلوات الله عليهم). انتهى. وقس على ذلك إتقانه في نقل الأقوال وتخريج الروايات، ومن هنا لم يوقف له على زلة في النقل»^(٤).

(١) هو الملا محسن الكاشاني المعروف بالفيض وقد مرّت ترجمته.

(٢) شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن الشيخ كمال الدين محمد الفيومي، المصري، الحموي. شيخ فاضل أديب لغوي، صاحب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، وقد فرغ من تأليفه سنة ٧٣٤ هـ. والشرح الكبير هو شرح الرافعي على كتاب الوجيز في الفروع للغزالي، والمصباح في شرح غريب ذلك الشرح. توفي في نيف وسبعين وسبعائة. وفيوم اسم ناحية بمصر. (روضات الجنات: ج ١ ص ٣٣٣؛ الكنى والألقاب: ج ٣ ص ٣٥).

(٣) هو الشيخ عبد الله التوني وقد مرّت ترجمته.

(٤) ذكرى المحسنين: ص ٧٥.

١٥- كتاب سلاله الاجتهاد:

وذكر له صاحب الروضات كتاب سلاله الاجتهاد في الفقه^(١).

١٦- منظومه في جمع الأشباه والنظائر من مسائل الفروع:

وله منظومه في جمع الأشباه والنظائر من مسائل الفروع^(٢)، على حذو كتاب نزهه الناظر ليحيى بن سعيد الحلبي^(٣)، ابن عم المحقق^(٤).

وله أيضا أشعار جيدة ومراثي فاخرة كثيرة^(٥) في أهل بيت الطهارة^(٦).

(١) روضات الجنات: ج ٦ ص ١٠٤.

(٢) تراجع الذريعة: ج ١ ص ٤٨٩، ج ٨ ص ١١٣ و ١٢١، ج ١٢ ص ٢١٣، ج ١٦ ص ٢٩٧، ج ٢٣ ص ١٢٨.

(٣) الشيخ يحيى بن سعيد بن أحمد بن يحيى الهذلي، الحلبي، الإمام الورع القدوة. كان جامعاً لفنون العلوم الأدبية والفقهية والأصولية. له تصانيف جامعة للفوائد منها كتاب «الجامع للشرائع في الفقه»، وكتاب «الأشباه والنظائر في الفقه». يروي عنه العلامة الحلبي، والسيد عبد الكريم بن طاووس. تولد سنة ٦٠١ هـ، وتوفي ليلة عرفة سنة ٦٨٩ هـ، وقبره بالحلّة.

(٤) تأسيس الشيعة: ص ٣٠٧؛ الكنى والألقاب: ج ١ ص ٢٩٨؛ أمل الآمل: ج ٢ ص ٣٤٦؛ رياض العلماء: ج ٥ ص ٣٣٤؛ روضات الجنات: ج ٨ ص ١٩٨؛ لؤلؤة البحرين: ص ١٢٥٢.

(٥) الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، الحلبي. ولد سنة ٦٠٢ هـ. رئيس العلماء، فقيه الحكماء، الوارث لعلوم الأئمة المعصومين^(عليهم السلام). له كتاب «شرائع الإسلام» وله تصانيف في أصول الفقه مثل «المعارج» وفي الكلام رسائل ومصنفات. من أساتذته والده الحسن والسيد ابن نما الحلبي. وبرز من عالي مجلس تدريسه أكثر من أربعائة مجتهد جهابذة، منهم ابن اخته العلامة الحلبي. كانت وفاته بالحلّة سنة ٦٧٦ هـ.

(٦) موسوعة العتبات/ النجف: ج ٢ ص ٤٩؛ الكنى والألقاب: ج ٣ ص ١٢٧؛ روضات الجنات: ج ٢ ص ١٨٢؛ أمل الآمل: ج ٢ ص ٤٨؛ رياض العلماء: ج ١ ص ١٠٣؛ لؤلؤة البحرين: ص ٢٢٧؛ أعيان الشيعة: ج ٤ ص ٥٨٥.

(٥) وفي الذريعة: ج ٩ ص ٩٧٦، قال: إن له ديوان شعر سماه ديوان محسن الأعرجي.

(٦) وقد ذكرت مؤلفات أخرى للسيد محسن الأعرجي، وهي:

١- رسالة في الموسوعة والمضابغة. (الذريعة: ج ٢٣ ص ٢٢٣؛ شعراء كاظميون: ج ١ ص ١٠٩).

٢- رسالة في صلاة الجمعة. (الذريعة: ج ١٥ ص ٧٨؛ شعراء كاظميون: ج ١ ص ١٠٩).

أيضاً:

- تقرّض القصيدة الكرارية. ديوان محسن الأعرجي ذكره السيّد حسن الصدر. شرح التبصرة ينقل عنه في هداية المسترشدين. شرح مقدمة الحقائق. الغرر والدرر.

أولاده:

خلف السيّد من أولاده الذكور أربعة، هم:

- ١- السيّد كاظم: «أكبر أولاد السيّد محسن، كان عالماً فاضلاً أصولياً فقيهاً، من أجلاء علماء الكاظمين (عليه السلام)».

وفي تنمة أمل الآمل قال: رأيت خطه في مجموعة وهو يدلّ على تبخّره في الحديث، وكان من تلامذة أبيه السيّد محسن، وله ثلاثة من الأولاد: السيّد محمد علي، وكان من العلماء المحققين، وتوفي في حياة أبيه وله كتاب (أحكام الشريعة)، وكذلك مجموعة فيها بعض المسائل العلمية، تلمذ على السيّد عبد الله شبر الكاظمي وقام مقام جدّه المقدّس في التدريس والتصنيف وغيرهما.

والسيّد حسن، ومات في هذا العصر، والسيّد جواد.

وتوفي السيّد كاظم سنة ١٢٤٦ هـ في أوائل الربيع في الكاظمية وانقطع عقبه»^(١)

- ٢- السيّد محمد: عالم فاضل عامل عالي الهمة كريم الطبع تلميذ الشيخ محسن بن

٣- رسالة فيما يلزم المسافرين في مثل بغداد والكاظمية، أو الكوفة والنجف.

(الذريعة: ج ١١ ص ١٨٠، سماها رسالة في خروج المقيم؛ شعراء كاظميون: ج ١ ص ١١٠).

٤- المتاجر (الذريعة: ج ١٩ ص ٦١؛ شعراء كاظميون: ج ١ ص ١١٠).

٥- سلاله الاجتهاد وهي منظومة السيّد الأعرجي في الاشياء والنظائر وتسمى «الفقهية المستطرفة»، وهي ألف بيت في تمام الفقه أولها: سبحانه من محسن بالنعم قبل وجوبها بفضل الكرم. (الذريعة: ج ٢٣ ص ١٢٨).

(١) معارف الرجال (حرز الدين): ج ١ ص ٢٠٨ وج ٢ ص ١٣ وكذلك الذريعة (آقا بزرك): ج ١ ص ٢٨٩٨، وكذلك أعيان الشيعة (السيّد الأمين): ج ٩ ص ٩.

خنفر^(١)، وهو صهر السيّد مهدي بن السيّد علي الطباطبائي صاحب الرياض، وله ولد اسمه السيّد صادق، ذهب إلى إيران وانقطع خبره، وانحصر نسل والده في ابنته آسيا^(٢).

٣- السيّد حسن:

تلمّذ على معاصريه وأهمهم والده المقدس، قرأ عليه الفقه والأصول، وله مؤلفات منها: جامع الجوامع في كتاب الشرائع، برز منه كتاب الطهارة إلى كتاب الحج أربعة أجزاء، حجّ بيت الله الحرام بعد وفاة والده بسنتين وهو ثاني أولاد المقدس الأعرجي. توفي في الكاظمية سنة ١٢٣٠ هـ وأعقب أولاداً أربعة:

السيّد محمد صاحب كتاب جامع الأحكام، والسيّد فضل، والسيّد علي، والسيّد محمد مهدي الذي خلف العالم الأديب السيّد حسن المتوفي سنة ١٢٨٩ هـ، وقد تلمّذ على الشيخ حسن آل ياسين الكاظمي المعاصر قدس^(٣).

٤- السيّد علي: كان فاضلاً محققاً، وهو الذي لأجله شرع والده في كتابة العدة^(٤). وقد خلف السيّد علي بنتاً واحدة، وكان له أيضاً ولدٌ صالح فقيه توفي في حياة أبيه ونقل عنه أبوه بعض تحقیقاته في مجتمع المباحثة كما أفيد^(٥).

وفاته:

قال السيّد حسن الصدر رحمه الله: «توفي في داره في بلد الكاظمين (عليه السلام)، على ما حدثني به الشيخ الجليل، الشيخ صادق الأعسم^(٦) النجفي، عن الشيخ الأعظم، الشيخ عبد

(١) أعيان الشيعة (السيّد الامين): ج ٩ ص ١٤٢.

(٢) الكرام البررة (آقا بزرگ): ج ١ ص ٣٥٠.

(٣) معارف الرجال (حزب الدين): ج ١ ص ٢٠٨.

(٤) عدة الرجال (الأعرجي): ج ١ ص ٢٥٦ وقد تعرضنا لذلك عند الحديث عن كتبه بعد ما تكلمنا عن العدة فراجع.

(٥) روضات الجنات (الخونساري): ج ٦ ص ١٠٥.

(٦) الشيخ صادق بن الشيخ محسن بن المرتضى، الأعسم، النجفي. الفاضل الكامل الأديب. له رحلة طويلة إلى الكاظمين (عليه السلام)، وبغداد، لا تخلو من فوائد أدبية نظمها سنة ١٢٦٥ هـ. والشيخ صادق

الحسين الأعسم^(١)، وكان من تلامذته. قال: دخلت على السيّد محسن الأعرجي في مرضه الذي توفي فيه، وكان مرض الاستسقاء، فرأيتُه جالساً ماداً رجله، وإلى جنبه وسادة عليها كتاب التذكرة للعلامة^(٢) في الفقه مفتوحة، والسيّد بيده الكاغذ يكتب في الفقه، وعينه يهملان بالدموع، فقلت: ما يُبكّيك يا سيّدي؟ وما هذا الجهد في الكتابة وأنت مريضٌ بهذه الحالة؟، فقال: إني أبكي حيث لم أستوف في الفقه التصنيف، وصرفت عمري في علم الأصول. فقلت له: قد كتبت فيه الكتب العديدة، فقال وهو

صهر الشيخ حيد بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر على ابنته. تتلمذ على الشيخ محمد حسن آل يس. توفي في الكاظمية بوباء الطاعون سنة ١٣٠٥ هـ، كما في معارف الرجال، أو ١٣٠٨ هـ كما في ماضي النجف. ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف، ودفن في مقبرة الشيخ صاحب الجواهر. (معارف الرجال: ج ١ ص ٣٦٩؛ ماضي النجف وحاضرها: ج ٢ ص ٢١؛ أعيان الشيعة: ج ٧ ص ١٣٦٦).

(١) الشيخ عبد الحسين بن الشيخ محمد علي، الأعسم. فقيه وشاعر وأديب. ولد سنة ١١٧٧ هـ. تتلمذ على الشيخ جعفر كاشف الغطاء وعلى السيّد محسن الأعرجي. من مؤلفاته: (ذرائع الأفهام) وشرح منظومة والده في الموارِيث، وفي الأطعمة والأشربة. توفي سنة ١٢٤٦ هـ في أوائل الطاعون، ودفن مع أبيه في الصحن الغروي.

(ماضي النجف: ج ٢ ص ٢٧؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ٢٤؛ أدب الطف: ج ٦ ص ٢٨٣؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٣٧؛ الطليعة: ج ١ ص ٤٩٩؛ الكرام البررة: ج ٢ ص ٧١٦؛ أعيان الشيعة: ج ٧ ص ١٤٥٢).

(٢) هو العلامة الحلي؛ الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، الحلي، الشهير (بالعلامة). تولد سنة ٦٤٨ هـ. علامة العالم، رئيس علماء الشيعة، ومروج المذهب والشرعية. صنف في كل علم حتى عدها بعضهم بخمسمائة مجلد. قرأ على خاله المحقق، وعلى الشيخ نصير الدين الطوسي، وغيرهم. له من المناقب والفضائل ما لا يحصى، وصار سبباً في تشيع السلطان محمد الملقب بشاه خدابنده ومن ثم بلاد إيران. توفي سنة ٧٢٦ هـ في الحلة، ونقل إلى النجف، ودفن بجوار أمير المؤمنين (عليه السلام) قرب المئذنة الشمالية.

(أمل الآمل: ج ٢ ص ٨١؛ رياض العلماء: ج ١ ص ٣٥٨؛ لؤلؤة البحرين: ص ٢١٠؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٤٣٦؛ الألفين/ المقدمة - روضات الجنات: ج ٢ ص ٢٦٩؛ أعيان الشيعة: ج ٥ ص ١٣٩٦).

يبكي: أما ترى العلامة كيف صَنَّفَ في كل فنون الفقه، كتب في الخلاف مع الجمهور (التذكرة)، وفي الخلاف بين الخاصة (المختلف)، وفي فن التفريع (التحرير)، وفي كليات قواعده (القواعد)، وفي فروع الروايات (الإرشاد)، وفي الاستدلال (المنتهى)، وفي النتائج (النهاية)، وهكذا. وأنا لم أكتب إلا على نهج واحد، فلو لم أصرف عمري في تصنيف كتب الأصول كنت أخذت بجميع مناهج الفقه.

وتوفيَّ تَذَكُّرٌ في السنة السابعة والعشرين بعد المائتين والألف^(١)، بعد أن ناف على التسعين^(٢). ولما توفاه الله (عزَّ وجلَّ)، ماجتُ البلدان بغداد والكاظمين (عليهما السلام) وعطلت الأسواق، وجاء أهل بغداد من الجانبين، وكان يوماً مشهوداً، وصلى عليه ولده الأكبر، السيد الأجل السيد كاظم، وجلس للتعزية. ورثته الشعراء، وبكته العلماء وناحته النوائح.

والذي يحضرني من تواريخ سنة الوفاة، التي تضمَّنت في رثائه ستة، ولعلها من قصائد مرثيته:

- الأول - بموتك محسنٌ ماتَ الصلاح.
- الثاني - جنة الفردوس أجز المحسن.
- الثالث - جنة الفردوس دار لمحسن.
- الرابع - نعت المدارس والعلوم لمحسن.
- الخامس - وزَّين في الجنات قصر لمحسن.
- السادس - أصبح محسن عند مليكٍ مقتدر^(٣).

(١) توفي في التاسع عشر من شهر رمضان عام ١٢٢٧ هـ.

(٢) وفي مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٩٩؛ وفي الكنى والألقاب: ج ٣ ص ١٣٠، أنه تَذَكُّرٌ توفي سنة ١٢٤٠ هـ. وهو سهو ووهم.

(٣) لا يخفى أن كلاً من الجمل الست السابقة عند حسابها بحساب الجمل، يكون مجموعها يساوي ١٢٢٧، وهي سنة الوفاة.

ورأيت في رثائه^(١) بيتاً من قصيدة يقول الشاعر فيها:

دعها لصاحبها فها هو محسن

للطالبيين وسعيه مشكور

ودفن في مقبرته المرفوعة خلف مسجده عند باب مدرسته، نور الله ضريحه^(٢).

نماذج من شعره

كان (رحمه الله) شاعراً مجيداً تنهادى القوافي بين سبحات يراعتة الشريفة، قد سخر قريحته لندب أجداده ونعي شهدائهم الأبرار عليهم السلام فكان نعم الشاعر ونعم المدافع عن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا فضّ فوه عندما كتب قصيدته الدالية قائلاً:

دموعٌ بدا فوق الحدود خدودها

ونارٌ غدا بين الضلوع وقودها

أتملك سادات الأنام عبيدها

وتخضع في أسر الكلاب أسودها

وتبتز أولاد النبي حقوقها

جهاراً وتدمى بعد ذاك خدودها

ويُسمي حسين شاحط الدار دامياً

يعفّره في كربلاء صعيدها

(١) وأرخ وفاته خطيب الكاظمية، الشيخ كاظم آل نوح (كما في ديوانه: ج ٣ ص ٨٤٢)، وقال: إن تأريخ وفاته سنة ١٢٣٠ هـ، وهو وهم:

هد عباد الدين يوم فقده

لموته ارحت خرت حبك (١٢٣٠ هـ)

(٢) كانت هذه المقبرة شاخصة، وعليها قبة وهي معروفة تزار، اذكرها في أحسن الودعة ضمن مزارات الكاظمين عليهم السلام: ج ٢ ص ٢٤٢، إلى بداية هذا القرن الهجري (سنة ١٤٠٠ هـ)، وتقع خلف صحن الإمامين الكاظمين عليهم السلام من جهة باب المراد، قرب مسجده ومدرسته، لكنها أزيلت بعد ذلك ضمن مشروع تطوير ما حول الصحن الشريف، وأصبحت ضمن موقف السيارات.

وأُسرته صرعى على التُّرب حوله
يطوفُ بها نسر الفلاة وسيدها
قضوا عطشاً يا للرجال ودونهم
شرايعُ لكنْ ما أُبيح ورودها
غدوانحوم من كلِّ فجٍّ يقودهم
على حنق جبارها وعنيدها
يرودون ورداً للعواسل والأطبا
فما كان إلّا في الصدور ورودها
يعزُّ على المختار أحمد أن يرى
عداها عن الورد المباح تذودها
تموت ظمأً شبائبها وكهولها
ويفحص من حرِّ الأوام وليدها
تُمزَّق ضرباً بالسيوف جسومها
وتسلب عنها بعد ذاك برودها
وتترك في الحرِّ الشديد على الثرى
ثلاث ليالٍ لا تشقّ لحودها
وأما الأبيات التي في حق أمير المؤمنين وسيد الوصيين صلوات الله وسلامه عليه فهي:
هل الفضلُ إلّا ما حوته مناقبه
أو الفخر إلّا ما رفته مراتبه
أو الجود إلّا ما أفادت يمين
أو المجد إلّا ما استفادت مكاسبه
شهاب جلى دجى الغي نورُه
وقد طبقت كلَّ الفجاج غياهبُه

وبحرُ ندى عذبُ المواردِ زاخراً
سوى آتِه لا يرهَبُ الموتِ راكبه
وفرعُ طويلٌ مِن لؤيِّ بنِ غالبٍ
وسيفٌ صقيلٌ لا تفلُ مضاربُه
وربعٌ خصيبٌ بالمسرةِ آنسٍ
وطودٌ منيعٌ قطُّ ما ذلَّ جانبُه
وأتى له فيها مثيلٌ وإنما
ضربنا مثالاً قد تمحلَّ ضاربه
عليّ أمير المؤمنين وسيّد الـ
وصيّين بل نفس النبيّ ونائبه
إلى أن يقول:

وسلُّ أحدًا لما توازرت العدا
وضاقت على الجيشِ اللّهامِ مهاربُه
ترى أيّهم واسى النبيّ بنفسه
وقد أسلمته للأعادي كئابه
ويوم حنين إذ أباد جموعهم
وبدراً وما لاقى هناك محاربه
وخير لما أنْ تزلزل حصنُها
ومرحبٌ إذ وافته منه معاطبُه
وقد نكصا خوفاً براية أحمد
دعاها فإن الموتَ وعزَّ مساربُه
وتلك التي شدّت عليه يحفّها الـ
طغامٌ ويحدوها من الغيِّ ناعبه

وصفين إذ مدّت به الحرب باعها
طويلاً وما عانى ابن هند وصاحبُه
وما لقيت أجنادهم من رماحه
وما فعلت ليلَ الهريز قواضيه
فمن ذا الذي لم يألُ في النصح جهده
لأحمد فيها أو تقوم نواديه
ومَن طَلّق الدنيا ثلاثاً ولم تنزل
تراوده عن نفسه وتحاربه
وله قصائد كثيرة في المواعظ والمناجات.

كتاب المحصول

لا ريب في أن اسم الكتاب هو ما ذكرناه فقد قال المصنف في أول الكتاب بعد البسملة والحمد: «... هذا ما كنت وعدت به الطلاب من تأليف كتاب في أصول الفقه لا يحتاج معه إلى كتاب، أرجو من الله (جلّ شأنه) أن يكون بحيث يحبّ الطالب، ويهوى الراغب، وسمّيته بـ «المحصول في علم الأصول» ولا ريب في نسبة الكتاب إلى مؤلفه المحقق المقدّس السيّد محسن الأعرجي، يقول السيّد قدّس في مقدمة الكتاب «أما بعد، فيقول العبد الفقير إلى الله الغني محسن بن الحسن الحسيني الأعرجي غفر الله ذنوبها وستر عيوبها: هذا ما كنت وعدت به الطلاب من تأليف كتاب في أصول الفقه لا يحتاج معه إلى كتاب، أرجو من الله جلّ شأنه أن يكون بحيث يحبّ الطالب، ويهوى الراغب...».

وذكره الشيخ البزرك الطهراني رحمته في ذريعته حيث قال: «المحصول في شرح (وافية الأصول) التونية» للمقدس المحقق السيّد محسن بن السيّد حسن الأعرجي الحسيني الكاظمي المتوفى سنة سبع وعشرين ومائتين وألف، أوله: [بعد الحمد لله رب العالمين، قوله فيقول العبد الفقير إلى الله المغني محسن بن الحسن]. وهو محصول شرحه الكبير على (الوافية) الموسوم (بالوافي) كما يأتي، وهو مرتّب على مقدمة ذات مطالب وفنين: أولها مباحث الألفاظ، والفن الثاني في مدارك الأحكام، وهو في خمسة أبواب: ١. الكتاب المجيد. ٢. السنّة الغراء. ٣. إجماع الأمة. ٤. العقل الراجع إليهما. ٥. الاجتهاد والتقليد وهو آخر الكتاب»^(١).

وذكره السيّد حسن الصدر رحمته في كتابه (ذكرى المحسنين) وذكر تأليفه لهذا الكتاب، حيث قال: «ثمّ من الله تعالى على العلماء بما تمناه السيّد فرسم المحصول الذي نظم شتات المسائل، وجمع شمل هاتيك العقائل، فكان قانوناً في أصول الفقه...»^(٢).
ومن نسبة إليه السيّد محمد حسين الجلالي في موسوعته وذكره ضمن مؤلفاته وقال:

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة لآقا بزرك الطهراني: ج ٢٠ ص ١٧٤.

(٢) ذكرى المحسنين للسيّد حسن الصدر: ص ٦٣.

«المحصول في علم الأصول: نسخة منه بخط المؤلف في مكتبة آية الله الحكيم في النجف، وهي برقم ٣٩٤ في ٢٤٤ صفحة»^(١).

وقد رأيت أحدَ علمائنا المحدثين، وهو الشيخ محمد رضا المظفر، قد نسب الكتاب المذكور للسيد المؤلف، مع الإطراء عليه في مقام كلامه حول دليل العقل، فقال: «وأحسن من رأيتَه قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره - أي معاصر المحقق القمي - العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول)»^(٢). ونسبه إليه المترجمون له قاطبةً^(٣).

ما هو المحصول؟

هو كتاب أصولي جليل في بابه، ومن التأليف التي تدلّ على علو كعب علمائنا الأعلام في التحرير والإبداع الأصولي، وهو كتاب حسن التنظيم، جيد العبارة، والقارئ له يشعر بوضوح بامتلاك السيد لزمام اللغة، وبراعة الاستدلال، وعلو الهمة؛ بما لا يدع مجالاً للشك في أننا نقف أمام قامة علمية سامقة لا يشقّ لها غبار، ورغم عقلانية المطالب الأصولية وعلميتها ودقتها نرى السيد الأعرجي يصول ويجول بعبارات واثقة ونشر جميل حتى ليخيل إلى القارئ أنه أمام مقطوعة نثرية بليغة أبدع فيها السيد رحمته وأجاد، وهو في ذلك فارس من الطراز الأول، وقد وضع السيد الأعرجي كتابه على مقدمة ومطالب عدّة احتوت على معظم المطالب الأصولية السائدة آنذاك، وهو على نمط وترتيب كتاب (الوافية) للفاضل التوي رحمته، ولا غرو في ذلك؛ فإن السيد ألف كتاب (المحصول) هذا بعد كتابه (الوافي) الذي هو بمثابة الشرح لكتاب (الوافية)، فبقي السيد على تأثره وتعلقه بـ (الوافية) لا سيما وأن كتاب الوافية كان محطّ النظر والتدريس من قبل

(١) فهرس التراث لمحمد حسين الجلالي: ج ٢ ص ٢٠٦.

(٢) أصول الفقه، محمد رضا المظفر: ج ٣ ص ١٣١.

(٣) ظ. روضات الجنات للسيد الخونساري: ج ٦ ص ١٠٤؛ إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون لإسماعيل البغدادي: ج ٤ ص ٧٠١.

أستاذة السيد بحر العلوم رحمته.

وقد أشاد السيد حسن الصدر بكتاب المحصول وأبدى إعجابه به، فقال: «ثم منّ الله على العلماء بما تمناه السيد فرسم (المحصول)، الذي نظم شتات تلك المسائل، وجمع شمل هاتيك العقائل، فكان قانوناً في أصول الفقه، ودستوراً لمن حاول ذلك الفن، فهو على النحو الذي توخى، والنمط الذي تمنى، وإن في معناه مغنى عن الرجوع إلى ما سواه»^(١).

عملنا في الكتاب:

أولاً: نسخ الكتاب:

لقد اعتمدنا في تحقيقنا لكتاب المحصول على نسختين مخطوطتين:

أحدهما: نسخة مكتبة السيد الحكيم العامة في النجف الأشرف، تحت رقم ٣٩٤، وهي بخط المصنّف، ولكن -لسوء الحظ- هي مخرومة الأول والآخر، وتبدأ بقوله: «بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام...» وتنتهي بقوله: «...قد عرفت الفرق فلا يشبهنّ عليك» وتعداد صفحاتها ٢٤٧ صفحة، ولأنّها بخطّ المصنّف فقد جعلناها نسخة الأصل في ما وصل إلينا منها، وحاولنا إكمال النواقص بالاعتماد على نسخة ابن المصنّف، مع الاستفادة من النسخ الأخرى حسب ما توصلنا إليه من خلال المقابلة والمقارنة بين النسخ المختلفة، وقد رمزنا لهذه النسخة أثناء التحقيق بـ (ص).

وهناك أربع نسخ أخرى في هذه المكتبة، إحداها بخط جعفر بن الشيخ سعد، ومنها أخذنا مبحث النسخ كاملاً، فهو غير موجود في نسختي التحقيق اللتين اعتمدناهما، ولذا سمرز لهذه النسخة بـ (جع).

وأما النسخ الثلاث الباقية، فلا تختلف عن النسخ الآتي ذكرها من حيث المحتوى والخرم والنقصان.

والثانية: نسخة ابن المصنف السيّد حسن (رحمه الله تعالى)، وهي موجودة في إحدى مكتبات كرمشاه، وأخذنا نسخةً منها من مركز إحياء التراث في قم المقدسة، وتتكون من مجلدين يحتوي المجلد الأول الذي يبلغ عدد صفحاته ٤٧٣ صفحة على ما يلي:

١. المبادئ اللغوية.

٢. المبادئ الأحكامية.

٣. الأوامر والنواهي.

بينما يحتوي المجلد الثاني على المطالب الآتية:

١. كلام في تحديد العلم.

٢. المطلق والمقيد.

٣. المجمل والمبين.

٤. الظاهر والمؤول.

٥. الأدلة الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل).

٦. الاجتهاد والتقليد.

وقد اعتمدنا على هذه النسخة لتكون مكتملة للنسخة الأصل - الأم - التي كتبها المصنف بخطّ يده، واعتمدنا عليها في بقية تحقيقنا للكتاب؛ وذلك للأسباب التالية:

١. وضوح الخط، وقلة الاستدراكات والاشتباهاً والتعليقات بالنسبة إلى بقية النسخ.

٢. أنّها تحتوي على مطلب كامل بعنوان (تحديد العلم) لم نجده في جميع النسخ الباقية.

٣. كون الناسخ هو السيّد حسن وهو ابن المصنّف، ومن المؤكّد أنّه يكون أكثر إطلاً من غيره على شؤون والده ومراداته في التصنيف وما يقصده من بعض العبارات، فترى السيّد حسن يثبت بعض حواشي والده ﷺ التي تزيد

من وضوح المطلب وتقرب من مقاصد المصنف رحمته، وقد أثبتنا بعض تلك الحواشي في الهامش، وهي التي تمكّننا من تمييزها وقراءتها، ولم نتمكن من إثباتها جميعاً بسبب قدم النسخة وتعرض بعض أوراقها للرطوبة مما أدى إلى صعوبة قراءة بعض العبارات والحواشي التي أضافها المصنف.

٤. أنّ هذه النسخة بالمقارنة مع بقية النسخ يمكن اعتبارها أقدم النسخ التي حصلنا عليها، فهي قد كُتبت في حياة المصنف وفي سنة ١٢١٥ هـ، كما ذكر ذلك السيّد حسن نفسه في آخر مبحث المبادئ اللغوية، بالنسبة للمجلد الأول من المخطوط، وكتب السيّد حسن رحمته - بخطّه على المجلد الثاني محتويات الكتاب وذيّلها بكتابة السنة التي كتب بها ذلك المجلد، وهي سنة ١٢١٧ هـ.

٥. احتواؤها على معظم المطالب الأصولية التي تكلم بها السيّد المصنف رحمته رغم طرؤ النقص على بعض تلك المطالب، ولا أدري هل النقص حاصل من قبل الناسخ، أو من قبل المصنف، بأن ترك بعض المطالب حين تنقيحها والمباحثة بها ثم يدرجها لاحقاً، هذا مع اطمئنان النفس أيضاً إلى أنّ النقص حاصل في هذه النسخة من الكتاب أيضاً، نتيجة الحزن الخاطيء أو التداول غير الصحيح لنسخ الكتاب، مما يؤدي إلى تلفه والإضرار به.

وقد رمزنا لهذه النسخة بـ (ب).

وقد تمكّننا بفضل الله ومُنّته من الحصول على نسخ متعددة، يجمع بينها النقص والخرم ويفرقها جودة الكتابة في بعض دون البعض، والنسخ التي حصلنا عليها هي كما يلي:

١. نسخة السيّد علي بن السيّد موسى بن السيّد جواد الصّراف، وقد تملّكها في سنة ١٢٩٣ هـ، وهي بخطّ الشيخ جعفر بن الشيخ عبد علي الجعفري القرشي، وهي جيدة الخط وقد نسخها في حياة المصنف عن نسخة مصحّحة كما صرح هو بذلك.

والنسخة ناقصة تتكون من مجلد واحد تعداد أوراقه المسوّدة ٢٠٧ ورقة.

٢. نسخة محمد علي بن علي بن لطف علي بن أحمد التبريزي، وقد تملكها في سنة ١٢٩٩ هـ، وهي بخط ياسين الحلي بن الحاج دخیل بن عبد العليم، غير مرقمة، وقد نسخها في سنة موت المؤلف قَدْئُل - أي ١٢٢٧ هـ -

وهذه النسخة قد صرّح ناسخها في مبحث الإجماع وفي هامش إحدى الأوراق بأنه ينظر إلى نسخة ابن السيّد عند كتابته لنسخته من المخطوطة، وفي نسخة السيّد حسن ابن السيّد المصنف، كتب هذا الناسخ هامشاً على الورقة الأولى من المخطوطة يذكر فيه استعارته لنسخة المحصول من السيّد حسن.

٣. نسخة مكتبة السيّد المرعشي: وهي نسخة مخرومة الآخر، وبها نقص في المبادئ الأحكامية، ونقص في الأوامر، ونقص في مبحث الاجتهاد والتقليد، ويبلغ عدد صفحاتها ٤٨٠ صفحة.

٤. نسخة مير جلال الدين محدّث، كما هو مثبّت على العديد من صفحاتها، وهي نسخة مخرومة الأول والآخر، نسخها صفر علي إسماعيل النجف آبادي الأصفهاني، وهي بلا تاريخ، وتحتوي على معظم المطالب السابقة، وهي لا تعدو أن تكون منسوخة عن نسخة محمد علي التبريزي.

٥. نسخة صدر الدين محمد، وعليها ختم جلال الدين محدّث أيضاً، وهي نسخة مخرومة الأول والآخر أيضاً وتبدأ بمطلب المجمل والمبين، وتنتهي بمطلب الإجتهد والتقليد، وهي بلا تاريخ ومجهولة الناسخ كذلك، وعند مطابقتها مع نسخة المكتبة الرضوية تبين أنها مطابقة لها بالحذف والزيادة، والظاهر أنها نسخت عنها. وهذه النسخ تتميز بأنها قد كتبت بخط جيد يمكن قراءته بسهولة، وإن كانت بعض الأوراق قد بهت لون حبرها أو تلف في بعض المقاطع بفعل تقادم السنين، وقد حصلت عليها من مركز إحياء التراث الإسلامي في قم المقدسة.

٦. نسخة صدر بازار، وتبدأ من المبادئ الأحكامية وتنتهي بالاجتهاد والتقليد، والنسخة خالية من التاريخ و الناسخ مجهول، والظاهر أنها متأخرة عن

النسخ الأخرى.

٧. نسخة (إمام جمعة)، وهي أيضاً خالية عن أي تأريخ ومجهولة الناسخ وتبتدئ بالمبادئ الأحكامية وتنتهي بالاجتهاد والتقليد، وقد حصلت على هذه النسخة من مجمع الذخائر الإسلامية في قم المقدسة.

٨. نسخة مكتبة الإمام الرضا (عليه السلام)، وهي خالية من التأريخ ومجهولة الناسخ، عليها تملكات عديدة أقدمها يعود إلى سنة ١٢٥٥ هـ، وهي لا تختلف عن نسخة السيّد حسن بشيء إلا بخلوها عن تحديد العلم، ونقص آخرها بمقدار ورقة ونصف عن مخطوط السيّد.

٩. نسخة مؤسسة كاشف الغطاء، وهي نسخة مخرومة الأول والآخر والعديد من أوراقها قد تعرض للتلف، وهي تحتوي على مبحث المبادئ اللغوية، والمبادئ الأحكامية، والأوامر والنواهي، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، والاجتهاد والتقليد، فهي منسوخة عن نسخة ابن السيّد بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

١٠. نسخة مكتبة الإمام كاشف الغطاء تحت رقم ٣٥٥، وعليها ختم الشيخ علي بن الرضا بن موسى بن جعفر كاشف الغطاء، وهي مجهولة الناسخ، وتأريخ نسخها سنة ١٢٦٥ هـ.

١١. نسخة مكتبة الإمام كاشف الغطاء الثانية تحت رقم ٣٥٧، وتأريخ نسخها ١٢٢٣ هـ بخط الشيخ عنبر بن الشيخ جواد الكاظمي، وهي مخرومة الأول والآخر، ومحتويات هاتين النسختين مطابقاً لبعض النسخ السابقة فلا نعيد، نعم صرح الناسخ في هذه النسخة بأنه ينقل عن نسخة ابن المصنف وذلك في نهاية مبحث الإجماع، وعلمنا من هذا الناسخ - وهو معاصر للمصنف - أنّ المصنف كان يعدل عن بعض مطالب الكتاب وينقح في محتواه، وقد ذكر ذلك في نهاية المباديء اللغوية وفي بعض مطاوي الكتاب.

١٢. نسخة حفيد المؤلف، وقد تفضّل بها علينا حفيده السيّد زاهر الأعرجي

ارعاه الله) وهي مكتوبة بخط واضح جداً، ومصححة على نسخة صُححت على نسخة المصنّف، كما أخبرني السيّد الحفيد بذلك، وتحتوي على المقدمة والقرن الأول فقط، ومع ذلك فإنها لم تخل من الأخطاء وسقوط بعض الكلمات.

وبعد فحص هذه النسخ والاطلاع على محتواها، لم نجد بينها اختلافاً جوهرياً، وتكاد تكون كلّها منسوخة بعضها عن بعض، ولذا فقد رجعنا إليها في بعض الحالات، كما في حالة وجود تلف، أو عدم وضوح بعض الكلمات، أو زيادتها، أو وجود بعض الأخطاء الإملائية، والتصحيقات غير المقصودة، وذلك مما لا يستوجب الإشارة إليه في هوامش الكتاب.

ثانياً: الآيات والأحاديث

أرجعنا الآيات إلى سورها وأشرنا إلى أرقام الآيات، وحاولنا كذلك تخريج الأحاديث التي أوردها المصنّف - طاب ثراه - نصّاً أو مضموناً عن طرق الخاصة والعامة من مصادرها الأصلية المنسوبة إليها في المتن كالكتب الأربعة وغيرها من المصادر الحديثة.

وخرّجنا أحاديث العامة عن طرقهم التي ورد ذكرها في غير واحد من كتب الصحاح والسنن، وفي بعض الموارد من كتبهم الفرعية.

ثالثاً: تخريج الأقوال

١. حاولنا تخريج الأقوال والآراء الواردة في المتن تصريحاً أو تلويحاً، وإرجاعها إلى مصادرها، وبذلنا ما في وسعنا من الجهد لتخريج الأقوال من مصادرها الأصلية، وقد ذكرنا في بعض الموارد أكثر من مصدر تعميماً للفائدة.

٢. خرّجنا الأقوال والآراء التي لم يسمّ المؤلف (رحمه الله) قائلها وإكتفى بالتعبير عنها بمثل: نُقل، زعم ناس، قيل، بعض الأصحاب، وغيرها.

٣. خرّجنا الأمثال والأبيات الشعرية التي ذكرها كشواهد من مظانها الأصلية.

رابعاً: تقويم النص وتنظيم الهوامش

١. اعتمدنا في التحقيق كما ذكرنا على نسخة بخط المؤلف، ورمزنا لها بـ (ص) ونسخة كتبها السيّد حسن ابن المصنف، ورمزنا لها بـ (ب)، وأشرنا إلى بعض الاختلافات والحواشي التي سطرها المصنف في الهامش.

٢. ميّزنا نصّ الآيات الشريفة القرآنية بوضعها ما بين القوسين المزهرين هكذا: ﴿...﴾، وميّزنا نصّ الأحاديث بوضعها بين قوسين هكذا: «...»، وكذا نصّ الأقوال الواردة وأسماء الكتب ممّا ورد اسمه في هذا السفر الجليل.

٣. وضعنا بين قوسين معقوفين هكذا: [] جميع الإضافات التي أدخلناها لاستقامة العبارة، أو لتقويم النقص الذي يعتري بعض العبائر نتيجة تلف بعض الكلمات، أو خفاء معناها، أو النقل بالمعنى، وكذلك العناوين التي أضفناها للأبواب والفصول.

وتعميماً للفائدة ختمنا التحقيق باستخراج فهرس للآيات القرآنية ولآيات الشعر، لتتيح بذلك للقارئ الكريم الوصول إلى مبتغاه بأقصر الطرق وأيسرها، ووضعنا ذلك كله في نهاية هذا الكتاب.

كلمة شكر وعرفان

إنّ كتاباً كبيراً بحجم كتاب السيّد المقدّس الأعرجي رحمه الله لا يخلو تحقيقه من صعوباتٍ جمة، كتعدد النسخ وكثرة النقص والخرم فيها، مع عدم تمامية النسخة التي كتبها المصنّف رحمه الله، مضافاً إلى أنّ وجود النسخ المخطوطة موزعةً بين إيران والعراق يجعل المهمة تبدو أصعب من مجرد تحقيق وإخراج لكتابٍ أصوليٍّ قديم، مما حتم علينا شدّ الرحال إلى الكاظمية المقدّسة وقم ومشهد وغيرها في سبيل جمع النسخ وفحصها ومعرفة الصالح منها والنافع في التحقيق، إلّا أنّ ما يهوّن الخطب، ويسبغُ على هذا العمل المبارك صفةً المحبوبة والخدمة الخالصة لمذهب الحق، وجود ثلّةٍ مباركةٍ ممّن يساند ويدعمُ هذه الأعمال بلا مقابل، أذكرُ منهم: السيّد غيث شبر، الذي بذل جهداً متميّزاً في سبيل تصحيح وتنقيح أجزاء الكتاب فجزاه الله خير الجزاء، والسيّد عماد الجابري الذي ذلّل المصاعب وكان خير معين، والأستاذ مصطفى الصرّاف، والأخ العزيز الشيخ أمير كاشف الغطاء، وقصي الشيخ طه وغيرهم ممّن لم يقصّر ولم يبخل علينا بالمساعدة والنصيحة، نسأل الله تعالى لهم التوفيق في أعمالهم ومضاعفة الأجر والثواب منه تعالى، وعليه نتوكّل وبه نثق وإياه نستعين.

هادي الشيخ طه

النجف الأشرف

شعبان ١٤٣٧هـ

بالقول بعد المذهب لا استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية ونريد بالتفصيل
 لا استنباط واختصاصها بذلك الذي لم يدره الا له لخصه ما سورت هذا العلم على
 يتوقف عليه الاستنباط ومن هنا يتفهم لك الفرق بين مبنا وعيد هذا الدين ومثل لم يدر
 اشتد في توقف الفقه عليها ومعنى الاستنباط بهذا القواعد كثيرا في الصغر في
 سهولة الحصول كما في الاستدلال على وجوب الجها ومثلا الجهاد ما مور به لقول تع وجا
 هو في سبيله وكل ما مور به واجب وعلى عدم وجوب الاصطلاح بعد الاجلال مع
 ورود الامر به في قوله تع فاذا احللتهم فاصعدوا والامر بالاخذ طليا اذ انما جابدين
 الحصر وكل امر كذلك فهو لا باحه وهكذا وانما موضوعه فهو الادلة الاجالية والادلة
 عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وهو بان احدا ما يدل
 على الحكم بمعونه النص كما راب الملازمات فان النص مما يستلزمه كما ترى الامر بالشئ
 يستلزم الامر بما لا يتم الآيه والنهي عن ضمة الثاني ما يدل عليه بانها خارجيه
 من عقل ونقل كاصل البرئه واصل الاباحه واصل عدم الاستعفاء بعد الاستدلال
 على الاستصحاب بامانه بقاء ما كان على ما كان وما دل على المنع من التخرج
 عن النسخ الا يقيني مثله انما الثلاثه الاول فلان اجل البحث فيه من علمها كون
 الحق باسما ونفيا تاما او خاصا مطلقا ومقيدا مجالا ومبينا ناسجا ونسوخا
 ومن تارة رضاء ووجوب التواصي وعن حجتها كما يحشون في الواحد هل هو حجة ام لا
 فكذلك الاجماع محتمل او منقول بل الكتاب المجيد فان الشك حجة الاطلاق منهم
 انكم ما عود النص وانما الذي يعلق ان اثباته بقسميه انما يكون فيه كما يستدل على ان
 الامر بالشئ امر بما لا يتم الآيه وان الامر بالشئ مما يقضي النهي عن ضمة وان
 الاصل في التكاليف البرائة وفي الافعال الاباحه وفي الاشياء وفي الاوضاع عدم الحرام
 فان قلت اذا كان دليل العقل عندهم مبنا فمن هذه المسائل قولنا الامر بالشئ
 بما لا يتم الآيه والاصل في الاشياء الاباحه ونحو ذلك وكانت هذه هي الموضوع فقدر
 اتحد الموضوع بالمسائل قلت اثبات الشئ واقامة الحجة عليه غير الشئ نفسه والموضوع خلاف
 ههنا هو التليل العقلي على الحكم الشرعي مع قطع النظر عن ثبوته وقيام الحجة عليه
 واثبات المسائل التي بها يكون ثبوته من حيث انها جزئيات واقامة الحجة عليها

بمعك من الناس فتمضي في رمها والحق في كسبها يوم القدر يوم
اذ من التمس الاول والانزال كما عرفت باب الفاء والماول فقل ومن عوارض الاول
المضموم والظهور والاجاز والمعا ويل فالنفي مالا يحتمل المتيقن كمالا يحتمل
وان صار دليل راجحا واما وحلقة والمجل ما يحتمل علم التمس وعيد كل من
المضموم والاعتقال انما هو بحسب صحة الاستعمال عام صوابا يعم استعماله في
غير معناه فهو النفي نحو قل هو الله احد فانه لم يستعمل في غير التوحيد لا حقيقة ولا مجاز
مخلاف وهو واحد فانه قد استعمل مجازا في غير تعلق زيد واحد افرقه في هذا
الفن اي ما هي احوال الخلفاء الى القرينة حاله او مقابله فيكون في ظ
في التوحيد لا نقاش في كذا سقط جذا فلا في حرة السقف عليم واحترقت
ثيابه وانكرت بدعائه بعد خلاف خبره بئيه فانه ظ لا استعمال مجازا في فساد
امر وان كان مع القرينة وعلى هذا القياس كل ما اختص بين الناس في معنى
فلا يجوز له من اخر فهو النفي وما يجوز له فهو الظا يعرف هذا من يعرف المجازي
المجازا وتقوم به الله قوت ايد يجمع ظ في اليد والقرينة الحقيقيين مولاي اميلا
القدوم وكذا قوله خالق كل شيء ظ في خلق الكل مولاي في تخصيصه بما عدوا
المقدست قامت الادلة القطعية في المقام من علم انشاء الاول وتبين الثاني
فهم الامكان في النفي والفي المجل وهو كذا
الحق في الاول والتوقف في الثاني اما كثر الزجاء وما كثر التركيب وتفاضلت
الاقسام في الظ والملا وتقدم من اداه في المتن بل من غير دليل ومنزل لظ الكثرة
والسد القنينة وبكلية انية فيتميز الدليل تاكيدا بعد ان كان شبهة واكرم من
اخذ على الاستدلال بالحقا ليقول اذ اقام الاحتمال لا يطل الاستدلال وكمن من
يكتب على الظا معنى اخر من التاويل فانه نظفت به الحجة وقام عليه دليل ومن
الناس من لا يميز بين الما قبل والظ وربما ظن الظ سؤلا والموظف لظ
قد اشبه عليه ما يدرك نفسه بما يدرك بغيره فاذا وجد حجة داعية لقرينه في
مقام اخر من ذلك يعلم ان ذلك معناه وانت مجده الله قد عرفت الفرق فلا
يشبه في دليل



مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، أما بعد، فيقول العبد الفقير إلى الله الغني محسن بن الحسن الحسيني الأعرجي، غفر الله ذنوبها وستر عيوبها:

هذا ما كنت وعدتُ به الطلاب من تأليف كتاب في أصول الفقه لا يُحتاج معه إلى كتاب، أرجو من الله (جل شأنه) أن يكون بحيث يحب الطالب، ويهوى الراغب، وسميته بـ «المحصول في علم الأصول»، والله المستعان ولا قوة إلا بالله، وربّته على مقدمة ومطالب.

أما المقدمة ففي: معرفته، وبيان موضوعه، ووجه الحاجة إليه، والتنبيه على مبادئه، وما يتوقف عليه، وبيان حكمه، وإيضاح بعض ما يكثر دورانه على ألسنتهم؛ وذلك أن كلّ علمٍ على الإطلاق لا بدّ فيه من:

موضوعٍ يبحث فيه عن أحواله؛ ليكون مجمع عددها، فإن العلم كثرةٌ تجمعها وحدة، ولو عمدت إلى مسائل شتى من فنونٍ فجمعتها، لم يكن ذلك علماً، لانتفاء ما يجمعها. ومسائل يبحث عنها فيه، وهي القواعد المتعلقة بأحواله، فإنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ومجموع تلك القواعد هو «العلم».

وغاية يطلب لأجلها.

ومبادئ، وهي ما يتوقف عليه التصديق بمسائله من تصور أو تصديق.

أما الأول^(١): فأصول الفقه في الأصل عبارة عن مأخذه ومبادئه، من حيث إن أصل

(١) أي بيان موضوعه.

الشيء ما منه كان، كالنطفة أصل للإنسان، ولما كانت إضافة مثله تقتضي الإختصاص كـ(شاعر الخليفة) و(كاتب الديوان)، كانت أصوله ما يختص به من مبادئه كـ(قواعد الأصول) و(آيات الأحكام)، وما جاء فيها من السنة، وما انعقد عليها من إجماع.

وبالجملة: كل ما دل عليها دون ما لا يختص به وإن توقف عليه كـ(علوم العربية)، والكلام في تعريف الفقه وما أورد عليه في أخذ العلم وتعريف الأحكام وما أجيب به وما يرد على الأجوبة والتخلص عن أصل السؤال حررناه في الشرح^(١) على أخصر وجه، ثم اختص ببعض تلك المباني - أعني قواعد الأصول - حتى صار علماً عليه، وكان مجموع تلك القواعد حقيقة معناه بعد العلمية، وإن أخذ العلم في تعريفه كغيره؛ لأن العلوم المدونة ليست هي المسائل المقررة فيها، وإطلاق أسماؤها على التصديق بتلك المسائل، أو الملكة الحاصلة من ممارستها إنما كان بطريق المجاز، وشاع أخذ العلم في تعاريفها؛ لأنها إنما ينتفع بها وتظهر آثارها بالعلم.

إذا عرفت هذا، فنقول: أصول الفقه هو العلم^(٢) بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، ونريد بالتمهيد للاستنباط اختصاصها بذلك، أي أنها لم تدون إلّا له؛ ليخرج ما سوى هذا العلم مما يتوقف عليه الاستنباط، ومن هنا يتضح لك الفرق بين مبادئ هذا الفن ومطالبه، وإن اشتركت في توقف الفقه عليها، ومعنى الاستنباط بهذه القواعد، أن تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول، كما تقول في الاستدلال على وجوب الجهاد مثلاً: الجهاد مأمور به؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا... فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٣)، وكل مأمور به واجب، وعلى عدم وجوب الإصطيداء بعد الإحلال مع ورود الأمر به في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٤) الأمر بالإصطيداء إنما جاء بعد الحظر، وكل أمر كذلك فهو للإباحة وهكذا.

(١) المقصود به كتابه الآخر في الأصول والمسمى (الوافي في شرح الوافية).

(٢) إلى هنا ساقط من (ص) وأثبتناه من (ب).

(٣) التوبة ٤١.

(٤) المائدة ٢.

وأما موضوعه فهو الأدلة الإجمالية، والأدلة عندنا أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، وهو ضربان:

أحدهما: ما يدل على الحكم بمعونة النص كأبواب الملازمات، فإن النص مما يستلزمه كما ترى، فالأمر بالشيء يستلزم الأمر بما لا يتم إلّا به، والنهي عن ضده.

الثاني: ما يدل عليه بأدلة خارجية من عقل أو نقل، كأصل البراءة، وأصل الإباحة، وأصل العدم، والاستصحاب، وهذا كما استدللنا على الاستصحاب بأصالة بقاء ما كان على ما كان، وبما دلّ على المنع من الخروج عن اليقين إلّا بيقين مثله، أما الثلاثة الأول^(١)؛ فلأنّ جُلّ البحث فيه عن عوارضها، ككون الخطاب أمراً أو نهياً، عاماً أو خاصاً، مطلقاً أو مقيداً، مجملاً أو مبيناً، ناسخاً أو منسوخاً، وعن تعارضها ووجوه التراجع، وعن حجّيتها كما يبحثون عن خبر الواحد هل هو حجة [أم] لا؟ وكذا الإجماع محصلاً أو منقولاً، بل الكتاب المجيد، فإنّ من الناس^(٢) من أنكر حجّيته على الإطلاق، ومنهم^(٣) من أنكر ما عدا النص.

وأما الرابع^(٤)؛ فلأن إثباته إنما يكون فيه، كما يستدلّ على أنّ الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلّا به، وإنّ الأمر بالشيء مما يقتضي النهي عن ضده، وأن الأصل في التكليف البراءة، وفي الأفعال الإباحة، وفي الأشياء الحل، وفي الأوضاع العدم.

فإن قلت: إذا كان دليل العقل عندهم عبارة عن هذه المسائل، كقولنا: الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلّا به، والأصل في الأشياء الإباحة ونحو ذلك، وكانت هذه هي الموضوع، فقد اتحد الموضوع بالمسائل.

(١) الكتاب والسنة والإجماع.

(٢) المقصود بذلك هم الأخبارية فإنهم منعوا من حجية ظواهر الكتاب، وقالوا: إنه لا يفهمه إلّا من خوطب به، وهم النبي ﷺ وآل بيته الأطهار ﷺ، وقد نسب هذا القول إليهم السيّد المحدث الجزائري في (منيع الحياة) على ما في حاشية (قوانين الأصول): ج ١ ص ٣٩٣.

(٣) ذهب إلى هذا التفصيل السيّد صدر الدين الدشتكي في شرح الوافية (مخطوط): ص ١٤٠-١٤٦.

(٤) دليل العقل.

قلت: إثبات الشيء وإقامة الحجة عليه غير الشيء نفسه، والموضوع هاهنا هو الدليل العقلي على الإجمالي نفسه مع قطع النظر عن ثبوته وقيام الحجة عليه، وإثبات المسائل التي يكون بها ثبوته من حيث إنها جزئياته، وإقامة الحجة عليها هو البحث فيه.

وبالجملة: لما كان الغرض من تدوين هذا العلم إنما هو تحرير ما يحتاج إليه في الاستنباط والاستدلال عليه، كان الموضوع هو الأدلة؛ لأننا نبحت فيه تارة عن أحوال الأدلة كما هو الغالب، وأخرى عن إثبات الدليل نفسه، وعن حجّيته، كما نحن فيه، وكما نبحت عن حجية الإجماع وخبر الواحد.

ومن موضوع هذا الفن (الاجتهاد) أيضاً؛ فإننا ممّا نبحت عن أحواله، وذلك لما احتجنا في استنباط الأحكام لأمرٍ كثيرة نبحت عن أحوالها وحجّيتها، كان كلّ واحد من تلك الأمور داخلاً في الموضوع.

وأما (التقليد) فالبحث عنه إنما جاء بالعرض والتبعية للاجتهاد من حيث إنّ ما عدا المجتهد مقلّد.

وأما غايته ووجه الحاجة إليه، فجملة القول في ذلك أن دين الله (جلّ شأنه) لا بدّ فيه من الوصول إلى الله تعالى بطريق علم؛ لأنّ الظنّ لا يغني عن الحق شيئاً، وإلاّ لانبسط العذر لأهل الأديان الباطلة، والمذاهب الفاسدة، ولما قامت الحجج وسطعت البراهين على صحة هذا الدين، ونجاة هذه الفرقة من بين فرق المسلمين، انحصرت مدارك الأحكام في الكتاب المجيد، والسنة الغراء، وما يرجع إليهما، من دليل عقلي أو إجماع، ولما كان الغالب في استفادة الأحكام منهما إنما هو الظن، وقد دلّ العقل والنقل على المنع من الأخذ به، إلّا أن يرجع إلى العلم، فلا بدّ من النظر في ذلك والدلالة على ما يرجع منه إلى العلم، كما استدللنا^(١) على أن المفهوم من الظاهر، وأن الظاهر حجة، بما يؤول بنا إلى العلم، من إجماع وغيره، كلزوم انسداد باب التفاهم، والتكليف بما لا يطاق لولاه.

وحيث إنّ الحجة إنّما قامت على حجية الظاهر منهما، وقد اشتملا على ما يدقّ فيه النظر، ممّا لم يبيّن في العلوم المدوّنة، كالأمر والنهي، والمشتق، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والحقائق العرفية، وضروب التقييدات، احتجنا إلى البحث عن حقائق هذه الأشياء، ودلالاتها، وغير ذلك مما يجيء بالعرض، كوقوع الأمر بعد النهي، والخاص مع العام، والمقيّد مع المطلق؛ لنعرف أنّ الظنّ من ذلك ماذا؟ فنأخذ به، فلذلك دوّنت مباحث الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتبيين، والنسخ، والحقائق العرفية، والمفاهيم.

وحيث كان الأخذ بالإجماع ودليل العقل إنّما هو لرجوعهما إلى الخطابات الشرعية، فلا بدّ من الأدلّة على وجه رجوعهما إليها، فلذلك احتجنا إلى مباحث الإجماع والأدلة العقلية، وما لا يرجع من دليل العقل إلى الخطابات، كالبراءة، وأصل الإباحة، فلا بدّ فيه من الدلالة على حجّيته بالقاطع، ليؤول بنا إلى العلم.

ولمّا كان الطريق في أخبار الآحاد أقصاه الظن، لم يكن بدّ من الدلالة على جواز الأخذ به بما تقوم به الحجة من إجماع ونحوه، فاحتجنا إلى الكلام في خبر الواحد، وحيث وقع التعارض بين الأدلة، ولا بدّ من العلاج، احتجنا إلى الكلام في الترجيح، والاستدلال عليه بما يقطع العذر.

ثم هل يعتبر في استعلام الأحكام من هذه المدارك إدراك المجتهد الكامل الذي قلب الأمور ظهراً لبطن بعد بذل الجهد، اقتصاراً فيما خالف الأصل على محل الوفاق؟ [أو] يُجزى التجزؤ؟ فاحتجنا إلى الكلام في الاجتهاد وتجزّيه؛ فدوّنت هذه المسائل وما يتعلّق بها؛ لمسيس الحاجة إليها، وكانت علماً يتعلّق بأحوال الأدلّة والمستدلّ.

وما كنت لتُصغي بعد هذا إلى مَنْ أخلد إلى الدعة، وجعل يغضّ منه ويزعم أنّه بمغنى عنه، وتدعّ ما تراه رأي العين إلى ما يشبهون به على الطغام^(١)، وقد أوضحنا هذا لك في الشرح.

وأما مبادئه:

فالتصورية ما يتوقف عليه من تصوّر، كتصوّر موضوعات المسائل ومحمولاتها وأحكامها.

والتصديقية كلّ ما يتوقف عليه من التصديق، كالتصديق بالشارع والشرعية، والكتاب والسنة، وثبوت العرف واللغة، واشتهر عدّ علوم العربية في مبادئه، والتعلّق في ذلك بأنّ الكتاب والسنة عربيان، فيتوقف الاستدلال بهما على العلم بالموضوعات اللغوية، ودلالة الحركات الإعرابية، والهيئات التركيبية، والصيغ المختلفة، وغير ذلك مما يبيّن فيها، وهذا كما ترى إنها يقتضي كونها من مبادئ الفقه، الذي لا يتمّ إلاّ بمراعاة الأدلة التفصيلية من مبادئ هذا الفن، الذي لا يبحث فيه [إلا] ^(١) عن أحوال الأدلة الإجمالية، وكأنهم أرادوا بالمبادئ ههنا - حيث قسّموا ما يذكر في كتبهم إلى مطالب ومبادئ - أمراً آخر به، وهو ما يُذكر في طلائعها من مسائل العلوم المدوّنة بما يدقّ فيه النظر، ويتوقف عليه الاستنباط، ولم تجعل في المطالب؛ لعدم تدوينها لذلك، ولا مشاحة.

وأما حكم الأصول؛ فلما كان التفقه واجباً؛ لوجوب وجود الفقيه في الناس؛ ليرجعوا إليه، إذ ليس كلّ أحد يقدر على تناول الأحكام من مداركها، وجب العلم بهذا الفن من باب المقدمة؛ لتوقفه عليه.

ثمّ لما كان وجوب الفقه كفاً، وإلاّ لزم الحرج، لم يكن هذا ليزيد عليه؛ لأن وجوبه إنما جاء من قبله، ومن أوجب الاجتهاد عيناً كـ (علماء حلب) ^(٢) لزم إيجاب هذا أيضاً، فإنه إنما يتمّ به وذلك الحرج العظيم، للنفي بالكتاب والسنة، وأشبه شيء بهؤلاء (الأخبارية) ^(٣)، حيث منعوا من التقليد وأوجبوا على الناس كلّهم الرجوع إلى الأخبار،

(١) غير موجودة في (ص)، وموجودة في (ب).

(٢) منهم أبو الصلاح الحلبي، ظ الكافي في الفقه: ص ٥٠٦.

(٣) الأخبارية: وهي حركة ظهرت في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر على يد الشيخ محمد أمين الأسترآبادي (المتوفى ١٠٣٣هـ) وكانت تؤمن بصحة ووثاقة كل الأحاديث المروية

ولو بدلالة المحدث يُملي عليهم الأخبار، وهم يتناولون الأحكام؛ فلزمهم إيجاب الاستعداد لذلك، وهو الاجتهاد، فإن أجازوا تناول بدونه، فتلك الخطأ الشنعاء لا يلتزمها ذو بصيرة.

وأما ما أردنا بيانه مما يكثر دورانه، فأمور:

منها: الدليل والأمانة، فالدليل ما يلزم منه الحكم، وهو الذي أراد الأكثرون بقولهم: إنه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر؛ لأنهم إنما أرادوا بالشئ الآخر التصديق لإخراج الحد.

وتسمية المشتَرعة مدارك الأحكام أدلة وإن أفادت الظن؛ إنما كان لوجوب العمل بما يقتضيه، مع العلم بأن ذلك هو الحكم، وهو ضربان:

عقليٌّ: وهو ما كانت جميع مقدماته عقلية، كما يستدلّ على حدوث العالم بأنّه متغير، وكلّ متغير حادث.

ونقليٌّ: وهو ما كانت جميع مقدماته أو بعضها نقلية، كما تستدلّ على وجوب شيء بالأمر به، وكلّ مأمور به واجب.

ومنع الأكثرين من تأليفه من النقليات المحضة، من حيث إنّ النقل إنما يكون حجة إذا كان المنقول عنه صادقاً، وهي عقلية، يدفعه أنّ رجوعها إلى العقلية لا يمنع من إطلاق اسم النقلية عليها، وإلاّ فالمقدمات النظرية لا بدّ وأن ترجع بالآخرة إلى ضرورة، أفترى أن ذلك يمنع من إطلاق اسم النظرية عليها؟

ومن شبه الإمام الرازي وأتباعه على ما يحكى، ما زعموا من أن الدليل العقلي كيف كان لا يفيد اليقين، لتوقف اليقين على إنتفاء عشرة أمور:

الغلط في مفردات الألفاظ، والغلط في إعرابها، والغلط في تعريفها، والاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والنسخ، والإضمار، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي، ولا

قطع بانتفائها أجمع، فليس إلا الظن، ثم رأيت في (المحصول) ^(١) يحكيه ^(٢).

وأنت خبير بأن النقل إذا كان قطعي السند كالكتاب والسنة المتواترة نصاً في الدلالة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزُّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ ^(٣)، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ ^(٤)، ﴿وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ^(٥)، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ ^(٦)، ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ ^(٧)، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ ^(٨) ونحو ذلك مما لا يحصى، لم يُجز فيه شيء ^(٩) من هذه الاحتمالات، وإلا فليس بنص، واستوضح ذلك في المحاورات، فإننا نقطع فيها بالإرادة كما لا يخفى.

وينقسم قسمة أخرى إلى لمي وإني، فالأول ما كان الاستدلال فيه بالعلة على المعلولات، كما تستدل على الأحكام بالخطابات الشرعية، والثاني بالعكس، كما تستدل بآثار الملكات على ثبوتها، وكل أثر على مؤثره، والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر يرجع إليهما، والنسبة في الأول إلى قولنا في السؤال عن العلة: لم؟ وفي الثاني: إنه كذا؛ وذلك أنه إنما يُسأل بـ (لم) عن علة الشيء وسببه، لا عن معلول الشيء، وما يترتب عليه، كما يقال: لم وجب هذا؟ وحرّم ذاك؟ ولم فعلت؟ ولم تركت؟ فإذا دلت في الجواب على العلة صح أن يقال في ذلك الجواب: إنه لمي، من حيث إنه جواب عما سُئل عنه بـ (لم)،

(١) المحصول في علم الأصول لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ٥٤٤-٦٠٦ هـ / ١١٤٩

- ١٢٠٩ م، وقد فرغ من تأليفه سنة ٥٧٥ هـ.

(٢) المحصول: ج ١ ص ٤٠٨.

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) الأنعام: ١٥٢.

(٥) المائدة: ٣٨.

(٦) النور: ٢.

(٧) العنكبوت: ٨.

(٨) النحل: ٩٠.

(٩) هذا جواب الشرط المتقدم.

فكذلك الاستدلال، وأما الثاني فإنه لا سؤال فيه عن العلة؛ إذ لا يُسأل بـ (الم) عن معلول الشيء وما يترتب عليه، فلم يكن لمياً، وحيث كان الاستدلال على الشيء إثباتاً له، وإنّ دليل الإثبات لم يكن له وصف زائد، قيل: إني، وإلا فكثيراً ما يؤتى بـ (إن) في التعليل، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(١).

فإن قلت: أو ليس كثيراً ما يُسأل بـ (الم) عن ثبوت الشيء، فيقال: لم قلت إنه حكيم؟ ومن أين حكمت بأنه شجاع أو كريم؟ فتستدل بالآثار.

قلت: إنما ذلك استدلالٌ على قولك وحكمك بثبوت هذه الملكات، ولا ريب أن الحكم معلول للآثار لا علة، وإنما علّتها الملكات، ولا يُسأل عنها بـ (الم)، وإنما يستدل على ثبوتها بالآثار.

وأما الأمانة فهي ما يلزم من العلم به الظن بشيء آخر، كما ترى غلام القاضي ودابته على باب الحمام، فتستدل بذلك على أنه فيه، وليست الأمانة من مباني الأحكام، وإن كان الناس كثيراً ما يبنون أمورهم وأفعالهم عليها، كما تنتظر القاضي حينئذٍ ليخرج فتسأله، وذلك أن الفقيه إن أصاب مما يقتضي الحكم العلم بوجوب العمل، والقطع بأن ذلك حكم الله في حقه، فذلك الدليل، وإلا لم يسع له الحكم ولا العمل، وتلك الأمانة. ومنها: الاعتقاد، وهو حكم النفس بأمرٍ على آخر إيجاباً أو سلباً، يقال: اعتقد كذا، أي حكم به، ثم إن جاز مع ذلك النقيض، فذلك الحكم هو الظن، وإلا فهو الجزم، خالف الواقع وهو الجهل المركب، أم طابق لا عن دليل وهو التقليد، أو عن دليل يضطره إليه، وهو العلم واليقين، وليس الشك من الاعتقاد؛ إذ لا حكم فيه، وإنما هو التردد في الحكم بين الإثبات والنفي.

ومن التسامح تفسيره بسلب الاعتقادين، كما وقع لناس^(٢)؛ لعدم أطراحه فيما لا يخص، مع أن الشك هو نفس التردد كما نص عليه أئمة اللغة، لا عدم الاعتقاد، وإنما ذلك ضرب من الجهل البسيط، والضرب الآخر ما لم يتصور فيه الموضوع ولا المحمول

(١) الإسراء: ٣٢.

(٢) المقصود به الجويني (ظ: الكليات لأبي البقاء الكفوي: ج ١ ص ١٥٢٨).

ولا النسبة، وكذا تفسيره بتساوي الاعتقادين كما وقع لآخرين^(١)؛ إذ لا اعتقاد فيه، وأما الوهم فما أجزته في الظنّ هو الموهوم، وتحرير القول في ذلك: أنّ صورة النسبة التامة الخيرية إذا ارتسمت في نفسك، فإن كنت متردداً بين طرف تلك النسبة - أعني الثبوت والانتفاء على حدّ سواء - فذلك التردد هو المسمّى بـ (الشك)، والنسبة مشكوك فيها؛ للتردد بين ثبوتها ونفيها، وإن ترجّح في نفسك أحد طرفي تلك النسبة، فترجيح النفس وسكونها إليه هو (الظن)، وذلك الطرف هو المظنون، والطرف الآخر الذي عزبت نفسك عنه - أعني المرجوح - هو الموهوم، ويسمّى (الوهم) أيضاً، ومن الوهم تفسيره بعزوب النفس على وتيرة الظن، كيف ولو كان كذلك؛ لكان الظانّ واهماً، وليس قاطعاً، إنما الواهم ذلك الذي ترجّح لديه الطرف المرجوح الذي هو الموهوم.

وبالجملة: اعتقاد الموهوم نظير الجهل المركب في الجزم.

وإن بلغ به [هـ] كـ الرجحان إلى القطع؛ فذلك هو (الجزم) والاعتقاد الجازم.

ثم إن كان ما جزم [ت] به غير مطابق للواقع، فذلك هو (الجهل المركب)، من حيث إنّه قد انضمّ فيه إلى الجهل بالواقع، الجهل بأنّه جاهل، وإن كان مطابقاً للواقع، فإن كان عن دليل يضطرّه إليه، فذلك هو (العلم واليقين)، وإلا فهو (التقليد)، وكثيراً ما يُطلق العلم على مطلق الجزم، بل على مطلق الاعتقاد، وهو ظاهر اللغة، فإنّه فيها، كما في (الصحاح) والقاموس وغيرهما: المعرفة^(٢)، بل على مطلق التصوّر، ويختصّ الأخير بأهل المعقول، نعم يطلق العلم في اللغة والعرف على تصور الشيء على ما هو به، كما تقول: هو عالمٌ بحقائق الأشياء، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣) على التحقيق في معنى الآية، وكذا [المعرفة].

وقد عرفت بهذا التقسيم حدود هذه الأقسام كلّها، ولا أقلّ من الرسم إن لم تصب الحقيقة، وما كنت لتحتاج بعد ذلك إلى التغلغل في تلك المعارك، والنظر في مناقضاتهم،

(١) منهم الشهيد الأول في البيان: ص ٢٣٦، والمحقق الكركي في رسائله: ج ٢ ص ١٣٣.

(٢) (الصحاح: ج ٥ ص ١٩٩٠؛ القاموس المحيط: ج ٤ ص ١٥٣؛ المصباح المنير: ج ٢ ص ٤٢٧).

(٣) البقرة: ٣١.

وخاصةً في العلم، فناس^(١) يزعمون أنه لا يحدّ؛ لظهوره ولزوم الدور؛ لتوقّف المعرف على العلم مع ظهور الفرق بين حصول العلم وتصوّره، والموقوف عليه المعرف إنها هو حصول العلم بحاله، لا تصوّر حقيقة العلم الموقوف على العلم بالمعرف، وآخرون لحفائه، وإنما يستخرج بالتقسيم، ولذلك اضطرب الأكثرون في تحديده فمن أثبت الوجود الذهني، وقال: إن العلم بالشيء يستلزم وجوده في الذهن، كالحكماء ومحققي المتكلمين كالطوسي^(٢)، عرّفه بأنه: حصول صورة الشيء في العقل، أو الصورة الحاصلة فيه، أو قبوله لها، وذلك أنه لا نزاع فيما بينهم، أنا إذا علمنا شيئاً فقد تحقق هناك أمور ثلاثة:

الصورة، وحصولها، وقبول الذهن لها، وقد اختلفوا في أن العلم أي هذه الثلاثة؟ وقال بكلّ قائل، وهو على الأول من مقولة الكيف، وعلى الثاني من الإضافة، وعلى الثالث من الانفعال، مع عدم أطرادها؛ لتناولها للظن، والوهم، والشك، وغيرها، ولو كان مجرد ذلك علماً؛ لكان كل من تصوّر وقوع شيء ولو محالاً عادةً، كانقلاب البحر عسلاً والجبال ذهباً عالماً به.

والحق أن هؤلاء إنما أرادوا تعريف مطلق الإدراك وبيان ما يرسم في النفس، لا ما يسمى في اللغة والعرف علماً، إنما ذلك ما قلنا، وهو الذي نبحت عنه، ومن نفاه وقال: إن العلم بالشيء لا يستلزم وجوده في الذهن، وإنما هو تعلّقه بالمعلوم، وبالجملة: صفة بها ينكشف المعلوم عند العالم، عرّفه: بأنه صفة توجب محلها تمييزاً لا يحتمل النقيض، ونحو ذلك، وظاهر اعتبار هؤلاء عدم احتمال النقيض، أنهم إنما يريدون التصديق من جهة أن التصورات كما نصّ عليه غير واحد من المحققين لا تتناقض، فإنّ مفهومي الإنسان واللاإنسان إنما يتمانعان إذا اعتبر ثبوتها لشيء واحد، حتى يحصل هنا قضيتان، ويكون التنافي بين تصديقيين، ومن ثمّ لا توصف بعدم المطابقة، وما يتوهم فيه ذلك، كصورة الشبح عند تبين الخطأ، فالخطأ ليس في الصورة، بل في حكم العقل بأنه إنسان مثلاً، وأما الصورة المرسمة فإنما هي صورة ما حكم به لا غير، فكانت مطابقة، وكذا

(١) منهم أبو الحسين البصري، ظ البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي: ج ١ ص ٤١.

(٢) نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، صاحب كتاب التجريد، ت ٦٧٢ هـ.

الكلام في صور النسب، وإن نسبة الحياة إلى زيد وسلبها عنه، إنما يتناقضان إذا حكم بهما عليه، فإن مجرد تصور النسبة لا يقتضي ثبوت شيء في الخارج كي يتناقض، وكذا تصوّر الحكم، فإن تصوّره ليس بحكم إنما التناقض في نفس الحكم، على أنه لا يطرد؛ لتناوله إدراك الحواس الخمس الظاهرة، فإنها أيضاً صفة توجب لمحاتها تميزاً لا يحتمل النقيض، وليس بعلم قطعاً.

والحق أن هؤلاء أيضاً إنما يريدون الأعم، غير أن مطلق التصور لما لم يكن علماً، إلا إذا كان على ما هو عليه، اعتبروا عدم احتمال النقيض بناءً على اتصاف التصورات بالتناقض، فإن أهل العرف مما يسمّون الإنسان واللاإنسان متناقضين، والأمر في ذلك سهل.

والأخير يندفع بأخذ العقل في الحد أو الذهن أو نحو ذلك، فكان هذا أقرب إلى ما نريد، بل الوجه تحديد العلم بما يتناول مثل هذا التصور، أعني تصوّر الشيء على ما هو فيه لما عرفت، من أن هذا مما يسمّى علماً لغة وعرفاً، وحينئذ فنقول: العلم في التصديق ما ذكرناه، وفي التصور إدراك الشيء على ما هو عليه، مع المنع من أن يكون على خلاف ذلك. وبالجملة: فالعلم بالشيء هو المعرفة به على ما هو عليه، تصوراً كان أو تصديقاً، مع المنع من خلافه، وقد اشتهر النقض في أخذ الجزم وعدم احتمال النقيض في حد العلم بالعلوم العادية من حيث إنها علم قطعاً، مع أنه لا جزم فيها؛ لإمكان النقيض عقلاً، وأنت خبير بأن المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض في الواقع لا امتناعه بالذات، والثابت في العلوم العادية إنما هو الثاني دون الأول، فإن النقيض فيهما ممتنع، ولكن بالغير وهو العادة، وليس هو العلم العادي فحسب، بل المشاهد بالحس، كالجلب نشاهده حجراً، مع أنه ممكن بالذات، لا ينافي ذلك العلم القطعي بكونه حجراً.

ثم الاعتقاد والتصديق بمعنى، وهو ضرب آخر من العلم، يباين التصور وليس بمرتب منه ومن الحكم، كما قال ناس^(١)، حيث قسموا العلم إلى تصوّر ساذج، وتصور

(١) القائل هو الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه الشفاء (المنطق): ص ١٧؛ والإيجي في كتاب المواقف:

معه حكمٌ، وجعلوا الحكم من مقولة الفعل، بل الحكم هو الاعتقاد والتصديق بعينه، والذي يقطع على مقاتلهم بالبطلان، أنا إذا تصوّرنا نسبة أمرٍ إلى آخر وشككنا في وقوع تلك النسبة، فقد تصوّرنا الأمور الثلاثة قطعاً، ثم إذا زال الشكّ عنا وحكمنا بوقوع النسبة، فقد علمنا النسبة ضرباً آخر من العلم، مغايراً للأول بالوجدان، كيف لا، ووجود هذا الإدراك في النفس بالوجود الخارجي الأصيل بخلاف الأول، فإنه بالوجود الذهني الذي لا تترتب عليه الآثار، كالعلم بالمنسوب والمنسوب إليه، والذي ينبّه على أنه ليس من سنخ التصور جريان الصدق والكذب فيه دون غيره، ومن هنا نعرف أن الحكم إدراكٌ وعلمٌ لا فعلٌ؛ لأنّ الحاصل بعد الشك ليس إلّا الحكم فحسب، فلو لم يكن الحكم علماً وإدراكاً وكان فعلاً للنفس، لم يحصل هناك ضرب آخر من العلم يتعلّق بالنسبة، كما نعاين بالوجدان.

الفن الأول

المطلب الأول: في المبادئ اللغوية

المطلب الثاني: في المبادئ الأحكامية

المطلب الثالث: في الأوامر والنواهي

المطلب الأول

في المبادئ اللغوية

وحيث كان الكلام في هذا الباب على ما يرجع إلى اللغة، واللغة هي الألفاظ الموضوعية للدلالة على المعاني المقصودة، انجرّ الكلام إلى الوضع والواضع، والدلالة، وتقسيم الألفاظ، وبيان ما يحتاج إلى البيان، من الحروف وغيرها، فكان هناك مقامات:

المقام الأول

في الوضع

وهو تعيين اللفظ للمعنى؛ ليدلّ عليه، أو تعيّن له، وزاد قومٌ (بنفسه) لإخراج المجاز، من حيث إنه إنما يدلّ بالقرينة، وفي التعيين ما يغني، وإن كان ذلك ثابتاً في نفس الأمر، ملحوظاً عند الوضع، فلا يوضع اللفظ لمعنى، إلّا ليدلّ عليه بنفسه، ولا يرد المشترك لتعيينه في كل وضع للدلالة بنفسه، وإن احتاج في تعرّف المراد منه إلى القرينة.

والحاصل: إنّ القرينة في المجاز قرينة دلالة، وفي المشترك قرينة إرادة، وأمّا ما اشتهر من أنّ الحرف لا يدلّ على معنى في نفسه، فإنما يريدون به أنّ معناه لم يُلحظ في نفسه، بل لتعرف حال غيره، كالمرأة تلحظ لمراعاة الوجه، بخلاف قسيمه، فإنّ المعنى فيهما

ملحوظٌ مرادٌ، قد سدّد النظر إليه في نفسه، ولم يُرَاعَ تبعاً، وهذا كما يقال: زيدٌ في نفسه جليل، والدارُ في نفسها قيمتها كذا، واستوضح الفرق بين الملاحظتين فيما تُنشِئُهُ من المعاني في المحاورات بأي لفظ دلّلت عليه اسماً أو فعلاً أو حرفاً أو تركيباً، فانظر إذا أمرت واستفهمت أو تعجبت، هل تراك تلحظ الطلب والاستفهام والتعجب إلّا لتصل بها إلى ما تريد من إيجاد المطلوب؟ وتعرف حال المستفهم عنه؟ وبيان مقام المتعجب منه؟ ولم تسدّد النظر إليها لنفسها، بخلاف ما إذا أخبرت عنها، كما تقول: الأمر للوجوب، والاستفهام خيرٌ من الجهل، والتعجب إنها يكون للاستغراب، فإنّك في هذه التراكيب إنها لحظتها لتعرفها، وهي المقصود بالذات من الملاحظة، وملاحظة معاني الحروف في استعمالها من القليل الأول، بخلاف ما إذا دلّلت عليها بالأسماء فإنها من الثاني.

ومن هذا التحقيق يظهر لك ما اشتهر من أنّ المعاني الإنشائية والنسب الحكمية التي تلحظ تبعاً كنسبة القيام إلى زيد، وحُكمك عليه بالقيام المدلول عليه بنسبة القيام إلى زيد، دون [الأمر]^(١) الخارجية التي وضع التركيب للدلالة عليها، والإشارة والتكلم والخطاب والغيبة [المدلول عليها بأسماء الإشارة والضمائر]^(٢) من معاني الحروف، وإنّ فعلية فعل الأمر ليست بدلالته على الطلب، لأنّه معنى إنشائي، بل بدلالته على الحدث والنسبة الخارجية - أعني وقوع المطلوب من المأمور - وإنّ زمانه إنها هو الاستقبال من حيث إنّّه هو زمانٌ وقوع المطلوب، وأنّ المعنى أطلب منك أن تفعل منشأ للطلب لا مخبراً.

وبالجملة: الطلب المدلول عليه بـ (لام الأمر).

وظهر سرّ ما ذهب إليه أهل الكوفة من أنّ الأصل فيه: لتفعل، وإن كان الحق أنهم لا يخالفون أهل البصرة إلّا فيما يرجع إلى اصطلاح، وهو دعوى كون الجزم بـ (لام) محذوفة، ونحن لا نلتزم هذا، بل نقول: إنّ رديفه، وأنّ المعنى: أطلب منك أن تفعل، وأنّ فعلية أفعال الإنشاء، إنها هي باعتبار المعنى الأصلي دون العارض، كيف، وهي

(١) غير موجودة في (ص)، وموجودة في (ب).

(٢) غير موجودة في (ص)، وموجودة في (ب).

بهذا الاعتبار قد مُنعت من التصرف، وبأن سرّ عدم تصرف الإنشاءات، وعدم تعلّق الظرف والجار والمجرور بها، وبكلّ معنى حرفيٍّ، وعدم صحة عطف الإنشاء على الخبر وبالعكس.

فإن قلت: كيفما صنعت وأياً سلكت، فما كان الحرف ليستقلّ في الدلالة بنفسه، وهو إنما يدلّ على معناه بذكر متعلقاته، فإذا عسى يُجديك تنزيلُ قولهم: (لا يدلّ على معنى في نفسه) على وجه لا يناقض ما تدّعيه من أنّه يدلّ بنفسه، وآتى يكون كذلك، ومعناه لمكان جزئيته وخصوصيته لا يُعقل إلا بذكر ما يدلّ على الخصوصية التي بها تتحقّق الجزئية، هل تعقل معنى (من) في (سرت من البصرة) - أعني هذا الابتداء الخاص - إلا بذكر ما قبلها أو ما بعدها، فأبى استقلال في الدلالة بعد هذا؟!

قلت: هذا الذي ذكرت مبنيٌّ على أنّ وضع الحروف من قبيل الوضع العام، لموضوع له خاص.

والحقّ أنّ وضعها إنما هو للأمر الكلية، كما يدلّ عليه كافة علماء العربية، ولكن بتلك الملاحظة، ف (من) مثلاً موضوع للابتداء، ملحوظاً لتعرّف حال غيره، بخلاف لفظ الابتداء، فإنّه لمطلق الابتداء بلا قيد أصلاً، ولا ريب أنّ لفظ (من) مما يدلّ على الابتداء المقيّد مطلقاً، بنفسه من دون حاجة إلى قرينة، أو ضميّة، أقصى ما هناك أنّ الابتداء المدلول بها عليه لم يُلاحظ لنفسه، كما يُلاحظ حين يدلّ عليه بلفظ الابتداء، بل لتعرّف حال غيره.

وحيث إنّ تلك الملاحظة لا تتمّ إلا بالتركيب مع ما جيء به لتعرّف حاله، صَحَّ أنّه غيرٌ مستقلّ في نفسه من حيث إنّ معناه إنما لوحظ تبعاً لغيره، لكنّ ذلك لا يستلزم عدم استقلاله في الدلالة على معناه، كما قد يقع في كلام القائلين بوضعها للكلّيات، لما عرفت من أنّه مما يدلّ على المعنى الموضوع له بنفسه إلا أن يُريدوا بالمعنى ما عُني فيه بالمجموع واستعمل فيه، وإن كانت دلالته على المعنى المذكور - أعني الكلّي المقيّد بنفسه - من دون حاجة إلى قرينة.

فإن قلت: الوضع في المبهات كالضمائر وأسماء الإشارة إنما هو للخصوصيات،

وهي لا تدلّ عليها إلا بالضميمة، فلم تكن دالة على المعاني بنفسها، ولم يكن القيد معتبراً في كل وضع.

قلت: الأمر في المبهات عندهم كالحروف، من غير فرق، كما ستعرف إن شاء الله، وكلماتهم متفقه على ذلك، وهو قولهم: إنها كليات وضعاً، جزئيات استعمالاً، ومدار التعريف عندهم على التعيين عند التخاطب، والدلالة على المعنى بمجرد الاستعمال من دون حاجة إلى أمر آخر زائد كالوصف لا بخصوص الوضع، وإلا فلا تعيين بالوضع إلا في الأعلام الشخصية، أترى أن المعارف ضرب واحد؟ كلا، وهذه المبهات وإن لم توضع للخصوصيات، لكنّها تدلّ عليها بمجرد استعمالها فيها والمحاورة بها، حتى كأنها موضوعة لها، وإن كان التعيين إنما جاء من التكلّم والخطاب والإشارة إلا أنه ليس هناك إلا التلّفظ بها فكأنها هي الدالة بنفسها، وإن شئت فأنظر إلى قولك (أنا) و(أنت) أو (هذا)، هل ترى شيئاً يدلّ على نفسك أو مخاطبك أو من يشير إليه سوى هذه الكلمات؟ وكذلك ضمير الغيبة بعد تقدم المرجع، لا يحتاج في الدلالة عليه إلى أمر آخر، وكذا الكلام في الموضوعات مع تقدم الصلة فإنها تتمته، ولو لم تكن دالة على الخصوصيات لم يتجه الوضع لها، فإن الوضع إنما هو للدلالة.

وينقسم الوضع باعتبار الواضع إلى الغوي وعرفي وشرعي؛ لأنّ المعين إن كان هو واضع اللغة، فهو الأول، أو أهل العرف العام أو الخاص، فهو الثاني، أو الشرع فهو الثالث، وكذا التعيين إن كان في اللغة فلغوي، أو في العرف فعرفي، أو فيما بين أرباب الشريعة فشرعي، وباعتبار الموضوع إلى شخصي ونوعي، وذلك أن الواضع إن عمداً إلى لفظ بعينه فوضعه بإزاء معنى، عيناً كان - كما في الجوامد - أو معنى، كما في (المصادر)، فذلك (الشخصي)، وإن عمداً إلى هيئة إفرادية أو تركيبية، كما في (المشتقات) و(المركبات)، كما وضع هيئة (فاعل) مثلاً لذات ثبت لها المبدأ، وهيئة (زيد قائم) للنسبة التامة، و(غلام زيد) للناقصة، فذلك (النوعي).

فإن قلت: إن التعيين إنما يعقل في الأول - أعني الشخصي الذي دوت في ضبطه كتب اللغة وسودت صحفها - وأما الثاني فلا تعيين فيه لهيئة ولا غيرها ولا وضع،

وإنما استفدنا بالاستقراء قواعد وقوانين إيجاباً وسلباً، كما عرفنا أن كل فاعل مرفوع، وكل مفعول منصوب.

وكل ما كان على (فَعَلَ) فاسم فاعله على (فاعل)، وما كان على (أَفْعَلَ) فعلى (مفعِل) وهكذا، وكذا القواعد التي أصبناها فيما أُبيح لنا من المجاز، وما حُظِر علينا.

قلت: لا بُد في تعيين الهيئة كاللفظ، وبالطريق الذي ثبّت تعيين الأول يثبت تعيين الثاني، نعم لا يعقل تعلّق التعيين بالقواعد، وإنما هي ضوابط، واستعمال الوضع^(١) في مثلها على ضربٍ من المجاز، ولا يبعد أن يكون مشتركاً من حيث إنّ في جميع ذلك تقدّماً من الواضع، وجِجراً وتحديدأ وضبطاً نطق به لسانُ حاله، سمّعه مَنْ تتبّع أحواله، وعرف مواقع حكمته، كما تعرفُ منه التقنين في الشخصي والنوعي، وليس هذا وضعاً قانونياً، وفي ضبط هذين النوعين دَوْنت علوم العربية، وباعتبار الموضوع له إلى خاصّ لخاص ك(الأعلام)، أو عامّ لعام ك(أسماء الأجناس)، ولا يعرف علماء العربية متقدّمهم ومتأخّرههم وكلّ من يرجع إليهم من أهل الأصول وغيرهم سواهما، إلى أن جاء الشيخ العضدي^(٢)، فأبان عن ضربٍ آخر من الوضع، وهو ما يكون الوضع فيه عاماً والموضوعُ له خاصاً^(٣)، وذلك أنه وجد الحروف والضائير وأسماء الإشارة خارجة عنهما، أما عن الأول فظاهر، وأما عن الثاني؛ فلأنها لو وضعت للعام لاستعملت فيه، ولكنها لم تستعمل إلّا في الخصوصيات إجماعاً، وظاهر الاستعمال المستمر الحقيقة، بل الإجماع منعقد على أنها ليست بمجازات، فلم يبق إلّا أن تكون وضعت للجزئيات بملاحظة الكليات، وتلاه المحقق الشريف^(٤) ومن جاء بعده.

(١) أي لفظ الوضع. منه تكثر.

(٢) القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ صاحب كتاب شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ.

(٣) ظ. شرح العضد على مختصر المنتهى: ج ١ ص ٦٦٠.

(٤) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ، فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية.

وأهل العربية يقولون: إنَّ وضعها للكليات، وإن لم تستعمل إلّا في الجزئيات، وهو قولهم: كليات وضعاً، جزئيات استعمالاً^(١).

والحق أن دعوى الوضع والتعيين لكل جزئي جزئي دفعة واحدة بملاحظة الكلي كما يزعم هؤلاء حتى يكون الوضع عاماً لخاص، بمكانة من البعد عن طرائق الوضع، إنما يعرف الناس في الوضع التعيين، وأقصى ما علم من ذلك أنها لا تستعمل إلّا في الجزئيات، وذلك كما تحتمل أن يكون الوضع لها ابتداءً على ما يقول هؤلاء، كذلك يحتمل أن يكون للقدر المشترك بينها، وتخصّص بها لداع، كما يقول الباقر، بل الظاهر ذلك، فإن المشتبه إنما يلحق بالأعم الأغلب، مع أن أئمة اللغة والعربية لا يعرفون سواه، وهو قولهم: (أنا) للمتكلم وحده و(من) للابتداء، ولذلك لم يعدّوه في متكثّر المعنى.

فإن قلت: لو صحّ هذا؛ لكان استعمالها في الجزئيات مجازاً، وليس^(٢)، وأتى يكون مجازاً بلا تأول ولا قرينة؟ أو كيف يكون المجاز هو المتبادر دون الحقيقة.

قلت: لما كان هذا الأمر مأخوذاً في متن الوضع بدلالة الواضع عليه وتعيينه له والمنع من غيره، مقروناً بما لا يفارقه من الأمور المشخصة، كالتكلم والخطاب ونحوهما حتى لا يكاد يرى دالاً على خصوص المعنى سوى اللفظ، كان بمنزلة الوضع لا يحتاج المستعمل فيه إلى تأول ولا نصب قرينة، ولذلك لم يتعلّق به المانعون من استلزام المجاز للحقيقة، وحيث كان التعيين ملازماً لم يتبادر من اللفظ سواه، وأتى يتبادر ما لم يستعمل اللفظ فيه يوماً، وإن أبيت، قلنا: إنها واسطة بين الحقيقة والمجاز، فإن الأكثرين على إثباتها لا حقيقة؛ لاستعماله في غير ما وضع له، ولا مجازاً، لأنها على خلاف طريقة المجاز، بل قد نقول إنها حقيقة من حيث إن الغرض من وضع اللفظ للمعنى، والاصطلاح على أن الحقيقة هي اللفظ المستعمل في ما وضع له، إنها هو كونه بحيث لا يحتاج في استعماله إلى تأول ولا قرينة، وهو حاصل هاهنا، وخاصة أن الغرض من وضعها للكليات إنما هو التوصل إلى الاستعمال في الجزئيات، فكانت هي المقصودة بالذات، وإثبات ضرب آخر

(١) ظ. حاشية الصبان: ج ١ ص ١٦١، ج ٢ ص ٣١٣.

(٢) اصطلاح فلسفي بمعنى (معدوم) في مقابل أيس بمعنى (موجود).

من الحقيقة ليس بأعظم من إثبات ضرب آخر من الوضع غريب، إن كان هذا مخالفاً لظاهر الاصطلاح، فذلك مخالفٌ لإجماع أهل اللغة والعربية.

فإن قلت: نحن بمغناة عن هذا كله، وذلك أن الوضع لم يكن على الإطلاق، بل لنوع الخصوصية؛ فإنا، مثلاً للمتكلم وحده مع الخصوصية.

وبالجملة للمتكلم ملحوظاً فيه التكلم لتعيين ذلك المتكلم وهكذا، وحيثما استعمل فإنما يُستعمل فيه.

قلت: جميع ما أخذت في الوضع وشرطت، لا يخرج عن الكلية ولا يبلغ إلى الخصوصية، والاستعمال إنما هو فيها، فإننا نرى بالوجدان أنك إذا قلت: أنت فعلت، فإنما تريد نفس مخاطبك لا الأمر الكلي من حيث وجوده فيه، وجاء تعيينه بالمخاطب، وكذا: أنا فعلت، وهذا فعل، إنما تريد الشخص بعينه لا الكلي من حيث وجوده فيه.

فإن قلت: فإننا نرى بالوجدان أيضاً أنك إنما تقول لمخاطبك الذي هو زيد مثلاً: (أنت فعلت)، وتطلق عليه هذين الاسمين، وتستعملهما فيه من حيث إنه مخاطبٌ مذكر، وإنه مندرج فيه، وفردٌ منه، لا لآته اسمٌ ثانٍ له كما يزعم هؤلاء، وما ذاك إلا لأن المعنى المعلوم للفظ بين أهل اللغة والعرف، إنما هو الأمر الكلي، لا خصوص الجزئيات، كيف ولو كان اسماً للجزئي لم يحتج في استعماله فيه إلى مراعاة اندراجهِ في الكلي، وكونه فرداً منه.

قلت: إنما إحتيج إلى مراعاة الكلي من حيث إن وضع (أنا) مثلاً للجزئيات على مقالة هؤلاء، إنما هو لجزئيات هذا الكلي، فلا بد عند استعماله في جزئي من مراعاة ذلك الكلي؛ ليعرف أنه هل هو جزئي منه فيستعمله فيه؟ [أو] لا، وكذلك على مقالة الأولين، فإن الشرط إنما هو الاستعمال في جزئيات الكلي الذي كان الوضع له، نعم لو كانت مراعاته ليستعمله فيه من حيث وجوده في الجزئي لتم، لكننا نشاهد بالعيان أن الاستعمال إنما هو في خصوص الجزئيات، هذا كله في المبهمات.

وأما الحروف فالاستعمال فيها إنما هو في الكليات، وإنما يجيء التخصيص من الضمائم، وذلك أننا لا نرتاب أنه إنما يُراد به (من) مثلاً في (سرتُ من البصرة) مطلق

الابتداء ملحوظاً لتعرّف حال غيره، لكن لما كانت تلك الملاحظة لا تتم إلا بالتركيب الخاص والضمائم المخصوصة، كالسير والبصرة جاءت الخصوصية، ولم تقصد بالاستعمال حسباً بيننا من قبل، فلا معنى لخرطها في سلك ما يكون القصد فيه إلى الخصوصية، ثم الظاهر أنّ الوضع للماهيات في الكليات، وللأمر الخارجية في الجزئيات، كالأعلام الشخصية لا للصور الذهنية على الإطلاق كما قال قوم^(١)، ولا للأمور الخارجية كذلك، كما قال الآخرون^(٢)، وتعلق الأولين بدوران الألفاظ مدار الصور، فإننا إذا رأينا شجراً وظنناه حجراً، سمّيناه بذلك، فإذا تغيّر الظن وظننا أنّه شجرٌ قلنا: شجر، وهكذا، والأخيرين بأنّ الأحكام والإرادة في أكثر المحاورات إنما تتعلق بالخارجية، فلو لم يكن الوضع لها لكانت مجازات، والإجماع على خلافه، يدفعه أن تغيّر التسمية إنما كان لتغيّر الأمر الخارجي في الاعتقاد، وأنّ المجاز إنما يلزم لو لم يكن الاستعمال باعتبار تحقق الماهية في الجزئيات لكنه باعتباره، فلا مجاز، نعم إذا كان الاستعمال في الخصوصية كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾^(٣) وهو يريد (حبيباً) فهناك المجاز.

ثم لنا في تعرّف الوضع طرقٌ:

منها: التواتر: المفيد للقطع كما في أكثر اللغات.

ومنها: نقل الأئمة الثقة الضابطين المعتمدين: كـ (ابن الأثير والجوهري والأزهري وصاحب القاموس والفيومي)^(٤)، وأضراب هؤلاء من المتقدمين والمتأخرين،

(١) منهم الفخر الرازي في المحصول: ج ١ ص ٢٠٠؛ والبيضاوي في منهاج الأصول المطبوع مع نهاية السؤل: ج ٢ ص ١١؛ والعلامة في تهذيب الوصول: ص ٦٣.

(٢) ظ. المحصول وهامشه: ج ١ ص ٢٠٠؛ ونهاية السؤل: ج ٢ ص ٦٣.

(٣) القصص: ٢٠، والآية المقصود بها حبيب النجار هي ما جاء في سورة يس ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾. (ظ. مجمع البيان: ج ٨ ص ٢٦٤).

(٤) مجد الدين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) وكتابه يسمى (النهاية في غريب الحديث والأثر)، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ) وكتابه يسمى (الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية)، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى الهروي (ت ٣٧٠هـ) وكتابه يسمى (تهذيب اللغة)، مجد الدين

وإن كان آحاداً لغلبة الظن واطمئنان النفس بعدم ردّ المتأخرين، فإنّ الناس رُتّب بعضهم على بعض، وخاصة ما اتفق عليه اثنان منهم، أو جماعة، بل ربما أفاد القطع، كيف لا، وما كان ليحكم أحدهم إلّا بما تواتر لديه أو تكثر النقل عليه، ألم يبلغك مقال صاحب القاموس: «وكتابي هذا صريح ألفي مصنف من الكتب الفاخرة، وسيقُ ألفي قلمس^(١) من العيالم^(٢) الزاخرة»^(٣)، أما تراه كيف يدقّق في الأخذ عن الجوهري، وإذا ذكر لكلمة معنيان فما كان ليحكم بهما حتى يثبت لديه الاشتراك، وإلّا تردّد، وبالجملة فليس هو مجرد النقل، وإنما هو الاجتهاد البالغ حتى لا يبقى في القوس منزعٌ مع طول الباع، وكثرة الاطلاع، ولذلك استمرّت طرائق العلماء الديّانين على الأخذ منهم، والاعتماد عليهم، وما كنت لتُصغي بعد هذا إلى من ظلّ يُدخلُ الشكَّ على نفسه باحتمال التغيير والزيادة، لما حكى عن المازني^(٤) ورؤية وابنه^(٥)،

محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) وكتابه يسمى «القاموس المحيط»، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت ٧٧٠هـ) وكتابه يسمى «المصباح المنير».

(١) أي البحر.

(٢) أي البحار.

(٣) القاموس المحيط: ج ١ ص ٢٧.

(٤) هو: أبو عثمان، بكر بن محمد بن بقية المازني، من بني مازن بن شيبان، كان إماماً في العربية ثقة واسع الرواية، لا يناظره أحد إلّا قطعه؛ لقد رثته على الكلام، وهو بصري أخذ عن أبي عبيدة والأصمعي، وأبي زيد، وروى عن المبرد، قيل فيه: لم يكن بعد سيويه أعلم بالنحو من أبي عثمان، له تفسير كتاب سيويه، وعلل النحو، والتصريف. مات سنة ٢٤٩هـ بالبصرة.

البلغة: ص ٤١؛ بغية الوعاة: ج ١ ص ٤٦٣؛ إنباه الرواة: ج ١ ص ٢٤٦؛ الأعلام: ج ٢ ص ٤٤، معجم المؤلفين: ج ٣ ص ٧١.

(٥) هو رؤية بن العجاج، واسم العجاج عبد الله بن رؤية بن حنيفة، وهو أبو جذيم بن مالك بن قدامة بن أسامة بن الحارث بن عوف بن مالك بن سعد بن زيد مناة بن تميم من رجاز الإسلام وفصحائهم والمذكورين المقدمين منهم، بدوي نزل البصرة وهو من مخزومي الدولتين، مدح بني أمية وبني العباس ومات في أيام المنصور، وقد أخذ عنه وجوه أهل اللغة، وكانوا يقتدون به ويحتجون بشعره، ويعملونه إماماً، ويكنى أبا الجحاف وأبا العجاج، وابنه يسمى (عبد الله) وهو شاعر، ورجاز مشهور

والأصمعي^(١)، من أنهم ارتجلوا الفاظاً لم يستبقوا إليها، أو البناء على أصلٍ فاسدٍ كالقياس، لما حكى عن المازني، من أنه كان يقول: «ما قيسَ على كلام العرب فهو من كلامهم»^(٢)، أو التقصير في الاستقراء لما حكى عن يونس^(٣) وأبي عمرو^(٤) من أنها قالوا: «ما انتهى إلينا مما قالت العرب، إلا أقله»^(٥)، كيف واطمئنان النفس بحكاية أمثال مَنْ ذكرنا ضروريٌّ لما ذكرنا، فلا يُقابل بالشكِّ، والمازني إنما أراد بالقياس في التراكيب والمستقات.

وبالجملة ما وُضع بالوضع القانوني، أي ما جرى على قانون لغتهم، فهو من كلامهم، وما كانت القواعد تبنى إلا على العلم، كما ترى في نحو: كلُّ فاعل مرفوع، وكلُّ ما كان على (أفعل) ففاعله على (مُفعل)، ويونس وأبو عمرو إنما أرادوا خطبَ البلغاء ومشورهم، وما يحفظ من محاوراتهم.

ايضاً. (ظ. الأغاني: ج ٢٠ ص ٣٥٩؛ الشعر والشعراء لابن قتيبة: ج ٢ ص ٥٧٥).

(١) هو أبو سعيد عبد الملك الباهلي من أبناء عدنان ولد سنة ١٢٣ هـ / ٧٤٢ م وكان عالماً عارفاً بأشعار العرب وآثارها كثير التطوف في البوادي؛ لاقتباس علوم أهلها وتلقي أخبارهم، فهو صاحب غرائب الأشعار وعجائب الأخبار، وله عدة مصنفات منها: كتاب خلق الإنسان، وكتاب الإنشاء، وكتاب الأمثال والنوادر، وكتاب النبات، وغير ذلك، توفي سنة ٢١٦ هـ / ٨٣٢ م. (اكفاء القنوع لأدورد فنديك: ج ١ ص ١٦٢).

(٢) الخصائص لابن جني: ج ١ ص ٣٥٧.

(٣) يونس بن حبيب أبو عبد الرحمن الضبي النحوي، مولى لهم، وكان من أهل جبَل - بلدة بين النعمانية وواسط - وكان يونس بارعاً في النحو، وقد سمع من العرب كما سمع من قبله، وروى عنه سيبويه وأكثر، وله قياس في النحو ومذاهب ينفرد بها، وقد سمع منه الكسائي والفرّاء، وكانت حلقة بالبصرة يتناهبها الأدباء، وفصحاء الأعراب والبادية توفي سنة ١٨٢ هـ.

(٤) أبو عمرو بن العلاء المقرئ النحوي، إمام أهل البصرة في القراءة والنحو، قدوة في العلم باللغة. أخذ عن جماعة من التابعين، واختلف في اسمه ونسبه؛ فأما اسمه فقليل: اسمه زيان، وقيل: العريان وقيل: أبو عمرو، ولا اسم له غيره، توفي سنة ١٥٤ هـ، وقيل ١٥٩ هـ (ظ، إنباه الرواة على أنباء النحاة لابن القفطي).

(٥) الخصائص لابن جني: ج ١ ص ٣٨٦.

ومعلوم أن مأخذ اللغة ما تلهج به الألسنة في المحاورات، وإن لم يكن مما يحفظ، وما كان غرض المتبعين ممن كان يخترق أحياء العرب حفظ ما يسمع من محاوراتهم، وآتى لهم بذلك، وإنما يحفظ المثل والكلام المشتمل على حكمة أو أمر مستطرف والخطبة البليغة وبيت الشعر والقصيدة ونحو ذلك، وهو قول الخليل^(١): «ما فاتنا من شعرهم إلا قليل، وما وصل إلينا من نثرهم إلا قليل من كثير»^(٢)، والوضع المحكي غير ثابت، وإن كان فما كان ليخفى على العلماء، أو لم تعلم أن (خلف الأحمر)^(٣) أنشد أبياتاً للعرب في (فعالاً) و(مفعول) من (ثناء) و(مثنى) إلى (عشار) و(معشر)، فأنكر عليه الناس وردوا عليه أقواله، وقالوا: إن المعروف إنما هو إلى (رباع) ثم (معشر)^(٤).

ومنها: الاستقراء والتتبع وهو العمدة في تحصيل اللغة وسائر العلوم العربية في غير ما تواتر، وليست مشافهة العرب في ذلك بضربة لازب، بل يعتمد إلى ما حكى عنهم من المنظوم والمنثور والمناظرات والمحاورات، وينظر في مقاماتها حتى تستبين له قرائن الأحوال ويعرف أوضاعها وأحكامها، ويفرق بين حقائقها ومجازاتها، وهو طريق من جاء بعد فساد اللغة، فيما لم يكونوا علموه بالتواتر، بل كفى في ضبط القوانين تصفح (الكتاب المجيد) وبعض المجامع ك (نهج البلاغة)، فإنك إذا وجدته كلما جاء مثلاً بفاعل رفعه، أو مفعول نصبه، قطعت بأن تلك لغتهم التي لا تطيع ألسنتهم خلافها، فأما

(١) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، مكتشف بحور الشعر العربي وصاحب معجم العين، ت ١٧٥ هـ.

(٢) ظ. الخصائص، ابن جني: ج ١ ص ٣٨٦.

(٣) وخلف الأحمر هو: أبو محرز خلف بن حيان بن محرز، والأحمر لقب له، مولى أبي بردة الأشعري، وهو أحد رواة الغريب واللغة والشعر ونقاده والعلماء به، وأحد الشعراء المجيدين، وكان من اقتداره على صنعة الشعر أنه يضع الشعر وينسبه إلى العرب، فلا يفتن له، له كتاب جبال العرب وما قيل فيها من الشعر، توفي سنة ١٨٠ هـ.

(مراتب النحويين: ص ٨٠ وطبقات الزبيدي: ص ١٦١؛ وإنباه الرواة: ج ١ ص ٣٨٣؛ ومعجم الأدباء: ج ٣ ص ١٢٥٤).

(٤) ظ. همع الهوامع للسيوطي: ج ١ ص ١٠٠.

قواعد المعاني والبيان فمدارها على المراعاة، والنظر في المحاورات، والنقل والمشافهة، بل العرب وغيرهم فيها سواء.

ومنها: التردد بالقرائن كما يقع للصبيان والأعاجم.

ومنها: وجود علامات الحقيقة كالتبادر، وعدم صحة السلب، وذلك باستقراء ما يحكى عنهم من المحاورات مع مراعاة المقامات، وهذا ضربٌ من الاستقراء، وربما تعرّفوا الوضع بالاستنباط مما ثبت بالنقل والاستقراء، وهذا كما استدلّوا على كون الجمع المحلّ باللام حقيقةً في العموم بصحة الاستثناء، وذلك أنّه لما ثبت بالاستقراء فضلاً عن النقل، أنّ الجمع المحلّ مما يصحّ أن يستثنى منه كلّ فردٍ من أفراده، وقد علمنا أن الاستثناء إخراج ما كان داخلياً، ثبت أنّ جميع أفراده داخله فيه وهو معنى شموله لها، وكثيراً ما يستعملونه بالأصل، وهذا كما تراهم يعمدون إلى ما يجدونه حقيقةً عند أهل العرف في معنى، فيحكمون بأنه كذلك في اللغة؛ لأصالة عدم النقل^(١)، كما في صيغ الأمور والنهي والعموم، وربما حكموا بالوضع لما يعقلون؛ لعدم ظهور فائدة سواء، كما في تعليق الحكم على الوصف أو الشرط أو الغاية.

وأما القياس فقد عدّه ناسٌ كثيرون من طرق الوضع^(٢)، وأنكره آخرون^(٣)، والتحقيق أن النزاع إن كان في إجراء الضوابط اللغوية في الجزئيات، ورد الجزئيات إلى الكلّيات على ما هو ظاهر استدلال المازني وأبي علي^(٤) فليس ذلك من القياس في شيء، فإنّا قد حصلنا بكثرة التبع وطول الاستقراء في التركيب والاشتقاقات قواعد وقوانين، حتى كأنهم نطقوا بها، وقالوا: كلما كان كذا فحكمه كذا، فإنّ إجراء حكم الضابط في

(١) والحق أنّ دلالة المقيد من الوضع الثانوي لرجوعه إلى وضع الهيئة التركيبية، فإنّا نعقل من هذه الهيئة كذا (اعطه إن كان صالحاً) مثلاً المنع من الإعطاء عند عدم الصلاح، وهكذا بضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة. (منه سلمه الله).

(٢) منهم المازني وأبو علي الفارسي والقاضي أبو بكر وابن سريج، واختاره الفخر الرازي (ظ).
المحصول للفخر الرازي: ج ٥ ص ٣٣٩.

(٣) منهم بعض علماء الشافعية والحنفية وجماعة من الأدباء. ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٥٩.

(٤) أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، النحوي المعروف، أستاذ ابن جني، ت ٣٧٧ هـ.

كل ما عرض من الجزئيات، إنما هو بحكم ذلك الضابط المحصل بالتبع، ويكون نسبة الجزئيات كلها إلى الضابط على حد سواء.

وإن كان في تسمية معنى باسم حقيقة لجامع بينهما، كأن يسمى النبيذ خمرًا، والنباش سارقًا، واللائط زانيًا، على وجه الحقيقة، كما ذكر (العضدي) وجماعة^(١)، فبطلانه مما لا ينبغي أن يشك فيه، وذلك أنه لا معنى لدعوى القياس في التسمية، إلا دعوى أنهم مما يسمون كل مناسب باسم مناسبه.

وبالجملة فإثبات هذه التسمية على العرب، إنما كانت بطريق القياس كما ادعى القائلون على الشارع، إنه مما يحكم على كل مناسب بحكم ما يناسبه، وإن لم يسمعوا ذلك منه، وتتبع طرائق اللغات يكذبه، فكم من متناسبين لا يُجيزون تسمية أحدهما باسم الآخر ولو على ضرب من المجاز للجبر فضلًا عن الحقيقة^(٢)، والكلام في الواضع قليل الفائدة، ولعلنا نشير إليه في الحقائق.

(١) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى وحاشية التفਤازاني عليه: ج ١ ص ٦٥٢؛ المستقصى، الغزالي: ج ٢ ص ٩٠.

(٢) وأقصى ما يتعلق به المثبتون، أننا وجدنا التسمية بالاسم دائرة مع المعنى، كالمخامرة للعقل في الخمر وجوداً وعدمًا، إن وجدت سمي خمرًا، وإن لم توجد كما في حالة كونه عصيرًا أو خلًا لم يسم، والدوران مما يفيد غلبة الظن بكونه هو العلة في التسمية، وقضية ذلك أن تصح التسمية حيثما وجد ذلك المعنى، وإلا فليس بعلة، لكن المفروض أنه علة.

والجواب المعارضة بقلب ذلك عليهم، فنقول: إنا وجدنا أيضاً التسمية بالخمر مثلاً دائرة مع المتصف بذلك المعنى، وهو ماء العنب المخمر وجوداً وعدمًا، بحيث متى وجد المجموع صحّت، ومتى عدم لم تصح، فإن منع الدوران عدمًا؛ لأنه محل النزاع، منعنا الدوران هنالك لذلك، والصحيح أننا كثيراً ما نجد العلة في غير الأصل ولا تصح التسمية كما في الأدهم والأبلق والقارورة (منه تتكلم).

المقام الثاني في الدلالة

دلالة اللفظ بالوضع: عبارة عن كون اللفظ بحيث يُفهم منه المعنى بواسطة العلم بالوضع، ومن عرّفها بأنها: فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى العالم بوضعه كصاحب (الكشف)^(١)، فقد تسامح على ما هو طريقة القدماء في التعاريف، كيف لا، والفهم من صفة السامع، والدلالة من صفة اللفظ، ثم هل يعتبر فيها الإرادة حتى تكون عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى على أنه مراد؟

أو يكفي مجرد الانتقال ولو مع العلم بعدم الإرادة حتى يكون الانتقال إلى البصر عند ذكر العمى دلالة، ويكون لفظ العمى دالاً على البصر، وكذا كل ملزوم على سائر لوازمه؟

الذي استقرّ عليه اصطلاح أهل المعقول هو الثاني، ولذلك اتّفقت كلمتهم على تقسيمها إلى (مطابقة)، و(تضمنية)، و(التزامية)، ومعلوم أن اعتبار الإرادة في الأخيرين غير معقول؛ إذ التضمنية عبارة عن كون اللفظ بحيث يُفهم منه جزء المعنى في ضمن إرادة الكلي، والالتزامية عبارة عن كونه بحيث يفهم منه لازم المعنى في ضمن إرادة الملزوم.

وبالجملة أن يفهم الجزء واللازم لا على أنه مراد، كيف لا، ومتى أطلق اللفظ وأريد به جزء معناه، أو لازمه، لم تكن تضمنية قطعاً، ولا التزامية؛ لأن التضمنية هي الدلالة على ما في الضمن، والإلتزامية الدلالة على اللازم في ضمن إرادة الملزوم، وكأنّ من

(١) كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، أفضل الدين الخونجي: ص ١١.

اعتبر الإرادة نظر إلى أن أصل وضع الألفاظ للإعراب عما في الضمير، والدلالة عليه، فإذا أراد المتكلم معنى جاء بها وضع له من اللفظ ومجرد الانتقال إلى ما لم تتعلق به الإرادة ليس من غرض الواضع في شيء، فلا ينبغي أن يسمى دلالة، وهو وجيه، لكن لا مشاحة في الاصطلاح.

ولما كان الغرض من الواضع إنما هو تأدية المراد بأيّ طريق كان، بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز أو بطريق الكناية، كان استعمال اللفظ في ذلك كله صحيحاً، وكانت الدلالة على المراد بجميع تلك الطرق على وفق غرض الواضع، ولم يهتأ بعد ذلك أمر التسمية، فإن شئت فسمّها في الكلّ (وضعية)، أما في الأول فظاهر، وأما في الآخرين فإنا إنما نصير إلى المعنى المجازي والكنائي بواسطة العلم بالحقيقة والوضع لها، وإن شئت فسمّها في الآخرين عقلية، لأننا إنما نصير إلى المعنى المجازي والكنائي بالقرينة، وهو من عمل العقل.

و[كيف كان]^(١) فالدلالة في ذلك كله معتبرة بالإجماع لاستعمال اللفظ في المعنى وإرادته به، ودلالة المفاهيم من قبيل الأول، فإن التقييد بالشرط مثلاً حقيقة في التعليق، موضوع له كغيره بخلاف دلالة (فحوى الخطاب)، فإنها لم تجب من الوضع، وإنما هي من حكم العقل، فإن من ينهي عن الأدنى ينهي عن الأعلى بطريق أولى، كالنهي عن قول (أف) الدال على النهي عن الشتم والضرب، وأهل العرف في محاوراتهم لا يختلفون في فهمها لشدة ظهورها؛ ولذلك أجمع الناس على اعتبارها مع اختلافهم في الأولى^(٢).

ومنها: دلالة النصّ على العلة، كحرمة الخمر لأنها تسكر، وذلك أن التعليل بالإسكار يدلّ على أن الإسكار علة فتستتبع الحكم، فكان التعليل والنصّ على العلة دليلاً من النصّ على العلية وفيه الحجة، وصحّ أن يستدلّ بذلك الخطاب على الحكم في كل ما لم ينصّ على حكمه لدلالته على أمر كلي، وهو أن ما علّل به الحكم في المذكور علة للحكم على الإطلاق.

(١) والأصح: كيف ما كان.

(٢) ومن الفحوى دلالة النهي عن قول (أف) على الأمر بالإكرام. (منه سلّمه الله).

وهنا ضرب آخر من الدلالة، وهو ما يعقله الناس من التعريض، فإنها دلالة يعتمدها الناس ويتهاكون فيها، وإن لم يوضع اللفظ فيها للمعنى، ولم يستعمل فيه، وإنما يلمح إليه لمحا، ويعرض به تعريضاً، وضرب آخر أيضاً يُطلق الناس عليه اسم الدلالة، وإن لم تتعلق به الإرادة لكن هو بحيث لو سئل المتكلم عن ذلك لقال: نعم، وهو كل ما يقتضيه الأمر بالشيء من الأمر بما لا يتم إلا به، ومن النهي عن ضده، فإنك لو قلت لخادمتك: (اشتر لنا لحماً) عَقَلَ منك الناس أنك تُبيح لها الخروج ومحادثة الرجال، وكان أمرك لها بذلك هو الدال على ذلك، غير أن المعروف في ذلك استعمال الاقتضاء والاستلزام، يقال: هذا يقتضي ذلك ويستلزمه، ويقال أيضاً: ويدل عليه.

وآخر وهو ما يستلزمه الجمع بين الكلامين، وذلك كقوله تعالى عز من قائل: ﴿وَحَلَّةٌ وَفَصَالَةٌ تَلَاوُنَ شَهْرًا﴾^(١)، مع قوله تعالى: ﴿وَفَصَالَةٌ فِي عَامَيْنِ﴾^(٢)، فإنه مما يدل ويستلزم أن الحمل مما يكون في ستة أشهر، وكل ما أمكن الاستدلال به فهو (دليل)، وهي (دلالة). وبالجمله فلا يشترط في صدق اسم الدلالة لغة وعرفاً وضع اللفظ للمعنى، ولا استعماله فيه، ولا اللمح إليه، بل يكفي مجرد نهوضه له، وإن لم تتعلق به الإرادة.

إذا عرفت هذا بان لك أن ما تكرر على السنة جماعة من الاستدلال على نفي الدلالة في كثير من المواطن، بأنها ليست من الدلالات الثلاث، لانتفاء الأولين بانتفاء الوضع والدخول فيه، والثالثة بانتفاء اللزوم الذهني، لا وجه له؛ لأن مدار الدلالة عند من يتطلب فهم الخطاب ويحاول فهم ما يريد المتكلم منها كأهل التفسير والحديث وسائر أهل المنقول، على تفاهم أهل العرف، وكذلك أهل العلوم المدونة لضبط القوانين الممهدة لفهم الخطابات، كأهل المعاني والبيان والأصول، لا غرض لهم إلا بيان ما يعقله الناس من التراكيب، فهذا معنى اعتبار الإرادة في الدلالة، فأما أهل المعقول فلما كان غرضهم إنما هو ضبط الأمور التي لا تختلف أصلاً، لم يعتبروا إلا ما كان بينهما تلازم كلي، بحيث كلما حضر الدال حضر المدلول، ومعلوم أن ليس ذلك إلا تمام المعنى وجزءه

(١) الأحقاف ١٥.

(٢) لقمان ١٤.

ولازمه الذي لا ينفك عنه في الذهن، وإن كان بينهما معاندة في الخارج؛ لأن الغرض التلازم في الذهن، ثم لا يلتفت إلى ما وراء ذلك من إرادة أو غيرها، حتى أن المجاز الذي علم إرادته كـ (أسد يرمي) فالدلالة المعتبرة فيه عندهم، إنما هي دلالته على تمام معناه وهي المطابقة، وعلى جزئه كـ (الحيوان) في المثال وهي التضمنية، وعلى الخارج اللازم كـ (عريض الأعالي) وهي التزامية، دون المعنى المجازي كالرجل الشجاع، لعدم الملازمة، وحتى أن الدلالة في الحقيقة على تمام المعنى ليست باعتبار إرادتها، بل باعتبار الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى عند العالم بالوضع، فقد بان الفرق بين أهل المنقول وأهل المعقول في الدلالة، هؤلاء يعتبرون ما يعقل من الخطاب وأولئك إنما يعتبرون ما كان بينه وبين اللفظ تلازماً في الذهن، وإن لم يكن معنى له ولا داخلاً فيه.

هذا، ومن الناس من أنكر الدلالة الوضعية من رأس، وزعم أن دلالة اللغات على معانيها طبيعية، وأن للحروف طبائع كالموجودات العينية، وأن طبيعة كل لفظ مناسبة لطبيعة معناه، وأن الدلالة إنما نشأت من تلك المناسبة^(١)، ورماه الجماهير عن قوسٍ واحد، فإن أراد بالدلالة التي زعم أنها طبيعية ما به يتفاهم الناس على ما يظهر من حجج الطرفين فبطلانه غني عن البيان، وفي العيان ما يُغني عن الأثر، وإن أراد أن اللفظ مما يدلّ بذلك عند من يعرف طبيعته وخواصه، وبذلك عرف المعنى أول من ألقى إليه، بناءً على أنه لم يلقَ أولاً إلا إلى عارف بطبائعه وخواصه، ثم استعمل على ذلك، وظهر الاختصاص، وصار هو الطريق للمعرفة عند من لا يعرف الطبائع والخواص، كان له وجهٌ، وعليه فلا يبعد التزام كون الواضع هو الله (جلّ شأنه)، خاطب بها من يهتدي إلى المعاني بالمناسبة، إلى أن ظهر الاختصاص، وصار هو الطريق في المعرفة، وتقام القول في الشرح.

(١) عباد بن سليمان الصيمري، حكاه عنه الآمدي في كتابه: (الإحكام في أصول الأحكام): ج ١ ص ١٠٩.

المقام الثالث في تقسيم الألفاظ

إعلم أن اللفظ الموضوع ينقسم ضرورياً من الانقسام باعتبارات شتى: باعتبار نفس الدلالة، وباعتبار الدال، وباعتبار المدلول، وباعتبارهما، وباعتبار التصرف وعدمه.

الضرب الأول:

فينقسم باعتبار الدلالة إلى: (نصّ وظاهر ومجمل ومبين ومؤول)^(١)، وذلك أن اللفظ الدال على معنى، إن لم يُحتمل بحسب اللغة والعرف الذي وقع به التخاطب سوى ذلك المعنى فهو (النص)، سواء أكان تعين ذلك المعنى بالوضع والاستعمال نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٢)، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣)، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤)، وعلى ما يشاء قدير، وهو كثير، أو بالوضع مع قيام ما يمنع من الاحتمال كـ (قدم زيد ودخل بأهله ليلة قدومه)، وهذا أكثر، أو بحسب الاستعمال وإن كان على ضربٍ من المجاز سواء أكان المعين هو العُرف كـ (جرى الميزاب حتى ملأ الحوض) و(بنى الأمير المدينة وأحكم بروجها)، فإنّ الناس لا يعقلون منه سوى ذلك وإن كان مخالفاً لأصل اللغة. أو القرينة اللفظية كـ (رأيت أسداً شاكياً السلاح)، وكلّ خطاب اشتمل على قرينة المجاز بحيث لا يعقل منه بحسب التفاهم إلا المعنى المجازي.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٨٣.

(٢) الإخلاص: ١.

(٣) الشورى: ٤.

(٤) البقرة: ٢٩.

وبالجملة فالنص ما تعين معناه ولم يحتمل بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب سواء، وإن كان مجازاً كله حتى الإسناد كـ (أحياني اكتحالي بطلعتك).

أما إذا كان المعنى على خلاف ما تقتضيه اللغة والعرف، ويقضي به التفاهم، لكن قامت الحجة القاطعة على إرادته كما في ﴿الرَّمْحُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١) فليس ذلك اللفظ بنص في ذلك المعنى اصطلاحاً وإنما هو مؤول كما سيجيء، وإن كان متعيناً لأن تعينه لم يحمي من قبل اختصاص اللفظ به لغة أو عرفاً، ودلالته عليه إنما جاء من الدليل الخارجي، فلم يكن من الدلالة، فكيف توصف به وإن احتمل بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب سواء، فإن كان احتماها على السواء فذلك هو (المجمل)، سواء أكان التساوي بحسب الوضع كالمشترك المستعمل بلا قرينة، أو بحسب الاستعمال كما تقوم به القرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة مع تعدد المعاني المجازية واستوائها.

وإن لم يكونا سواء، بل كان أحدهما بحسب اللغة والعرف أرجح من الآخر، فاللفظ باعتبار ذلك الراجح يسمى (ظاهراً)، وباعتبار الاحتمال المخالف له يسمى (مؤولاً)، وإن قامت الأدلة القاطعة على إرادة التأويل كما في ﴿الرَّمْحُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وكل ما قامت الأدلة على إرادة خلاف ظاهره.

فكان جملة ما تحصل أن الخطاب إن لم يحتمل سوى معنى واحد فهو (النص)، كأكثر المحاورات حقيقتها ومجازها، وإن احتمل معنيين أو أكثر، فإن كان أحدهما هو المنساق بحسب التفاهم دون الآخر فالمنساق هو (الظاهر)، وإن كان باطلاً، والتزويل على غيره هو (التأويل)، وإن كان هو الحق، وإن تساوى المعنيان في التفاهم فذلك هو (المجمل)، وإن قامت الأدلة الخارجية على إرادة أحدهما دون الآخر.

وبالجملة: فمرجع النصوصية والظهور والإجمال إلى نفس الخطاب من حيث هو خطاب، مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية المعينة للإرادة^(٢)، ثم القدر المشترك

(١) طه: ٥.

(٢) وأحسن منه ما وقع لشيخنا المحقق في المعتبر (ج ١ ص ٢٨) حيث قال: النص ما دل على المراد من غير احتمال، وفي مقابلته المجمل، وقد يتفق اللفظ الواحد أن يكون نصاً مجملًا باعتبارين كقوله

بين النص والظاهر - أعني راجح الدلالة بحسب اللغة والعرف والمنساق بحسب التفاهم - هو «المحكم» لإحكام أمره وحفظه من الاشتباه، ولذلك وجب الأخذ به عند أهل اللسان وإلا بطل الغرض من الوضع، وانسدّ باب التفاهم، وهو ما ذكره أئمة التفسير واللغة وجاءت به الأخبار^(١)، من أن المحكم ما عرف ولم يشته.

وبالجملة: فاندراج الظاهر في المحكم مما لا كلام فيه، بل قد حكى صاحب المجمع البحرين في مادة (شبه) اتفاق الكل عليه^(٢)، والمشتك بين المجمع والمؤول - أعني ما لا ينساق بحسب التفاهم - هو (المتشابه) عندهم، وقضية إطلاقهم دخول التأويل وإن قام عليه الدليل مثل «الرَّمْحُ عَلَى الْعَرْشِ اشْتَوَى»^(٣) «وَيَتَنَبَّهُ وَجْهُ رَبِّكَ»^(٤)، ولا يرد أن المتشابه ما لا يعرف المراد منه، كما أن المحكم ما عرف؛ لأن المدار في التشابه على مخالفة الظاهر باعتبار اللغة والعرف والتفاهم، وإن كان باعتبار الدليل غير مشتبه.

تعالى: «يَتَرَفَّضُ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» البقرة: ٢٢٨، فهو نصّ باعتبار الاعتداد ومجمل باعتبار ما يعتدّ، وأما الظاهر فهو اللفظ الدال على أحد احتمالاته دلالة راجحة ولا يتنفي معها الاحتمال، وفي مقابلة المؤول، والظاهر أنواع، أحدها: ما كان راجحاً بحسب العرف كدلالة الغائط على الفضلة. الثاني: ما كان راجحاً بحسب الشرع كدلالة لفظة الصوم على الإمساك عن المفطرات، وهذان وإن كانا نصين باعتبار الشرع والعرف لا أن احتمال إرادة الوضع لم تنتف انتفاءً يقينياً. الثالث: المطلق وهو اللفظ الدال على الماهية، فهو في دلالة على تعلّق الحكم بها لا بقيد منظم دلالة ظاهرة.

الرابع: العام وهو الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر، فإنّه في دلالة على استيعاب الأشخاص ظاهر لا قاطع، أما المؤول فهو اللفظ الذي يراد به المعنى المرجوح من احتمالاته كقوله تعالى: «وَيَتَنَبَّهُ وَجْهُ رَبِّكَ» الرحمن: ٢٧. (حاشية منه).

(١) ظ. شرح أصول الكافي: ج ٤ ص ٥.

(٢) مجمع البحرين: ج ٦ ص ٢٥٢.

(٣) طه: ٥.

(٤) الرحمن: ٢٧.

الضرب الثاني:

وأما ما كان باعتبار الدال، فينقسم باعتبار دلالة بجزئه وعدمها، إلى (مفرد) و(مركب)، وذلك أنه إن لم يقصد الدلالة بجزئه على جزء معناه فهو (المفرد)، سواء كان ذلك لبساطة لفظه أو معناه ك(همزة الاستفهام)، وكل ما كان من حروف المعاني المفردة على حرف واحد، أو لبساطة لفظه فقط ك(زيد) علماً، أو معناه فقط ك(الفظ الجلالة) جلّ معناه، أو لعدم دلالة الجزء كالزاء من (زيد)، أو لعدم قصد الدلالة سواء أكان المدلول جزءاً من المعنى ك(حيوان ناطق) علماً، أو لم يكن ك(عبد الله) علماً، وإن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو (المركب)، وإن لم يلفظ بكلا جزئيه، بل كان أحدهما منوياً ك(المستتر) في الأوامر، ولا يرد المضارع والمنسوب والتثنية والجمع ونحو ذلك، فإن ما يدلّ عليه حروف المضارعة ليس من معنى الفعل؛ لأن معناه الذي جيء به للدلالة عليه، وقصد إفادته للسامع، إنما هو صدور الحدث ممن أسند إليه في زمن الحال أو الاستقبال، والمسند إليه وإن كان هو المتكلم والمخاطب والغائب، لكن كونه متكلماً أو مخاطباً أو غائباً ليس جزءاً من ذلك المعنى، ولا قصد باللفظ الدلالة عليه، وإنما يستفيد السامع ذلك من هذه الأفعال مع التكلم في الأول، وتوجيه الخطاب في الثاني، وتقدّم الذكر في الثالث.

وأتى يكون التكلم والخطاب والغيبة من معنى الفعل، وهي معاني حرفية لا تقصد بالذات، وإنما تلاحظ تبعاً لغيرها، ومعنى الفعل مستقل بالملاحظة؟ وكذلك ياء النسبة فإن معنى (بصري) مثلاً ذات منسوبة للبصرة، وليست النسبة المدلول عليها بالياء جزءاً من ذلك، كيف والذي زاد بضمّ (الياء) إلى المنسوب إليه معنى اسمي، وهو ذات منسوب إليها لا مجرد النسبة إليه، وإنما جعل المجموع المركب من المنسوب إليه والياء على الهيئة بالوضع النوعي دالاً على المجموع الذي هو ذات منسوبة إليه، فلم يبقَ للياء معنى إفرادي هو جزء للمعنى التركيبي؛ ليكون دالاً عليه، نعم، لو جيء بلفظ المنسوب إليه ك(البصرة) في المثال، وبلفظ يدلّ على الذات التي يراد نسبتها إليه، وجيء بالياء للدلالة على مجرد النسبة لتمام، لكنه أريد بالمركب من اسم المنسوب والياء معنى آخر زائداً على المعنيين، وهو

ذات منسوبة إلى البصرة، وإنما سميت (بإاء النسبة)؛ لدلالاتها عليها في الجملة؛ لأن الذي حدث مجرد النسبة، بل حدث من المجموع معنىً مشتمل عليها، وكذلك الألف والواو في (الزيدان) و(الزيدون)، فإن معنى الأول اثنان، اسم كل واحد منهما زيد، والثاني جماعة اسم كل واحد منهم زيد، فكان المجموع للمجموع، وأين هذا من ملاحظة معنى التثنية والجمع تبعاً وآلة وهكذا كقائمة) ونحوه؛ ولذلك لم تعد هذه المذكورات في المركبات إلا ما شذ به ناس، نظراً إلى تحقق الدلالة في الجملة، وإن خالف الاصطلاح، وهذا بخلاف (قامت)، فإن التأنيث إنما لوحظ بعد تمام معنى الفعل، وكذلك (غلامي)، وتام القول في النسبة يقع في الكلام على الخبر من باب السنة إن شاء الله.

ومن عرّف المفرد باللفظة الواحدة كما هو المعروف بين قدماء النحاة، عدّ مثل (عبد الله، علماً في المركبات، نظراً إلى إعرابه بإعرابين؛ اعتباراً للدلالة الزائلة، ولا مشاحة، لكن يتجه عليه: أن دعوى حكم العرف بأن نحو (قمت) و(قمنا)، و(لي) و(له)، ونحو ذلك، لفظتان في حيز المنع، إلا أن تعتبر الدلالة فيرجع إلى الأول، وتلغو الوحدة الصورية.

وينقسم المفرد إلى الثلاثة المعروفة؛ لأن ملاحظة معناه، إن كانت لغيره، فذلك (الحرف)، وإن كانت لنفسه، فإن دلّ بهيته على أحد الأزمنة الثلاثة فهو (الفعل)، وإلا فهو (الاسم)، وقد عرفت الفرق بين الملاحظتين في الكلام على الوضع، لكن دلالة هيئة الأمر على الزمن المستقبل لا تخلو من غموض، حتى أنه ربما تخيل أن دلالته عليه، إنما هي بطريق الالتزام، نظراً إلى أن الامتثال إنما يكون فيه، وربما قيل: إن زمانه الحال، نظراً إلى الطلب وكلاهما خطأ، أما الأول فلاستلزامه خروج الأمر عما اتفق عليه علماء العربية، من اعتبار الزمان في معنى الفعل، ودلالته عليه، وأما الثاني فلما عرفت أنفاً من أن فعليته ليست باعتبار الطلب^(١).

والجواب: أنه لا كلام بين أهل المصيرين^(٢)، في أن معنى (إفعل): (التفعل)، غاية ما

(١) مع أنه لا دلالة له عليه، وإنما يجيء ذلك بالالتزام نظراً إلى أن وقوع الحدث في زمان من لوازم وجوده. (منه سلمه الله).

(٢) البصرة والكوفة.

هناك أن أهل البصرة يزعمون أنه رديفه، وأهل الكوفة أنه عينه، ولذلك ثنوا القسمة، وأسقطوا الأمر من البين، فقد اتفقوا على أخذ معنى المضارع في مفهومه، وكيف لا يكون بمعناه وقد عرفت أن فعليته ليست باعتبار الطلب؛ لأنه إنشاء، بل باعتبار الحدث، ونسبته إلى المأمور في أحد الأزمنة، ودلالته عليه كما في قسيمه، وأن المعنى (أطلب منك أن تفعل في الزمن المستقبل).

والمركب إلى (تام) و(ناقص)، فالتام ما اشتمل على نسبة تامة بين الطرفين تتم بها الفائدة، وهو الكلام عند النحاة، والنسبة عبارة عن العلاقة بين معنيين باعتبار دلالة الهيئة التركيبية عليها، فلا يسمى ما بين (القيام) و (زيد) في الخارج بمجرد صدوره عنه مثلاً نسبة، حتى يدلّ عليه بنحو (قام زيد) أو (قيام زيد)، ثم إن كانت تلك الهيئة مما تدلّ بالوضع على حل أحدهما على الآخر والإخبار به عنه، ك(قام زيد) و(زيد قائم)، فالنسبة المدلول بها عليها هي (التامة)، والتركيب المشتمل عليها هو (التام)، لتمام الفائدة، وإن لم تدلّ على ذلك ك(قيام زيد)، فهو (الناقص)؛ لعدم حصول تمام الفائدة به، والنسبة المدلول عليها بهيته هي (الناقصة)، فكان اتصاف النسبة والتركيب بالتمام والنقصان، باعتبار الدلالة اللفظية، وإلا فالعلاقة الخارجية بين القيام وزيد مثلاً واحدة، فإذا دلّت عليها بنحو (قام زيد) كانت تامة، والتركيب تاماً، وإذا دلّ عليها بنحو (قيام زيد) كانت ناقصة، والتركيب ناقصاً، ومن هنا تعرف أن ما يتوهم من دلالة الوصف، ك(ضارب) مثلاً على النسبة بين الذات المأخوذة في مفهومه والصفة من حيث إن معناه (شخص ذو ضرب) خطأ؛ لأن الموضوع للدلالة على النسبة الناقصة، إنما هو هيئة التركيب الناقص ك (ضرب زيد)، وأما الوصف فإنما وضع للذات المتصفة بالمبدأ، وإن جاءت النسبة تبعاً؛ ولذلك كان مفرداً، وفرق ظاهر بين الدلالة على الذات المتصفة، والدلالة على نسبة الصفة إلى الذات، والأول (مفرد)، والثاني (مركّب).

ثم ما ذكرناه من اشتغال التام على النسبة التامة في الخبر ظاهر، وأما الإنشاء فما حصل فيه الإنشاء بالأداة كالاستفهام والتعجب والتمني والترجي والعرض ونحو ذلك، فالنسبة في الكلام الذي تدخل عليه الأداة، وإنما أنشئ بالأداة أمراً آخر، من استفهام أو

تعجب أو نحو ذلك، وكذا الكلام في الطلب، فإن النسبة التامة بين الحدث والمأمور كما عرفت، وإنما أنشئ بالهيئة الطلب، كما أنشئ بالهزمة الاستفهام، وب(ما) التعجب.

وبالجملة هو بمكانة (التضرب)، وإن كان الإنشاء بمجموع الكلام، كصيغ العقود والإيقاعات والنسبة بين الموقع وما أوقع، ومن الناس من زعم أنها لا نسبة فيها، وأنها كالأدوات جيء بها لإيقاع معانٍ إفرادية كالبيع والصلح والإجارة والنكاح والطلاق والعق، ونصبت بإزائها كالأعلام ووقعت بها، وذلك أن ليس هناك إلّا إيقاع هذه المعاني بتلك الصيغ.

والحقّ أنّها لمعانٍ مركبة مشتملة على نسبة، فإننا نرى أنك إذا قلت: (بعت)، مُنشئاً توقع البيع وتنسبه إلى نفسك، لا أنه مجرد نصب علم، وإتيان بكلمة بها يقع البيع كالهزمة التي بها يقع الاستفهام، ولستنا نريد بدلالتها على النسبة أنها تدلّ على نسبة خارجية، من حيث إن مَنْ أوقع شيئاً من هذه العقود مختاراً، فلا بدّ وأن يعرض له قبل التلفّظ بها حالة نفسانية كقطع العلاقة في البيع والطلاق والعق، فهي تدلّ على ثبوت ذلك في النفس، كما يزعم مَنْ يزعم أنها إخبار^(١)، كيف، وما في النفس ليس ببيع ولا طلاق ولا إعتاق عتق، فإن ذلك إنما يقع بصيغها مقصوداً بها الإنشاء، وإنما نريد أنّ بها تقع النسبة وتنشأ، وليس هناك غير ذلك.

وبالجملة: فقولك: (بعت) يُحدّث البيع ويستفاد منه أن هذا البيع واقع منك - وأنت أنت الذي أنشأته - فائدة تامة لا يحتاج معها إلى سؤال، فهذا الذي نريد بالنسبة التامة هاهنا، وهو قولهم: (إن الكلام الانشائي ليس لنسبته خارج توافقه أو تخالفه)، وهذا الذي ذكرناه في هذه الصيغ ظاهر، وأما ما كان الإنشاء فيه بالأداة فنسبة الكلام فيه وإن

(١) وهو قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه. وادعى ابن عبد الشكور أنه قول الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة. ظ. شرح الكوكب المنير، ابن النجار: ج ٢ ص ٣٠٢؛ ظ. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ج ٢ ص ١٠٣، ١٠٤؛ تيسير التحرير: ج ٣ ص ٢٦؛ جمع الجوامع وشرح المحلى عليه: ج ٢ ص ١٦٣؛ الفروق: ج ١ ص ٢٨، ٢٩؛ غاية الوصول: ص ١٠٣؛ المحصول: ج ١ ص ٤٤٠؛ الفروق: ج ١ ص ٢٣.

كان لها خارج، لكنه ليس على نحوه، ألا ترى أن نسبة القيام إلى زيد في (هل قام زيد) إنما هي على أنها مستفهم عنها، بخلاف ما بينهما في الخارج فإنه ليس كذلك، وإنما هو الثبوت أو النفي.

وبالجملة: فهم إنما يريدون بقولهم: الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو تخالفه خارج على نحوها، لا فرق بينها وبينه إلا بالاعتبار، فمن حيث إنه يستفاد من اللفظ يسمى (نسبة لفظية)، ومن حيث إن في الخارج بينهما إنتساب، والنسبة إما بالثبوت أو الانتفاء يسمى (نسبة خارجية)، وهما أمر واحد، بل اللفظ لم يوضع إلا للدلالة على الأمر الخارجي، وحينئذ فقولهم: (والإنشاء ما ليس كذلك)، يتناول ما لم يكن لنسبته خارج أصلاً، كما في صيغ العقود والإيقاعات، أو ما كان ولكن ليس على نحوه كما في مدخول الأدوات، فقد بان أن الإنشاء إن تعلق بالنسبة فلا خارج له، وإن لم يعلق بها، وإنما تعلق بما يتعلق بها، فلنسبة الكلام خارج، لكنه ليس على طرزها.

ثم الإنشاء عندهم ضربان: (طلب) و(تنبيه)، وكل منهما على أنحاء، وذلك أنه إن كان لطلب الفهم فهو (الاستفهام)، وإن كان لطلب الفعل على وجه الاستعلاء أو المساواة أو الخضوع فهو (الأمر) أو (الالتماس) أو (السؤال) ويسمى (الدعاء) أيضاً إذا كان من الله (جل شأنه)، وإن كان لطلب الترك فهو (النهي)، وإن لم يدل على الطلب أصلاً فهو (التنبيه) كـ (التعجب)، والنداء، والقسم، والتمني، والترجي، ونحو ذلك مما فيه تنبيه السامع على ما عرض له وإيقاظه له، كما في العرض، ولذلك يسمون (ألاً) فيه للتنبيه، ولم تجر عاداتهم في هذا الباب بالتعرض لصيغ العقود والإيقاعات، فكأنهم أرادوا تقسيم ما وضع للإنشاء دون ما نقله الشارع إليه، ولذلك لم يعدوا منه: التحزن، والشكاية، والوعد، والوعيد، ونحو ذلك.

وإن كان التنبيه على هذه المعاني ملحوظاً فيها، إلا أنهم لم يعتدوا بهذه الملاحظة من حيث إنها إنما جاءت تبعاً، ولذلك لم يوضع لها لفظ يدل عليها، وإلا فالخبر كذلك، فإن كل مخبر منشيئ للإخبار، لكنه لا يريد الدلالة على إنشائه بهذا الخطاب، وإنما يجيء تبعاً

ثم هنا أمور لا بأس بالتنبيه عليها في هذه المبادئ:

الأول: أنّ الفرق بين الخبر والإنشاء وتمايز حقيقتها وتعريفها قد يكون باعتبار ثبوت الخارج وعدمه كما تقدمت الإشارة إليه، وقد يكون باعتبار احتمال الصدق والكذب وعدمه، وقد يكون باعتبار مقارنة المعنى للفظ وحصوله به وعدمهما، وقد يكون باعتبار الاشتغال على الحكم وعدمه، والمعروف تعريفها بالاعتبارين الأولين، ويجوز تعريفها بالأخيرين، وتام القول في ذلك يجيء إن شاء الله في باب السنة.

الثاني: أنّ الخبر ضربان: نفي، وإثبات، والغالب في النفي إذا دخل على مقيد أن يتوجه إلى القيد، فيقتضي ثبوت أصل الحكم بطريق الإشعار، وهو ضرب من المفهوم، وإن كان منطوقه إنما هو نفي القيد، فإذا قلت: (ما جاء أخوك راكباً) دلّ بمنطوقه على نفي الركوب في حال المجيء، وبمفهومه على ثبوت أصل المجيء، وذلك أن تخصيص النفي بالقيد مشعرٌ بثبوت المطلق، وإلا لكان التقييد عبثاً، ولقد نوّه الشيخ عبد القاهر^(١) بهذه القاعدة، وأمر بالمحافظة عليها، حتى قال: «وهذا ما لا سبيل إلى الشك فيه»^(٢)، فإن زاد قيداً، فالمنفي هو الزائد.

وبالجمله الأخير، ويدلّ بمفهومه على ثبوت ما عداها، وهو ما لهجتُ به الألسنة، من أنّ النفي يتوجه إلى القيد الزائد، وربما يتوجه إلى القيد والمقيد معاً، كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِمٍّ وَلَا شَفِيعَ يُطَاعُ﴾^(٣) ﴿فَمَا تَتَغَمَّدُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(٤) ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾^(٥)، وقوله:

(١) عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ): عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر: واضع أصول البلاغة، كان من أئمة اللغة. من أهل جرجان (بين طبرستان وخراسان) له شعر رقيق. من كتبه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) و(الجمال). (ظ: الأعلام: ج ٤ ص ٤٩).

(٢) دلائل الإعجاز: ج ١ ص ٢٨٥.

(٣) غافر: ١٨.

(٤) المدثر: ٤٨.

(٥) البقرة: ٢٧٣.

على لاحب لا تهتدي بمناره^(١)

إذ المراد نفي الشفعاء والسؤال والنتار من رأس، قيل: وربما يتوجه إلى المقيد من دون ملاحظة القيد، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَقَالُونَ﴾^(٢).

والحق أن هذا من قبيل ما قبله، إذ المراد أنهم غير متصفين بهذه الصفة - أعني الإصرار مع العلم - وقد يمثل له بنحو: (ما ضربته إكراماً لأبيه)، إذا أريد به تعليل النفي كما هو المتبادر، وليس بشيء، إذ ليس المنصوب قيداً للمنفي، وإنما هو قيد لنفس النفي، وكيف كان فهذا ونحوه لا يرد نقضاً على الضابط الذي ذكر الشيخ، كما توهم ناس، فإنه إنما أراد أن يبين حقيقة هذا التركيب - أعني هيئة دخول هذا النفي على الكلام المقيد والمتبادر منه عند الإطلاق - ولا ريب أن المنساق عند الإطلاق، إنما هو اختصاص النفي بالقيد، وإلا لم يقيد حسبما يعقله الناس من نحو: (ما جاء زيد راكباً)، وما أعطاني ألفاً جياداً) ولا تعطه بين الناس) ولا تضربه بحدّ السيف)، ألهم إلا أن تقوم قرينة على عدم إرادة ذلك فيصح، ويكون مجازاً في الهيئة التركيبية كغيره من الحقائق، غير أنه لا يصحّ ذلك في كلّ مقام؛ لما سيجيء - إن شاء الله تعالى - من أن لنا في المجاز حجراً، وإن لم نشترط نقل الأحاد، فلا يصحّ ذلك في الأمثلة المذكورة ونحوها، ويراد نفي الفعل مطلقاً، أو النهي عنه كذلك، إلا بتأويل المجموع من المقيد والقيد بأمر واحد، كما يقال لك: (أعطاك ألفاً جياداً) فتقول: ما أعطاني ألفاً جياداً، أي لم يقع ما ادّعت عليّ، وذلك أن الجواب إذا جاء ردّاً للسؤال على طبقه، لم يكن له مفهوم، أمّا تقول ذلك ابتداءً وتريد نفي أصل الفعل، فلا يصحّ بحال، ومن هذا الباب - أعني ما يصحّ فيه إرادة نفي الأصل باعتبار تأويل الجملة بشيء واحد - ما يقع في باب (التعريض) كما تقول

(١) هذا صدر بيت لامرئ القيس وهو كالتالي:

على لاحب لا يهتدي بمناره

إذا سافه العود النباطي جرجرا.

(ديوان امرئ القيس ج ١ ص ٢٠).

(٢) آل عمران: ١٣٥.

لصاحبك معرّضاً: أنا لا أطرد الأضياف عياناً، ولا أكل أموال الناس ظلماً وعدواناً،
وليست أُمِّي بزانة قد رفعت لها الأعلام، ولا أخِي بسارق قد قطعت يده ورجلاه،
إذ المعنى (لست مثلك، ولا أُمِّي كأُمِّك، ولا أخِي كأَخِيك)، قال:

..... ولا عَبَدَ اللات الخبيثة أعصرا^(١)

أي أنّه ليس كالأول، وعلى باب التعريض خرج قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ
لِّلْعَبِيدِ﴾^(٢) أي ليس كغيره من الملوك، ومثله وإن لم يكن من هذا الباب - أعني باب
التعريض - قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْلَافًا﴾^(٣) وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى
مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٤)، أي ليسوا كغيرهم من الناس يسألون ويصرون وهم عالمون،
وتقول: (نزلنا في أرض لا تختل نباتها ولا تُعصد أشجارها)، (وبين أشجار لا تحتنى
ثمّارها)، (وفي دار لا يستكنّ بيوتها ولا يستأنس بجوارها)، ومنه قوله: (على لا حب
لا يُهتدى بمناره)^(٥)، صحّ ذلك لأنك إنما أردت نفي أمرٍ واحدٍ غيرٍ مقيّد؛ إذ المراد: في
أرضٍ لا نبات فيها، وأشجارٍ لا ثمرٍ فيها، ودارٍ لا بيوت فيها، ولا جيران لها، لكنك
دللت على ذلك بنفي ما يترتب عليه، فكان كنفي الشيء بيّنة، فمن ثمّ كان ضرباً من
الإبداع^(٦)، وكذا يصحّ إرادة نفي الأصل، حيث يلحظ القيد بعد النفي، ويجعل قيداً

(١) هذا عجز بيت لابن أبي الحديد صاحب (شرح نهج البلاغة) وصدر البيت:

فَتَسَى لَمْ تُعَرِّقْ فِيهِ تَيْمٌ بِن مُرَّة.

والبيت من قصيدة طويلة في فتح مكة. (شرح القصائد العلويات السبع لابن أبي الحديد:

ص ١٠٨).

(٢) فصلت ٤٦.

(٣) البقرة ٢٧٣.

(٤) آل عمران ١٣٥.

(٥) ذكرنا تخريج هذا البيت سابقاً.

(٦) وقريب من هذا قوله: ﴿وَلَا شَفِيعَ يُطَاعُ﴾ غافر: ١٨. و﴿فَمَا تَفْعَلُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ المدثر: ٤٨،

حيث دلّ ما وضع لنفي الترتيب على نفي المرتب عليه، أي لا شفيع فيطاع ولا شفعاء فينتفعوا
بهم، وربما جيء بالقيد على إثبات هذا النمط لبيان الواقع لا قيداً إحترازياً كقوله: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ

لنفي نفسه، إمّا علّة له، ك (ما ضربته إكراماً لأبيه) أي تركت ضربه لإكرام أبيه، أو مرتّباً عليه نفسه ك (ما زادني فأعطيه) و (ما تأتينا فتحادثنا) أي انتفت الزيادة والإتيان، فانتهى الإعطاء والحديث.

وبالجملة: إن اعتبر القيد أولاً ثم جيء بالنفي، رجع النفي إلى المقيد واقتضى بمفهومه وقوع أصل الفعل ك (ما ضربته إهانة) أي: بل تأديباً، ولم يزرني لأعطيه، بل شوقاً إليّ ومودة، وإن اعتبر النفي أولاً رجع القيد إلى النفي ك (ما ضربته إكراماً لأبيه) أي تركت ضربه للإكرام، ولم يزرني فأعطيه، أي انتفت الزيادة، فترتب على ذلك انتفاء الإعطاء وهذا قياس، والتعويل في الفرق على القرينة، والضابط المذكور إنما هو حيث يدخل النفي على الجملة، وكيف كان فهذا ونحوه لا يجري في مثل (ما أعطاني ألفاً جياداً) و (ما جاءني راكباً)، والضابط إنما هو في تلك الأمثلة ونحوها، فكان حاصل ما أودعناه في هذا الفصل، إنما هو أن النفي إذا دخل بعد ملاحظة القيد، فإما أن يتوجه إلى القيد ك (ما جاء زيد راكباً) فيدلّ بمفهومه على ثبوت أصل الفعل، كما هو المتبادر من مثله، وعليه بُني الضابط، فإن كان هناك قيدان أو أكثر ك (ما جاء زيد راكباً على فرس أو على فرس أشقر) دلّ على ثبوت الفعل مع ما عدا القيد الأخير؛ لتوجه النفي إلى الأخير، فيدلّ في المثال الأخير على مجيئه راكباً على فرس ليس بأشقر، وإما أن يُراد به القيد والمقيد معاً، وهذا على نحوين:

أحدهما: أن يُراد المجموع من حيث هو مجموع، بأن يلحظ كأمرٍ واحدٍ كما في ردّ الدعوى بجميع قيودها، وكما في أمثلة التعريض ونحوها ك «لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفَافًا»^(١).

الثاني: أن يكون الغرض الأصلي نفي المقيد، وإنما جيء بالمقيد ليستدلّ بنفيه على نفي المقيد، لما بينهما من الملازمة عرفاً كما في: (نزلنا في أرض لا يَحْتَلِي نباتها) و (في دارٍ لا

اللهُ إِلَهًا آخَرَ لَا يَرْهَأَنَّ لَهُ بِهِ) المؤمنون: ١١٧، فحسبهم جهنم، «وَيَسْأَلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ» آل عمران: ٢١، «رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ» الرعد: ٢، إذ لا إله مع الله لا يكون إلّا بغير برهان، فهكذا قتل النبيين لا يكون إلّا بغير حق، ورفع السماء بغير عمد لا مرثي ولا غير مرثي. (منه سلمه الله).

يَسْكُنَ بَيْوتَهَا) ولا يَسْتَأْنِسُ بِجَوَارِهَا) و(على لا حب لا يهتدي بمناره) و﴿فَمَا تَتَقَفُّهُمْ
شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(١) و﴿وَلَا شَفِيعَ يُطَاعُ﴾^(٢) اذ المراد: لا نبات فيها، ولا بيوت، ولا جوار،
ولا منار، ولا شفيع، وإنما جيء بالقيد فيها؛ لأنه مما يستلزم انتفاء انتفاء المقيّد من حيث
إنه لو كان فيها نبات لاختلي، أو بيوت لأسكنت، أو جارٍ لاستأنس به، أو منار لاهتدي
بها، أو شفيع لأطيع ونفعت شفاعته.

ثم قد يدخل النفي على المقيّد كما في الأخير، وقد يدخل على القيد كما عداه، وإن
كانت ملاحظة القيد بعد دخول النفي كـ (ما ضربته إكراماً لأبيه) كان المنفي هو الفعل
فحسب؛ لأنّ القيد ليس قيداً له، بل هو قيدٌ لنفس النفي، فيكون ثابتاً كمقيّده، وقد
يكون ما يلحظ بعد دخول النفي منفيّاً، لترتبه عليه كـ (ما جاءني فأعطيه) و(ما تأتينا
فتحدّثنا) جيء به للدلالة على أنّ انتفائه كان لانتفاء ما يترتب عليه؛ لمكان إفاء السببية،
أي لم يجيء حتى أعطيه، ولم تأتينا حتى تحدّثنا، والغرض في مثل هذا بيان وجه انتفاء
الثاني، والمقصود بالنفي هو الأول؛ ليظهر وجه انتفاء الثاني؛ فلذلك صحّ لنا عدّه فيما
أريد به نفي أصل الفعل، وقد يجوز أن يوجّه النفي في مثل هذا إلى الثاني فحسب،
فيقتضي ثبوت الأول، وذلك بأن تجعل إفاء عاطفة للفعل على الفعل على أن يكون
قيداً له، فيرفع حينئذٍ لانتفاء السببية، والمعنى حينئذٍ: ما تأتينا وتحدّثنا - أي إتياناً معه
حديث - بل تأتينا ولا تحدّثنا^(٣)، كما قال عليه السلام في (النهج): «لا يخرج لكم من أمري رضاء
فترضونه»^(٤).

الثالث: كثيراً ما ينفي المجرّد، والمراد نفي المقيّد على ضرب من

(١) المدثر: ٤٨.

(٢) غافر: ١٨.

(٣) ومثله في العرف كثير، تقول: (ما أطلب منك حاجة فتقضيه) ولا تأخذ شيئاً فترده) ولا آمرُك
بأمر فتسمع). (منه سلمه الله).

(٤) شرح نهج البلاغة لإبن أبي الحديد: ج ١٠ ص ٦٧.

المجاز، كما في «لا صلاة لمن جاره المسجد»^(١) أي كاملة، ولا بيع إلا في [ما تملك]^(٢)، ومنه قوله تعالى: «لَا تُبَيِّتُوا فِيهَا وَلَا تَحْجُوا»^(٣) أي حياة طيبة أو نافعة، وإلا فهو فيها حي على الدوام، وقوله: «وَيَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَلَهُمْ لَا يَبْصُرُونَ»^(٤) أي تراهم مقبلين إليك بأبصارهم، لكنهم لا يبصرون بها إبصاراً يتحققون ما رموا بها إليه لشدة خوفهم، وقوله: «وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^(٥) نفى العلم عنهم مع وصفهم به قبل ذلك، لعدم جريهم على موجب العلم، وقوله: «وَمَا زَمَيْتُ إِذْ زَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ زَمَى»^(٦) نفى صدور الرمي عنه مع ثبوته في الواقع، وإثباته له بقوله: «إِذْ زَمَيْتُ» وإنما أراد نفى ما يترتب عليه مثل هذا الأمر العجيب الشأن، وجملة الأمر: أن المنفي في هذا ونحوه، وإن كان ظاهراً هو الحقيقة، ومنه جاءت المبالغة، لكنه ليس على الحقيقة، بل على المجاز والادعاء، وكيف يصح نفى الحقيقة عن جزئياتها، ومن ثم كان عدم صحة النفي من علائم الحقيقة.

وبالجملة: فنفي الحقيقة إنما يمتنع إذا كان على الحقيقة وهو المعداد من علائم الحقيقة والمجاز، وأما على المجاز فيصح كما تقول مشيراً إلى أسد: (ما هذا أسداً إنما الأسد زيد)، وإلى حمار: (ما هذا حماراً وإنما الحمار عمرو)، كل ذلك على المجاز، وجميع ما نحن فيه من هذا القبيل.

الرابع: من البين أن نفي العام، أي المطلق، يستلزم نفي الخاص، أي المقيد، ولا

(١) الحديث هكذا (محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لا صلاة لمن لا يشهد الصلاة من جيران المسجد إلا مريض أو مشغول. (من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٧٦).

(٢) هذا هو الصحيح من الحديث كما ورد في (عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١١٦) والمذكور من الحديث في نسخ المخطوطة جميعاً (لا بيع إلا في منى) ولم أعثر على مصدر له.

(٣) طه: ٧٤.

(٤) الأعراف: ١٩٨.

(٥) البقرة: ١٠٢.

(٦) الأنفال: ١٧.

عكس، وثبوت الخاص يستلزم ثبوت العام دون العكس، ومن هذا القبيل أن نفي ما يدل على المبالغة لا يستلزم نفي الأصل، ومن هنا أشكل نحو: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»^(٧) و«وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»^(٨)، والجواب: أنه إنما جيء به على التكرير في مقابلة العبيد لفظاً ومعنى، كما قال: (علام الغيوب) كثر العلم لكثرة المعلوم، ولو جاء بالمعلوم مفرداً جاء به بلا كثرة كـ (عالم الغيب)، وحاصله: أنه جاء بما يدل على الكثرة والتعدد للمشاكلة، وأن المراد: وما ربك بظالم، وأن (فعلاً) قد يجيء للنسبة، أي ليس بذئ ظلم، كما قال: وليس بذئ رمح وليس بنبال^(٩)

أو أنه سيق للتعريض، أي أنه ليس كغيره من الملوك ظلامين.

الخامس: كثيراً ما يجيء الخبر بمعنى الإنشاء، فالإثبات بمعنى الأمر، نحو: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ»^(١٠)، و«وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ»^(١١)، والنفي بمعنى النهي، نحو: «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^(١٢)، و«فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»^(١٣)، وذلك أن الكلام في هذه الآي لو كان على حقيقته من الإخبار لزم الخلف فيما أخبر به الحكيم العليم تعالى؛ إذ رب والددة لا ترضع ومطلقة لا تتربص، ومحدث يمس، وحاج يفسق، وقد يجيء بمعنى الدعاء، نحو: «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»^(١٤) أي أعنا، «قَاتِلْهُمْ اللَّهُ»^(١٥)

(٧) فصلت: ٣٦.

(٨) مريم: ٦٤.

(٩) هذا عجز بيت لإمرئ القيس وصدرة:

وَلَيْسَ بِذِي رُمَحٍ فَيُطْعَمَنِي بِهِ.

اظ. ديوان امرئ القيس: ص ١٣٧.

(١٠) البقرة: ٢٣٣.

(١١) البقرة: ٢٢٨.

(١٢) الواقعة: ٧٩.

(١٣) البقرة: ١٩٧.

(١٤) الفاتحة: ٤.

(١٥) التوبة: ٣٠.

و﴿وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا﴾^(١) «تَبَثَّ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ»^(٢) فإنه دعاء عليهم، وقد يجيء الإنشاء بمعنى الخبر كقوله ﷺ: «إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَاصْنَعْ مَا تَرِيدُ»^(٣) وقوله تعالى: «هَلْ أُنِثُّ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا»^(٤)، ومن هنا قال ناسٌ^(٥): إِنَّ (هل) ههنا بمعنى (قد)، والحق أنه لا مانع من كونها على حقيقتها، «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ اذْكَبُوا»^(٦) «أَمْ يَخْشَدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»^(٧)، وتقول العرب^(٨): هل لك قبلنا حقٌّ أم أنت ظالم^(٩)، وتقول في ظالمي آل محمد وقاتليهم: (ليت شعري ما الذي أنكروا عليهم؟ وبماذا استباحوا دماءهم؟ لقرابتهم من رسول الله وشرفهم ومجدهم أم هي أحقاد بدرية)، وكلّ مقام تعدّ فيه (أم) للإضراب، فهو استفهام بمعنى الخبر، وقول أهل البصرة^(١٠) إنها أبدأ بمعنى: بل والهمزة.

السادس: من أقسام الإنشاء التعجب، وهو انفعالٌ يعرّض للنفس عند الشعور بأمر

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) المسد: ١.

(٣) بحار الأنوار؛ ج ٦٨ ص ٣٣٥، الحديث نقله السيّد بالمعنى، والحديث بتمامه هو: «ابن الوليد، عن الصفار، عن ابن أبي الخطاب، عن ابن أسباط، عن الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن الأول ﷺ قال: ما بقي من أمثال الأنبياء ﷺ إِلَّا كلمة: إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَاصْنَعْ مَا تَرِيدُ، وقال: أما إنها في بني أمية».

(٤) الدهر: ١.

(٥) وهو مذهب الفراء، والمبرد، والكسائي. اظ. معاني القرآن للفراء: ج ٣ ص ٢١٣؛ والمقتضب: ج ١ ص ٤٣، ج ٣ ص ٢٨٩؛ وحروف المعاني: ص ٢؛ والمفصل: ص ٣١٩؛ وشرح المفصل: ج ٨ ص ١٥٢.

(٦) النور: ٥٠.

(٧) النساء: ٥٤.

(٨) ظ. تهذيب اللغة: ج ١٥ ص ٤٤٥.

(٩) وتقول العرب: هل لك قبلنا حق أم أنت ظالم، وذلك أنه لا يريد أن يسأله عن كونه ظالماً، وما كان ليُعرف له بذلك، وإنّما يريد أن يرميه بالظلم، ويقول: بل أنت ظالم وهو الإخبار. (منه سلمه الله).

(١٠) مغني اللبيب: ج ١ ص ٦١.

يخفى سببه؛ ولذلك قيل: إذا ظهر السبب بطل العجب^(١).

وبالجملية هو (الاستغراب)، وألفاظه كثيرة، فيها: الأفعال، والأسماء، والجمل، كـ (ما أحسنه)، و(أحسنتُ به)، و(قاتله الله من شاعر)، و(لا شئتُ يمينك)، و(لا فُضَّ فوك)، و(اظرفَ رجلاً)، و(ناهيك به)، و(يا لك رجلاً)، و(ما رأيتُ كالיום رجلاً)، و(الله دره)، و(واها له).

وأكثرها استعمالاً الأولان واشتقاقهما من الثلاثي اللازم جعليٌ للتعجب منه، وإن كان بصورة الأفعال، وهو فيه قياس كما صيغ من (أفعل) في التفضيل، ولا عجب فإنها اللغة على ما جاءت، وإذا جاز الاشتقاق الجعلي من الأسماء كما في (أشحم) و(ألحم)، فأولى أن يجوز من المعاني كـ (ما أحسن) من (الحسن)، وقد اتفق أهل البصرة على أن (أفعل) فيه (فعل) للزومه الفتح، وانتصاب الاسم بعده، ولزوم (نون الوقاية) باطّراد، كـ (ما أحبني إليه وأكرمني عليه)، وفاعله مضمّرٌ فيه يعود إلى (ما) والمنصوب بعده مفعوله، و(ما) اسمية في محل رفع على الابتداء، وأما (ما) فسيبويه^(٢) على أنها نكرة وما بعدها خبر، أي (شيءٌ ما حسنه) أي جعله حسناً، وأجاز الأخفش^(٣) أن تكون موصولة هي أيضاً،

(١) ظ. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ج ٣ ص ٢٢٤.

(٢) هو: أبو بشر: عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب، وسيبويه أي رائحة التفاح بالفارسية، إمام البصريين، وإمام عصره بالعربية، أخذ النحو عن الخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب والأخفش «أبو الخطاب» وعيسى بن عمرو، وأخذ الفقه والحديث على حماد بن سلمة الذي كان السبب في إقباله على النحو، وسيبويه: صاحب الكتاب المشهور الذي يعد مرجع العلماء إلى اليوم. مات سنة ١٨٠هـ.

(البُلغة: ص ١٧٣؛ بغية الوعاة: ج ٢ ص ٢٢٩؛ إنباه الرواة: ج ٢ ص ٣٤٦؛ الأعلام: ج ٥ ص ٢٥٢، وغيرها كثير).

(٣) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ج ٣ ص ٢٢٥.

والأخفش هو: أبو الحسن، سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش البصري، وهو الأخفش الأوسط، أحد أئمة النحاة البصريين، قرأ النحو على سيبويه، وكان أكبر منه، وصحب الخليل، ولم يأخذ منه، وقرأ كتابه سيبويه على الكسائي، وكان أعلم الناس بالكلام، وأحذقهم بالجدل، له مصنفات عديدة، منها: المقاييس في النحو، والأوسط، والاشتقاق. مات سنة: ٢١٥هـ.

وما بعدها صلة، والخبر محذوف، أي الذي حسنه شيءٌ عظيم، وربما قيل^(١): موصوفة وما بعدها صفة، وهذا الإعراب بحسب أصل اللغة، وإلا فلا كلام في أن هذه الكلمة قد صارت حقيقة في التعجب، وعلماً عليه، ودليلاً على إنشائه، غير ملحوظ معها التصيير وفاعله؛ ولذلك صارت تستعمل فيما يستحيل عليه ذلك، كما أقدر الله، وما أعلمه وأكرمه، كل ذلك لانمحاء أصلها، وانتقالها إلى محض العجب، وأقرب من هذا ما ذهب إليه الفراء وابن درستويه^(٢) من أن (ما) هنا استفهامية^(٣)، كأنه لغرابته جهل أمره، فجعل يستفهم متعجباً، عما صيره كذلك، وبلغ به إلى هذه المبالغ، ثم تمحّض للتعجب، وذلك لقرب ما بين الأصل والمنقول إليه، [فهو]^(٤) على هذا كأنه تخصيص ببعض المعنى، كان استفهاماً على وجه التعجب ثم تمحّض للتعجب، والاستفهام على وجه التعجب كثيرٌ شائع، تقول: (أتدري ما الإمام؟)، والله أبوه أي رجل كان، قال تعالى:

(البلغة: ص ٨٦؛ إنباه الرواة: ج ٢ ص ٣٦؛ بغية الوعاة: ج ١ ص ٥٩؛ مراتب النحويين: ص ١٠٩، الأعلام: ج ٣ ص ١٥٤).

(١) والقائل هو الأخفش كذلك، انظر المفصل: ج ٧ ص ١٤٩.
(٢) والفراء هو: أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، إمام مشهور، أخذ عن الكسائي، وهو من جلة أصحابه وأبرع الكوفيين، له مصنفات كبيرة ومشهورة في اللغة والنحو، ومعاني القرآن، توفي سنة ٢٠٧هـ في طريق مكة، وله ٦٧ سنة.

وابن درستويه: هو أبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي المشهور بعلمه وتصانيفه، ولد بفارس سنة ٢٥٨هـ، وصحب المبرد، وقرأ عليه (الكتاب) وبرع فيه. لقي ابن قتيبة، وأخذ عن الدارقطني، وغيره، له تصانيف قيمة، منها: شرح الفصيح، والإرشاد في النحو، والمقصود والممدود، وأخبار النحاة، توفي سنة: ٣٤٧هـ.

(ظ. البلغة: ص ٢٨٠؛ بغية الوعاة: ج ٢ ص ٣٣٣؛ وفيات الأعيان: ج ٢ ص ٢٠١؛ البلغة: ص ١٠٧؛ إنباه الرواة: ج ٢ ص ١١٣؛ بغية الوعاة: ج ٢ ص ٣٦).

(٣) ينظر في ذلك واهامشين السابقين التصريح: ج ٢ ص ٨٧؛ الهمع: ج ٢ ص ٩٠؛ الأشموني: ج ٢ ص ٣٦٣.

(٤) هذه الزيادة يقتضيها المعنى.

﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾^(١)، ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهَيْهْدَ﴾^(٢)، ﴿مَا لِي هَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً﴾^(٣)، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٤)، (أين تذهبون)، فأما ما عليه ما عدا (الكسائي) من أهل الكوفة^(٥)، من أن (أفعل) فيه وصف ك (أفعل) في التفضيل، صيغ ذلك للتعجب وهذا للتفضيل، فهذا وإن قرَّب من هذه الجهة، لكن يبعده جداً لزومه للفتح، ونصب الاسم بعده، وهو على هذا فاعل للوصف، مع ما مرَّ من خلال الفعل، ووجود اللازم دليل على وجود الملزوم.

وأقصى ما لهم في الجواب، أن (أفعل) بني على الفتح، لتضمُّنه معنى التعجب، ونصب فاعله؛ لكونه في صورة الفعل والمفعول، وهو كما ترى في غاية الضعف، إنما جاء نصب الفاعل في مثل (حسن الوجه) تمهيداً للإضافة، ولا إضافة هاهنا، وأما (أفعل) به، فهو عند سيبويه بمعنى الماضي، من (أفعل) للصيرورة، أي صار ذا فعل، ك (ألحم) و (أشحم) والباء زائدة في الفاعل^(٦)، وقال الفراء والزنجشري^(٧) وجماعة أنه على معناه، والهمزة للجعل والإسم بعده مفعول والباء زائدة فيه، والمعنى في (أحسن بزيدي): اجعله حسناً، أي صفه بالتحسن، كأنه يطلب من كل من يصلح للخطاب، أن يصفه بالحسن

(١) الإنفطار: ١٧.

(٢) النمل: ٢٠.

(٣) الكهف: ٤٩.

(٤) الصافات: ١٥٤.

(٥) المصدر السابق.

(٦) التصريح: ج ٢ ص ٨٨؛ وانظر: الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري: ج ١ ص ١٢٦-١٤٨.

(٧) هو: أبو القاسم؛ محمود بن عمر بن محمد الزنجشري الخوارزمي، جار الله، والزنجشري نسبة إلى زنجش من أعمال خوارزم، إمام في اللغة والنحو والبيان، أخذ عن النيسابوري والأصبهاني، له مصنفات قيمة منها: الكشف في التفسير، والمفصل في النحو، وأطواق الذهب، والأحاجي النحوية، وغيرها كثير. مات يوم عرفة سنة: ٥٣٨ هـ.

(البلغة: ص ٢٥٦؛ إنباء الرواة: ج ٣ ص ٢٦٥؛ بغية الوعاة: ج ٢ ص ٢٧٩؛ معجم المؤلفين: ج ١٢

كيف شاء، فإنه أهل ذلك^(١)، وربما قيل: إن المخاطب به هو الحسن، أي أحسن إليه يا حسن بدوامك فيه، أي دُم فيه؛ ولذلك لم يختلف باختلاف المخاطبين، وهو تكلف، وكيف كان فهذه المقالة على ما ذهب إليه الفراء والجماعة، وهذا أنسب بالتعجب، وقد رجّحه نجم الأئمة رحمهم الله^(٢) على مقالة سيويه، بأن همزة الجعل أكثر من همزة (صار ذا كذا)، ولو لم يكن شيء منهما قياساً، ولو كان منه لجاز (ألحم بزيد) وأشحم، وبأن زيادة الباء في الفاعل قليل، بخلاف المفعول، فإنها فيه مطردة، وبأن الأمر بمعنى الماضي مما لم يعهد، وإنما جاء العكس كـ (ما اتقى امرؤ ربه) وهذا كله باعتبار أصل اللغة، وإلا فلا كلام أيضاً في أنه قد زال ذلك من رأس، وانمحي الجعل والصيورة والخطاب وتمحض لإنشاء التعجب، ولذلك لم يختلف الحال بين أن يكون المخاطب به واحداً أو أكثر، مذكراً أو مؤنثاً، فلا يقال (أحسنا) و(أحسنوا) و(أحسني) و(أحسن) إذ لا خطاب، ولأن فعل التعجب لا يتصرف، لأنه إنما يراد به إنشاء هذا، وربما قيل: إنه استدعى من المخاطب أن يتعجب، فإن أُريد أنه الآن على ذلك، فبطلانه غني عن البيان، لمخالفته للبيان، فإنه لإنشاء التعجب لا لطلبه من المخاطب، وإن أُريد أن ذلك باعتبار أصل اللغة، فمتى كان (أفعل) بمعنى تعجب من الفعل؟

واعلم أنه يجوز حذف الاسم بعدهما مع القرينة، كـ (أسمع بهم وأبصر) و (لقيت زيدا فما أحسن، ووفدنا عليه فما أكرم)، وهذا مما يؤيد مقالة (الفراء) في الأول^(٣)، فإن الفاعل لا يحذف ولو كان بصورة الفضلة.

السابع: من جملة أقسام الإنشاء (الاستفهام)، وحقيقته طلب الفهم، وأدواته حروفاً وأسماء: الهمزة، وهل، وما، ومن، وكم، وكيف، وأنى، ومتى، وإيان، وقد يلحظ فيه

(١) أوضح المسالك ج ٣ ص ٢٥٣.

(٢) محمد بن الحسن الاستر آبادي، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستر آبادي: (نجم الائمة)، كان فاضلاً، عالماً، محققاً، مدققاً، له كتب، منها: شرح الكافية (ألفه في النجف)، شرح الشافية، شرح قصائد ابن أبي الحديد، وغير ذلك، وكان فراغه من تأليف شرح الكافية سنة ٦٨٣، ووفاته ٦٨٦هـ. (ظ. الكنى والألقاب ج ٢ ص ٢٧٦؛ معجم رجال الحديث ج ١٦ ص ١٦٦).

(٣) أي في مثال (أسمع بهم وأبصر) وما جاء على وزن (أفعل به) عموماً.

أُمُورُ أُخَر:

أحدها: الإنكار ومرجعه إلى النفي، وقضيته أن يكون ما بعد الأداة غير واقع ومدعيه كاذب، نحو: ﴿فَاسْتَفْتِهِمُ أَلِرَبُّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُيُوتُ﴾^(١) ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾^(٢)، ﴿أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾^(٣)، ﴿أَتُؤْمِنُ لِسِتْرَيْنِ مِثْلَنَا﴾^(٤)، أي لا يكون هذا، ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾^(٥)، ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ﴾^(٦)، ﴿أَفَعَبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾^(٧)، أي ما كان، ﴿أَفَسِحْرُ هَذَا﴾^(٨)، ﴿أَلَيْحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾^(٩)، أي ليس بسحر، ولا يجب هذا، ﴿قُلْ نُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ﴾^(١٠)، ﴿وَهَلْ يُجَازِي إِلَّا الْكُفُورُ﴾^(١١)، أي ما نهلك وما نجازي ﴿فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾^(١٢)، أي لا يهدي.

الثاني: التوبيخ، ولا يكون إلا على أمر واقع، نحو: ﴿أَتُعْبُدُونَ مَا تَشْجُتُونَ﴾^(١٣)، ﴿أَتَدْعُونَ بَغْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾^(١٤)، ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾، ﴿أَفَنُكَا آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ﴾، ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿أَتَأْخُذُونَهُ بَهْتَانًا﴾، ﴿أَكْذِبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا﴾، ويسمى هذا إنكار توبيخ، والأول إنكار إبطال، وذلك أن في كل منهما إنكار

(١) الصافات: ١٤٩.

(٢) النجم: ٢١.

(٣) الشعراء: ١١١.

(٤) المؤمنون: ٤٧.

(٥) الزخرف: ١٩.

(٦) الإسراء: ٤٠.

(٧) ق: ١٥.

(٨) الطور: ١٥.

(٩) الحجرات: ١٢.

(١٠) الأحقاف: ٣٥.

(١١) سبأ: ١٧.

(١٢) الروم: ٢٩.

(١٣) الصافات: ٩٥.

(١٤) الصافات: ١٢٥.

إِلَّا أَنَّ لِكُلِّ مِنْهُمَا مَعْنَى غَيْرَ الْآخَرِ، وَتَوْضِيحُهُ: أَنَّ الْإِنْكَارَ يَجِيءُ لِمَعْنَيْنِ:
أَحَدُهُمَا: النفي، كما في إنكار الدعوى.

والثاني: الملامة والتوبيخ، كـ (أنكر عليه فعله) أي لآمَه فيه ووبَّخه عليه، وفي الأول من الأول^(١)، وفي الثاني من الثاني^(٢)، ثُمَّ إِنَّ الْأَوَّلَ لَا يَخْلُو مِنْ تَوْبِيخٍ أَيْضًا، وَلَكِنَّهُ عَلَى ادِّعَاءٍ وَقُوعِهِ لَا عَلَى إِيقَاعِهِ، إِذِ الْمَفْرُوضُ أَنَّهُ غَيْرُ وَاقِعٍ، فَأَنْتَ تَنْكَرُ وَقُوعَهُ، وَتَتَلَوَّمُهُ وَتَوْبِيخُهُ عَلَى الْادِّعَاءِ أَوْ الْوُقُوعِ أَوْ الْاسْتِحْسَانِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ.

الثالث: التقرير، وأغلب ما يكون بـ (ألم) و (أما)، والغرض حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بما بعد النفي، ليسجل ذلك عليه، ويوجه ما يريد أن يوجه عليه من توبيخ، نحو: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ﴾^(٣)، ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَزْوَاجًا مُتَنَبِّهَةً فَلَمَّا جَزَا فِيهَا﴾^(٤)، أو امتنان نحو: ﴿أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ﴾^(٥)، ﴿أَلَمْ يَحْذَكَّ يَتِيمًا﴾^(٦)، ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾^(٧)، ﴿أَلَمْ تَرْبُكْ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ...﴾^(٨)، أو غير ذلك، نحو: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾^(٩)، وحيث كان التقرير بـ (ما) بعد النفي حسن عطف الموجب عليه، كما في الآيات المذكورة: ﴿أَلَمْ تَشْرَحْ﴾^(١٠) وما بعدها، وربما كان بدون النفي.

والضابط أنه إذا كان مما يعلم ثبوته، يؤتى فيه بالنفي؛ ليكون أبعد عن توهم التلقين، وإذا لم يكن كذلك، وإنما يريد أن يتبين ما عنده، جيء به مثبتاً بعد الأداة، كما قال الله

(١) أي في النفي الذي هو القسم الأول من الإنكار، هناك إنكار.

(٢) أي في القسم الثاني الذي هو الملامة توبيخ من القسم الثاني المذكور في أقسام الاستفهام.

(٣) فاطر: ٣٧.

(٤) النساء: ٩٧.

(٥) الشرح: ١.

(٦) الضحى: ٦.

(٧) الفيل: ٢.

(٨) الشعراء: ١٨.

(٩) الزمر: ٣٦.

(١٠) الانشراح: ١.

تعالى: ﴿أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَا﴾^(١).

الرابع: التعجب، نحو: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾^(٢)، ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾^(٣)، ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهَيْهْدَ﴾^(٤)، ﴿مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾^(٥)، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٦)، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(٧)، ﴿مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾^(٨)، وقد جمع في الأولين مع التعجب التوبيخ.

الخامس: العتاب، نحو: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ﴾^(٩)، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾^(١٠).

السادس: الاستبطاء، نحو: (متى يظهر المهدي من آل أحمد)، (متى تخلص منك)، ﴿مَتَى نَضُرُّ اللَّهَ﴾^(١١).

السابع: التذكير، ﴿أَلَمْ أَعْهِذْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَغْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾^(١٢)، ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَغْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١٣)، ﴿هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ

(١) الأنبياء: ٦٢.

(٢) البقرة: ٢٨.

(٣) البقرة: ٤٤.

(٤) النمل: ٢٠.

(٥) الكهف: ٤٩.

(٦) الصافات: ١٥٤.

(٧) الفرقان: ٤٥.

(٨) البقرة: ١٤٢.

(٩) الحديد: ١٦.

(١٠) التوبة: ٤٣.

(١١) البقرة: ٢١٤.

(١٢) يس: ٦٠.

(١٣) البقرة: ٣٣.

وأخيه^(١).

الثامن: الافتخار، نحو: ﴿الْيَسَّ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾^(٢)، ولا يخلو مع ذلك من تقرير.
 التاسع: التهديد والوعيد، نحو: ﴿أَلَمْ يُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ﴾^(٣).
 العاشر: التهويل، نحو: ﴿الْحَاقَّةُ ۖ مَا الْحَاقَّةُ﴾^(٤)، ﴿الْقَارِعَةُ ۖ مَا الْقَارِعَةُ﴾^(٥).
 الحادي عشر: التسهيل، وهو عكسه، نحو: ﴿وَمَاذَا عَلَيْنِهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾^(٦).
 الثاني عشر: قطع الرجاء، نحو: ﴿يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ﴾، ﴿أَيْنَ الْمَقَرُّ﴾^(٧).
 الثالث عشر: الأمر، نحو: ﴿أَسْلَفْتُمْ﴾^(٨)، ﴿فَبَلَّ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ﴾^(٩)، ﴿أَنْصُرُونِ﴾^(١٠)، أي أسلموا وانتهوا واصبروا.

الرابع عشر: التنبيه، ومرجعه إلى الأمر، نحو: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(١١)، إذ الغرض التنبيه على النظر، والمعنى انظر، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَصْبِغُ الْأَرْضَ مُخْضَرَّةً﴾^(١٢)، ﴿فَأَنَّى تُذْهِبُونَ﴾^(١٣)، ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^(١٤)، لما فيه من التنبيه على الضلال.

(١) يوسف: ٨٩.

(٢) الزخرف: ٥١.

(٣) المرسلات: ١٦.

(٤) الحاقة: ١ - ٢.

(٥) القارعة: ١، ٢.

(٦) النساء: ٣٩.

(٧) القيامة: ١٠.

(٨) آل عمران: ٢٠.

(٩) المائدة: ٩١.

(١٠) الفرقان: ٢٠.

(١١) الفرقان: ٤٥.

(١٢) الحج: ٦٣.

(١٣) التكوين: ٢٦.

(١٤) الزمر: ٦.

الخامس عشر: الترغيب، نحو: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾^(١)، ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(٢).

السادس عشر: النهي، نحو: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ فَإِنَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾^(٣) بدليل ﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ﴾^(٤)، ﴿مَا غُرِّكَ رَبُّكَ بِالْكَرِيمِ﴾^(٥) أي لا تغتر.

السابع عشر: الدعاء ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّعَاءُ﴾^(٦) أي لا تهلكنا.

الثامن عشر: الإرشاد، نحو: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾^(٧).

التاسع عشر: التمني، نحو: ﴿قُلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءٍ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾^(٨)، وحاشا استعمل الاستفهام فيها لا يرجي كما قال العباس وهو في السياق^(٩):

أتراني ألقى العذيب صحيحاً

فأداوي به فؤاداً جريحاً

فإن كان مما يرجي كان للترجي كما قال شعراً:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلةً

بوادي الغضى^(١٠) ... البيت.

(١) البقرة: ٢٤٥.

(٢) الصف: ١٠.

(٣) التوبة: ١٣.

(٤) المائدة: ٤٤.

(٥) الانفطار: ٦.

(٦) الأعراف: ١٥٥.

(٧) البقرة: ٣٠.

(٨) الأعراف: ٥٣.

(٩) أي عند الموت، ولم اعثر على مصدر هذا البيت.

(١٠) البيت لمالك بن الربيع وهو كما يلي:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلةً

بجنب الغضى أُرْجِي القلاص النواجيا

- وفي الندبة الشريفة: «أترانا نحفّ بك وأنت تؤم الملا»^(١).
- العشرون: العرض، نحو: «أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ».
- الحادي والعشرون: التحضيض، نحو: «أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ»^(٢).
- الثاني والعشرون: التجاهل، نحو: «أَوُتِرَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا»^(٣).
- الثالث والعشرون: التعظيم، نحو: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»^(٤).
- الرابع والعشرون: التحقير، نحو: «أَهَذَا الَّذِي يُدَّكِّرُ آلِهَتَكُمْ»^(٥)، «أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا»^(٦).
- الخامس والعشرون: الاكتفاء، نحو: «الْيَسَّ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ»^(٧).
- السادس والعشرون: الاستبعاد، نحو: «أَتَى لَهُمُ الذُّكْرَى»^(٨).
- السابع والعشرون: المؤانسة، نحو: «وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى»^(٩).
- الثامن والعشرون: الاستهزاء، نحو: «أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ»^(١٠)، «أَلَا تُكُونُ»^(١١)، «مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ»^(١٢).

ظ. الأماي في لغة العرب لأبي علي الفاي: ج ٣ ص ١٣٧.

(١) بحار الأنوار: ج ٩٩ ص ١٠٤.

(٢) التوبة: ١٢.

(٣) ص: ٨.

(٤) البقرة: ٢٥٥.

(٥) الأنبياء: ٣٦.

(٦) الفرقان: ٤١.

(٧) الزمر: ٦٠.

(٨) الدخان: ١٣.

(٩) طه: ١٧.

(١٠) هود: ٨٧.

(١١) الصافات: ٩١.

(١٢) الصافات: ٩٢.

التاسع والعشرون: التسوية، وهي الداخلة على جملة يصح قيام المصدر مقامها نحو: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَنَزَلْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنَزِّلْهُمْ﴾^(١٣)، وما أبالي قمت أم قعدت ولا أدري أنت حاضر أم غائب وموجود أم معدوم.

الثلاثون: الإخبار، نحو: ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا﴾^(١٤)، ﴿هَلْ أَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾^(١٥)، وربما جاءت مؤكدة كما في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُتَّقِدُ مَنْ فِي النَّارِ﴾^(١٦)؛ إذ المعنى: أفمن حق عليه العذاب وصار من أهل النار فأنت تنقذه؟ ثم لما طال الكلام أعيدت الهمزة لتوكيد الإنكار والإستبعاد كما قال في (الكشاف)^(١٧)، والظاهر أن كثيراً من هذه المقامات على اختلافها لا تخلو من ملاحظة الاستفهام في الجملة، لكن لا عن المذكور، بل عن اعتقاده أو استحسانه، وهل استعمال الأداة في هذه المعاني على المجاز والاستفهام ملحوظ فيها على ضربٍ من التضمن، أو أنّ ملاحظة هذه المعاني على التضمن والإشراب، وهي مستعملة في الاستفهام؟ احتمالان، أظهرهما في أكثر هذه المقامات هو الأول، وربما ظهر الثاني، كما ترى في قولك في التعجب: (ما لي لا أرى فلاناً)؛ إذ المعنى أي شيء عرض لي في عدم رؤيته، وأظهر منه اعتباره في التقرير، وذلك أن طلب الفهم قد يكون للمستفهم وقد يكون لغيره ممن لا علم له بالمستفهم عنه كما في بعض مقامات التقرير، وقد يكون باعتبار المقام والسؤال بلسان الحال، وقد يكون باعتبار أن الرائي إذا رأى ذلك سأل كما في (كم أدعوك ولا تجيب) أي أنّ الدعاء لكثرة صار بحيث يُسأل عن عدده، وهكذا.

ومن أقسامه^(١٨) الأمر، ويجيء لمعانٍ تقارب هذه على ما سيجيء في باب، إن شاء الله.

(١٣) البقرة: ٦.

(١٤) البقرة: ١٠.

(١٥) الدهر: ١.

(١٦) الزمر: ١٩.

(١٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري: ج ٣

ص ٣٩٣.

(١٨) أي أقسام الإنشاء.

وكذلك النهي، يجيء لمعانٍ على ما سيجيء، إن شاء الله.

ومنها: التمني: ويكون باليت) وهي الأصل نحو: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ﴾^(١)،
﴿يَا لَيْتَنَا بُرْدُ﴾^(٢)، ﴿يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾^(٣).

وب (لو) نحو: ﴿فَلَوْ أَن لَنَا كَرَّةٌ فَنَكُونُ﴾^(٤)، ولذلك نصب الفعل في جوابها.

والترجي: ويكون بـ (لعل) وهي الأصل فيه، و(عسى) وتستعمل في توقع المحذور مجازاً، ويسمى الإشفاق نحو: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ﴾^(٥)، والفرق بين هذين القسمين أنَّ التَّرجي في الممكن القريب المتوقع، والتَّمَنِّي في البعيد والمستحيل.

ومنها النداء: وقول النحاة إنَّ (يا) بمعنى (أدعو)؛ ولذلك نصبت المنادى، فإنما يريدون بمعنى (أدعو) إنشاءً وحقيقةً التنبيه والإيقاض ليفضي إليه بما يريد من أمر، كـ
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾^(٦)، ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا﴾^(٧)، ﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ. فَمِ اللَّيْلِ﴾^(٨)،
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا﴾^(٩).

أو خبر كـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ﴾^(١٠)، ﴿وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾^(١١)،

(١) النساء: ٧٣.

(٢) الأنعام: ٢٧.

(٣) يس: ٢٦.

(٤) الشعراء: ١٠٢.

(٥) الشعراء: ٣.

(٦) البقرة: ٢١.

(٧) هود: ٥٢.

(٨) المزمّل: ١.

(٩) الحجرات: ١.

(١٠) الحج: ٧٣.

(١١) هود: ٦٤.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾^(١)، ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّاسُ قُومُوا لِلَّهِ﴾^(٢)، أو استفهام نحو: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّاسُ قُومُوا لِلَّهِ﴾^(٣)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُومُوا لِلَّهِ﴾^(٤)، ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ﴾^(٥)، وقد تستعمل مجازاً في الاختصاص نحو: (نحن يا بني فلان نفعل كذا)، قال تعالى: ﴿رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^(٦)، والتلief نحو: ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ﴾^(٧)، والتأسف نحو: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ﴾^(٨)، وكثر في الكتاب المجيد دون غيره النداء بـ(يا أيها)؛ لأنّ الغالب فيه النداء لاستماع الأوامر والنواهي والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد وأقاصيص الأمم السالفة، وغير ذلك من الأمور العظام والخطوب الجسام، فناسب أن ينبهوا أشدّ تنبيه، ويوقظوا أعظم إيقاظ.

ومنها القَسَم: وهو إنشاء الحلف؛ لتأكيد القسم عليه حسبما جرت به العادات في المحاورات، وأكثر ما يكون بالحروف كـ (الواو) والفاء، وقد يكون بالفعل كـ (أقسم بالله) وهو إنشاء أيضاً.

وأما التركيب الناقص فهو ما عدا التام، سواء اشتمل على نسبة ناقصة إضافية كـ (غلام زيد) و(قيام عمرو)، أو وصفية كـ (المسجد الجامع) و(العلم النافع)، وإن كان بطريق الإضافة كـ (جرد قطيفة)، ومنه^(٩) التعريف برسمه حداً، أو رسماً، أو عطفية، وهي النسبة بين المتعاطفين لاشتراكهما في الحكم، أو بيانية، وهي النسبة بين التمييز والمميز ولو بالإضافة كـ (باب ساج) وعطف البيان ومبيته، أو بدلية، وهي ما بين البدل

(١) فاطر: ١٥.

(٢) يوسف: ١٠٠.

(٣) مريم: ٤٢.

(٤) التحريم: ١.

(٥) غافر: ٤١.

(٦) هود: ٧٣.

(٧) يس: ٣٠.

(٨) النساء: ٧٣.

(٩) من التركيب الناقص.

والمبدل منه إلى غير ذلك من التراكيب التي بين جزئها اتصال، ولم يقصد بهيئتها الحمل والإخبار، بل مجرد الانضمام، أو لم يشتمل على نسبة أصلاً، كالمزجي نحو: (بعلبك)؛ إذ لو كان فيه نسبة ناقصة لاستلزم تامة^(١) كاستلزام إضافة الغلام إلى زيد، والقيام إلى عمرو، و(إنّ لزيد غلاماً) و(إن عمراً قائم).

ومنه التركيب العددي: ك (أحد عشر) فإن أقصى ما فيه أن ضُم (أحد) إلى (عشر) وجُعِل اسماً لهذه المرتبة من مراتب العدد، غير أنّ المعنى الاسمي فيه - أعني هذه المرتبة - موافق للمعنى التركيبي - أعني واحد وعشرة - بخلاف (بعلبك)، ويحتمل أن يكون هذا من العطف بناءً على ملاحظة العاطف - أعني الواو - وأنّ المعنى واحد وعشرة، وعليه فيكون باقياً على المعنى التركيبي، غير مجعول اسماً للمرتبة كما في (أحد وعشرين) وهو قول بعض النحاة^(٢)، أنه بني لتضمنه معنى حرف العطف، وعلى هذا فلا يكون من المزج في شيء.

وأما الجملة الكبرى ك (زيد أبوه قائم) فإن قصد فيها الإخبار عن المبتدأ الأول، حتى يكون المعنى (زيد قائم الأب)، كانت النسبة التامة في الأولى والثانية تقيديّة، وإن قصد فيها الإخبار عن المبتدأ الثاني كالأب في المثال - وإنما جيء بـ (زيد) لتعريفه حتى يكون المعنى (أبو زيد قائم) - كانت التامة في الثانية والأولى تقيديّة، ويستحيل إرادة كلا الأمرين معاً، وذلك أن التامة تقضي استقلال طرفيها بها، فإذا أريد إيقاعها في الأولى امتنع إيقاعها في الثانية؛ لأن حاصل الثانية يكون خبراً وبالعكس؛ لأن الاسمين حينئذ يكونان مبتدأ، وأنّى يجتمع إيقاعان على أمر واحد - أعني المبتدأ الثاني - حتى يكون خبراً؟ أي جزء من الخبر بناءً على الأول، ومبتدأ بناءً على الثاني، وليس من الجمع بين

(١) أي لاستلزام نسبة تامة.

(٢) الفائق النحشري اظ: المفصل في صنعة الإعراب: ج ١ ص ٢١٩؛ اللوحة في شرح الملحة: ج ١ ص ٢٧.

وكانهم يقتضون في الغالب على الأولين والآخر، لانحصار الناقص المستعمل استعمالاً صحيحاً في ذينك الثلاثة كالأول والآخر في الأعلام، والثاني في الحدود والرسوم، ومن هنا يظهر حال من عدّ منها المؤلف من حرفين أو حرف واسم أو حرف وفعل كما وقع للعلامة وغيره. (منه تذكّر).

الإيقاعين قوله تعالى: ﴿جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾^(١)، بل الثانية تأكيد للأولى على تقدير شرطٍ للتعميم، أي من وجد في رحله فهو جزاؤه، فأما الجملة الشرطية وجزاؤها، فالتامة في الجزاء والشرط قيدان سيقا للتعليل، وإن سيقا للسببية فالنسبة بين الجملتين، إذ المعنى في نحو: (إن جئتني أكرمتك) مجيئك سبب لإكرامي، وقد يقال: إنه على التعليق أيضاً كذلك؛ إذ المعنى حينئذٍ: (إكرامي معلق على مجيئك).

والتحقيق أن النسبة التامة في الجزاء على كلا التقديرين، وكذلك ما بين الجملتين من الربط.

فهذا انقسام اللفظ باعتبار الدال.

الضرب الثالث:

وأما انقسامه باعتبار المدلول فسيجيء، إن شاء الله، في باب العموم والخصوص والإطلاق والتقييد^(٢).

الضرب الرابع:

وأما انقسامه باعتبارهما فهو انقسامه باعتبار التعدد في اللفظ والمعنى وعدمه إلى المترادف والمشارك والحقيقة والمجاز، وذلك أن اللفظ إن تعدد مع اتحاد المعنى فهو (المترادف)، وإن اتحد وتعدد المعنى، فإن اختصَّ الوضع بأحد المعنيين، أو المعاني فذلك (الحقيقة والمجاز)، حقيقة باعتبار ما وضع له، مجازاً باعتبار ما لم يوضع له، وإن تعلق بالجميع، فإن كان مع هجر الأول فذلك (المنقول) وإلا فهو (المشارك) سواء كان بين المعنيين مناسبة، أو لم يكن، وهذا هو (المرتجل) عند بعض الناس، والمعروف بين النحاة أن المرتجل ما لم يسبق له وضع أصلاً (سعاد) و(أدد)، والكلية والجزئية من صفات المعاني، وتقسيم اللفظ باعتبارهما إلى الكلي والجزئي تبعاً للمعنى كما هو المعروف اصطلاحاً، غير

(١) يوسف: ٧٥.

(٢) أما باب العموم والخصوص فلم نعر عليه؛ وأما الإطلاق والتقييد فسيأتي في ص ٤٣٣.

أن تخصيص تلك القسمة بالمتحدين لا معنى له، لاستلزامه خروج الكليات المترادفة والمشاركة وغيرهما.

وبالجملة لا دخل لاتحادهما أو تعددهما في عروض الكلية والجزئية والتشكيك والتواطؤ للمعنى أصالة، واللفظ تبعاً، بل كما تعرض للمتحد تعرض لغيره، ومثله حصر متشخص المعنى في العلم والضمير، كما وقع للعلامة وغيره^(١) بناءً على أن المراد بالمعنى ما عني من اللفظ واستعمل فيه، سواء وضع له كما في العلم، أو لم يوضع كما في الضمير على طريقة المتقدمين، مع أن اسم الإشارة كذلك، وكذا الموصول والمحلى إذا كانا معهودين، وكذا المضاف إذا كان كذلك، ثم الكلام على هذه الأقسام يقع في مباحث:

(١) تهذيب الأصول للعلامة الحلي: ص ٦٥.

[المبحث الأول]

في المترادف

والترادف اجتماع اللفظين على معنى في الوضع، من الترادف وهو اجتماع الرديفين على مركب وهما مترادفان وهو من مستطرفات اللغة^(١) ومقتضيات الحكمة، لما فيه من التوسيع في اللغة، وتسهيل الاستطراق إلى الفصاحة والبلاغة والإبداع في النظم والنثر، وإستقامة وزن الشعر، وأمر السجع، كما ترى في قوله:

وحللت فيها سائلاً

فرايت جوداً سائلاً^(٢)

وفرق الهجر بين الجفن والوسن^(٣)

فإنك لو جئت برديقي (سائل)، كـ (طالب، وجاري)؛ لفات الجنس، أو برديقي (الجفن، والوسن) كـ (الجفاء، والنوم) لم يستقم الوزن، وهكذا، فإنكاره بتوهم كونه عبثاً لا يليق بحكمة الواضع، من أفحش الأخطاء، هذا كله فيما كان من لغة واحدة، وأما ما كان من لغتين، فلا كلام على أن وقوعه في اللغة مما لا مساغ إلى إنكاره كـ (الإنسان، والبشر) و(الليث، والأسد) إلى نحو سبعين^(٤)،

(١) ظ. أساس البلاغة: ج ١ ص ٣٤٨؛ صحاح اللغة: ج ٤ ص ١٣٦٣.

(٢) هذا البيت من الشعر لأبي محمد القاسم بن علي الحريري، ذكره في مقاماته في المقامة المغربية. (مقامات الحريري: ص ١٥٨).

(٣) هذا عجز بيت لأبي الطيب المتنبي وصدرة: أبلى الهوى أسفاً يوم التوى بدنى (ظ نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري: ج ٢ ص ٢٥٩).

(٤) أي إلى نحو سبعين لفظاً كلها بمعنى الليث. (حاشية).

والخمر، والمدامة، والسلافة) كذلك^(١)، والسيف، والصارم، والمهند) كذلك، والقعود، والجلوس) والنوم، والوسن) والسهاد، والسهر) والخوف، والخشية) والوقار، والسكينة) والمئين، والكذب) والأنجل، والأعين) والحرب، والهيحاء، والوغا) والرغام، والتراب) وغير ذلك، مما نصّ أئمة اللغة على ترادفه، وإن شئت فارجع إلى كتب اللغة فإنك تجدهم يقولون فيها لا يحصى هذا وهذا بمعنى واحد^(٢)، بل ربما جيء بالترادفين معاً متعاطفين للتأكيد والاهتمام، كما يعاد اللفظ بعينه، وهذا كما قال:

فألفوا قولها كذبا وميناً^(٣)

ويكثر هذا في الأفعال، كما تقول: (لا تخفُ ولا تحش) وربما أنكر بعضهم وقوع هذا في الكتاب المجيد كما يحكى عن المبرد^(٤)، وهذا أيضاً خطأ، لثبوت مثل: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي﴾^(٥)، ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا﴾^(٦)، ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾^(٧)، ﴿لَا تَخَافُ ذَرْبًا وَلَا تَخْشَى﴾^(٨)، ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾^(٩)، ﴿لَئِنْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمُنَاجَا﴾^(١٠)، ﴿لَا تَبْقَى وَلَا تَذَرُ﴾^(١١)، ﴿إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءٍ﴾^(١٢)،

(١) أي إلى سبعين. (حاشية).

(٢) ظ. تاج العروس: ج ٩ ص ٤٤ مادة (قعد).

(٣) هذا عجز بيت لعدي بن زيد وصدرة: وَقَدَدَتِ الْأُدِيمُ لِرَاهِشِيهِ. (ظ معاهد التنصيص في شرح شواهد التلخيص: ج ١ ص ٣١٠)

(٤) ظ. المزهري في علوم اللغة للسيوطي: ج ١ ص ١٢٠؛ البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي: ج ١ ص ٤٨١.

(٥) يوسف: ٨٦.

(٦) آل عمران: ١٤٦.

(٧) طه: ١١٢.

(٨) طه: ٧٧.

(٩) طه: ١٠٧.

(١٠) المائدة: ٤٨.

(١١) المدثر: ٢٨.

(١٢) البقرة: ١٧١.

﴿أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا﴾^(١)، ﴿لَا تَيْسِتُنَا فِيهَا نَضَبٌ وَلَا تَيْسِتُنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾^(٢)، ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾^(٣)، والتدقيق في الفرق في أصل الثبوت وفي الجمع، بمراعاة الدقائق التي لا يتفطن لها أهل العرف، باعتبار الإطلاق والتقييد والشدة والضعف^(٤)، إن تم في البعض لا يتم في الباقي، وآية الترادف أن يصح قيام كل من المترادفين مقام الآخر، إلا أن يعرض مانع، كمنافرة أحدهما لما تركب معه دون الآخر، وهي من فوائده، وما يحكى عن الإمام الرازي من المنع^(٥)، وإلا لجاز (خدا أكبر)^(٦) خطأ^(٧)، وليس من الترادف التأكيد وإن حصل باجتماع المترادفين التوكيد، وأين معنى التوكيد كـ (النفس والعين، وكلا وكل وجميع) وما في معناها، من معنى ما يؤكد بها؟ والتوكيد له معنى واحد لا يختلف باختلاف المؤكد، وهو إحكام ما جيء به لتوكيده، ولكل من المؤكّدات معنى، وأين هذا من وضعها لمعنى واحد، فكان خرطها في سلك المترادفات كما وقع لبعضهم^(٨) من أفحش الأخطاء، وربما تُوهَم أن الحدّ والمحدود مترادفان، نظراً إلى أنهما أمرٌ واحد، وأن أحد المترادفين إذا كان أشهر من الآخر، جاز تعريف الخفي به كما تقول: (السلافة هي الخمرة) والغضنفر الأسد) والملاحمة الحرب، وأكثر تعاريف الأدباء من هذا القبيل، وهذا خطأ بيّن فإن المحدود كـ (إنسان) مثلاً، موضوع للماهية من حيث هي، وأجزاء الحدّ كـ (حيوان ناطق) كل لحقيقته، والهئية التركيبية - أعني

(١) الأحزاب: ٦٧.

(٢) فاطر: ٣٥.

(٣) البقرة: ١٥٧.

(٤) حتى يكون من المشكك. (منه)

(٥) المحصول: ج ١ ص ٢٥٣.

(٦) اخدا) يعني لفظ الجلالة في الفارسية..

(٧) منع كون ذلك علامة لا امتناع القيام في بعض المواطن كما في المثال مع ثبوت الترادف، والجواب أن القيام هاهنا بحسب أصل اللغة وإنما امتنع من جهة الشرع لتعلق الحكم بخصوص اللفظ. (منه سلمه الله).

(٨) نقل الزركشي في البحر المحيط: ج ١ ص ٤٨١، حكاية هذا القول عن الطرطوشي.

هيئة هذا التركيب التوصيفي - موضوعه بالوضع الكلي للدلالة على النسبة الناقصة التوصيفية - أعني نسبة الصفة إلى الموصوف واتصافه بها - وهي كون الجنس متصفاً بالفصل، ومعلوم أن ليس شيء من هذه الثلاثة - أعني الجنس والفصل وهيئة المركب منهما - موضوعاً لماهية هذا النوع من حيث هي، وإنما الموضوع لها لفظ الإنسان، على أن هذه الهيئة التركيبية أمرٌ كليٌّ لا يختص بتركيبٍ دون آخر، بل يتناول كلَّ تركيبٍ توصيفي كـ (المسجد الجامع والعلم النافع والحيوان الصاهل والجسم الحساس) فكيف يتوهم مرادفتها للنوع.

ومن الوهم أيضاً عدُّ التوابع في المترادفات كـ (شيطان ليطان) و(خرج مرج)، فإن الثاني لم يوضع لشيء أصلاً، ولا يستعمل مستقلاً قطعاً، وإنما يؤتى به عند ذكر المتبوع في بعض المقامات تبعاً للتوكيد، وربما أريد به في هذا العرف ما يناسب المتبوع، كما تقول: (إنما بقي له في الدار أشياء خسيصة كخرج مرج، حبٌّ مَبٌّ) ونحو ذلك.

المبحث الثاني في المشترك

وهو ما وضع لمعنيين أو أكثر، لكل معنى بوضع على حدة، ولو من واضعين أو أكثر، مشخصة كانت تلك المعاني كأكثر الأعلام أو غير مشخصة كأسماء الأجناس المشتركة بين طبيعتين أو أكثر، وجودية كـ (عين) و (جون)، أو عدمية كـ (الإمكان) المشترك بين العام والخاص، أو مركبة كـ (قرء) المشترك بين الحيض والطمهر، وخرج بالوضع (المجاز)، واستعمال الوضع فيه مجاز، وبتعدد المعنى (المشترك المعنوي) لاتحاد المعنى الموضوع له فيه، فلا حاجة لأخذ الحيثية لإخراجه، كما وقع في (التهذيب) للعلامة وغيره^(١)، وبتعدد الوضع، ما وضع لمتعدد بوضع واحد كـ (المبهمات) على مقالة العضدي ومن تبعه^(٢)، وأما على ما اتفق عليه أئمة اللغة والعربية والمعاني وغيرهم، فذكره للإيضاح ودفع ما يتوهم من دخول التثنية والجمع والمنسوب والمصغر ونحو ذلك، مما يدل على أمرين أو أكثر، لكن التحقيق في الأولين أن المجموع معنى واحد، وأن الوضع إنما كان له، وفي الأخيرين أن الوضع للمقيد - أعني الذات المنسوبة والمصغرة وهكذا - وحيث

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ص ٧٠؛ المحصول، الرازي: ج ١ ص ٢٦٢. كما عرفه العلامة والإمام الرازي بأنه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعاً أولاً من حيث هما كذلك واحترزاً بتعدد الحقيقة عن المترادف، وبأولية الوضع عن المجاز، وبالحيثية عن المتواطى نظراً إلى أن المتواطى كالحيوان مثلاً مما يصدق عرفاً أنه موضوع لحقائق مختلفة كالإنسان والفرس والحمار وغيرهما من أنواع الحيوان إلا أن وضعه لها من حيث هي حقائق مختلفة، والحق أنه ليس موضوعاً لها، بل للقدر المشترك بينها فخرج بالوضع للمتعدد، ولا حاجة إلى اعتبار الحيثية المذكورة. (منه سلمه الله).

(٢) شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ١ ص ٤٧٥.

لم يعتبروا فيه المناسبة بين المعاني، وكان الظاهر من الوضع الاستعمال وبقاؤه؛ إذ المعنى ما وجد مستعملاً في معنيين أو أكثر، بأوضاع متعددة، كيف لا ولا دليل على الوضع والاشتراك إلا الاستعمال والتبادر، خرج (المنقول) لاعتبار المناسبة فيه، وهو هجر المعنى الأول بالنسبة إلى عرف الناقل، ولذلك يسمى (منقولاً).

والمرتجل عند أهل الأصول ضرب من المشترك، بشرط عدم المناسبة، وعند أهل العربية ما لم يسبق له وضع أصلاً ك (سعاد وأدد)، ولا مشاحة، ثم الكلام على المشترك يقع في مقامات:

[المقام الأول: في وقوعه في اللغة]

اختلف الناس في ذلك فالأكثر على الإمكان والوقوع، وغالى أناس^(١) فزعموا أن في الحكمة ما يوجبه، وعكس آخرون^(٢) فزعموا أن فيها ما يمنع منه، وقال ناس^(٣) ليس هناك ما يوجبه ولا ما يمنع منه، ولكنه لم يقع، واقصى ما للموجبين أمران:

أحدهما: أنه لو لم يقع، لخلا أكثر المعاني من الأسماء، وذلك أن الألفاظ متناهية لتركيبتها من الحروف المتناهية، والمعاني غير متناهية، بل بعضها وهو مراتب الأعداد غير متناه، فلو وضع لكل معنى لفظ على حدة لبقى الأكثر بلا اسم.

الثاني: أنه لو لم يقع، للزم أن يكون الوجود مشتركاً معنوياً بين الواجب والممكن، لاستعماله فيهما حقيقة، فلو لم يكن ذلك باعتبار وضعه لخصوصهما، لكان باعتبار وضعه لأمر عام يتناولهما، وذلك يقتضي اتحادهما فيه مع اختلافهما فيه قطعاً؛ لأنه حينئذ في الواجب واجب وفي الممكن ممكن، فلو لم يكن مختلفاً، للزم أن يكون الواحد بالحقيقة واجباً وممكناً، وكذلك العلم والقدرة وسائر صفات الذات الواجب تعالى.

(١) نقله الزركشي ونسبه إلى فريق من العلماء. (ظ. البحر المحيط في أصول الفقه: ج ١ ص ٤٤٨).
(٢) وهم ثعلب وأبو زيد البلخي والأبهري. (ظ. البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي: ج ١ ص ٤٤٨).

(٣) ظ. البحر المحيط في أصول الفقه: ج ١ ص ٤٤٨.

وعلى الثاني، أنه إن أريد بوجوبه في الواجب، أن صفة الوجود فيه بذاتها واجبة، فظاهر البطلان، لاحتياجها إلى الموصوف، والحاجة إليه الإمكان، وإن أريد أن الذات المقدسة تقتضيه اقتضاء تاماً، بخلاف الممكن، فإنه في حد ذاته لا يقتضي وجوداً ولا عدماً فحَقُّ، وأقصى ما فيه الاختلاف في الاقتضاء لا في الوجود المقتضي، ولا مانع من أن يكون بينهما ما يتناولهما، ككون كلٍّ منهما بحيث تترتب عليه الآثار.

فإن قلت: إنما يتم هذا على القول بأن صفاته تعالى اعتبارية، وأن ليس هناك شيء إلا الذات، كما عليه العدلية^(١) ومعلوم أن اشتراك القدر بين شيئين يقتضي تحققه فيهما وزيادتهما عليهما، ليتحقق ما به الاشتراك وما به الامتياز، وإلا فلا اشتراك.

قلت: نحن لا ندعي أن هذا القدر المشترك بين الواجب والممكن صفة حقيقية، كي يلزم ما ذكرت، بل أمرٌ اعتباري، وهو كونه بحيث تترتب عليه الآثار، وذلك لا يستلزم أن يكون الوجود غير الذات، إذ ليس للأمور الاعتبارية وجود، وإنما الوجود منشأ انتزاعها، وكذا نقول في باقي الصفات، فالقدر المشترك في العلم مثلاً انكشاف الأشياء، وفي القدرة كونه غير عاجز وهكذا.

وبالجملة فالقدر المشترك هو ما يترتب عليه هذه المعاني لو تحققت، والأشاعرة^(٢) حيث قالوا بتحقيق هذه المعاني في الواجب تعالى، كتتحققها في الممكن، لم يحتاجوا إلى ما تكلفناه، على أن الأبهري^(٣) حكى عن مشايخهم مع ذلك القول بالاشتراك اللفظي، محتجين بأن صفات الواجب تعالى وإن كانت زائدة، لكنها مغايرة لصفات الممكن، بحيث لا جامع بينهما، إذ كما أن ليس لذاته مثل، كذلك ليس لصفاته مثل، فيكون

(١) الإمامية والمعتزلة. (ظ. أصل الشيعة وأصولها، محمد حسين كاشف الغطاء: ص ٢٢٩).

(٢) هم أتباع أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٩هـ) وغالبية مذاهب أهل السنة تعتمد آراءه في أصول الدين والعقيدة. (ظ الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي: ج ١ ص ٤٦).

(٣) أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح الأبهري شيخ المالكية، تفقه على محمد بن يوسف وابنه أبو الحسن روى عن الباغددي وعبد الله بن بدران البجلي له تصانيف منها شرح مختصر ابن عبد الحكيم مات سنة ٣٧٥. (طبقات الفقهاء: ص ١٤١؛ وتاريخ بغداد: ج ٥ ص ٤٦٢).

إطلاق الواحد كـ(العالم والقادر) عليهما بالاشتراك اللفظي، ثم التحقيق بعد هذا كله أن هذه الصفات كـ(العالم والمتكلم) إنما وضعت لذات ثبت لها المعنى حقيقة، وإطلاقها على الواجب تعالى، إنما كان بتوهم أنه كذلك، وإلا فما لأهل اللغة والعرف والتدقيقات الفلسفية في الزيادة والعينية، ثم لما جرى الاستعمال بذلك وصار كالاسم الموضوع لغير المعدوم، صحّ الاستعمال على الحقيقة من دون ملاحظة الزيادة، وأقصى ما للمانع أن وضع المشترك خارج عن قانون الحكمة مناقض لغرض الواضع في التفضل بوضع اللغة من الإفهام على أسهل وجه؛ لأنه إن كان وضعه ليدلّ على المعنى بالقرينة، لزم الأول - أعني الخروج عن القانون - فإنّ في تخصيص كل معنى بلفظ، غني عن التطويل بالقرائن، وإلا لزم الثاني، وهو المناقضة للغرض، إذ الفهم والتفهم لا يتأتى حينئذ. قالوا: وما ظنّ أنه منه، فهو إما (حقيقة ومجاز)، أو (مشترك معنوي)، أو ليس من الجائز في (العين) مثلاً أن تكون إنما وضعت حقيقة للجارحة، ثم استعملت مجازاً في (الجارية) والورق) و(الشمس) لاشتراكها في الصفاء والضياء، أو أنها وضعت لقدر مشترك بينهما، كالمستدير الصافي المضيء؟ وكذا يجوز في (قُرء) أن يكون وضع للحالة المعتادة للنساء وهكذا، ومن العلوم أن الأمر إذا دار بين أن يكون المعنى واحداً أو متعدداً، فالأصل الوحدة، وكذا إذا دار بين الاشتراك والمجاز، فالراجح المجاز، كما سيجيء إن شاء الله تعالى في مسائل الدوران.

والجواب: أن الغرض من الوضع غير منحصر في البيان التفصيلي، بل كما يقصد التفصيل فقد يقصد الإجمال، وربما وجب عند اقتضاء المقام إياه، فوضع المشترك لذلك، كما وضع اسماء الأجناس (أو) و(إمّا) لذلك، غاية الأمر أنه إذا أريد الإجمال بين سائر الأمثال، جيء بالمشترك المعنوي، وإن أريد بين شيئين مخصوصين مع الكناية عنهما، جيء باللفظي، أو التصريح بهما جيء بـ (أو) ونحوها كما تقول في الأول (عندي رجل) وفي الثاني (عين) وفي الثالث (زيد أو عمرو) حسبما يقتضي المقام، على أن حصول التطويل بالقرينة ممنوع؛ لأنها إن كانت حالية فلا إشكال، وإن كانت مقالية، فليس الغرض منها مجرد التعيين، بل الدلالة على معنى مقصود،

ويجيء التعيين بالانضمام، ألا ترى أن (عيناً) في قوله (عز من قائل): «عَيْنًا فَمَا تُسَمَّى سَلْسِيلًا»^(١) إنما اختصت بالجارية، بقرينة قوله تعالى قبل: «وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا»^(٢)، وقوله بعد: «تُسَمَّى سَلْسِيلًا»^(٣)، مع أن كلا منهما إنما جيء به للدلالة على معنى جليل مطلوب بيانه، وجاء التخصيص بالعرض، وهل هي إلا كقرائن المجاز كما في (رأيت أسداً في الحمام) جيء به للدلالة على الرؤية في الحمام، لا لمجرد بيان التجوُّز، وإنما يلزم ما ذكر لو كان الإتيان بها لمجرد التخصيص، سلّمنا، ولكن مخالفته للحكمة في حيز المنع، فإن الإجمال أولاً ثم التفصيل أوقع في النفس، وأبلغ في البيان، مع أن التوسعة في اللغة أمر مطلوب من الواضع تقتضيه الحكمة، هذا كله إن كان الواضع واحداً، فإن كان متعدداً كما هو الظاهر في الاشتراك، فلا إشكال أصلاً، وقولهم: (إنما ظن أنه منه.... الخ)، كلام من لا يتدبّر مساقط الكلمات، وموارد الاستعمالات، ولم يعرف أنحائها، ونحن نعلم بضرورة العرف، أن نحو: (عين) و(قرء) و(جون) ليس من قبيل المشترك المعنوي، ولا من الحقيقة والمجاز، وبضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة، على أن أهل اللغة وحملة أسفارها، وهم الذين تتبعوا أندية المحاورات، وعرفوا مساقط الكلمات، وميّزوا بين ما وضع له اللفظ، وما لم يوضع، وما ينساق من إطلاق وما لا ينساق، وفرّقوا بين المشترك وغيره، والحقيقة والمجاز، هم الذين انبأونا بذلك، وقسموا الألفاظ إلى هذه الأقسام حسبما شاهدوه وعرفوه من مقاصدهم، في مصادرهم ومواردهم، وأنى يتم ما قصدوه في الأضداد ولا قدر يشترك بينها ولا مناسبة؟

فان قلت: إن المتبادر من إطلاق (العين) إنما هو الباصرة دون سائر المعاني، وتلك آية المجاز.

قلت: أما الباصرة والجارية، فيتبادران كفرسي رهان، وأما نحو (ورق) فأَيُّ بأس في تبادر بعض المعاني لكثرة الاستعمال، مع العلم بعدم التأول عند الاستعمال، فإن أقصى ما

(١) الإنسان: ١٨.

(٢) الإنسان: ١٧.

(٣) الإنسان: ١٨.

نقول في الاستدلال بالتبادر على الحقيقة، إن التبادر دليل الحقيقة، ولم نقل إن عدمه دليل المجاز، وما سيجيء في علائم الحقيقة والمجاز، من أن عدم التبادر دليل المجاز، إنما يراد به أن يكون بحيث لا يصار إليه إلا بواسطته، كما في (أسد) في الشجاع، وهذا بخلاف ما نحن فيه كـ (العين) في (الورق)، فإننا إذا استعملنا لفظ العين فيه فإنما نستعمله فيه على وجه استقلال استعمال اللفظ في معناه الذي وضع له بانفراده، لا تبعاً لاستعماله في الجارحة أو الجارية، ولو كان كما زعموا، لما استعمل فيه إلا بعد تعقل الواسطة حسبما نشاهده في المجازات، واستوضح ذلك في (أسد)، فإنك لا تذهب فيه إلى (الرجل الشجاع) حتى تعقل حقيقته، والعلاقة بينهما، ثم تنتقل من المعنى الحقيقي إليه، مع ما هو عليه من كثرة الاستعمال، فما ظنك فيما قل استعماله فيه كـ (العين) في (الورق)، فكان ينبغي على زعمهم أن لا يصار إليه إلا بعد ملاحظات، لكننا نصير إليه بعد قيام قرينة التعيين بلا تأول، ولا حاجة إلى ملاحظة المعنى المتبادر، كـ (الجارحة) و (الجارية) والعلاقة بينهما.

واحتج من قال بالإمكان وعدم الوقوع، ببطلان حجة المانعين مع إمكان أن يكون ما ظن أنه منه من قبيل المشترك المعنوي، أو الحقيقة والمجاز، وقد عرفت الجواب، وحيث بطل متعلق الموجبين والمانعين، والقائلين بالإمكان وعدم الوقوع، تعين القول بالإمكان والوقوع، كما هو المعروف.

غير أن ناساً^(١) ممن يقول بالوقوع في اللغة، زعموا أنه لم يقع في القرآن المجيد، محتجين بأن استعمال المشترك لا يخلو عن أحد أمرين، إما التجرد عن القرينة المعينة للمراد، أو الاقتران بها، وكلاهما محظور على الحكيم، سيما في الكلام المعدل للإعجاز، فإنه نقص يجب تنزيه القرآن المجيد عنه، أما الأول فلاستلزامه نقض الغرض في إنزال الكتاب، من بيان الأحكام، والدلالة على الحاكم، والوعد والوعيد، والاعتبار بالأفاصيص، وأما الثاني فلاستلزامه التطويل من غير فائدة تتوقف عليه، كما في الإطلاات البليغة، وكلاهما في حيز المنع، أما الأول؛ فلأن البلغاء كما يقصدون البيان

(١) هو أبو داود الظاهري وأتباعه أصحاب المذهب الظاهري. (ظ. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي: ج ٢ ص ١٦٤).

التفصيلي، فكثيراً ما يتقصّدون الإجمال، حسبما يقتضيه المقام، ويتعلّق به الغرض، حتى لو وقع التفصيل في ذلك المقام لكان غير مطابق لمقتضى الحال، ولخروج المتكلم به عن ميدان البلاغة، وكم في الكتاب المجيد العزيز من إجمال في غير المشترك، مما لا نزاع فيه لأحد، إما بالاشتراك المعنوي، كما في أسماء الأجناس، أو غيره كما في الأدوات الموضوعية لذلك كـ (أو) و(إما)، وأما الثاني؛ فلأن قريته، إن كانت حالية، فلا إطالة أصلاً، وإن كانت مقالية، فقد عرفت أن الدال على التعيين، إنما هو ضمّها وهي مستعملة في معنى مراد بيانه، ولو فرض أنه إنما جيء بها للبيان فحسب، كأن يقال: (ثلاثة قروء حيضات) و(عسّس مدلهماً) فلا نسلم أن ذلك مخالف للحكم، كيف والإجمال ثم التفصيل أوقع في النفس، وأبلغ في البيان، هذا مع ما في تطلّب القرينة عند ذكر المجمال، والاستعداد للامثال من الثواب الجزيل، بل لا يبعد استعماله إبتلاءً؛ ليمتاز أهل التحرّج والتسليم، ممّن في قلبه مرض، الذين يقولون: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾^(١) كما هو السر في استعمال المتشابه، مع أنه قد وقع فيه عياناً، كما قال: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَّسَ﴾^(٣).

ودعوى أن ما وقع فيه كان من قبيل أحد القبيلين، وأنه حين النزول لم يصل إلى هذه الحدود، مما لا تسمع بعد الذي أسلفناه، على أن ما ذكره لو تمّ؛ لاقتضى عدم الوقوع في اللغة.

[المقام^(٤) الثاني: في أنه على خلاف الأصل

لا ريب في ذلك؛ لما يحتاج إليه الاشتراك من تعدد الوضع الموقوف على تصور المعاني، وتعيّنها، وجعل اللفظ بإزاء كل منها، والأصل في ذلك كله العدم، مع أن الظاهر إلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب الملائم لغرض الحكيم في وضع اللغات للتفاهم من دون تكلف،

(١) البقرة: ٢٦.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) التكوين: ١٧.

(٤) في نسخة (ص): (البحث)، والصحيح ما أثبتناه كما في (ب).

فكان مخالفاً للأصل بجميع معانيه، والمناقشة في غلبة غيره باشتراك الأفعال كلها، فالماضي بين الخبر والإنشاء، والمضارع بين الحال والاستقبال، والأمر بين الوجوب والندب، وأكثر الحروف بين معانيها المعروفة وكثير من الأسماء، مجازفة^(١) ظاهرة، كيف لا، والمشارك من الماضي بعد تسليمه ألفاظُ يسيرة، كصيغ العقود، وإلا فالمعروف أنها منقولات شرعية، وأين النقل من الاشتراك؟ وكذلك المضارع، فإن المعروف بين أهل العربية، حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، والحق في الأمر، أنه حقيقة في الوجوب، وهو المعروف بين أهل الأصول كما سيجيء، إن شاء الله، على أنه بعد تسليمه، اشتراك في الهيئة، والكلام في غيره، ثم أين يقع من المشتقات ك(أسماء الفاعلين والمفعولين والزمان والمكان والآلة والمصادر) فضلاً عن الجوامد، وهي ما دَوَّنت له صحف أهل اللغة، وكذلك الحروف، فإن أهل البصرة والمحققين ممن جاء بعدهم، على أنها حقيقة عندهم فيما اشتهر لها، ك(من) في الابتداء، مجاز في الباقي، مع أنها كلمات يسيرة ك(عين) و(قرء)، والواقع في الأسماء قليل من كثير.

واحتج العلامة رحمته بأن الاشتراك لو كان مساوياً لعدمه؛ لما انساق إلى الفهم الذي علم وضع اللفظ له، مما يحتمل وضع اللفظ له، أو اشتراكه بينهما، بل كان السامع متردداً، لامتناع الترجيح بلا مرجح، والثاني باطل، وإلا لما حصل التفاهم عند التخاطب بدون الاستفسار، والفحص عن المراد، وأنه باطل بالوجدان، فإننا نقطع بأن مراد المتكلم، إنما هو ما علم وضع اللفظ له دون المحتمل الذي لم يعلم وضعه له^(٢).

واعترض بأن سبق فهم المعنى من اللفظ، إنما يتوقف على عدم إعتقاد السامع اشتراكه، لا على اعتقاد عدم اشتراكه، وحينئذ يكون ذلك السبق دليلاً على عدم اعتقاد عدم الاشتراك، الذي هو المدعى، وسبب السبق العلم بالوضع له، وأما غيره، فقصارى أمره أنه محتمل، وحاصله أنه لا منافاة بين مساواة كون (جاء) مثلاً موضوعاً

(١) هذا خبر المناقشة.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي: ص ٧٣.

لغير الإقبال؛ لعدم كونه موضوعاً لذلك الغير، وبين تبادل الإقبال منه عند الإطلاق، حتى يصحّ أن يستدلّ بتبادل الإقبال على عدم مساواة وضعه لغيره، ووضعه له، نعم يستدل بذلك على عدم مساواة وضعه للمتبادل، ووضعه لغيره، ولا كلام فيه.

وقد يجاب عنه بأنّ مراده، أنا لو لم ننفي احتمال الاشتراك بالأصل، وقلنا بمساواته من كل وجه، لم يعلم من دلالة اللفظ على معنى إرادته؛ إذ من الجائز على ذلك التقدير، أن يكون أراد ذلك المعنى الذي يحتمل وضع اللفظ له، أو أراد أحدهما وأجل، ويلزم بطلان دلالات سائر الألفاظ عند الإطلاق، فينتفي التفاهم من رأس، وليس لك أن تقول، كيف يصح له أن يريد المعنى الآخر، مع الإطلاق أو يريد أحدهما ويحمل، وهو يعلم أن هذا هو المعروف منه فيحمل عليه؟

واستوضح ذلك فيما علم وضعه لمعنيين، لكنه اشتهر في أحدهما، فإنه لا يصح للمتكلم أن يحمل به، ولا أن يطلقه ويريد المعنى الخفي، حتى يقيم عليه قرينة؛ لأننا نقول كيف يتم هذا فيما سبق وروده، وتقادم عهده، بحيث يجوز تغير العرف، واشتعار الخفي، وخفاء المشتهر، كما في الكتاب والسنة والأخبار السالفة، وأما ما ضربت من المثال، فقد انتقل من الاشتراك إلى الحقيقة والمجاز، فإن مدارهما على التبادل وعدمه، ثم الغرض من تحقق هذا الأصل - أعني كون الاشتراك على خلاف الأصل - أنه إذا دار اللفظ بين وحدة المعنى وتعددده، وجب البناء على الوحدة بحكم هذا الأصل، ولا يجوز الخروج عنه إلّا بثبت، ولهذا الدوران صورتان:

إحدهما: أن يعلم وضع اللفظ لشيء، ويجهل وضعه لآخر.

الثانية: أن يرى مستعملاً في معنيين، ولا يعلم هل كان ذلك بوضعه لكل منهما، أو لقدّر مشترك بينهما، فإن علم وضعه لكل منهما بنقل أهل اللغة، أو كانا يتبادران دون القدر المشترك، تعيّن الاشتراك، ويكون ذلك هو المخرج عن هذا الأصل، وإن علم وضعه لأحدهما وشك في الآخر، هل وضع له أيضاً، أو لقدّر مشترك بينهما، أو أنه فيه مجاز، كما في الخمر المستعمل في العصير، والفقاع، كان ذلك دوراناً بين المجاز والاشتراك، وسيأتي أن المجاز هو المقدم أيضاً.

فإن قلت: متى علم وضعه لأحدهما امتنع أن يكون موضوعاً لقدر مشترك بينهما.
قلت: من الجائز أن يكون موضوعاً للقدر المشترك، ولأحد فرديه على الاشتراك،
وينفى الاشتراك بالأصل، ويحكم بكونه حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر.

[المقام الثالث: في استعماله]

اعلم أن لاستعمال المشترك صوراً:

إحداها: أن يستعمل في كل واحد من معنييه باستعمال على حدة، كـ(العين) هذا
يطلقها على الباصرة، وذلك على الجارية، وتستعملها تارة في هذه، وأخرى في تلك،
وهذا هو المعروف في استعماله، ولا كلام في صحته، ولا في أنه حقيقة.

الثانية: أن يطلق ويراد به كلا معنييه، على أن يكون كل منهما منطوقاً
للحكم، ومتعلقاً للنفي والإثبات حيث يمكن الجمع، وذلك كأن تقول: (النفع في
العين) وتريد الباصرة والجارية، و(أقرأت هنداً) تريد (حاضت وطهرت) و(أقرأت
الهندان) وتريد حاضت هذه وطهرت تلك على سبيل التوزيع، حتى كأنك ذكرته مرتين.
وقلت: (النفع في العين الباصرة والعين الجارية) و(حاضت هند وطهرت) و(حاضت
هذه وطهرت تلك) وهذا بخلاف ما إذا لم يمكن الجمع كما تقول: (أقرأت الآن هنداً)
وتريد حاضت وطهرت.

الثالثة: أن يطلق ويراد بمجموع معنييه، على أن يكون متعلق الحكم هو المجموع، لا
كل واحد منهما، كما تقول: (لا يقوم بهذا الدين إلا العين)، وأنت تريد الورق والجارية،
أي إن أحدهما لا يقوم بدين مالهكما، ولا يقوم بحمل هذا إلا الجون، وأنت تريد
المملوكين الأسود والأبيض، لا كل واحد منهما، وهكذا.

الرابعة: أن يطلق ويراد أحدهما لا على التعيين، كما تقول: (أتني بالجون) وتريد أحد
المملوكين، و(أريت اليوم عيناً) وتريد واحداً من معانيها لا على التعيين، لا فرداً من أحد
معانيها، كعين من العيون الجارية، فإن ذلك من الأول الذي لا كلام فيه.

الخامسة: أن يطلق ويراد المسمى به، كما تقول: (تعجبني العين) أو (العين عزيزة)

وتريد المسمى بهذا الاسم من الباصرة والجارية والورق وغيرها، والنزاع الذي عقد له هذا الفصل في الصورة الثانية، وقد اختلف الناس فيها، فناس^(١) منعوها على الإطلاق، وآخرون^(٢) أجازوها على الإطلاق، ومنهم^(٣) من منع في المفرد وأجاز في التثنية والجمع، وفيهم^(٤) من منع في الإثبات، وأجاز في النفي، ثم اختلف المجوزون فناس^(٥) أنه على الحقيقة، وآخرون^(٦) على أنه مجاز، ومنهم من يقول: إنه مجاز في المفرد، حقيقة في غيره^(٧)، والوجه الأول؛ وذلك أنه وإن كان موضوعاً لكل منهما، لكنه قد شرط أن لا يستعمل إلا في أحدهما بانفراده، كما شرط في المبهات الموضوعات للكليات، أن لا تستعمل إلا في الجزئيات، والاستعمال على خلاف الشرط غير صحيح، وليس بمجاز؛ لأن المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، والمفروض فيما نحن فيه، أن كلا منهما تام ما وضع له، لا بعضه ليكون مجازاً علاقته الكلية والجزئية، كـ (السرى) في السير.

وبالجمله المبهات لو استعملت في الكليات، أفترى أن ذلك يصح على المجاز للكلية والجزئية؟ كلا، وإنما هو استعمال باطل؛ لعدم دخول الشرط في المعنى الموضوع له كي تتحقق الكلية والجزئية.

فإن قلت: إذا كانت الوحدة المذكورة مأخوذة في الوضع، كانت الوحدة قيداً في الموضوع له، ودخلت فيه دخول الجزئي في الكلي، فإذا ألغيت واستعمل في كليهما كان

(١) أبو هاشم وأبو الحسن البصري وعبيد الله بن الحسين الكرخي. (ظ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني: ج ١ ص ٥٧).

(٢) الشافعي والقاضي أبو بكر وأبو علي الجبائي. (ظ: التمهيد، الأسنوي: ص ١٧٧، الذريعة، الشريف المرتضى: ج ١ ص ١١٧).

(٣) منهم أبو عبد الله البصري في المعتم في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٧١.

(٤) هذا القول حكاه ابن الحاجب كما صرح بذلك الزركشي في البحر المحيط: ج ١ ص ٤٩٢، ونُسب أيضاً إلى ابن همام في فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى: ج ١ ص ٢٠١.

(٥) الشريف المرتضى في الذريعة: ج ١ ص ١٧.

(٦) نسبة الشوكاني إلى جماعة من المتأخرين. (ظ: إرشاد الفحول: ج ١ ص ٥٧).

(٧) الشيخ حسن في معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص ٣٩.

مستعملاً في بعض ما وضع له، وصحّ على المجازية؛ لعلاقة الكلية والجزئية، وهي حجة المجيزين على المجازية.

قلت: لا ريب أن وضع أسماء الاجناس، إنما هو للطبيعة من حيث هي، سواء أكانت أسماء معانٍ كـ (الأكل والشرب والقتل والضرب)، أو أعياناً فردية كـ (الماء والتراب والسمن والدبس) أو غيرهما كـ (الإنسان والحيوان)، أقصى ما هناك أنّ الوضع في كل منها للطبيعة متصفة بالوحدة في نفس الأمر، لا أن الوحدة مأخوذة في الوضع على أنها جزء من الموضوع له، وقيد فيه.

نعم المنون من هذا القسم كـ (رجل وفرس ودار وكتاب)، وإن كان موضوعاً للطبيعة أيضاً، لكن قد أخذ في الوضع كون الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها، لا على التعيين، على أنه قيد فيها فلا يستعمل في الطبيعة من حيث هي، إلا أن يُحلى، ولو استعمل فيها مجرداً، لكان مجازاً من باب استعمال المقيد في المطلق، ولا يصح استعماله في فردين أو أكثر مطلقاً، حتى على المجازية، إما لعدم العلاقة، أو للهجر، وهذا بخلاف القسمين الأولين، فإن الوضع فيهما للطبيعة على الإطلاق، من غير فرق بين القليل والكثير، والمجرد والمحلى.

وكيف كان، فقد بان أن الوحدة الطبيعية غير مأخوذة في وضع شيء من أسماء الأجناس على أنها جزء من الموضوع له وقيد فيه، وإن كان الوضع إنما هو للطبيعة الواحدة.

وبالجملة فأقصى ما هناك: أنّ الوحدة شرط في الاستعمال، لا جزءاً من الموضوع له، ومخالفة الشرط قاضي ببطالان الاستعمال، لا بصحته على المجازية؛ لأنّ الاستعمال إنما يصحّ عليها عند تحقق الجزئية، للعلاقة وعدم الهجر، والاحتجاج للمنع على الإطلاق، بأنّه لو صحّ؛ لكان على الحقيقة، وذلك مستلزم للمحال، وهو اجتماع الإرادتين المتضادتين - أعني إرادة هذا وحده، وذاك وحده - وإرادتهما معاً ظاهر البطالان؛ لأن مبناه على دخول الوحدة في الوضع، وهو مع بطلانه ممنوع، فإنه يصح حينئذ على المجازية، وأقصى ما يمكن أن يقال حينئذ، إنه لا يكون استعمالاً في معنيه، لظهوره في

تمامهما، والمجاز إنما هو في بعضهما، ولا يخفى ضعفه؛ لأن النزاع إنما هو في الأصل لما كان للطبيعة لا بشرط، كان استعماله في كليهما غير خارج عن الوضع، فتكون حقيقة، وقال المرتضى رحمته في (الذريعة): «واعلم أنه غير ممتنع أن يراد باللفظة الواحدة في الحالة الواحدة من المعبر الواحد المعنيان المختلفان، وأن يراد بها الحقيقة والمجاز، خلافاً لأبي هاشم وغيره»^(١).

ثم احتج على ذلك بانتفاء المانع، والعلم بصحة أن تقول: (لا تنكح ما نكح أبوك) وأنت تريد لا تعقد على من عقد عليه أبوك، ولا على من وطأه، وإن لمست أهلك فتطهر) وأنت تريد الجماع واللمس باليد، وإن كنت محدثاً فتوضأ، وأنت تريد جميع الأحداث، قال: (وإنما لم يجوز أن يراد باللفظ الواحد الأمر والنهي، لتنافي موجبيهما؛ لأن الأمر يقتضي إرادة المأمور به، والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه، ويستحيل أن يكون مريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد)^(٢).

وفيه: أن الوحدة وإن لم تُشترط في الوضع، ولم تؤخذ قيداً في الموضوع له، لكنها قد أخذت شرطاً في الاستعمال، وقد عرفت أن الاستعمال على خلاف الشرط باطل، وبطلان دعوى عدم المانع، ودعوى صحة ما مثل به مصادرة، والشأن في ذلك، والتمثيل بالأخير خطأ ظاهراً؛ لأن لفظ الحدث ليس بمشترك لفظي بين الخصوصيات، وإنما هو موضوع للقدر المشترك بينهما، كالحالة المنافية للطهارة.

والجواب: بأن الوحدة مما تتبادر عند الإطلاق، وذلك آية الحقيقة، وعليه فالمعنى الموضوع له ليس هو الحقيقة لا بشرط، بل بشرط شيء، كما في (المعالم)^(٣)، ليس بشيء؛ لما عرفت من عدم دخول وحدة الطبيعة في الوضع، وإن شُرطت في الاستعمال، فلم يستعمل إلا في واحد وهو منشأ التبادر المدعى، وليس كل تبادر يكون دليلاً على الحقيقة، إنما يكون دليلاً حيث يتبادر على أنه معنى، أو داخلاً فيه جزءاً أو قيداً.

(١) الذريعة، الشريف المرتضى: ج ١ ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ١٨.

(٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني: ص ٤١.

وأقصى ما للمميزين على المجازية، ما مرّ في السؤال، وقد عرفت الجواب، وأقصى ما لمن خصّ المنع بالمفرد: أن حجة المطلقين إنما تجري فيه؛ لأن التثنية والجمع في قوة المكرر بالعطف، فيلزمه حكمه، وعليه منع ظاهر؛ لجواز أن يكون الواضع قد شرط فيهما الاتحاد في المفهوم، حتى يكون مفهوم الأفراد كلّها أمراً واحداً، كما هو الظاهر المتبادر، فإنّ مفهوم (رجل ورجل) الذي هو معنى (رجلان) أمرٌ واحد يتناولهما وغيرهما، وهو إنسان ذكر بالغ، وكون الشيء في قوة آخر، لا يستلزم أن تجري عليه جميع أحكامه، ألا ترى أن ذكر القوم مثلاً في قوة ذكر أفرادهم متعاطفة، كـ(زيد، وعمر، وبكر، وخالد) إلى آخرهم، ومعلوم أنه يصح (جاء القوم إلّا زيداً) ولا يصح (جاء زيد وعمر وبكر وخالد إلّا زيداً) وليس كلّ شيء يصحّ على التفصيل يصحّ على الجملة، وبالعكس، فإنها اللغة، تتبع الوضع وما اعتُبر فيه، ولا تثبت بالقياس، ولا يردّ على ذلك تثنية الأعلام وجمعها كـ(زيدان، وزيدون) من حيث إنّ معناها مختلف، هذا شخصٌ وذاك آخر؛ وذلك لأنّها لا تثني ولا تجمع حتى تنكّر، حسبما يتبادر من قولك: (صار عندنا زيدان أو زيود) إذا اجتمع عندكم اثنان أو ثلاثة، كلّ واحدٍ منهم زيد؛ ولذلك يصحّ إدخال اللام عليها حيثنّذ، ولا معنى لتنكير العلم إلّا جعله شائعاً في أمته، وما هو إلّا أن يُراد به قدرٌ مشترك، وأمرٌ كليّ، فيعرف بالإضافة تارة، كما قال:

علا زيدنا يوم النقى رأس زيدكم^(١).

وباللام، كما قال:

باعد أمّ العمرو عن أسيرها^(٢).

وليس الاعتبار المسمّى بهذا الاسم، أي المسمّى بـ(زيد منّا ومنكم)، وأمّ المسمّى بـ(عمرو)، كذلك يكون المراد بـ(الزيدان والزيدون)، المسمّين بزيد، والمسمّون بـ(زيدون)، وإرادة الشخصين بعينهما من دون اعتبار المسمّى، إنما جاء من اللام.

(١) البيت لرجلٍ من طيء لم يذكر اسمه، وعجز البيت هو: بأبيض ماضي الشفرتين بيانٍ اظ. خزاعة الأدب لابن قتيبة: ج ٢ ص ١٩٦.

(٢) البيت لأبي نجم العجلي وعجزه هو: حراس أبوابٍ على قصورها، (مغني اللبيب: ص ٥٢، شرح ابن عقيل: ج ١ ص ١٢٧).

فإن قلت: لو كان كما زعمت؛ لكان المعنى في (الزيدان) المسميان بزید، لكنّا نرى أن المعنى: الشخصان المعهودان بعينهما، من دون اعتبار المسمّى، كما أنّ معنى زيد، هو الشخص المعلوم من دون اعتبار المسمّى به.

قلنا: بل المعنى الشخصان المعهودان المسميان بزید.

وبالجملة نحن نفرق بين (جاء زيد) و(جاء الزيدان) وما ذلك إلّا لكان التنكير المعتبر في الأخير، ثم تعريف ذلك المنكر.

فإن قلت: لو كان كما زعمت، لكان مجازاً؛ لكنه حقيقة بالإجماع.

قلت: كيف يكون مجازاً؟ وقد وضع لذلك بالوضع القانوني، فإن الواضع الذي هو ضبط ذلك، وقدره، وعهد إلينا أن لا يثني العلم ويجمع، حتى يلحظ فيه الشيع ويصير مشتركاً معنوياً بعد أن كان لفظياً، سلّمنا، ولكن الكلام في المشترك من أسماء الأجناس، ك(عين) و(قراء).

وأقصى ما لمن خصّ المنع بالإثبات، أن حجة المانع إنما تجري فيه من حيث إن وقوع النكرة، أو ما هو بمكانها في سياق النفي، ك (ما ملكت عيناً) أو (ما أقرأت هند)، مما يفيد العموم، فيتناول جميع أفرادها بجميع معانيها، بخلاف الإثبات، فإنه لا عموم فيه. وفيه: أنّ النفي إنما يتناول أفراد المنفي، فإذا كان بدونه، لا يطلق إلّا على طبيعة واحدة، كما هو المفروض، يتناول أفراد تلك الطبيعة.

وبالجملة: فالنفي إنما هو للمعنى المستفاد من المنفي قبل النفي، وقد اعترف بأنه لا يكون إلّا طبيعة واحدة.

واحتج من أجاز مطلقاً، وفصل في وجهه، فزعم أنه في المفرد مجازاً، وفي الثنية والجمع حقيقة، كصاحب (المعالم) على الدعوى الأولى، بدخول وحدة الطبيعة في الوضع لكل من الطبيعتين، لتبادرها، فإذا ألغيت الوحدة بإرادة المعنيين معاً، كان مجازاً لاستعماله في بعض ما وضع له، وهو المقيّد بدون القيد^(١).

وعلى الثانية، بما مرّ في حجة مَنْ منع في المفرد، وأجاز فيهما، وقد عرفت الجواب عن هذه هناك.

وأما الأولى، فقد عرفت أيضاً بطلان دعوى دخول الوحدة في الوضع، ومنع تبادل ذلك، وأن المسلم من ذلك، تبادل كون المستعمل فيه معنى واحداً، لاستقرار الطريقة في الاستعمال على ذلك، وذلك لا يقتضي دخوله في الوضع، بل اشتراط الاستعمال بذلك، حتى إذا استعمل في اثنين كان استعمالاً باطلاً، لوقوعه على خلاف شرائط الاستعمال. ثم إنّ ناساً ممن أجاز الاستعمال مطلقاً على الحقيقة، كالشافعي^(١) والقاضي^(٢) والجبائي^(٣) وقاضي القضاة^(٤)، غالوا في الأمر، وتجاوزوا الحدود، وزعموا أنّه ظاهر في الجميع، فيجب تنزيله على ذلك عند التجرد عن القرائن^(٥).

واحتجوا على ذلك، بأنّ تنزيله على أحد المعنيين تحكّم، وترجيح بلا مرجح، وعدم تنزيله على شيءٍ منهما تعطيلٌ للدليل، وإخراجٌ له عن الإفادة، فلم يبقَ إلّا تنزيله عليهما معاً، وبأنه قد جاء مستعملاً على ذلك في القرآن المجيد، وذلك قوله عزّ من قائل: ﴿الْم

(١) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان القرشي، أحد أئمة المذاهب الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب الشافعية كافة، ولد بغزة بفلسطين سنة ١٥٠ هـ، وتوفي في مصر سنة ٢٠٤ هـ، من أشهر كتبه: الأم في الفقه والرسالة في أصول الفقه. (ظ: الأعلام: ج ٦ ص ١٢٦).

(٢) الباقلاني، أبو بكر (ت ٩٥٠ هـ)، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي. فقيه، ومحدث، ومتكلم على مذهب المخالفين وطريقة الأشعري. انتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق في عصره. (الأعلام: ج ٦ ص ١٧٦).

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، من كبار المعتزلة وإليه ينتسب (الجبالية)، ولد سنة ٢٣٥ هـ في البصرة، وتوفي سنة ٣٠٣ هـ وابنه أبو هاشم مثله في الكلام والاعتزال والشهرة. (ظ: الأعلام: ج ٦ ص ٢٥٦).

(٤) المقصود به القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي، ولي القضاء بالري، ومات فيها سنة ٤١٥ هـ، له تصانيف كثيرة منها: المغني في أبواب التوحيد والعدل، شرح الأصول الخمسة. (ظ: الأعلام، الزركلي: ج ٣ ص ٢٧٣).

(٥) ظ. تهذيب الوصول، العلامة الحلي: ص ٧٢-٧٣.

يَرَأَى أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ
وَالْدَوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا^(٢)»، من حيث إن السجود في الناس وضع الجباه على
الأرض، وفي غيرهم أمر آخر، مما يناسبه الخضوع والانقياد، وإن الصلاة من الله: الرحمة
والمغفرة، ومن الملائكة: طلب الرحمة والاستغفار^(٣).

ويتوجّه على الأول، أنه إذا استعمل مجرداً، ولم يظهر لنا ما يدلّ على المراد التزمنا
الشقّ الثاني، وهو عدم حمله على شيء منهما، ووقفنا، كما هو الواجب؛ لعدم العلم
بالمراد، وإنما يلزم التعطيل الممتنع على الحكيم، وبطلان الاستعمال، لو لم يرد به شيئاً،
لكنّا نقول: إنه قد استعمله استعمالاً صحيحاً، وأراد به أحد معنييه، ونصب على ذلك
قرينة خفيت علينا.

وبالجملة: فالتعطيل إذا كان لعدم العلم بالمراد ليس بممتنع، بل هو واجب لا بدّ
منه، أو ينزل على إرادة أحدهما لا بعينه مجازاً، كما قيل، وهو القسم الرابع من استعمال
المشترك، ولا ضير في ذلك بعد اقتضاء المقام للإجمال، وخاصة إذا كان الحكم متعلقاً
بأحدهما، كما في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ^(٤)﴾، [ولكن من الجائز أن يكون حذف]^(٥) في
الآية الأولى من الثاني أي: ويسجد له كثير من الناس، وفي الثانية من الأول، أي (إن
الله يصلي على النبي ﷺ) وليس ذلك بعزيز، كما قال:
نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ^(٦)

وباب الحذف مع الدلالة أوسع من أن يضيق على سالك، فكيف يتم الاستدلال على

(١) الحج: ١٨.

(٢) الأحزاب: ٥٦.

(٣) ظ. تهذيب الوصول: ص ٧٢-٧٣.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

(٥) في (ص): (جواز أن يكون خدشاً).

(٦) البيت لعمر بن عمرو بن أمّ القيس الخزرجي وتكملته: والرأي مختلف. ظ. خزانة الأدب لابن قتيبة:

إثبات هذا الاستعمال الغريب، مع قيام ضروب الاحتمال؟
سلمنا أنه قد استعمل فيهما، ولكن من أين لنا بأنه حقيقة؟ لم لا يكون على ضرب
من المجاز؟

سلمنا أنه على الحقيقة، ولكن القرينة ظاهراً، قامت على إرادة كلا المعنيين، وهو
إسناد الفعل إلى فاعلين مختلفين في الفعل، وكيف ينهض للدلالة على وجوب تنزيهه
عليهما عند التجرد عن القرينة، كما هو المدعى.

وكيف كان، فعلى مقالة هؤلاء، إذا تعلق الحكم بالمشترك، كان تكليفاً بكلا معنييه،
فإن اختص كل واحد من المعنيين بطائفة، نزلت كل طائفة خطابه على المعروف بينهما،
وهذا غريب.

وأما الضرب الثالث من استعماله، وهو إطلاقه على المجموع، فكل ما يمنع من الثاني
يمنع منه.

وبالجملة فهو سالك سبيله إن لم يزد عليه.

وأما الرابع، فالمعروف في الدلالة على إرادة أحد الأمرين، أو ما في معناها ك
(أفعل هذا أو هذا)، إما أن يطلق لفظ مشترك بين معنيين، أو يراد أحدهما، كما يقال
في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١)، إن المراد أحد الأمرين
من الحيض والطمهر، فغير معهود في لغة من اللغات، فإثباته على الحقيقة إثبات للغة
بمجرد الاحتمال، وأما على المجاز، فمن يشترط النقل في آحاد المجاز يمنعه، إذ لا
نقل هاهنا، ومن لا يشترطه، فإنه مما يشترط عدم الهجر، والظاهر هجره، وبالجملة
فإرادة أحد الأمرين، استعمال في كلا المعنيين، ولكن على أن المراد أحدهما.

وأما الخامس فالظاهر جوازه، ولكن على المجاز.

المبحث الثالث في الحقيقة والمجاز

والكلام عليهما يقع في مقامات:

الأول: في لفظهما

فالحقيقة في الأصل: فعيلة، من حقَّ الشيء يحقُّ، إذا ثبت على ما ذكر غير واحد^(١)، فهو بمعنى الثابتة، ولذلك يطلق على ذات الشيء، لثبوتها له، وعلى ما يحقُّ الدفاع عنه، من عرض وأهل وجارٍ ومالٍ، وإن كنا لا نضمن صحة مثل دعوى حقيقة، أي ثابتة، وعقيدة حقيقة، فإن في ثبوت الأصل والمأخذ - أعني حقَّ يحقُّ - ما يكفي في المناسبة، وفي ثبوت الأخير - أعني قولهم: حقيقة الرجل - لما يلزمه الدفاع عنه، ما يخرج عن الارتجال، ويحقق النقل، ثم نقل في الاصطلاح إلى اللفظ المستعمل فيها وضع لثبوت له، وعدم تجاوزه عنه.

والمجاز في الأصل مصدر ميمي، واسم مكان، من جاز الموضع، إذا دخل فيه، والأرض إذا سار فيها، لا من المجاوزة^(٢)، وفي «المجمع»: (يقال: جعله مجازاً إلى حاجته، أي طريقاً موصلاً إليه)^(٣)، فلا يبعد أن يكون النقل إلى المعنى الاصطلاحي منه، وإن اقتصر القوم على الأول، وكيف كان، فكلاهما حقيقة عرفية في المعنى الاصطلاحي.

(١) ظ. مجمع البحرين لفخر الدين الطريحي: ج ٥ ص ١٤٨؛ القاموس المحيط للفيروز آبادي: ج ٣ ص ٢٢١.

(٢) ظ. صحاح اللغة للجوهري: ج ٣ ص ٨٧١.

(٣) ظ. مجمع البحرين: ج ٤ ص ١٢.

الثاني: في معناهما الاصطلاحي

فالحقيقة كما عرفت، هو اللفظ المستعمل فيها وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، وإنما أخذ أهل البيان الكلمة جنساً في تعريفهما، لإفرادهم المجاز المركب بالذكر، والحقائق المركبة لا يتعلق بها غرض، بل الحقيقة مطلقاً إنما تعرضوا لها لتعرف المجاز، ولما لم يتعلق للأصوليين غرض بأفراد المجازات المركبة، اتجه أخذ اللفظ جنساً لإدخالها.

فإن قلت: لا لفظ إلا حال الاستعمال، فإن اللفظ هو الصوت المشتمل على الحروف، وما في ذهن صورة اللفظ لا نفسه، وعلى هذا فيكون بدون الاستعمال خارجاً عنهما، وإن كان قد استعمل.

قلت: ليس اللفظ إلا ما كان بحيث يلفظ به، ولا يختص الصدق بحال النطق، وإلا لخرج سائر الكلام من كتاب وغيره، حال عدم التكلم به عن كونه كلاماً، وبطلانه غني عن البيان، ثم المعروف بين المتقدمين الاقتصار في تعريفهما على مراعاة الاستعمال في المعنى الموضوع له وغيره، فورد على طرد الأول، وعكس الثاني، مثل (الصلاة) إذا استعملها المشرع في الدعاء، فزاد المتأخرون (في اصطلاح به التخاطب)^(١)، فأورد مثل: العين في الدينار للعلاقة، فإنه مجاز، مع أنه فيما وضع له، فأجيب باعتبار الحيثية، فتوجه أن في اعتبارها ما يغني عن الأول، واتجه ما عليه المتقدمون.

ومن قال فيهما: اللفظ إن استعمل فيما وضع له فحقيقة، وإلا فمجاز، توجه عليه دخول الواسطة، بل المهمل في المجاز، لصدق السالبة بانتفاء الموضوع، وقد يجاب بأن الكلام في المستعمل استعمالاً صحيحاً، أو أن الغرض تمييز ما يقع في الخطابات من الحقائق والمجازات، ليجري فيها على القواعد الأصولية، كحمل اللفظ على الحقيقة، وتقديم المجاز على الاشتراك، لا تعريفهما ليعتبر الاطراد والانعكاس، والفرق بينهما، أنه على الأول تعريف، لكن المعروف هو الحقيقة من قسمي اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً، وهذا بخلاف الثاني فإنه يقول فيه: أنظر إلى هذه

(١) ظ. الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني: ص ٢٥٠.

الخطابات، فما كان منها مستعملاً فيما وضع له فهو الحقيقة، وما لم يكن كذلك فهو المجاز، ولا تعريف.

ومن قال في المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة^(١)، فإننا أراد الإيضاح والكشف عما هو عليه، وإلا فأحدهما يغني عن الآخر، وزيادة أهل البيان مع قرينة مانعة، لإخراج الكناية، فإن اللفظ فيها على المشهور، وإن كان مستعملاً في غير ما وضع له، لكن بلا قرينة مانعة، حتى يجوز إرادة الحقيقة، إلا أن يقطع بانتفائها، كما في (طويل النجاد) لقصير، وإنما أهمل أهل الأصول هذه الزيادة، لدوران الأحكام الشرعية على الإرادة، فإذا علم أن المتكلم أراد غير المعنى الحقيقي، لم يدُر على التسمية شيء، وهذا بخلاف أهل البيان، فإن غرضهم من التقسيم بيان الطرق المختلفة، وتفصيلها لينسج على منوالها، والكناية طريق ممتاز ذو تفاصيل.

الثالث: في أن القسمة هل تنحصر فيهما أم لا؟

المعروف أن بينهما واسطة، وقد اشتهر التمثيل لذلك بالألفاظ قبل الاستعمال؛ لأخذ الاستعمال فيهما، والمراد: أن اللفظ حين الوضع، قبل أن يستعمل ليس بحقيقة ولا مجاز، إلا أن المستعمل حال عدم الاستعمال ليس خارجاً عنهما، بل هو حينئذ حقيقة مجاز، حقيقة بالنسبة إلى ما وضع له، واستعمل فيه، ومجاز بالنسبة إلى ما استعمل فيه، ولم يوضع له، ألسنت تقول في (أسد): إنه حقيقة في الحيوان المفترس، مجاز في الرجل الشجاع؟ وهكذا في كل لفظ لفظ، وعلى هذا فما من حقيقة ولا مجاز إلا وقد كان قبل الاستعمال واسطة، وربما مثل لها بـ (أوائل السور)، بل على القول بأنها لم يرد بها معنى، وإنما جيء بها للإشارة إلى أن هذا الكتاب الذي أعجز مصانع الخطباء، وأبكم ألسنة البلغاء، إنما كان صوغه من هذه الحروف التي تلوكونها في أفواهكم، فهلتم، وقد يعدّ منها اللفظ إذا أريد به نفسه، لانتفاء الوضع والتأويل.

(١) نقل هذا القول الشوكاني في إرشاد الفحول: ج ١ ص ٦٣.

ودعوى الشيخ الرضي رحمته^(١)، والسعد التفتازاني^(٢) أنه موضوع لنفسه وضع الأعلام المغلبة للشهرة^(٣)، يبطلها أنه إذا أطلق فإنما ينساق معناه دون لفظه، ولو كان كما زعم لا يختص هذا الاستعمال بما اشتهر فيهم، مع أن الناس فيه شرع، يقول العامي: «الصرف العقار ما معناه»^(٤)، ثم ما بال المهملات كـ (ديز) ثلاثي، وهي لا تستعمل إلا نادراً؟

والحق: أن ليس هناك وضع ولا غلبة ولا استعمال في معنى، وإنما هو اللفظ مفرداً أو مركباً، مهماً أو مستعملاً، يطلق ليحضر في ذهن السامع، ثم يحكم عليه بشيء من لوازمه، وهو بهذا الاستعمال لا يتصف بإسمية ولا فعلية ولا حرفية ولا أفراد ولا تركيب ولا حقيقة ولا مجاز لأخذ المعنى.

وعدّ ناس منها الأعلام الشخصية، كما سيجيء في أقسام الحقيقة^(٥)، عن الإمام الرازي^(٦) والآمدي^(٧) وشيخنا العلامة في (النهاية)^(٨)، نظراً إلى أن الحقيقة ما استعمل فيما وضع له أولاً، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له أولاً، ومحصوله ما سيجيء هناك.

(١) رضي الدين الإسترأبادي: محمد بن الطاهر الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق - عليه السلام - المعروف بالموسوي، النحوي المشهور، صاحب شرح الكافية، ٦٨٤ هـ.

(٢) التفتازاني: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق (ت ٧٩٣ هـ) من كتبه المعروفة: تهذيب المنطق، المطول، شرح العقائد النسفية. (ظ. الأعلام: ج ٧ ص ٢١٩).

(٣) ظ. شرح الرضي على الكافية: ج ١ ص ٢١؛ مختصر المعاني للتفتازاني: ص ٢١٦.

(٤) كذا في جميع النسخ.

(٥) المحصول: ج ١ ص ١٦٠.

(٦) المحصول للفيخر الرازي: ج ١ ص ٣٢٨.

(٧) الأحكام للآمدي: ج ١ ص ٥٠.

(٨) نهاية الوصول: ج ١ ص ٢٩٠.

وقد يعدّ منها المبهمات على قول العضدي ومن تبعه^(١) كما في أقسام الوضع، وربما يعدّ منها المعرّب أيضاً كـ (قسطاس) و (مشكاة)، ويحتمل في استعمال العرب له، وإلا فقد صار من بعد حقيقة عرفية، ومن الغريب التمثيل لها بنحو: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^(٢) ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾^(٣)؛ لعدم العلاقة، مع ظهور المشكلة المعنوية.

الرابع: في علاماتها:

وليس الغرض الفرق بين حقيقتيهما، فإن ذلك قد علم من حدّيهما، وإنما الغرض ههنا، تعريف ما يدل على خصوص كل كلمة كلمة، هل هي من الحقيقة [أو] المجاز؟ وبالجملّة: فالذي سبق في التحديد إنما هو معرفة الطبيعة من حيث هي، والذي يراد من معرفته بالعلام، إنما هو خصوصيات الكلمات، هل هي من هذه الطبيعة [أو] من تلك، والعلم بذلك قد يجيء من نصّ أهل اللغة، كأن يقولون في كلمة إنها حقيقة في هذا المعنى، أو موضوعاً له، مجاز في ذلك، أو تستعمل فيه بالقرينة، كما قالوا في (النكاح) إنه الوطء، ويقال للتزويج مجازاً، وليس الغرض ههنا الدلالة على ما تعرف به الكلمة، من العلام ابتداءً من دون نصّ على ذلك، بل الغرض بيان خواص كل من المجاز والحقيقة، أمكن استعمالها بها، أو لم يمكن.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ لكلّ منهما علامات، فللحقيقة (التبادر) و (عدم صحة السلب) و (الإطراد)، وللمجاز العكس.

أما التبادر فهو: فهم المعنى من اللفظ مع قطع النظر عن القرينة، تجرّد عنها أم لا؛ وذلك لأنّ فهم المعنى من اللفظ، إما أن يكون للمناسبة الذاتية، أو للقرينة، أو لاختصاصه به، وتعيّنه له، ولما بطل الأول، وفرض عدم الثاني، تعيّن الثالث.

وما يقال من أن فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية، موقوف على العلم

(١) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى والتفتازاني في حاشيته عليه: ج ١ ص ٦٦٠.

(٢) آل عمران: ٥٤.

(٣) الشورى: ٤٠.

بالوضع، ومعنى معرفة كون اللفظ حقيقةً مستعملاً فيها وضع له، فلو توقف كونه حقيقة على فهم المعنى، لدوران المشترك حقيقة في كلا معنييه، ولا تبادر، وأن المجاز المشهور متبادر، ومن ثم احتاج في حمله على الحقيقة إلى القرينة.

فالجواب عن الأول: أن فهم المعنى إنما يتوقف على العلم بالوضع، إذا كان الوضع بطريق التعيين، ولما يشتهر بعد، وهو نادرٌ، أو فرضي، أما إذا كان بالاشتهار والغلبة، أو بالتعيين، لكنّه اشتهر، فسبب الفهم حينئذٍ، إنما هو الاشتهار؛ لمكان المؤانسة، نعم يتوقف الفهم على تحقق الوضع بأي طريق كان، ولا دور؛ لتوقف العلم بالوضع على الفهم، وتوقف الفهم على نفس الوضع لا العلم به، وتسمية الدلالة وضعية، إنما هي باعتبار هذا التوقف، لا باعتبار العلم بالوضع كما ظُنَّ، على أن التبادر إلى العلم بالوضع كما تَرَدُّ على من لا تَعْرِفُ لَغَتَهُم، فإذا وجدتهم يعقلون من الإطلاق بلا قرينة، علمت أن ما عقلوه هو الحقيقة، ولا سبب في هذا العلم إلا ما رأيت من التبادر فيما بينهم، فقد كان التبادر دليلاً على الحقيقة، وطريقاً لمن كان عالماً بالوضع، على أن التحقيق هو أن الغرض بيان أن التبادر - أعني فهم المعنى - مع قطع النظر عن القرينة، من خواص الحقيقة، أمكن استعلام الحقيقة بذلك، أو لم يمكن، كما أن عدم فهم المعنى إلا بالقرينة، من خواص المجاز، وهو المراد بعدم التبادر.

وهذا يندفع السؤال الثاني، على أن معاني المشترك بمجرد إطلاقه، يفهمها العالم بوضعه من دون حاجة إلى قرينة، فكان كل واحد منهما متبادراً، وإن كان استعماله فيه أقل من غيره كـ (الورق) في العين، بخلاف الجارحة والجارية، وإنما يحتاج إلى القرينة في الإرادة، أي في معرفة المراد منها، لا في الدلالة، فإنه يدلّ على الجميع بمجرد الإطلاق، وبذلك فارق المجاز، فإنه لا يفهم إلا بالقرينة، ولا يصار إليه إلا بتأويل، ومعنى المشترك كيف كان يفهم بلا قرينة، ويصار إليه بلا تأويل، بل ابتداءً، لمكان الوضع.

وعن الثالث، بأن المجاز المشهور كغيره من المجازات، لا يصار إليه إلا بعد ملاحظة القرينة، غاية ما هناك، أن القرينة فيه هي الشهرة، ولما كانت هذه القرينة ملازمة له، احتيج في حمله على الحقيقة إلى القرينة، على أن من الناس من أنكره، نظراً إلى أن الإشتهار

إن بلغ به إلى التبادر، فقد صار حقيقة، وإلا لم يؤثر في وجوب الحمل عليه، والحق ثبوته فإننا نرى أنه ربما نشأ الاستعمال على ضرب من المجاز، واشتهر جداً، لكنه لم يصل إلى حد الحقيقة، بل إذا أطلق أول ما ينساق المعنى الحقيقي، ثم يلتفت إلى أنه قد اشتهر في الناس استعماله في المعنى المجازي، فيصار إليه بقرينة الاشتهار.

وأما صحة السلب، فإنما كان دليل المجاز وعدمه دليل الحقيقة؛ لأن حقيقة الشيء لا تسلب عنه حقيقة، فإذا لم يصح السلب، علم أن المسلوب ليس بحقيقة، وغير الحقيقة مما يصح سلبه، فإذا لم يصح سلب المعنى، علم أنه حقيقة، ولا يكون دليلاً إلا إذا كان على وجه الحقيقة، وإلا فقد يصح سلب المعنى الحقيقي، وإثبات غيره على وجه المجاز، كما تقول مشيراً إلى أسد: (ليس هذا بأسد، وإنما الأسد زيد) وإلى حمار: (ليس هذا بحمار، وإنما الحمار عمرو)، وما يقال ههنا أيضاً، من أن عدم صحة السلب، إنما يعلم إذا علم أن اللفظ حقيقة في المعنى، فكيف يجعل علامة على كونه حقيقة؟ فجوابه: أن المراد عدم الصحة عرفاً، وصحته كذلك من دون نصب قرينة، فإنك إذا وجدت أهل العرف يمتنعون من سلب جنس عن شخص على الإطلاق، ولا يصححونه من دون قرينة، علمت أنه حقيقة في ما يتناوله، وإن لم تعلم بوضعه له، وإلا لصح سلبه عنه من دون قرينة، وكذلك إذا وجدتهم يميزون سلبه عنه ويصححونه من دون قرينة، تعلم أنه غير موضوع لما يتناوله، وإلا لما صح سلبه على الإطلاق، فإن قلت: إذا استعمل اسم الجنس في خصوص الفرد، كما تقول: (جاءني اليوم رجل) وتريد خصوص زيد بعينه، حتى كأنك قلت: (جاء زيد)، ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ﴾^(١) كما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْقَى﴾^(٢)، حيث أراد (حبيباً)، فلا ريب في المجازية مع أنه لا يصح السلب في مثله؛ إذ لا يصح على الحقيقة (ليس زيد برجل)، قلت: إن السلب المأخوذ في العلامة بحسب الحمل، فحيث يكون الحمل الذي يستلزمه المجاز من الحمل المتعارف، يراد بالموضوع فيه ما صدق،

(١) غافر: ٢٨.

(٢) يس: ٢٠.

وبالمحمول المفهوم، أي إنه مندرج فيه، وصادق عليه، كما في (رأيت أسداً في الحمام) واكلمت اليوم حماراً، من حيث إن التجوُّز فيها يستتبع الحكم على الشجاع بأنه أسد، والبليد بأنه حمار، أي مندرج فيه، فالسلب يكون على نمطه، فإذا قلت في الأول: (ليس هو بأسد) وفي الثاني (ليس بحمار) فإنما تريد، ليس بصادق عليه ولا مندرج فيه، وحيث يكون الحمل الذي يستلزمه المجازي من قبيل حمل (هو هو) المسمى بـ (حمل المواطة) كما في المثال المذكور في السؤال، من حيث إن المتجوِّز باعتبار الخصوصية بزعم أن المعنى المجازي هو معنى اللفظ المتجوز به ومفهومه وليس يريد اندراج الخصوصية في معناه ومفهومه، فإن ذلك حقيقة لا تجوُّز فيها، ولا ريب أن الخصوصية ليست هي المعنى بعينه، فإن زيداً ليس هو عين مفهوم (رجل)، فيصح سلبه عنه أي إنه ليس بعين مفهومه، وإنما يترأى عدم صحة السلب في مثله، باعتبار الحمل المتعارف، وهو حق، لكن هذا التجوُّز لم يستلزمه، وإنما استلزم (حمل المواطة).

وأما الاطراد، فهو أن يكون المعنى الذي باعتباره يصح الاستعمال، بحيث كلما ثبت صحَّ الاستعمال، وذلك كـ (الضارب) صحَّ استعماله في زيد الضارب مثلاً، لوقوع الضرب منه، وهو بحيث كلما ثبت لإنسان، صحَّ إطلاق الضارب عليه، وكذا (الرجل) مثلاً، صحَّ استعماله في زيد مثلاً، لتحقق مفهومه فيه، وهو بحيث كلما تحقق مفهومه في شخص، صحَّ إطلاقه، وكذا سائر أسماء الأجناس الجوامد والمشتقة، وهذا بخلاف نحو: «**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**»^(١) فإن المصحح لاستعماله علاقة الحلول، وليست هي بحيث كلما تحققت صحَّ استعمال اسم المحل في الحال، ألا ترى أنه لا يصح (سل الحجرة والبساط)، بل ولا يسوغ (جاءت القرية) و(أكلت)، وكذلك يطلق اسم النادي على أهله، كما قال تعالى: «**فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ**»^(٢) مع امتناع إطلاقه على ما فيه من آنية أو فراش أو نحو ذلك، بل نقول: (بشهادة هذا المجلس)، ولا نقول (قتلنا المجلس)، وكذا سائر علائق المجاز، كل ذلك لمكان الحَجَر، ألسنت تعلم أن المصحح لاستعمال (الأسد) في الرجل الشجاع علاقة

(١) يوسف: ٨٢.

(٢) العلق: ١٧.

المشابهة، ومعلوم أنه لا يصح استعمال كل مماثل فيما يماثله، بل ولا يطلق الأسد على ذي البحر، ولا على الجريء من غير الانسان، وكذلك صح إطلاق اسم النبات على الغيث، والغيث على النبات، للسببية والمسببية، ومعلوم أنه لا يصح إطلاق اسم كل سبب على مسببه وبالعكس، فلا يصح إطلاق الأب على الابن وبالعكس، بل ولا يطلق النبات على ماء النهر، ولا الغيث على الزرع، ويقولون: (رعينا الغيث)، و(أمطرت السماء نباتاً)، ولا يقولون: (حششنا الغيث)، و(شربنا النبات)، وقد سَمَوْا (الأنامل) أصابع و(الريبة) عيناً: لمكان الكلية والجزئية، وما كانوا ليجيزوا إطلاق اسم كل جزء على كُله وبالعكس، بل ولا يطلقون اسم (العين) على الحارس، فإنهم قد أخذوا فيه المراعاة من حيث لا يشعر المراعي، وهكذا فقد كان الإطراد علامة مطردة منعكسة.

فإن قلت: ربما كان في علائق المجاز ما يطرّد، وذلك كتسمية الشيء باسم ما كان عليه، إذا كان قريب العهد، أو ما يؤول إليه إذا كان مشارفاً، كتسمية البالغين (يتامى) بخلاف الكهول والمشايخ، و(العصير) خمرأ، بخلاف الصبيان فلا يدعون رجالاتاً، أو مشايخ.

قلت: لا أطراد في هاتين أيضاً، أما الأول فإنك لا تقول: (شربت من العنب) مشيراً إلى عصير، ولا (أكلت من الماء) مشيراً إلى ثلج، ولا تقول للتمر بسرأ، ولا للخبز عجينا، إلّا على التشبيه، ولا للعجين طحيناً، ولا للطحين بُرّاً، وأما الثانية، فإنّه وإن شاع مثل (أعصر خمرأ) أو (ثوب فلان) أو (كتابه) أو (خاتمه) أو (باب داره) مشيراً إلى سُدى^(١) وضعته أمامك لتنسجه، أو قراطيس تقطّعها، أو تزينها لتكتبها، أو سبيكة تصوغها، أو أخشاب تعملها، إلى غير ذلك مما لا يحصى، لكنك لا تقول: (شربت من الخمر) و(جلست على الثوب أو الباب) و(سرق الكتاب والخاتم).

فإن قلت: ليس نسبة أسد مثلاً إلى أفراد معناه المجازي - أعني الرجل الشجاع - إلّا كنسبته إلى أفراد معناه الحقيقي، وكما كان صحة إطلاقه على كل فرد من الحقيقي أطراداً،

(١) وهو المعروف من الثوب وهو خلاف اللحم، أي الأجزاء الظاهرة من نسيج الثوب. (ظ.)

كذلك فليكن صحة استعماله في كل شجاع اطراداً، وهل الاطراد إلا صحة الاستعمال في كل مماثل للمعنى المستعمل فيه، وكذا كل مجاز، كـ(العين) في كل ربية، و(الإصبع) في كل أنملة، و(اليتيم) في كل بالغ، وهكذا.

قلت: إن الذين قرروا هذا الاصطلاح، وجعلوا الاطراد علامة للحقيقة، إنما أرادوا به الاطراد المصحح للاستعمال، وليس هو في المجاز إلا نوع العلاقة وهي غير مطردة كما عرفت.

فإن قلت: إن كان عدم الاطراد في المجاز مطرداً، فالاطراد في الحقيقة غير مطرد، وذلك أنا نرى اسم (السخي) الموضوع للجواد غير مطرد؛ لعدم صحة إطلاقه على الواجب، وكذا (الفاضل) لا يصح إطلاقه عليه، وكذا (قارورة) فإنها إنما أطلقت على الزجاجة للاستقرار فيها، ولا تطلق على غيرها من الأواني وغيرها، مع تحقق هذا المعنى فيها.

أما الأولان^(١) فهما مطردان، ولكن منع الشرع من استعمالهما فيه (تعالى)، للتوقيف في أسمائهم، أو تقول: قد أخذ فيهما ما لا يناسب الذات المقدسة، مما يخص الطبائع البشرية. وأما الثالث^(٢) فمقتضي أصل الوضع ذلك، لكنه خص في العرف بالمقر المخصوص؛ ولذلك عُدَّ في المنقولات العرفية كالدابة ونحوها، مما وضع مطلقاً، وخص في العرف ببعض أصنافه، نعم اعترض بـ (الأبلق) من حيث إن المعنى المصحح لاستعماله في الفرس، وهو حصول البلق، وهو كما في قولنا (سواد) و(بياض)، وليس هو بحيث يصح استعماله حيثما اجتمع السواد والبياض، بل هو مختص بالخيول، فلا يقال: (ثور أبلق) أو (جمل) أو (ثوب).

قلت: هذا إنما يتوجه على ما ذكر بعض أهل اللغة^(٣)، والمعروف المعتمد فيما بينهم، أن (الأبلق) ما بلغ تحجيله إلى حقويه أو فخذيه أو مغابنه، ويحكون القول بأنه ما اجتمع

(١) مثال (السخي) و (الفاضل).

(٢) مثال (القارورة).

(٣) كالجوهري في صحاح اللغة: ج ٤ ص ١٤٥١.

فيه لوان متميزان، كل منهما على حدة بالقبل؛ وعليه فيكون المصحح بلوغ التحجيل إلى ذلك، وهو بحيث متى تحقق صحَّ الإطلاق^(١).

الخامس: في استعمال اللفظ الذي هو حقيقة ومجاز ك(أسد) و(بدر):

لا كلام في استعماله تارة في حقيقته، وأخرى في مجازه، وإنما الكلام في استعماله فيها معاً، على أن يكون كل منهما مناطاً للحكم، ومتعلقاً للنفي والإثبات، كما تقول: رأيت أسداً، وأنت تريد سبعاً وشجاعاً، وقد اختلف الناس فيه اختلافهم في المشترك، فجوزه ناس^(٢) ومنعه آخرون^(٣)، ثم اختلف المجوزون، فالأكثر على أنه مجاز، وقال ناس^(٤) إنه في ذلك حقيقة ومجاز بالاعتبارين، وأقصى ما للمجوزين أن ليس بين إرادة الحقيقة وإرادة المجاز تنافٍ، فلا مانع من اجتماعهما عند المتكلم، وحيث كان استعماله على خلاف الوضع، كان مجازاً، وأقصى ما يحكى من حجة المانعين، أنه لو جاز للزم اجتماع المتنافيين في الإرادة، وذلك أن إرادة المجاز تستلزم القرينة المانعة من إرادة الحقيقة، وبذلك فارق الكناية، فإن أقام القرينة فلا حقيقة، وإلا فلا مجاز، لانتفاء شرطه، وتنزيله على إرادة القدر المشترك بينهما مجازاً، خروجٌ عن محل النزاع، إذ لا كلام في صحته وهو المسمى بعموم المجاز، وإنما الكلام في استعماله في كل منهما بإطلاق واحد، وقال في (المعالم): «التحقيق عندي أنهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ حيثئذ تمام الموضوع له، حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد، كما علم في المشترك، كان القول بالمنع متوجهاً؛ لأن إرادة المجاز تعانده من جهتين، منافاتها للوحدة الملحوظة،

(١) البَلَق: سوادٌ وبياضٌ، وكذلك البُلُقَّة وهي مصدر الأبلق؛ وهو: ارتفاع التحجيل إلى الفخذين. لسان العرب (بلق): ج ١٠ ص ٢٥.

(٢) كالقاضي عبد الجبار، والشيخ حسن صاحب المعالم، والفخر الرازي، وأبي علي الجبائي. (ظ). إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٢٨، معالم الدين: ص ١٤٤.

(٣) جميع الأحناف وجمع من المعتزلة منهم أبو هاشم والمحققون من الشافعية. (ظ). إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٢٨.

(٤) منهم الشيخ حسن في كتابه معالم الدين: ص ٤٢.

ولزوم القرينة المانعة، وإن أرادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفرداً، اتجه القول بالجواز؛ لأن المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازاً، والقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده^(١).

ونحن نقول: قد عرفت أن الوحدة غير داخلة في الوضع، ولا ريب أن المجيز إنما يريد المعنيين من حيث هما كـ (السبع) و (الشجاع) في الأسد، ولا يلزم من ذلك المجاز؛ لما عرفت من عدم دخول الوحدة في الوضع، فبطل ما في (المعالم)، وإرادة المعنى المجازي إنما تستلزم نصب القرينة، لو كان على الانفراد لا مطلقاً، فبطلت حجة المانعين، لكن يبقى الكلام في صحة هذا الاستعمال، والمعلوم صحته، إنما الاستعمال في كل منهما على الانفراد، أما على الاجتماع بهذا النحو، فغير معلوم، والشك في المقام كافٍ؛ لأن اللغة إنما تثبت بالنقل، ولو في ضمن قانون، وهذا لا يندرج في شيء من قوانين المجاز، وما يتوهم أنه من استعمال اسم البعض في الكل، مع اختلاف شرطه كما سيجيء في محله باطل؛ إذ ليس الكلام في إرادتهما معاً، على أن يكون احتياط الحكم ومتعلق النفي والإثبات هو المجموع.

ومما يشته بهذا الباب (التضمين) وهو إشراب كلمة معنى أخرى، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾^(٢)، و﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوا﴾^(٣)، و﴿وَلَا تَعْرِضُوا عَقْدَ الثَّكَاثُ﴾^(٤)، و﴿لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الثَّلَا الْأَعْلَى﴾^(٥)، و﴿وَاللَّهُ يَغْلِبُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُضْلِحِ﴾^(٦)، و﴿لَلنَّاسِ يُلَاقُونَ مِنْ رَبِّهِمْ﴾^(٧)، حيث أُشرب الأكل معنى الضم،

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص ٤٤.

(٢) النساء: ٢.

(٣) آل عمران: ١١٥.

(٤) البقرة: ٢٣٥.

(٥) الصافات: ٨.

(٦) البقرة: ٢٢٠.

(٧) البقرة: ٢٢٦.

والكُفران^(١) معنى الحرمان، والعزم^(٢) معنى النية، والسماع معنى الإصغاء، والعلم معنى التمييز، والإيلاء معنى الامتناع، ومبنى تنمة الكلام على المعنى المشرب، وكان ذلك هو الدليل على إرادة الإشراب وفي الذكر (سمع الله لمن حمده) أي استجاب، ويقولون: حملت به، كما قال الهذلي:

حملت به في ليلة مزوودة^(٣)

وقال الأول^(٤):

من حملن به وهن عواقد^(٥).

وإنما يريدون: علقت، وإلا لعدي بنفسه كما قال تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ﴾^(٦)، وقال الفرزدق:
قد قتل الله زياداً عني^(٧).

يريد صرفه بالقتل إلى غير ذلك، مما لا يحصى وهو باب واسع، قال ابن جني: «لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات»^(٨)، وللناس فيه مذهبان:

(١) ولذلك عدّي إلى مفعولين، وإلا فالكفران على حقيقته لا يتعدى إلا إلى واحد يقال: كفرت بنعمته ولا يقال: كفر نعمته. (منه سلمه الله).

(٢) ﴿وَلَا تَفْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ سورة البقرة ٢٣٥، المعنى إحكامه وإبرامه، والعزم إنها يتعدى (اعل)، وإذا ضمن معنى القصد تعدى بنفسه، كما قال تعالى في سورة البقرة ٢٢٧: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. (منه سلمه الله).

(٣) البيت لأبي كبير الهذلي وعجزه: كرها وعقد نطقها لم يحل. (الشعر والشعراء لابن قتيبة: ج ٢ ص ٦٦٠).

(٤) أبو كبير الهذلي.

(٥) وعجز البيت: حبك النطاق فعاش غير مثقل. (الشعر والشعراء: ج ٢ ص ٦٦٠).

(٦) لقمان: ١٤.

(٧) وصدر هذا البيت: كيف تراني قالبا مجتني. (مغني اللبيب: ج ٢ ص ٦٨٦).

(٨) الخصائص لابن جني: ج ٢ ص ٣١٠، وقد جاء فيه ما يلي: «... قد قتل الله زياداً عني...»، لما كان معنى قد قتله: قد صرفه، عدّاه بعن، ووجدت في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً لا يكاد يُحاط به، ولعله لو جمع أكثره (لا جميعه) لحاء كتاباً ضخماً).

أحدهما: أن يتأولوا الكلمة بأخرى، كما يقول في:

شربن بباء البحر^(١)

أنه ضمّن معنى (روين)، وفي: أحسن بي، أنه ضمّن معنى (الطف بي).

الثاني: أن يقدروا ما يريدون تضمينه، كما يقولون في: «يَقْلَبُ كَفَيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ»^(٢) المعنى: يقلّب كَفَيْهِ نادماً على ما أنفق، وربما جمعوا بين الأمرين، ولكن يأخذون القدر من الموجود، كما يقولون في: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ»^(٣)، أن المعنى: لا تضمّوها إلى أموالكم آكلين، ولم أر من أحكم شرح هذا الباب سوى الفاضلين المحقق الشريف، والتفتازاني فيما كتبا على (الكشاف)، أما الشريف، فإنه قال: «الأظهر أن يقال: إن اللفظ مستعمل في معناه الأصلي، فيكون هو المقصود أصالة، لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه، من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ، ويقدر له لفظ آخر، فلا يكون من باب الكناية، ولا من باب الإضمار، بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه»^(٤).

وقال التفتازاني: «فإن قيل: الفعل المذكور إن كان في معناه الحقيقي، فلا دلالة له على معنى الفعل الآخر، وإن كان في معنى الفعل الآخر، فلا دلالة له على معناه الحقيقي، وإن كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز»^(٥).

قلنا: هو في معناه الحقيقي مع حذف حالٍ مأخوذة من الفعل الآخر، بمعونة القرينة

(١) البيت لأبي ذؤيب الهذلي، وهو كما يلي:

شربن بباء البحر ثم ترفعت

متى لجج خضر لمن نبيج.

(ديوان الهذليين: ج ١ ص ١٥٠).

(٢) الكهف: ٤٢.

(٣) النساء: ٢.

(٤) حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف: ص ٤٦.

(٥) حاشية التفتازاني على الكشاف: ص ٤٥.

اللفظية، فقولنا: (أحمد إليك الله) معناه: أحمده منهياً إليك حمده، ويقلّب كفيه على كذا، معناه: نادماً على كذا، والذي يقضي به الرجوع إلى تفاهم أهل العرف، ويحكم به اعتبار أصل العدم، والاقتصار في مخالفته على أقل ما يمكن، هو أن التضمين كما ذكر الشريف، ليس من باب الإضمار، ولا من استعمال اللفظ فيما يراد تضمينه، حتى يكون المذكور مجازاً أو كناية، ولا من استعماله في كلا المعنيين، حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وإنما هو ضرب آخر يستعمل اللفظ في حقيقته، ويلحظ فيه بالتبعية معنى آخر يناسبه، ويبنى عليه تنمة الكلام، وهو الإشراب، وهو قول الزمخشري في ذلك: «قد يشرّبون لفظاً معنى لفظ، فيعطونه حكمه، ويسمى ذلك تضمناً، ألا ترى كيف رجع معنى (ولا تعد عينك عنهم) إلى قوله: (ولا تعجبهم عينك مجاوزين إلى غيرهم)، **﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾** أي (ولا تضمّوها إليها آكلين)^(١)، وبذلك تندفع جميع الأسئلة، ثم إن شئت عبّرت في بيان اعتبار هذا الإشراب، وملاحظته بما ظاهره التأويل المذكور بالملحوظ، وإن شئت بتقدير الملحوظ، وإن شئت بالتأويل والتقدير، ولكن يؤخذ المقدّر من المذكور كما تقول في: **﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾**^(٢) إن المعنى: (ولا تضمّوا أموالهم إلى أموالكم آكلين، فقد بان أن التضمين ليس من المجاز، ولا من باب الحذف، ولا من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وإنما هو ضرب آخر قريب من هذا، لكن بينهما بونٌ بعيد، واللفظ في ذلك على تقدير جوازه مستعملٌ في كلا المعنيين بالأصالة، ونسبته إلى كلّ منهما على حدّ سواء، بخلاف هذا، فإن اللفظ فيه إنما استعمل في حقيقته ليس إلّا، ولكن لوحظ فيه معنى آخر بالتبعية، وهو الإشراب، وهذا الذي أراد الشريف بقوله: «قصد بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه» أي أريد ولوحظ في الدلالة على معناه الحقيقي، معنى آخر يناسبه، واعلم أنا وإن لم نشترط في هذا الباب النقل، لكن من وراء ذلك الحجر، والنظر أن لا يكون مرفوضاً بين أهل العرف، وبالجمله هو كالمجاز في ذلك.

(١) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري: ج ٢ ص ٤٨١.

(٢) النساء: ٢.

السادس: في أقسام الحقيقة

إطلاق الوضع في تعريفها، يتناول وضع أهل اللغة، وأهل العرف العام والخاص والشارع، فانقسمت بحسب الوضع إلى ثلاثة: (الغوية) و(عرفية: عامة أو خاصة) و(شرعية)، ولا كلام في ثبوت الأولين، أما اللغوية فظاهر، لتواتر أكثر اللغة، وأما العرفية، فالعامة لثبوت مثل (الدابة) و(القارورة) و(الخابية) ونحو ذلك مما اختص في العرف العام ببعض أصناف ما وضع له، و(الغائط) و(الراوية) و(الجن) ونحو ذلك، مما وضع في اللغة لمعنى، ثم استعمل في غيره، مما يناسبه مجازاً، حتى غلب عليه في العرف وهجر الأول، ومن هذا الباب ما تجوز فيه أولاً بحذف المضاف وإضافة المضاف إليه مقامه، ثم اشتهر حتى صار يعقل المحذوف من المذكور، كما جاء في تحريم المحارم والمحرمات من المطاعم والمشارب وسائر المآثم، فإن الناس لا يعقلون من ذلك إلا تحريم النكاح في الأول، والأكل في الثاني، والشرب في الثالث، وضروب الارتكاب ك(سماع الغناء) في الرابع، وهو باب واسع لا يقف على حد، وإنما سميت عامة، لعدم تعيين واضعها، من حيث إنها لم تختص بناس دون آخرين، بل لا واضع لها على التحقيق؛ إذ ليس إلا أن يشتهر اللفظ في المعنى الطارئ، ثم لا يزال يزداد شهرة حتى يختص به، ويتعين له، وهنالك الوضع، وهو التعين، وهذا بخلاف الخاصة لاختصاص كل منها بفريق، فإما بالمواطأة، أو بالاشتهار، والخلاف في العامة شاذ، ولعل هؤلاء نفاة المجاز، كما يحكى عن الجويني^(١) من حيث إن بدايتها - كما عرفت - مجاز، وكلاهما مكابرة، وربما حكى إنكارها عن بعض الأخبارية، محتجاً بأن اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة، وكذا العلم بذلك، وهي شبهتهم في الإجماع، وهي مكابرة على الوجدان، ولا سيما فيما نحن فيه؛ لسهولة الاتفاق فيما تتقاذفه الأفواه، وتلهج به الألسن، أي فرق بين اتفاق أهل الاصقاع في اللغة ابتداءً، وبين اتفاقهم بعد ذلك، فيما عرض.

وأما الخاصة، فلبثت اصطلاحات أهل العلوم وأرباب الحرف والصنائع، ثم المعروف اعتبار الطرود فيها، وقضيته مباينتهما للغوية، لأخذ الأصالة فيها، وربما ظهر

(١) البرهان في أصول الفقه للجويني: ج ١ ص ١٣٤.

من بعضهم، أن العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف، طارئاً كان أو أصلياً، وهو قولهم: حقيقة لغة وعرفاً، وعليه فيبينها عموم من وجه، يجتمعان في أكثر الألفاظ، وتنفرد اللغوية في (الأصلية المهجورة) والعرفية في (الطارئة).

بقي هنا شيء، وهو أن الأعلام الشخصية ليست بمجازات قطعاً، لاستعمالها فيما وضعت له، ولا بحقيقة لغوية؛ لأن واضعها غير واضع اللغة، كيف واللغوية ما وضع لتؤلف محاورات جميع أهل اللغة، ولا تختص بناس دون آخرين، ولا عرفية عامة؛ لاختصاصها، مع أن العامة - كما عرفت - إنما تكون بالاشتهار والإعلام بالتعيين، والعامة تختص بلغة دون لغة، ونسبة الأعلام إلى جميع اللغات على السوية، ولا خاصة؛ لأن الخاصة مما يؤخذ فيها النسبة إلى قبيل يشتركون في فن يجمعهم، أو صنعة، حتى يسمى (عرفاً)، ونسبتها إليهم نسبة اللغوية إلى أهل اللغة، والعرفية إلى أهل العرف العام، والأعلام ليست بهذه المكانة، ونسبتها إلى جميع اللغات على السوية، فمن ثم قيل: إنها واسطة، كما يحكى عن الإمام الرازي^(١) والآمدي^(٢) وشيخنا العلامة (رحمه الله) في (النهاية)^(٣)، وإن كان بمكانة من الضعف، للقطع باستعمالها فيما وضعت له، وعدم كونها من المجاز، فكيف يكون لها مقام التوسط بينه وبين الحقيقة؟ وقيل: إن التقسيم للغة، الكل كاللغوية والعرفية العامة، أو قبيل من الناس كالخاصة، وهو الوجه، نعم الأعلام المغلبة في العرف العام، ك(البيت) و(النجم)، والخاص ك(الكتاب) من العرفية العامة والخاصة، وأما الاعلام الجنسية ك(أسامة) و(ذؤالة)، فلا كلام أنها حقائق لغوية كسائر أسماء الأجناس.

(١) المحصول للفخر الرازي: ج ١ ص ٢٩٥.

(٢) الإحكام للآمدي: ج ١ ص ٣٣-٣٤.

الآمدي: الآمدي، أبو الحسن سيّد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، أصولي، كان حنبلياً، ثم تحول إلى المذهب الشافعي. قدّم بغداد فتعلم القراءات، تُوفي في الشام سنة ٦٣١ هـ. من كتبه: الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار في علم الكلام ولباب الألباب. (ظ: وفيات الأعيان: ج ٣ ص ٢٩٣).

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٠.

ثم هنا شيءٌ لا بدَّ من التنبيه عليه، وهو أنه كثيراً ما يتسامح أهل العرف، فيطلقون ما وضع لقدر معلوم عدداً أو كيلاً أو وزناً أو نحو ذلك، على ما يقاربه مما زاد أو نقص؛ لعدم الاعتداد بتلك الزيادة والنقص، وذلك كما يقال لمن أقام عشرة أيام إلا ساعة، أو ساعة: أنه أقام عشرة، وكمن اشترى صاعاً إلا درهماً أو درهمين: أنه اشترى صاعاً، ولمن قطع فرسخاً إلا ذراعاً أو ذراعين: أنه قطع فرسخاً، وهكذا، حتى زعم ناس إنها حقائق عرفية فيما قرب، ونزلوا ما جاء في تحديد الكر والمسافة والبلوغ والحيض والإقامة ونحو ذلك، على ما يتناوله عرفاً، لكن صحة عطف الزيادة وإستثناء النقيصة شاهد صدق على أن ذلك الإطلاق ليس لمكان الفردية، بل مجازٌ للتسامح وعدم الاعتداد باليسير، ومما يدلُّ على ذلك أننا نجدهم يداقون في المعاملات، ويستقصون، حتى إن أحداً إذا باع بعشرة آلاف لم يترك درهماً ولا دانقاً. وربما ألحق بهذا الباب^(١) إطلاق أسماء المعاملات من البيع والإجارة والصلح ونحوها على المعاطاة، بناءً على أن ذلك تسامح من أهل العرف، ولذلك لا يقع إلا في الأمور الخسيسة دون الخطيرة، كالدور والحمامات والبساتين والخیل والممالك والبضائع ونحو ذلك، فلا يقنعون فيها إلا بالصيغ، فعلم أن أسماء المعاملات إنما هي للتعاقد بالصيغ، وإنما أهملوها في الأمور الحقيرة، وأطلقوا اسم المعاملات على مجرد التراضي تسامحاً، لا أن ذلك حقيقتها عندهم.

والحق: أن بين المقامين فرقاً؛ فإنهم ههنا لا يتأولون في الإطلاق، بخلاف الأول، فإنه مبني على التأويل والتجوّز، وانكبابهم في الخطير على التعاقد بالصيغ، إنما كان للاشهاد والاستيثاق والإحكام مخافة الإنكار أو الفسخ، ومن هنا حكم أكثر الفقهاء بصحة المعاطاة، محتجين بصحة الإطلاق من دون تأول، وكان مقتضى ذلك اللزوم، كما هو ظاهر المفيد^(٢)، لكن المعروف جواز الرجوع ما دامت العين باقية، حتى حكي الإجماع على ذلك، وأما الشرعية فالمعروف ثبوتها أيضاً، ومن الناس من أنكرها وهو

(١) أي جعلت بمنزلة أسماء للمقادير حقيقة في الأصول تسامحاً في غيرها. (منه سلّمه الله).

(٢) المقنعة: ص ٥٩١.

المحكي عن القاضي^(١)، ومحل النزاع هذه الكلمات المنقولة في المعاني اللغوية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والخلع والمباراة واللعان والإيلاء، هل كان هذا الانتقال في أيام الشارع حتى تكون حقائق شرعية؟ أو بعد ذلك حتى تكون حقائق عرفية، أي في عرف المتشركة، وهم المتدينون بالشرعية، والمعروف انحصار الخلاف في النفي والإثبات على الإطلاق، ثم حدث التفصيل في متأخري المتأخرين، فبعض باعتبار الزمان، فنفاها فيها قبل زمان الصادقين عليه السلام، وأثبتها فيما بعد ذلك، وهذا قول في النفي على الإطلاق؛ إذ لا نزاع فيما أثبت، وآخر باعتبار كثرة الاستعمال وقلته، فأثبتها فيما كثر دورانها، كالوضوء، والغسل، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، والإيمان، والكفر، ونفاها فيما لم يكثر استعماله، كالخلع، والمباراة، والقسم، واللعان، والعدالة، والفسق، محتجاً بأن الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة في غير معناه، إنما هو كثرة الاستعمال، فيدور مدارها.

وفيه: أن الكثرة الموجبة لصيرورة اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي ثابتة في الكل، وإن كانت في بعضها أتم، فإن العادة قاضية في مثل الخلع والقسم واللعان ونحوها مما قل، فضلاً عن غيرها، بالبلوغ إلى الحقيقة في سنة، فضلاً عن سنتين، من حيث إنها شريعة في يد من يتعاهدها، ولا يغفل عنها، ومنهم من أثبتها في العبادات، ونفاها في المعاملات. وأنت خبير بأنه لا دخل للعبادة والمعاملة في النفي والإثبات، إلا من جهة الغلبة؛ لكثرة تكرار العبادات، ولا ريب أن في المعاملات ما يزيد تكرره على كثير من العبادات، كالنكاح فقد نصّ أهل اللغة على أنه بمعنى الوطء، قال في «المغرب»: «أصل النكاح الوطء، ثم قيل للتزويج مجازاً؛ لأنه سبب الوطء المباح»^(٢)، وظاهر العلامة في «المختلف» اتفاق اللغويين على ذلك^(٣)، مع أنه قد نقل في العرف الشرعي إلى العقد، حتى أنه لم يرد في الكتاب العزيز بمعنى الوطء إلا في قوله: ﴿حَتَّى تَكْبَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^(٤)، بل قيل في هذا:

(١) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ٣٥.

(٢) المغرب في ترتيب المغرب للمطري: ج ١ ص ٤٧٣.

(٣) مختلف الشيعة، العلامة الحلي: ج ٧ ص ٣٥.

(٤) البقرة: ٢٣٠.

إنه بمعنى العقد أيضاً، وإنما جاء اشتراط الوطاء في المحلل من دليل آخر، نص أو إجماع، بل لا وجه له إلا ذلك، فإنها موطوءة وليست بواطئة.

وكيف كان فقد حكى غير واحد الإجماع على أنه حقيقة في العقد، نعم الغالب في المعاملات عدم النقل، كالبيع والهبة والدين والرهن والإجارة والعارية والوديعة والميراث والقصاص والدية، وإن أخذ فيها شرعاً شرائط لم تكن تعرف من قبل، وفي العبادات بالعكس، فالغالب فيها النقل، وربما كان فيها ما لم ينقل، كالسجود والطواف والإحرام، وإن أخذ فيها شرعاً شرائط لم تكن تعرف من قبل، هذا مع أن النقل قد ثبت في غير العبادات والمعاملات، كالإيمان، والكفر، والعدالة، والفسق، والطهارة، والنجاسة، والحدث، وليس هذا متناً قولاً بالتفصيل، بل نقول: كلما استعمله الشارع في معنى مستحدث، وبلغ في المتشعبة إلى أن صار حقيقة فهو حقيقة، وما ذكرنا أنه لم ينقل من معاملة أو عبادة، فذلك مما لم يستعمله الشارع في معنى مستحدث، فكان هذا قولاً بالإثبات على الإطلاق، وهي مقالة المثبتين، وربما توهم أن غرضهم الإيجاب الجزئي، رداً على من يذهب إلى السلب الكلي، كيف ولو كان كذلك لوجب تعيين ما ثبت فيه الوضع الشرعي، مع أننا نراهم ينزلون كل ما ورد في الخطابات الشرعية من محل النزاع - وهو ما ثبت استعماله في أيامه (صلى الله عليه وآله) - في المعاني المستحدثة على الخلاف، فمن أثبت حمله على الشرعي، ومن نفى على اللغوي، ولنا في إثباتها طرق:

أحدها: الاستقراء، فإنك إذا تتبعت خطابات الشرع لم تكدر تعثر على ما استعمل في المعاني الشرعية، مستعملاً في اللغوية، وهذا طريق مستقيم في تعرف سائر الحقائق، فإنك إذا وجدت أهل لغة أو عرف في كلمة، كلما أطلقوها أرادوا بها هذا المعنى مثلاً، علمت أنها حقيقة فيه، وربما كان في هذا ما يرشد إلى أن الوضع فيها كان على سبيل التعيين، وأن الشارع قد بنى أمرها من أول الأمر على الهجر، ولو كان على سبيل التعيين بالغلبة والاشتهار لاستعملت في خلاف ذلك في المعاني القديمة، كما هو الشأن في المجازات.

الثاني: استمرار طريقة العلماء على الاستدلال بها ورد منها في الخطابات الشرعية، كما يستدلون بالأوامر الواردة فيها على الوجوب، فلو أنهم مجمعون على ذلك لتناكروه.

الثالث: أن هذه المعاني المستحدثة مما تتوفر الدواعي على الوضع لها، لميسس الحاجة إليها، وناهيك بما أرسلت له الرسل، وأنزلت به الكتب، وقامت الحرب على ساق، أفمثل هذا يهمل؟ ولئن كان أول الاستعمال فيها مجازاً، فالعادة قاضية في مثله بالتحسين في أقصر مدة، على أن المسألة مما حكى السيد وغيره^(١) عليها الإجماع.

وبالجملة: فالخلاف إنما يعرف للقاضي أبي بكر^(٢)، مع أن أقصى ما يراد من ذلك إثبات كيفية الاستعمال الثابت، وذلك أن الاستعمال في المعاني الشرعية ثابت، كما هو المفروض، وشك في وجه ذلك، هل كان على سبيل الوضع والتجوز؟ فنظرنا فوجدنا أن الوضع لمثله مما يوجب الحكمة، وتقضي به العادة، وتتبعنا مواقع استعمال الشارع، فوجدناه مقصوراً على الشريعة، ثم وجدنا طريقة العلماء مستقيمة على الاستدلال بها من غير تكبر، وكل ذلك من أمارات الحقيقة، ثم رأينا من يحكي الإجماع على ذلك مؤيداً بعدم الظفر بالمخالف، ومعلوم أن الوضع وتعيين المعنى مما يثبت بحكاية بعض أئمة اللغة، فما ظنك بذلك في إثبات الوضع فحسب، وأقصى ما للنفاة أمران:

أحدهما: أنه لو نقلها الشارع إلى المعاني الشرعية لعلمنا ذلك؛ لأن العادة قاضية بتواتر مثله.

الثاني: لو جعلها معاني لها، لكانت غير عربية؛ لأن اختصاص الألفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها، ولو كانت غير عربية لم يكن القرآن عربياً، وقد قال تعالى: ﴿قَرَأْنَا عَرَبِيًّا﴾^(٣).

والجواب عن الأول: أن النقل لو كان بالتواطؤ وجمع المسلمين لذلك، حتى يكون له يومٌ مشهود لعلمناه، لكن الذي نقول: إنهم لما أمرهم بالصلاة مثلاً، علمهم أنه إنما أراد بها هذه الأفعال، وليس على المجاز، لأن المتجوز لا يخبر بمراده، وإنما ينصب عليه قرينة، فتعين أن يكون ذلك وضعاً وتعييناً، والحاصل أنه وضع في ضمن الدلالة على

(١) الذريعة، الشريف المرتضى: ج ١ ص ١٣؛ معارج الأصول: ص ٥٢.

(٢) الباقلاني، ظ. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٨٠.

(٣) الزخرف: ٣.

المعنى، وبالجملية: فالغرض الإعلام بالتكليف، وهو لا يستلزم الإعلام بالوضع، وهذا القدر - أعني الإعلام بالتكليف - قد علمناه، فإن قلنا: إنها مجازات لغوية اشتهرت حتى تعيّنت، فلا إشكال.

وعن الثاني: بأن المعتبر في اختصاص اللفظ باللغة، إنما هو وصفه للمعنى فيها في الجملة، ولو بوضع قريب منها، مع عدم وضعه له في غيرها، كما في سائر الحقائق العرفية الخاصة، وإلا لخرجت عرفيات كل لغة عنها، وهل هي إلا كالمجاز، ومعلوم أنه لا يخرج عن اللغة.

فإن قلنا: إنها إنما صارت حقائق بالاشتهار فلا كلام، سلمنا خروجها بذلك عن العربية، ولكنّ الكلام العربي لا يخرج عن العربية باشتماله على بعض الكلمات العجمية كالعكس، وروي إن (قسطاساً) رومي، و(سجلاً) فارسي، و(مشكاة) هندي، و(استبرقاً) حبشي^(١).

والتحقيق، أنها لا تخرج، وأن اشتمال القرآن المجيد على خارج غير معلوم - وإنما توهم فيه ذلك - كهذه الكلمات معرّب أو من توارد اللغتين، كما في (تنور) و(صابون)، وكيف كان فما شك في أمره، فهو على الأصل؛ لأصالة عدم النقل، واستصحاباً لما كان عليه من قبل، ثم لا يضر احتمال تحقق النقل، وإلا لم يعول على نقل، إلا ما علم ببقائه على الأصل، وفي ذلك تعطيل جلّ ما في الكتاب والسنة والآثار والسير، ثم الشارع للأحكام، وإن كان في الحقيقة هو الله جل شأنه، فإنه هو الذي شرع محجّتها كما قال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾^(٢)، و﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً﴾^(٣)، لكنّ المعروف بين القوم أنه هو النبي (صلى الله عليه وآله)، على أن يكون حقيقة عرفية فيه، أو لأنه إنما ظهر من قبله، ويشكل باتفاق الكلمة على التسوية بين كلام الله تعالى عز وجلّ وكلام النبي ﷺ، في وجوب الحمل على المعنى الشرعي عند المثبتين، واللغوي عند النافين، ولو كان منشأ

(١) روى ذلك ابن عباس وعكرمة كما في الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ٤٠.

(٢) الشورى: ١٣.

(٣) المائدة: ٤٨.

الوضع الشرعي عن النبي ﷺ، لا يختص كلامه بذلك، ووجب حمل ما في الكتاب على اللغوي، بخلاف ما لو كان عنه تعالى؛ لأن النبي ﷺ تابع كالمشرعة بالنسبة إليه، والإجماع على خلافه.

والجواب عن الإشكال: أنه تعالى لا يختص بلغة دون لغة، واصطلاح دون اصطلاح لاستواء نسبة الكل إليه، بل يخاطب كل قوم بلغتهم، وكل طائفة باصطلاحهم، فينزل خطابه على اصطلاح من يخاطبه، لا يقال: هذا يستدعي سبق النبي ﷺ بالاصطلاح، وهو خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر أنه إنما أخذ عن الكتاب، وأن مبدأ التكليف بها فيه، إنما كان به لا بطريق آخر.

لأننا نقول: أقصاه استظهار كونه عن الله (عز وجل)، ولو بطريق غير الكتاب، وهو البيان الذي اقترن به، فإن الذي جاء منه في الكتاب، إنما جاء مجملًا، كـ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١)، فلا بدّ له من بيان، فكان ابتداء الشرع والوضع منه تعالى، فلذلك استمرت طريقة المثبتين على حمل ما جاء من ذلك في الكتاب والسنة على المعاني الجارية، من دون مراعاة تاريخ النزول والصدور، هل كان قبل الوضع أو بعده؟

وما يحكى عن المعتزلة^(٢) من إثبات الدينية وتقسيمها إلى الصور الفرضية، لا طائل تحته، مع أنه يرجع إلى أنها ضرب من الشرعية حسبما بيّناه في الشرح.

هذا، وقد اشتهر أنّ العقود والإيقاعات من المنقولات الشرعية بمعنى أن (بعت) مثلاً و(زوجت) و(طلقت) ونحوها نُقلت من الإخبار إلى إنشاء البيع والتزويج والطلاق وإيقاعه، ولقائل إن استعمال هذه الصيغ ونحوها في الإنشاء ليس من خواص الشريعة، بل ما زال الناس يتعاملون بها ويوقعون، ولا سيما في الأمور الخطيرة، كبيع الدور وإجارة الحمامات قبل الشرع وبعده، نعم يتم هذا فيما لم يكن معروفاً قبل الشرع، كالخلع واللعان والإيلاء.

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) الحاكي هو العسدي في شرحه على مختصر المنتهى: ج ١ ص ٥٨٠؛ والزركشي في البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ٥١٧-٥١٨.

فإن قلت: لعلهم لا يريدون بالشرع شريعتنا، بل مطلق الشرع، ومعلوم أن جعل الكلمة ناقلة للملك أو مبيحة للوطء أو مانعة منه أو رافعة للرقيّة، إنما هو من وظائف الشرع، وما للناس والتعرض للأحكام الشرعية؟ وما في أيدي الناس من العقود إنما تناولوه من الشرائع القديمة.

قلت: ما تنكر من ذلك؟ كما صحّ للواضع أن يضع ابتداءً لإنشاء المدح، والتعجب، والاستفهام، والطلب، وغير ذلك من ضروب الكلام، كلمات تفيدها، كذلك فليضع للنقل وإباحة ما لم يكن مباحاً، وإطلاق ما كان مقيداً ما يفيد ويدلّ عليه، وقد يُعلم أنه لا بد لهم في معاشراتهم من نقل وإباحة ومنع ونحو ذلك، ويكون على هذا مشتركاً، بل الإخبار والإنشاء والتمييز بقرائن الأحوال حسبما عليه أهل العرف.

سلمنا، ولكن الناقل إنما نقل من الإخبار إلى الإنشاء، والشارع جعل ذلك الإنشاء مؤثراً في النقل، وإباحة النكاح وإزالته وهكذا.

والحق: أن الذي نقله إلى الإنشاء هو الذي نقله إلى ذلك، وجعله مؤثراً فيه؛ إذ لا معنى للإنشاء إلا إنشاء ذلك، والا فماذا؟ ثم الحق: أن جعله سبباً ناقلاً هو التشريع كيف كان المشرع، ولم يبق بعد هذا إلا دعوى النقل المستلزمة للهجر، مع استعمالها في الإخبار شائعاً، وحيث فنقول: إذا ثبت أن الشارع هو الذي جعلها حقيقة في إنشاء هذه الأمور وإيقاعها حتى كانت أسباباً شرعية، فصيرورتها حقيقة في ذلك، إن كان بالاشتهار والغلبة؛ فظاهر أن ذلك لا يتم إلا بهجر المعنى السابق، وإن كان بالتعيين مع التواطؤ، فلا معنى لجعل اللفظ دليلاً على أنه متى أطلق أريد به ذلك، ولا نعني بالهجر سوى ذلك.

ومن الغريب أن من الناس من يزعم أن هذه الصيغ باقية على الإخبار^(١)، لم تنقل أصلاً، وأنها حيثما استعملت فهي أخبار، فتأول العضدي لهم ذلك بأنهم إنما أرادوا الإخبار عما في النفس، لا الإخبار بوقوع أمر آخر بصيغة أخرى^(٢).

(١) وهم الحنفية. (ظ). الإبهام في شرح المنهاج للأسنوي: ج ١ ص ٢٩٠.

(٢) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٨٠-٥٨١.

وقد احتج الإمام الرازي، والبيضاوي، والعلامة منا، وغيرهم^(١) على النقل، بأنها لو كانت أخباراً، فلما أن تكون صادقة أو كاذبة، والأول يستلزم أن يكون هناك صيغة أخرى وقعت بها المعاملة في الخارج، وننقل الكلام إلى تلك الصيغة، وهكذا حتى يتسلسل، ولو كانت كاذبة لم تترتب عليها الأحكام الشرعية، لكنها مترتبة عليها بالنص والإجماع، ولقائل: لعل هؤلاء لا يشترطون في الإيقاع إجراء الصيغ، ويكتفون فيه بالتراضي، ويريدون بالأخبار بها، الأخبار عما وقع في النفس من الرضا، فيكون صادقاً بلا تسلسل، حسبما تأول لهم العضدي، والتحقيق في الرد أن استعمال هذه الصيغ في الإنشاء دون الأخبار مما في النفس أو غيره وجداني، وإنكاره مكابرة مع أن ما يقع في النفس من الرضا بالمعاملة ليس هو نفس المعاملة كما هو واضح، وإنما هو متعلقها.

السابع: في أقسام المجاز

ينقسم المجاز عندهم باعتبار محله، وما يقع فيه التجوُّز إلى مفرد ومركب، وذلك أن التجوُّز قد يقع في مفردات الألفاظ، كما تكتني بالأسد عن الشجاع، والحمار عن البليد، وقد يقع في التركيب، كما تكتني بقولك: (أراك في هذا الأمر تقدم رجلاً وتؤخر أخرى) عن التردد فيه، فإنَّ التجوُّز فيه كان بتمام الجملة، حتى كأنك قلت: (أراك متردداً أو تتردد) بخلاف نحو رأيت أسداً في الحمام وحماراً في حلقة الدرس، فإنَّ التجوُّز فيه إنما هو بلفظ الأسد فحسب والحمار، وربما مثل للمركب بنحو (بنى الأمير المدينة)، مما كان التجوُّز فيه بالإسناد، وهو المسمى بـ(المجاز العقلي)، وجعل نحو (أحياني اكتحالي بطلعتك)، مما جمعها، لاستعمال الإحياء في السرور، والاكنتحال في الرؤية، والطلعة في الصورة، وهو تجوُّز في المفردات، وإسناد الإحياء إلى الرؤية، مع أن الفاعل هو الله جل شأنه، وهو المجاز في الإسناد، والأنسب بتعريف المجاز بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له هو الأول، وينقسم باعتبار ما بسببه يقع التجوُّز إلى (مجاز زيادة)، و(مجاز حذف)، و(مجاز نقل)، وأرادوا بالأولين التجوُّز في الحكم اللفظي - أعني الإعراب - حتى إذا زيد

(١) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج للأسنوي: ج ١ ص ٢٩٠؛ المحصول للرازي: ج ١ ص ٣١٧؛ تهذيب الوصول: ص ٧٧.

في الكلام أو نقص من دون تغيير، كما في (أخاك أخاك)، وكل تأكيد لفظي، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾^(١)، و (ما كان أحسن زيدا) ونحو ذلك، وقولهم (زيد قائم وعمرو) لم يكن مجازاً لعدم التجاوز فيه من معنى إلى معنى، ولا من حال إلى حال، وكأنهم ذهبوا بالمجاز في هذا التقسيم إلى اللغوي، وإلا فالاصطلاح هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، وليس ذلك إلا ما كان سبب التجوُّز فيه النقل، وقد مثلوا للأول بمثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢)، وذلك أنه كان حكم (مثل) هو النصب، فلما زيدت (الكاف) تجاوز عنه إلى الجر، والمراد بالزيادة هنا ضم ما كان مستغنى عنه في الدلالة على أصل المعنى، إذ الغرض الأصلي هنا نفي المماثلة، وذلك حاصل بدون (الكاف)، وهل الكاف فيها زائدة، لتقوية ما زيدت فيه، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾^(٣)، أو مستعملة في معنى - أعني التشبيه - وجيء بلفظ آخر يدل عليه أيضاً، وهو (مثل) تأكيداً كما يكرر اللفظ بعينه، أو أنه جيء بـ (مثله) كنايةً للمبالغة، كما جيء به في قولهم (مثلك لا يفعل كذا)؟ أقوال: ذهب ناس^(٤) إلى الأول، وربما حكي عن الأكثرين، وآخرون إلى الثاني، وهو الذي أراد في (الكشاف) كقوله: «ولك أن تزعم أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد كما كررها من قال:

وصاليات ككما يأتفين^(٥)،

ومن قال: فأصبحت مثل كعصف مأكول^(٦)»^(٧).

والمحققون على الثالث^(٨).

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشورى: ١١.

(٣) آل عمران: ١٥٩.

(٤) عبد الفاهر الجرجاني في (أسرار البلاغة: ج ١ ص ٤١٨).

(٥) هو لخطام المجاشعي. (ظ. خزانة الأدب: ج ٢ ص ٢٧٥).

(٦) البيت لروبة بن العجاج. (ظ. المصدر السابق: ج ١٠ ص ١٨٩).

(٧) الكشاف للزمخشري: ج ٣ ص ٤٦٣.

(٨) ظ. تفسير البيضاوي: ج ٥ ص ١٣٣؛ تفسير الرازي: ج ٢٧ ص ١٥٣.

وتحقيقه: أن الأصل كان (ليس كالله شيء)، والغرض نفي الشبيه، ولما أراد الدلالة على ذلك على أبلغ وجه، سلك السبيل المعتاد لهم في ذلك وهو أنهم إذا أرادوا المبالغة في نفي شيء عن أحد نفوه ممن يساويه، ويكون بمكانته؛ ليكون ذلك كالدلالة على الشيء ببيّنة وبرهان، وقالوا: (مثلك لا يفعل ذلك فما ظنك بنفسك؟)، فإن من هو بمكانته إذا لم يكن له أن يفعل ذلك فأولى أن لا يفعل هو، وكذلك يفعلون في الإثبات، يقولون: (أيفعت لذاته وبلغت أثرابه)، وإنما يريدون إيقاعه وبلوغه، وفي حديث رقيقة بنت صيفي^(١) في سُقيا عبد المطلب: (ألا وفيهم الطيب الطاهر لذاته)^(٢) وإنما تريد طهارته وطيبه، وكذلك صنع ههنا، حيث أراد نفي المثل عنه تعالى، فنفاه عن مثله، ولم يرد بذلك حقيقته، وإلا استلزم ثبوت المثل له، وتوجّه النفي إليه، وكلاهما كفر، وإنما كُتِيَ بذلك عن نفي مثله من دون التفات إلى أن له مثلاً أو تصور ذلك، وإنما يريد نفي المثل ليس إلا، كما أن من يقول: (مثلك من يفعل كذا) و(أيفعت لذاته) لا يريد أن له مثلاً ولذات.

وبالجملة هما عبارتان بمعنى واحد، إلا أن إحداها أبلغ في الدلالة على المعنى من الأخرى، وهو قوله في (الكشاف): «فاذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله ليس كالله شيء وليس كمثله شيء إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان متعاقبتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة، ونحوه قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٣)، فإن معناه، بل هو جواد من غير تصوّر يد ولا بسط لها؛ لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئاً آخر، حتى أنهم استعملوها فيمن لا يد له، وكذلك استعمل هذا فيمن له مثل، ومن لا مثل له»^(٤) هذا كلامه، وكذلك سائر باب الكناية ك(طويل النجاد) و(كثير الرماد) لا يراد منه إلا المعنى الكنائي دون الحقيقي، وإن أمكن، وعلى هذا فكان مجازاً في المعنى أيضاً، حيث نُفِيَ المثل عن مثله، وإنما يريد نفي المثل عن نفسه، لا أنه استعمل

(١) هي رقيقة بنت صيفي بن هاشم بن عبد المطلب كانت معاصرة لعبد المطلب. (ظ. الإصابة في تمييز

الصحابة لابن حجر: ج ٤ ص ٢٩٦).

(٢) بحار الأنوار: ج ١٥ ص ٤٠٦.

(٣) المائدة: ٦٤.

(٤) (الكشاف للزمخشري: ج ٣ ص ٤٦٣).

مثل المثل في المثل كما قيل، حتى يكون مجازاً اصطلاحياً.

ومن الوهم دعوى زيادة (الكاف) على الكناية، كما وقع في (المغني)^(١)، وجعله الشيخ الرضي رحمه الله من باب الدلالة على نفي المزوم بنفي اللازم^(٢)، وذلك أن ثبوت المثل يستلزم ثبوت مثل المثل، فإذا نفي مثل المثل استلزم نفي المثل، وهذا كما تقول: (ليس لأخي زيد أخ، فيلزم أن لا يكون له أخ، لأنه لو كان له أخ لكان لأخيه أخ، وهو زيد، ويكون من باب صدق السالبة بانتفاء الموضوع، [مثل قوله]^(٣):

على لاحب لا يهتدي بمناره^(٤)

وهذا يصلح أن يكون وجهاً في أصل الكناية بنفي مثل المثل عن نفي المثل، ثم صار يستعمل في نفي المثل من دون حاجة إلى الاستدلال بذلك، ولا التفات إليه، حتى كأنها مترادفان، كما أن السر في الكناية بـ(كثير الرماد) عن كثرة الضيفان من حيث إن من كثرت أضيافه كثر بحسب العادة رماده، ثم صار يستعمل في كثرة الضيفان من دون حاجة إلى الاستدلال عليه بكثرة الرماد، ولا التفات إليه، حتى إنه يستعمل فيمن لا رماد له أصلاً، وكذا صار هذا يستعمل في مَنْ يستحيل أن يكون له مثل، وقول بعض النحاة^(٥) (إن (مثل) في الآية زائدة كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمْنُوا بِمِثْلِ مَا أَمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَكَوْا﴾^(٦) ضعيف، ومتى شرعت زيادة الاسم؟ والآية التي ضربها مثلاً، لها وجه صحيح، وهو ما ذكره المفسرون، من أن المراد، فإن آمنوا إيماناً مثل إيمانكم، على أن (ما) مصدرية والباء زائدة، ومثّلوا للثاني بنحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٧) وذلك أن حكم القرية كان هو الجرح؛ إذ المراد إنها هو سؤال أهلها، فكان ينبغي أن يقال: واسأل أهل القرية، فلمّا

(١) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٧٩.

(٢) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٤٢٥-٤٢٦.

(٣) غير موجود في (ص)، (ب) وهو مما يستدعيه المعنى فأثبتناه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) نقل هذا القول ابن جني في الخصائص: ج ٣ ص ٣١.

(٦) البقرة: ١٣٧.

(٧) يوسف: ٨٢.

حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وأُعطي إعرابه، جاء المجاز في الحكم اللفظي؛ لتجاوزه عن الجر إلى النصب، وسُمي (مجاز حذف)؛ لأنه كان بسبب الحذف، ومثله قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾^(١)، وقد يجوز أن يكون هذا من القسم الثالث - أعني مجاز النقل - على أن يكون استعمل القرية والنادي في أهلها، تسميةً للحال باسم المحل، كما في قولهم (جرى الميزاب) و(سال الوادي).

فإن قلت: وهذا كذلك، يجوز أن يكون مجاز الحذف أيضاً، إذ المعنى سال الماء فيه وجرى.

قلت: لما كثر الاستعمال في هذا، وتناسوا مراعاة الحال، حتى كاد يكون حقيقة عرفية في المحل، عدّوه في المجاز الحقيقي، بخلاف نحو (سأل القرية)، فإن الغالب في مثله الذكر، يقولون: (سأل أهل المحل وأهل القرية)، وربما قالوا: (سأل المحلة والقرية)، فكان غير منسي؛ فلذلك عدّوه من مجاز الحذف، والوجه التمثيل لمجاز الحذف بمثل قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾^(٢)؛ إذ المعنى: من قومه، فإنه لا يحتمل التجوُّز في المعنى، وليس منه قوله:

أنا ابن جلا وطلاع الشنايا^(٣)

مما حذف فيه المضاف إليه، وبقيت صفته، كما فيه توهم ناس^(٤)؛ لأن الحذف لم يفض إلى التغيير، وكيف يصح إقامة الجملة مقام المفرد؟ بل المحذوف فيه مرادٌ لفظاً ومعنى، فلا مجاز كما عرفت.

وقد قال الإمام في (أسرار البلاغة): «واعلم أنه لا ينبغي أن يجعل وجه المجاز مجرد الحذف، إذا تجرّد عن تغيير حكم من أحكام ما بقي بعد الحذف لم يسمّ مجازاً، ألا ترى

(١) العلق: ١٧.

(٢) الأعراف: ١٥٥.

(٣) البيت لسحيم بن وثيل الرياحي وعجز هذا البيت كالتالي: متى أضع العمامة تعرفوني. (الشعر والشعراء: ج ٢ ص ٦٢٩)

(٤) منهم الشوكاني في إرشاد الفحول: ص ٢٤.

أنهم يقولون: (زيد منطلق وعمر) فيحذف الخبر، ثم لا يوصف جملة الكلام من أجل ذلك بأنها مجاز؛ لأنه لم يؤدَّ إلى تغيير حكم فيها بقي، وأيضاً فالمجاز إذا كان معناه أن يجوز بالشيء أصله، فالحذف بمجرد لا يستحق الوصف بذلك؛ لأن ترك الكلمة وإسقاطها لا يكون نقلاً لها عن أصلها؛ لأن النقل إنما يتصور فيما يدخل تحت النطق، وإذا امتنع وصف المحذوف بالمجاز نفى القول فيما لم يحذف، وما لم يحذف لا يكون زائلاً عن موضعه حتى يتغير عن أحكامه^(١).

وأما الثالث، وهو ما كان سبب التجوز فيه هو النقل، فالمراد به ما استعمل في غير معناه، وذلك أن اللفظ إنما وضع ليستعمل في معناه الحقيقي، فإذا استعمل في المجازي كان ذلك نقلاً له من معناه إلى غيره، لغة لا اصطلاحاً، إذ لا نقل في الاصطلاح إلا مع الهجر^(٢)، ولا بد في هذا القسم من العلاقة، وهي اتصال ما بين المعنيين، سواء كان بين ذاتيهما، كما في المجاورة، أو في غيرهما، كما في غيرها، ولا يصح استعماله في كل مغاير اتفاقاً ولو مع القرينة الدالة على إرادته، بل شرط ناس^(٣) في المجاز نقل آحاده وخصوصياته، حتى منعوا أن يتجاوز إلا بما تجوز به من قبل، والحق الاكتفاء بالعلاقة المعتبرة، إلا ما علم رفضه، فإننا وجدنا الناس على اختلاف طبقاتهم يتجاوزون بأنحاء المجازات، من غير توقف على حكاية، ولا نكير من أحد، بل وجدناهم يعدّون اختراع خصوصيات المجازات، من كمال البلاغة، مع كثرة ما فيهم من الخطباء المصقّعين، والشعراء المفلّحين، وأئمة الأدب المبرزين، حتى جاؤوا من المجازات والاستعارات والكنائيات والتمثيلات بما لم يجيء للأعراب في خلد، ولم يخطر لهم ببال، في النساء والغلمان، والمجالس والمراكب، والمآكل والمشارب، والملابس والمناذرات، والعلوم والمناظرات، وأحوال الملوك وأرباب الدول، والدور والقصور، وغير ذلك، ولو ذهبت تحبس نفسك على ما يعرفه أهل البادية، إذ أُلْصِقَ

(١) أسرار البلاغة: ج ١ ص ٤١٦.

(٢) أي إنه نقل بحسب اللغة دون الاصطلاح. (منه).

(٣) الشريف المرتضى في الذريعة: ج ١ ص ١٤.

عليك العطن^(١) ولقيدت أمثال هؤلاء الفرسان عن الجري في مثل هذا الميدان، وأتى
للأعراب برمان النهود، وتفتح الحدود، وعقارب الأصداع، ولامات العذار،
ودنانير الوجوه، وكأس:

قاررتها كسرى وفي جنباتها
مهى تدرّجها بالقسي الفوارس
فللراح ما زرت عليه جيوبها
وللسماء ما دارت عليه القلائس^(٢)

ومتى كانوا يشبهون قوس السماء بأذيال الغادة الحسنة أقبلت في غلائل مطبقة،
والبعض أقصر من بعض^(٣)؟ أو متى شبهوا البنفسج بأوائل النار في أطراف كبريت^(٤)،

(١) والعطن والمعطن: واحد الأعطان والمعاطن، وهي مبارك الإبل عند الماء لتشرب عللا بعد نهل،
فإذا استوفت ردت إلى المراعى والأطباء. وعظنت الإبل بالفتح تعطن وتعطن عطونا، إذا رويت
ثم بركت، فهي إبل عاطنة وعواطن. (الصحيح: ج ٦ ص ٢١٦):

(٢) الأبيات لأبي نواس الحسن بن هانيء. (الأمالي لأبي القاسم الزجاجي: ج ١ ص ١٤٧).
(٣) يشير بذلك إلى أبيات ابن الرومي والتي تنسب كذلك إلى أبي فراس الحمداني وهي:

يطررها قوس الغمام بأصفر
على أحمر في أخضر وسط مبيض
كأذيال خود أقبلت في غلائل

مصبغة والبعض أقصر من بعض

(العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق القيرواني: ج ٢ ص ٢٣٧).

(٤) يشير بذلك إلى ما قاله ابن المعتز:

ولا زورديّة أوفت بزرقتها

بين الرياض على زرق اليواقيت

كأنها فوق طاقات نهضن بها

أوائل النار في أطراف كبريت

(خزانة الأدب لابن حجة الحموي: ج ١ ص ٣٨٩).

وشقائق النعمان بالأعلام الياقوتية منشورة على الرماح الزبرجدية^(١)، والشمس بالمرآة في كفّ الأشل^(٢)؟، أو لا ترى ابن المعتز^(٣) كيف يقول:

ذهبنا إلى الخمار والنجم غائرٌ

غلالة ليلٍ طرّزت بصباح

فاستعار الغلالة، وهو ثوب رقيق يلبس تحت الثياب والدرع، لبقية الليل، ثم قال:

فظلت تدير الكأس أيدي جاذِرٍ

عتاقٍ دنائِرٍ الوجوه ملاح

وهل يعرفون إلّا ناقة وكوراً، وصاليات ملذّمات^(٤)، ورسوماً عافية، وأطلاً بالية، ونوياً كالحنية^(٥)، وأنياب الغول، وسهام المنية، ولو كان كما زعموا لدوّت لها الكتب،

(١) يشير بذلك إلى قول الصنوبري:

وكانَ مُحَمَّرُ الشَّقِيـ

قٍ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدُ

أَعْلَامُ يَسَاقُوتِ نُشَيْرُ

نَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدُ.

(أسرار البلاغة: ج ١ ص ١٥٩).

(٢) يشير بذلك إلى الشعر المنسوب لابن المعتز وهو قوله:

صَبَّ عَلَيْهِ قَانِصٌ لَمَّا غَفَلَ

وَالشَّمْسُ كَالْمِرْآةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ

(خزانة الأدب للبغدادي: ج ٤ ص ٢٤١).

(٣) هو عبد الله ابن الخليفة المعتز بالله، وقد ولد في عام ٢٤٧ للهجرة ونُشئ في الحلية والزينة، وعاش معيشة مترفة ناعمة، وأكبّ منذ حدثه على الأدب واللغة يأخذها عن أعلام عصره مثل: المبرد وثعلب وأحمد بن سعيد الدمشقي، وقد حاول السيطرة على عرش الخلافة العباسية بعد وفاة المكتفي، وتولي المقتدر لشؤون الخلافة، إلّا أن محاولته بائت بالفشل وقتل على إثرها سنة ٢٩٦ هـ.

(ظ. الكنى والالقباب: ج ١ ص ٤٠٩).

(٤) الأثافي لأثفٍّ قد صِلَيْنَ النَّارَ. (العين للخليل بن أحمد الفراهيدي: ج ٧ ص ١٥٥).

(٥) النوي: حاجز يحفر حول البناء ليرد السيل، والحنية القوس. (ظ. خزانة الأدب: ج ٢ ص ٢٠٤).

كما دَوَّنت للحقائق، ولم يكن للنظر في العلاقة معنى، كما لا يحتاج في الحقيقة إلى النظر في المناسبة بين اللفظ والمعنى، لكنهم متفقون على الافتقار في النظر في العلاقة لتصحيح الاستعمال، ومنع ابن الحاجب وشارحو كلامه^(١) كون الاتفاق على افتقار المتجوز، وإنما المفتقر إلى النظر فيها هو الواضع، من حيث إن وضع المجاز على ما يزعم المخالفون، عبارة عن إذن الواضع بالتجوز في كل مجاز، وما كان ليأذن في مجاز حتى يكون هناك علاقة، حسبما تقتضيه الحكمة، فكان الوضع - أعني الإذن - مفتقراً إلى النظر في العلاقة، يبطله أنه لا معنى لحكمهم على الواضع بافتقاره في إذنه إلى النظر في العلاقة، وما كان الحكيم ليأذن إلا حيث يكون هناك علاقة.

وبالجملة: فالواضع قد عملَ عمله فأذنَ حيث قضتُ الحكمة بالإذن، ومنعَ حيث قضت بالمنع، ونحن عرفنا ذلك منه باستعمال أهل اللغة والعرف وتجاوزهم، كما عرفنا وضعه للحقائق بذلك، إنما شرط الأئمة هذه الشرائط للمستعملين كي لا يحيفوا عن السبيل، بلى اللهم من وراء ذلك الحجر، فلا يجوز ما أعرض عنه الناس ورفضوه، وإن تحققت العلاقة، كالأب عن الابن، والأم عن الولد، والزوج عن الزوجة، والشبكة عن الصيد، والدار عن أهلها، والأرض عما فيها، والثياب عن لابسها، والجنين والوليد والغلام والصبي والشاب والكهل عن الشيخ، والعكس في ذلك كله إلى غير ذلك مما لا يحصى، بل الأسد عن الأبخر، أو جري غير إنسان، والمجلس عما فيه، واللسان عن الفم، وإن تجوز به عن الذكر، وناطقة القوم والدم عن غير الدية وهكذا، وبذلك يبطل قولهم: لو لم يشترط النقل لصح التجوز في هذا ونحوه، فإننا لا نطلق الجواز، بل نشترط فيه عدم العلم بالرفض، والفرق أنا نتجوز ما لم نعلم الإعراض عنه، وهم يمنعون ما لم يعلموا التجوز به.

وبالجملة: فالأصل عندنا صحة التجوز، وعندهم الامتناع، وربما تعلقوا بشرطوا النقل بأن ما لم يُنقل خارجاً عن اللغة؛ وذلك لأن اللغة منحصرة في الحقائق والمجازات اللغوية، ومعلوم أن المجاز اللغوي ما كان المتجوز به أهل اللغة، كما أن المجاز الشرعي

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٢٣.

ما تجوز به أهل الشرع، والعرفي أهل العرف، وأنت خيرٌ بأن ما جاء على القانون ليس بخارج إنما يخرج عن اللغة ما استعمل على خلافه، كما يستعمل من دون علاقة، بل التحقيق أن هذا أيضاً ليس بخارج عنهما، وإنما هو خطأ في الاستعمال، إنما الخارج ما كان بغير تلك الالفاظ، أو على غير تلك الأساليب، [و] ^(١) لو صح ما ذكروا لذهبت قواعد الصرف آخر الدهر، ولأهمل ما يرد بعينه عن العرب، وإن جرى عليها، مع أنها إنما ضبطت لمثله، بل الخطب فيما نحن فيه أسهل، إذ المفروض أن اللفظ قد سمع، لكن لم يدر هل استعمل في هذا المعنى أو لا؟ وأنت هناك تصوغ ما لم يسمع، وكذا الكلام في سائر القواعد العربية، فإننا لا تقتصر فيها على خصوص ما سُمع، وحيث بلغ الاستقراء في الأحكام الصرفية والعربية إلى القطع بالاطراد، كانت قواعد كلية، ولما يبلغ الأمر هاهنا إلى ذلك، شرطنا عدم الإعراض والرفض، ثم ما العذر عما وقع في الكتاب المجيد، كالتجوز بالرحمة عن الجنة، وكم فيه من مجاز لا يعرف من قبل، واعتبار العلاقة [يعرف] ^(٢) باستقراء محاورات أهل اللغة والعرف، فإننا نستعلم بذلك إذن الواضع فيما استعلموه، ومنعه فيما أعرضوا عنه وتجنّبوه، وهو وضعه للمجاز، كما استعلمنا باستعمالهم وضعه للحقائق، وذلك كالمشابهة في الشكل، أو في المعنى والسببية والمسببية والكلية والجزئية والتلازم والإطلاق والتقييد والعموم والخصوص، ونريد بذلك كونه كلياً أو جزئياً، والحلول بقسميه، والمجاورة والكون على الوصف فيما مضى، والأول إليه والآلية والبديلية والضدية والتعلق، فإننا وجدناهم يتجوزون باسم المشبه به عن المشبه وهو كثير، أو عن صورة نفسه وشكله، كما ترى صورة إنسان أو أسد على جدار، فتقول: (رأيت انساناً أو أسداً)، والسبب عن المسبب، كالمطر في النبات يقولون: (ارعينا الغيث)، وبالعكس، كالإثم في الخمر قال:

شربت الإثم ^(٣)

(١) غير موجودة في (ص)، (ب)، والمعنى يقتضيها.

(٢) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب)، والمعنى يقتضي وجودها.

(٣) ذكر هذا البيت من الشعر في الصحاح: ص ١٨٥٨؛ ولسان العرب: ج ١٤ ص ٢٧٢ ولم ينسب

والنكاح في العقد، والكل عن الجزء، كالأصابع في الأنامل، وبالعكس، كالعين في الربية، والاعتقاد في العلم، ومنه الوجه في الذات، والملزوم عن اللازم، كالنطق في الدلالة، كما تقول: (وكتاب الله ينطق بذلك)، وبالعكس، كشد الأزار في اعتزال النساء، والمطلق عن المقيّد ك (إشتر لنا لحماً) وانت تريد لحم ظأن، (وثنوباً) وإنما تريد ثوب كتان، وهو كثير، وبالعكس، كالسرى في السير، والمشفر في الشفة، والعام عن الخاص، كالعلماء في الفقهاء، وبالعكس، وأهل الجبل يسمّون العالم فقيهاً.

والحق أنه إن أريد به العموم الأصولي، فالعكس إنما يتم بأن يطلق الخاص ويراد به جميع أفراد العام، ولا يكاد يعثر له على مثال، واستعمال الفقهاء في العلماء إنما هو من باب التجوّز بالجزئي عن الكلي، والعكس بالعكس، وإن أريد به المتعارف، وهو الكلي في الجزئي وبالعكس، فلا إشكال وهو كثير، فمن الأول نحو (ادخل السوق واشتر اللحم) و «أَكَلَهُ النَّثْبُ»^(١)، وكلّ محلّ ب (الام الجنس) أريد به فرد لا على التعيين، وكلّ نكرة أريد بها شخص بعينه، كما تقول: (أخبرني ذلك رجل) وأنت تريد زيداً بعينه، كما قيل: في «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ»^(٢) بناء على أن المراد (حبيب) بعينه، والثاني، ك (ثمرة خير من جرادة)، وقوله تعالى في الانفطار: «عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ»^(٣)، وفي التكوير: «عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا أَخْضَرَتْ»^(٤)، وكل نكرة أريد بها الجنس ك (القمة من هذا خير من قصعة من ذلك)، و (جرعة من هذا خير من قدح من ذلك) وهكذا؛ إذ المراد بالمفرد في مثل هذا إنما هو الجنس.

والتحقيق: أن التجوّز بالمطلق عن المقيّد وبالعكس من هذا القبيل أيضاً، فإنّ المطلق

فيهما، وتكملة البيت:

شربت الإثم حتّى ضلّ عقلي

كذلك الإثم يفعل بالعقول.

(١) يوسف: ١٤.

(٢) يس: ٢٠.

(٣) الانفطار: ٥.

(٤) التكوير: ١٤.

كلي والمقيّد جزئي، والعلاقة في الكلّ كون أحدهما كلياً والآخر جزئياً، وإن كان ذلك على أنحاء؛ لأنّ الجزئي قد يكون باعتبار كونه فرداً من كليّ، ك(زيد) بالنسبة إلى الرجل، وقد يكون باعتبار كونه صنفاً منه، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، وقد يكون باعتبار أخذ قيد فيه كـ (السرى) بالنسبة إلى السير، فإنّه السير في الليل، ولنسمّ هذه العلاقة - أعني القدر المشترك بين الثلاثة - (العموم والخصوص)، ولا حاجة إلى ذكر الإطلاق، وإلاّ فلتسمى الأخرى - أعني ما في القسم الآخر وهو المذكور أولاً - بعلاقة (الفردية)، ولا مشاحة، وليست هي الكلية والجزئية، فإنّ تلك ما بين الكل والجزء، وهذه بين الكلي والجزئي.

والمحلّ عن الحال، كالمجلس في من حضر فيه، والنادي في أهله، كما قال تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾^(١)، والسماء في المطر، كما قال:

إذا نزل السماء بأرض قوم^(٢)

وبالعكس، كالرحمة في الجنة، كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا النَّارُ أَتَيْتُهَا بِوُجُوهِهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣)، وأحد المتجاورين عن الآخر، كالراوية في المزايدة، وإنما هو اسم للبعير الحامل لها، ومنه نحو (جرى الميزاب)، وباسم الشيء عما كان عليه، كما قال: ﴿وَأَتُوا النَّيَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾^(٤)، ومنه إطلاق الوصف بعد زوال المبدأ عند الأشاعرة^(٥)، وأما المعتزلة فيزعمون أنّه على الحقيقة^(٦)، كما سيجيء إن شاء الله في الكلام على المشتق.

(١) العلق: ١٧.

(٢) اختلف بنسبة هذا البيت فقليل: هو لجرير، وقيل: هو لمعاوية بن مالك بن جعفر، وعجزه كما يلي: رعيناه وإن كانوا غضاباً. (معاهد التنقيص للعباسي: ج ٢ ص ١٢٦).

(٣) آل عمران: ١٠٧.

(٤) النساء: ٢.

(٥) الأشعرية: وهم أتباع أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣١هـ) الذي ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري، ينتهجون أسلوب أهل الكلام في تقرير العقائد، وهم ممن يعتقدون برؤية الله عياناً يوم القيامة. (ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ١٤).

(٦) المعتزلة: فرقة كبيرة منقرضة، وقد أطلق هذا الاسم على واصل بن عطاء وجماعته المعتزلين عن

وباسم الشيء عما يؤول إليه، كما قال تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْمَرُ نَحْرًا﴾^(١)، ومنه تسمية الشارب سكراناً، وبآلة الشيء عن الشيء، كاللسان في الذكر، كما قال تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾^(٢) أي ذكراً حسناً، ومنه التجوّز باليد عن القدرة؛ لأن اليد كالألة للقدرة، حيث إنها مظهر لها، وبالمبدل منه عن البدل، كالدم في الدية، كما قال: أكلت دماً إن لم أرعك بضرة^(٣)

إن كان المراد دم القاتل، وإن أريد دم المقتول، فاعتبار السببية، وإن كان ممكناً لكن الملحوظ في التجوّز هنا إنها هو البدلية، أي إن لم أفعَل فإنّا ممن نرضى بالدية بدل الدم، ومن هذا الباب نحو (أمر السلطان) و(حكم القاضي)، وإنما أمر الوزير، وحكم النائب، وهذا إنما يتم حيث يريد المتكلم بالسلطان الوزير، وبالقاضي النائب، كما إذا أراد تعظيم شأنهما، أما إذا أراد الحقيقة، فالمجاز في الإسناد، كما في (بنى الأمير المدينة) غير أن سبب التجوّز في الأوّلين هو البدلية، وفي الأخير هو السببية، وكذا كل من يقوم مقام شيء وسدّ مسدّه.

وباسم الشيء عما يناقضه ويعاكسه، كما تقول (جاءك الأسد أو حاتم) وأنت تشير إلى جبان أو بخيل على التهكم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاغْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(٤)، و﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٥)، وقد يراد هذا إلى المشابهة على ما سيجيء.

مجلس الحسن البصري أواخر العهد الأموي، وأصل مذهبهم القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (معجم الفرق الإسلامية ص ٢٢٦).

(١) يوسف: ٣٦.

(٢) الشعراء: ٨٤.

(٣) ذكر هذا البيت التبريزي في (شرح ديوان الحماسة: ج ٢ ص ٤١٣) ولم يعزه لقائل معين وتكملة البيت كالتالي:

بعيدة مهوى القرط طيبة النشر.

(٤) البقرة: ١٩٤.

(٥) الشورى: ٤٠.

وباسم المتعلق عن المتعلق به، كاللفظ في الملفوظ، والخلق في المخلوق، فتلك عشرون.

وقد اشتهر عدّها خمسة وعشرين بإضافة مجاز الزيادة كـ «لَيْسَ كَيْفَهُ شَيْءٌ»^(١)، والحذف كـ «يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضْلُوا»^(٢)، وحذف المضاف كـ «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»^(٣)، والمضاف إليه كـ «أنا ابن جلا»^(٤)، والمحلّ باللام في واحد، كـ «ادْخُلُوا الْبَابَ»^(٥) أي باباً من أبواب المسجد، وذلك أنّ المراد بالقرية البيت المقدس، وله أبواب كثيرة، وحكاة صاحب الزبدة^(٦) عن المتقدمين، وأنت خير بأن مجاز الزيادة والحذف ليس من مظان اعتبار العقلاء؛ لأنه لا يصل إلى المعنى، وإنما هو في ظاهر اللفظ، والعلاقة اتصال بين المعنيين، مع أنّ التجوز اللفظي في «أنا ابن جلا»^(٧) و «أَنْ تَضْلُوا»^(٨) منفيّ أيضاً لعدم التغيير، على أن الحذف ضرب واحد فكيف صار ثلاثة؟ وإلا فالمشابهة أنحاء والأخير بعد تسليمه من باب التجوّز باسم الكلي عن الجزئي، كـ «أَكَلَهُ النَّبْتُ»^(٩)، والعلاقة الفردية المدرجة في العموم والخصوص على ما بينا.

والتحقيق أنه ليس من المجاز في شيء، وأن ليس المراد باباً من الأبواب، بل هذا

(١) الشورى: ١١.

(٢) النساء: ١٧٦.

(٣) يوسف: ٨٢.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) النساء: ١٥٤.

(٦) زبدة التفاسير لملا فتح الله الكاشاني: ج ١ ص ١٥٣.

(٧) وكأنهم في عدّهم حذف المضاف والمضاف إليه زعموا أنّ العلاقة هي الإضافة فحذف المضاف في (سأل) وأقيم المضاف إليه مقامه وجعل بمعناه، لعلاقة الإضافة، فيكون مجازاً في المعنى بسبب الحذف، لكن هذا لا يتمّ في مثل «أنا ابن جلا»؛ لأنّ المضاف إليه لما حذف لم يبق المضاف إليه مقامه وإنما أقيم في مقامه صفته، فكان ينبغي أن تكون العلاقة الوصفية. (منه سلمه الله).

(٨) النساء: ١٧٦.

(٩) يوسف: ١٤.

الجنس لا بشرط كونه في واحد، واقتصر في «التهذيب» على إحدى عشرة: السببية، والكلية، والجزئية، والمشابهة، والمضادة، والكون، والأول، والمجاورة، وكون الشيء جزئياً، والتعلق، وكأنه ردّ التلازم، والآلية، والبديلية إلى السببية، والإطلاق، والتقييد، والعموم والخصوص إلى الكلية والجزئية، والحلول إلى المجاورة^(١)، وقسم السيد العميدي والسعد التفتازاني السبب: إلى الفاعل - (كأنزل السحاب) - والقابل - (كأنزل الوادي) - والصورة - (كالقدرة في اليد). نظراً إلى أنها بمكانة صورة اليد، من حيث إن اليد إنما تؤثر بواسطتها، والغاية، كما في تسمية العنب خمرًا، والعقد نكاحاً^(٢)، ويتوجه عليه في الثاني أن الملحوظ في التجوّر بالوادي إنما هو كون السيلان فيه، حتى كأنهما أمر واحد، لا أن الوادي من أسباب الماء، وفي الثالث أن المعروف إنما هو التجوّر باليد عن القدرة دون العكس، وما يوهمه كـ (فعلته بقدرتي)، وقد فعلت بيدك، فالظاهر أنه على الحقيقة، ولو سلّم فأهل العرف لا يتخيلون كون القدرة صورة لليد، وإنما يلحظون كونها هي السبب المحرك، حتى كأن اليد آلة، وفي الرابع أن الغاية إنما تصلح لأن تكون سبباً إذا كانت هي الباعث، كما في مثال النكاح، ولا يكفي مجرد أنه ربما انتهى إليه، وأقصى ما يتخيل في مثل «أَغْصِرُ خَمْرًا»^(٣) كون الخمر هو السبب في العصر، والباعث عليه لا في العنب، والعلاقة يجب أن تكون بين معنى المستعمل والمستعمل فيه، وهو هنا العنب، لا العصر، نعم قد يجعل من استعمال اسم المسبب في السبب والعلاقة السببية، لكنّه قسم السبب إلى الأربعة، وجعل الغاية بإطلاقها قسمًا منه، مع أن الحق إن الملحوظ في التجوّر في مثال الخمر، إنما هو علاقة الأول لا السببية، فمن ثمّ مثّل به الكل للأول، لا السببية، وزاد في (المحصول) المجاز بسبب الزيادة^(٤)، وأقام مقام كونه جزئياً كونه كلياً، كالدابة في الحمار، والآمدّي، وابن الحاجب على خمسة:

(١) تهذيب الوصول للعلامة الخلي: ص ٧٨.

(٢) شرح تهذيب الوصول إلى علم الأصول (مخطوط) للسيد العميدي: ص ٩٢-٩٣؛ مختصر المعاني:

ص ٢١٩؛ المطول: ص ٣٣١.

(٣) يوسف: ٣٦.

(٤) المحصول: ج ١ ص ٣٢٧.

الاشتراك في الشكل، كالإنسان في الصورة المنقوشة، أو في الصفة الظاهرة، كالأسد الشجاع دون الخفية، فلا يصحّ في الأبر، وقد يكون الاتصال^(١) باعتبار أنه كان على صفته، كالعبد في المعتقد، أو أنه يؤول إليها، كالخمر في العصير والمجاورة كجري الميزاب، والوجه الثالث والرابع، أن تقول: أنه كان من سنخه وسيكون منه، فإن المعتقد كان عبداً، والعصير يكون خمر^(٢).

وحاول العضدي تعميم الخامس، بحيث يتناول جميع ما ذكره على ما زعم السعد^(٣)، وذلك أن مجاورة المعنى المستعمل فيه للمعنى الحقيقي يجوز أن تكون باعتبار كون أحدهما في الآخر جزء منه أو عَرَضاً حالاً فيه، أو عيناً مطروقة فيه، فتلك ستة: الجزء في الكل والحال في المحل والمظروف في الظرف وعكسها.

ويجوز أن يكون باعتبار كونها في محل واحد أو في محلين متقاربين أو في حيزين متقاربين، ولا يتصور كونها في حيز واحد لاستحالتها، فيتناول مثل الحياة في العلم وكلام السلطان في كلام الوزير والراويّة في المزايدة، ويجوز أن تكون باعتبار تلازمهما في الوجود، كالسبب في المسبب وبالعكس، كالغيث في النبات والنبات في الغيث، أو في الخيال كاسم أحد الضدين في الآخر، كالأسد في الجبان.

ويتوجّه عليهما في الأول: أنّ الملحوظ في التجوّز بالكل عن الجزء وبالعكس، إنما هو الكلية والجزئية على وجه خاص، كما سيجيء لا مطلق المجاورة، وهكذا فيما بين الحال والمحل والظرف والمظروف إنما هو الحلول، حتى إذا جاء أحدهما جاء الآخر، لا مطلق المجاورة، وأهل العرف لا يفرّقون بين الحلول والظرفية، ولذلك لم تحسب في عدّ العلائق إلّا أمراً واحداً.

وفي الثاني: أنّ العلاقة في إطلاق اسم الحياة على العلم إنما هو المشابهة، وأي دخل

(١) وذلك لأن الاتصال بين الأمرين قد يكون لاشتراكهما في الشكل أو الصفة، وقد يكون باعتبار أنه كان من سنخه أو يكون. (منه سلمه الله).

(٢) الإحكام للأمدى: ج ١ ص ٣٢؛ شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ٥١٧.

(٣) حاشية التفتازاني على شرح العضد: ج ١ ص ٥١٨.

لتجاوزهما؟ وفي إطلاق اسم السلطان على الوزير إنما هو البدلية، وأنه قائم مقامه وسادّ مسده، لا المجاورة.

وفي الثالث: أنّ المملحوظ في التجوّز بهما إنما هو السببية، وأما المجاورة فلا تخطر حينئذٍ ببال.

وفي الرابع: أنّ المسوّغ للتجوّز بالأسد عن الجبان إنما هو التهكّم بدعوى الشجاعة له، فكانت العلاقة بينهما إنما هي المشابهة المدّعاة، وليس مجرد الاجتماع في الخطور بالبال بكافٍ في التجوّز، وإلاّ فجميع الأضداد كذلك، وكذا في نحو: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا»^(١)؛ إذ الظاهر أنّ العلاقة فيها هي المشابهة صورةً.

وبالجملة: فدعوى أنّ العلاقة في جميع ذلك هي المجاورة، مجازفةٌ باردة، ثمّ أين دعوى تناولها لجميع ما ذكره؟ وأقصى ما اندرج مما ذكره بعد تسليمه ثمانية: الجزئية، والكلية، والحلول بقسميه، والبدلية، والسببية، والمسببية، والضدية، ثم قال السعد: «ولو جعلنا الموجود أعمّ من اللفظي ليندرج فيه المشاكلة - أعني التعبير عن الشيء بلفظ غيره -؛ لوقوعه في صحبته مثل: (اطبخوا لي جبة وقميصاً) لم يبعد»^(٢).

قلت: الظاهر أنّ هذا من باب استعمال المقيّد في المطلق، حيث استعمل الطبخ في مطلق الإصلاح والتهئية، لكن المسوّغ له إنما هو الاستملاح، بسبب المجاورة اللفظية الحاصلة بالمقابل، وهذا كما تستنجد الخياط والتجار والصّبّاغ والصّايغ والبناء في أمرٍ وهم يزاولون أعمّاهم، فيقول الخياط: دعني أخيط، فتقول: خط لي هذا الأمر، وللصّايغ: صغ لي هذا، وللبناء: ابن لي وهكذا، وإن قلنا أنّ المحسّن لاعتبار هذه العلاقة، بل المسوّغ إنما هو المقابلة والمجاورة، وإن كانا في كلامين؛ لأنّ مثل هذا التجوّز ابتداءً مرفوض، لا تقول للخياط مُبتدئاً: (اطبخ هذا القميص) أو لمن تستنجه (خط لي هذا الأمر أو صغه أو ابنه أو انجره)، ومنه قوله تعالى: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ

(١) الشورى: ٤٠.

(٢) حاشية السعد التفتازاني على شرح العضدي: ج ١ ص ٥١٨.

صِبْغَةً^(١) ردّاً على النصارى في غَمْسِهِم الأولاد في (العمودية)، وهو ماء أصفر، وزعمهم أن ذلك تطهير لهم، وأنهم بذلك يصيرون نصارى حقاً، ثم قال: (بل لا يبعد أن تجعل المجاورة والاتصال شاملاً للكل، كما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن جميع العلاقات منحصرة في الاتصال صورة أو معنى)^(٢).

قلت: هل هذا إلّا ردُّ الأنواع إلى الجنس؟ وأي فرق بين ذلك، وأن تقول العلاقات كلها منحصرة في التعلّق صورة ومعنى.

قال: «واعلم أن الصفة الظاهرة المشترك فيها أعم من المحسوس والمعقول، كما في استعارة الورد للخد، واستعارة الأسد للشجاع، وحينئذ يندرج فيها الشكل، فلا يصحّ جعل الاشتراك في الشكل قسماً على حدة»^(٣).

تبيينها:

الأول: المعلوم في الكلية والجزئية إنما هو استعمال الكلّ في الجزء في المركبات العينية، كالأصابع في الأنامل والعين في الرتبة، دون الأعداد فلا يصحّ إطلاق اسم عدد على ما دونه أو فوقه إلّا على ضربٍ من المسامحة؛ لعدم الاعتداد بالناقص والزائد، وكذا باقي المقادير، فلا يصحّ إطلاق (مائة) على (خمسين)، ولا (من) على (رطل) ولا العكس، والمستثنى منه في الأعداد والمقادير حقيقة مستعملٌ في تمام معناه لا مجازاً في الباقي، ولذلك صحّ الاستثناء، والتناقض مندفعٌ بما سيجيء إن شاء الله في باب العموم، فلا مجاز ولا علاقة.

ثم ظاهر كلمة الأكثرين في هذا النوع الإطلاق، ومن الناس من اشترط في إطلاق الكل على الجزء كونه على الهيئة الاجتماعية، كالأصابع في الأنامل، فلا يصحّ لمن رأى نملة مبانة أن يقول: (رأيت اصبعاً)، ولعلّ العرف يساعده.

(١) البقرة: ١٣٨.

(٢) حاشية السعد على شرح العضدي: ج ١ ص ٥١٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥١٨.

فإن قلت: أو لست تقول في أوراق من كتاب أو قطعة من برد أو عمامة، هذا ذلك الكتاب والبرد وتلك العمامة، وكذلك تقول: في بيت رفع سقفه أو قوائم بقيت منه، بل أحجار ورسوم: (هذا ذلك البيت) إلى غير ذلك؟

قلت: ليس هذا من المجاز في شيء، بل هو حقيقة، فإننا حيث نقول ذلك لا نريد إلا تمام المعنى، أقصى ما هناك أنا أخبرنا عن الجزء بأنه ذلك الكل على التسامح، أو الحذف، أي منه أو بقيته أو بعضه، نعم لو صحّ لمن رأى ذلك أن يقول: رأيت كتاباً أو برداً أو عمامة أو بيتاً، لتمّ ذلك الشأن فيه، وكذا ظاهرهم في علاقة ما كان أو يكون الإطلاق، والوجه اشتراط قرب العهد في الأول، والمشاركة في الثانية، بل كون الفعل هو السبب، كما في «أَغْصِرْ خَمْزاً»^(١)، فلا يصحّ (شربت خمرًا) في عصير إلا على التشبيه، دون الأول.

الثاني: الظاهر أن مرادهم من علاقة العموم والخصوص، المعنى المتعارف - أعني كون أحدهما كلياً والآخر جزئياً - كاستعمال اسم الجنس في الفرد، كما في «أَكَلَهُ الذُّبُّ»^(٢)، واسم المفرد في الجنس، كما في «عَلِمْتُ نَفْسٌ»^(٣) لا الأصولي، وأي دخل لكون الشيء فرداً من جملة يتناولها الاسم، كرجل من جميع الرجال في تقريب أحدهما من الآخر، ليصحّ إطلاق اسم كل منهما على الآخر؟ وهذا بخلاف الأول، فإن الجزئي متضمنٌ للكلي، والكلي جزء من الجزئي، فكان بينهما أتمّ علاقة، وظن ناس أن المراد هو الثاني، فزعموا أن العلاقة في العام المخصوص - بناء على أنه مجاز في الباقي - هي العموم والخصوص، وقد عرفت أن ليست تلك بعلاقة، والمخصوص بالمتصل حقيقة وبالمنفصل للجنس، على ما سيجيء تحقيقه في باب إن شاء الله، فلا مجاز، سلمنا، ولكنّ العلاقة المشابهة في العموم؛ لقرب ما بينهما، ولهذا منعنا مع البعد، وما اشتهر من إطلاق العام وإرادة الخاص، ك(جمع الأمير الصاعغة) و«وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»^(٤)، و«وَهُوَ عَلَى

(١) يوسف: ٣٦.

(٢) يوسف: ١٤.

(٣) الانفطار: ٥.

(٤) النمل: ٢٣.

كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١)، فالعموم فيه عرفي، بل ربما صار اللفظ حقيقة عرفية في الخاص، كـ (لا أكل الرؤوس)، وأياً كان فهو حقيقة ولا تخصيص.

وقولهم (زيد العالم) ليس من استعمال العام في الخاص، وإنما المراد به (المحلى) هاهنا الطبيعة، بدعوى انحصارها فيه، سلمنا أنه أراد العموم، ولكنه على حقيقته، بدعوى أنه الكل، لإحاطته بعلومهم.

الثامن: في أن المجاز لا يستلزم الحقيقة

لا كلام في أن الحقيقة لا تستلزم المجاز؛ لأن استعمال اللفظ فيما وضع له لا يستلزم أن يستعمل فيما يناسبه، بل قصارى أمره الجواز، وهل يستلزم المجاز الحقيقة؟ خلاف، والمعروف أنه لا يستلزمه أيضاً؛ لأن أقصى ما يستلزم المجاز الوضع، والوضع لا يستلزم الحقيقة؛ لأنها لا تتحقق إلا بالاستعمال، ومن الجائز أن يوضع لفظ لمعنى ولا يستعمل فيه لمانع، أو لا يتفق الاستعمال، ثم يتجاوز به عما يناسب ذلك المعنى فيكون مجازاً ولا حقيقة، بل قد ادعى وقوع ذلك، ومثّل بلفظ (الرحمن) لاختصاصه بذات الواجب تعالى شرعاً في الشرائع القديمة، فتحاماه الناس، كما تحاموا التسمية بلفظ الجلالة، إذ لو استعمل لفشا كغيره من صيغ المبالغة، وما نقل نادراً من قولهم: (رحمن اليمامة) خروج عن طرائق الاستعمال كفراً وعناداً.

ويتوجه عليه أن أقصى ما في ذلك اختصاصه ببعض الأفراد، وذلك إنما يستلزم المجاز لو لم يكن الوصف ملحوظاً، لكنه ملحوظ قطعاً، فلا يكون مجازاً، بلا حقيقة، بل حقيقة، ومثّل أيضاً بالأفعال المنسلخة عن الزمان، كـ (انعم، وبئس، وعسى، وليس) على مقالة الأكثرين من أنها أفعال حقيقة وضعت للدلالة على وقوع الحدث في الزمن الماضي، كسائر الأفعال الماضية، بدليل اتصال ما يختص بالأفعال، كـ (اضمائر الرفع وتاء التأنيث الساكنة)، ولم تستعمل قط فيما وضعت له.

قلت: دعوى الوضع لغير ماهي حقيقة فيه الآن، مع عدم العلم بأن الواضع قد

جعلها بإزاء ذلك الغير، وعيّن لها تحكّم، أقصى ما هناك أنه قد اتّصل بها بعض خواص الأفعال، وقد يجوز أن يكون ذلك في اللفظ دون المعنى، كما في التأنيث اللفظي والنسبة اللفظية، فلتكن هذه أفعالاً لفظية.

والتحقيق أنه لا دلالة لها على الحدث أيضاً، فإن الثلاثة الأول إنما تدلّ على إنشاء المدح والذم والترجي، وإيقاع هذه الأمور بها، لا على وقوعها في الخارج، فإن ذلك مما يستتبع الزمان، والرابع إنما يدلّ على النفي، وأين ذلك من وقوع الدلالة على الحدث. سلّمنا، ولكن أقصى ما هناك أن تكون حقيقة ثانوية، فإما أن تكون منقولة أو حقيقة عرفية، كما في صيغ العقود على القولين، ويكون الشاهد في أول استعمال، فإن مبادئ العرفية مجازات، وكلاهما باطل:

أما الأول فلاشترط الاستعمال في المعنى السابق والمهجر.

وأما الثاني فلإن المعروف في العرفية العامة أن يعتمد إلى اللفظ المستعمل فيما بين أهل العرف، ويتجوّز به عما يناسبه، ويكثر ذلك حتى يشتهر، ويغلب حتى يختصّ، ويصير حقيقة.

ودعوى كون التجوّز قبل الاستعمال مجرد فرض، وغاية الإمكان والكلام إنما هو في الوقوع والتحقق، ولم يبق بعد هذا إلّا أن يكون حين وضعها للمعنى الأول، شرط أن لا تستعمل إلّا في الثاني، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه تكلف علم الغيب بلا دليل، مع أنه خارج عن قانون الحكمة، إلّا وضعها ابتداءً للثاني، وإنها صار إليه الأكثرون في المبهات ونحوها؛ لأن دعوى كون المبهات اسماً ثانياً لكل واحد منها اسمان مخالفان للوجدان، كما مرّ، فتعيّن أن يكون الوضع للكل، ليستعمل في الجزئي، وكيف كان فليست من المجاز في شيء.

وقد اشتهر أن المبهات والحروف ونحوها على ما عليه الأكثرون من أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالاً، مجازات لا حقائق لها، حتى احتج المتأخرون كالعضدي ومن يحذو حذوه بأنها لو كانت كذلك لمثل بها أئمة البيان، ولم يتعلّق بأمثلة نادرة^(١).

(١) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٥٢-٥٥٣.

والحق أنها على تلك المقالة، كما تحتمل المجاز كذلك تحتمل أن لا تكون من المجاز، وذلك أن أصل الوضع عندهم وإن كان للكليات، إلا أن الواضع لما أخذ في متن الوضع أن لا تستعمل إلا في الجزئيات، كان ذلك بمنزلة تعيينه لها، كيف لا، وهذا الإلزام ضرب من الوضع نوعي، وقد يجوز أن تكون حقائق، من حيث إن الغرض من وضع اللفظ للمعنى والاصطلاح، على أن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، إنما هو كونه بحيث لا يحتاج في استعماله إلى أول، ولا قرينة، وهو حاصل هاهنا، خصوصاً والغرض من وضعها للكليات إنما هو التوصل إلى الاستعمال في الجزئيات، فكانت هي المقصودة بالذات، وإثبات ضرب آخر من الحقيقة ليس بأعظم من إثبات ضرب آخر من الوضع غريب، إن كان هذا مخالفاً لظاهر الاصطلاح، فذلك مخالف لإجماع أهل اللغة والعربية، وطريق آخر وهو أن مثل هذا التجاوز لا يعد في المجاز، من حيث إن المعين للخصوصية ليس من الأمور الخارجية، كما في سائر المجازات، بل منبهاً عليها، كما ترى التكلم والخطاب والإشارة في (أنا، وأنت، وهذا)، حتى لا يكاد يرى دالاً على خصوص المعنى سوى اللفظ، وقد يجوز أن تكون واسطة بين الحقيقة والمجاز، لا حقيقة؛ لأن استعمالها في غير ما وضعت له أولاً، ولا مجازاً لعدم التأول، حسبما بينا في الكلام على الوضع وأقسامه، وربما مثل له بنحو: (شابت لمة الليل)، وقامت الحرب على ساق، من التراكيب التي لا حقائق لها.

وفيه: أن التجويز في مثلها إنما هو في المفردات، وذلك أنه شبه سواد آخر الليل بلمة الإنسان، واستعار اسمها، وشبه تباشير الصبح ومبادئ ظهوره في سواد آخر الليل بالشيب، واستعار له اسمه وهكذا، ولا ريب في ثبوت حقائق هذه المفردات، وليس في نفس التركيب تجويز، لا في النسبة التامة، ولا الناقصة، فإن نسبة ما أريد بالشيب إلى ما أريد باللمة حقيقية، وكذلك نسبة ما أريد باللمة إلى الليل، إذ المعنى: أخذ في البياض سواد آخر الليل، وكذا نسبة ما أريد بالقيام إلى الحرب حقيقة لا مجاز فيها؛ إذ المعنى اشتدت الحرب، ولا ريب أن نسبة الشدة إليها حقيقية، على إن هذا لو تم لكان مجازاً بلا وضع ولا كلام في امتناعه، وقد قال

ناس^(١) إن الثاني تمثيل لا مجاز في مفرداته، ولا في تركيبه، والغرض تمثيل حال الحرب في اشتدادها بمن يقوم على ساقه ولا يقعد، كما في قولك لمن يتردد في أمر: (أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى) فإنه بمكانة أن تقول: (أرى حالك كحال من يقدم رجلاً ويؤخر أخرى)، ومعلوم أنه لا مجاز في التشبيه، وقد يمثل له أيضاً بما ذكر الشيخ في دلائل الإعجاز^(٢)، من أن المجاز العقلي ربما كان بلا حقيقة، كما في (أقدمني إلى هذا البلد حق لي على فلان)، و(سرتني رؤيتك)، و(صيرني هواك أن يضرب بي المثل)، من حيث أن ليس هنا مقدم سوى الحق، ولا سارّ إلا الرؤية، و[لا]^(٣) مصير سوى الهوى، بخلاف نحو (ربحت تجارتك) فإنك تقول فيه على الحقيقة: (ربحت في تجارتك).

واعترضه الإمام الرازي في (نهاية الإيجاز) بأن الفعل يستحيل وجوده إلا من الفاعل، فإن كان المسند إليه هو الفاعل الحقيقي كان الإسناد حقيقياً، وإلا فلا بد له من فاعل على الحقيقة^(٤)، ثم ذكر أن الإسناد في (أقدمني الحق) حقيقي، من حيث إن المراد بالإقدام الحمل، ولا ريب أن الباعث الحقيقي على القدوم هو الحق، ولا مجاز، وأن الفاعل الحقيقي في نحو (صيرني) هو الله تعالى، فكان له حقيقة، وتبعه السكاكي وزعم أن الفاعل الحقيقي في الإقدام هو النفس^(٥).

والتحقيق: أن باب الإفعال والتفعيل، كما يستعمل في العلاج حقيقته، كذلك يستعمل كثيراً في الحمل والتسبيب، وإذا أسند إلى الباعث أو السبب، كما في الأمثلة المذكورة، فإن أُريد به حقيقته - أعني العلاج - كان الإسناد مجازاً، وإن أُريد مجازه - أعني الحمل والمسببية - كان حقيقةً، والشيخ ذهب بهذه الأمثلة إلى الأول، فكان الإسناد مجازاً، وحيث إنه لا فاعل للإقدام؛ إذ المفروض أنه إنما قدم بنفسه كان مجازاً

(١) القائل هو السعد التفتازاني في حاشيته على حاشية العضدي على متن ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٥٣.

(٢) دلائل الإعجاز: ج ١ ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٣) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب).

(٤) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ص ٩٦.

(٥) شرح المطول للتفتازاني (طبعة حجرية): ص ٦٢.

بلا حقيقة، وكذا الكلام في (سرتني رؤيتك)، و(صيرني هواك)، لكن الإمام ذهب في هذه الأمثلة إلى الأول فقال: إنَّ فاعل السرور حقيقة والتصير هو الله تعالى، ولو ذهب إلى الثاني، كما قال في (أقدمني) لكان الإسناد فيهنَّ أيضاً حقيقة، ولم يحتجَّ إلى تكلف فاعل، وهذا يتوجه على الشيخ، فإنَّ الإسناد المجازي في باقي الأمثلة له حقيقة، وقول السكاكي: (إنَّ الفاعل الحقيقي في الإقدام هو النفس) ^(١) خطأ، فإنَّ النفس هي القادمة وليست بمقدمة، وكان يزعم أنَّ القادم هو البدن، والنفس هي المؤثرة، كلا وإنما الفاعل هو المجموع، وهو الإنسان.

التاسع: في الدلالة على الحكمة في التجوُّز ووقوعه في القرآن المجيد فضلاً عن اللغة

ربما منع ناسٌ من وقوع المجاز، كما يحكى عن الأستاذ وأصحابه ^(٢)، بزعم أنَّ الإذن فيه خارجٌ عن قانون الحكمة، لإخلاله بالفهم باستلزامه تردّد السامع بين المعنى الحقيقي والمجازي، وذلك نقضٌ للغرض من وضع اللغة.

سَلَّمنا: ولكن ما الحكمة في الدلالة على المعنى بغير ما وضع له، وهو كما ترى ممارسةً فيما يُشاهد بالعيان، ما أذن الواضع بالتجوُّز حتى شرطَ نصبَ القرينة من حال أو مقال، وما بعد القرينة من اختلال، وإنَّ غفل السامع عنها فليس على المتكلم أن لا يغفل السامع.

وبالجملة: فإنَّ قامت القرينة لدى السامع فذاك، وإلا فالحقيقة، ولا إشكال، وأما الحكمة في التجوُّز فلا تكاد تخفى على من له أدنى مسكة، كم من كلمة في نفسها [ليست] ^(٣) ثقيلة وإذا ضُمَّتْ ثَقُلَ الكلام؛ لما يعرض من التنافر، كما في:

وليس قرب قبرٍ حربٍ قبرٌ ^(٤)

(١) شرح المطول للفتازاني (طبعة حجرية): ص ٦٢.

(٢) المقصود به أبو إسحق الأسفراييني (إرشاد الفحول: ج ١ ص ٦٦).

(٣) غير موجودة في (اص)، (ب).

(٤) هذا البيت ذكره الجاحظ في البيان والتبيين: ج ١ ص ٧٤ ولم ينسبه إلى قائل معين، وصدر هذا

فإذا تجوّزت واستبدلت سلمت، وكم من أمرٍ مستهجنٍ يكتنّى عنه بالمجاز، كما كنّوا بالذهاب إلى الغائط عن إخراج الخبث، وربما كنّى ناسٌ عنه بالذهاب إلى الماء، ومنه التجوّز بشدّ الأزار عن اجتناب النساء، وكم من مقامٍ لا تنال به الجناس والطباق والمساكلة وغير ذلك من أنواع البديع إلّا بالمجاز، كما في قوله:

ودون اجتناء النحل ما جنت النحل^(١)

وقوله:

إذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى

أصاغت إلى الواشي فلجّ بها الهجر^(٢)

وقوله:

إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها

تذكّرت القريبى ففاضت دموعها^(٣)

وقوله:

وليس بأوسعهم في الغنى

ولكنّ معروفه أوسع^(٤)

وكما قال تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مِثْلًا فَأَخْبَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾^(٥)، وقال:

لا تعجبي يا سلمٌ من رجلٍ

ضحك المشيب برأسه فبكي^(٦).

البيت: وقبر حربٍ بمكان قفر.

(١) هذا البيت لابن الفارض وصدره: فمن لم يمت في حبه لم يعيش به. (ديوان ابن الفارض: ص ١٣٤)

(٢) قائل هذا البيت هو البحري (ظ. خزانة الأدب لابن حجة الحموي: ج ٢ ص ٤٣٥).

(٣) قائل هذا البيت هو البحري (المصدر نفسه).

(٤) قائل هذا البيت هو أشجع بن عمرو (ظ. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادى: ج ١ ص ٢٩٧).

(٥) الأنعام: ١٢٢.

(٦) قائل هذا البيت هو دعبل الخزاعي (ظ. خزانة الأدب لابن حجة الحموي: ج ١ ص ١٥٩).

وكما قال:

قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً^(١)

وقال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(٢)، ومنه قوله عزّ من قائل: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾^(٣) على ما مرّ، فأما ما يرجع إلى المعنى من المبالغة والتعظيم والاستطراف وسائر ما يروّع النفس من المعاني الشعرية والدعاوى الخطابية على أخصر وجه وأطرفه، فأكثر من أن يحصى وأجلّ من أن يستقصى، قد رصّع عقود النظم وطرّزها مطارف النثر وحلّى محاسن الخطب ومحافل الأدب.

ومن الناس^(٤) من خصّ المنع بالقرآن المجيد، كما يحكى عن الظاهرية، وربما احتجّ لذلك بأن المجاز ضربٌ من الكذب؛ لصدق السلب، وأنه أبعد من الحق، إذ ربما أفضى إلى الالتباس، وأنه لو يجوز في كلامه لأشتق له المتجوز، وأنه باطل إجماعاً، وأجيب عما أوهم ذلك من نحو: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾^(٥)، و﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٦)، بأن المراد بالقريّة السكان؛ لأن أصل (القروا) الاجتماع، وهم المتصفون به، مع أنه لا مانع من أن يطلبوا منه سؤال المساكن وتجيّب، فإنه نبي الله، وذلك أبرّ لساحتهم، ولا يكبر على الله أن يجعل الجدار مريداً، ويخلق فيه الإرادة، وهذا كله مما ترى حيف وتعام، إنما يكون كذباً لو كان على الحقيقة، لكنّه على المجاز، وصدق السلب باعتبار الحقيقة.

وبالجملة: فالحمل الذي يستلزمه المجاز من الحمل المتعارف، والذي توجّه إليه النفي من باب (حمل هو هو)، فلم يجتمع السلب والإيجاب على شيء واحد، وأقصى

(١) هذا البيت منسوب لأبي الرقعمق أحمد بن محمد الأنطاكي وصدّره: قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخة. (معاهد التنصيص للعباسي: ج ٢ ص ٢٥٢).

(٢) المائدة: ١١٦.

(٣) البقرة: ١٣٨.

(٤) ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ٦٧.

(٥) يوسف: ٨٢.

(٦) الكهف: ٧٧.

ما على المتكلم أن لا يتجاوز بلا قرينة، وليس عليه أن لا يغفل السامع، وأما حديث الاشتقاق، فكان ينبغي ذلك لكن منع الشرع.

والجواب بأن الاشتقاق ليس بلازم كما في أنواع الروائع، حسبها عليه المعتزلة، كما وقع في (التهذيب)^(١) وغيره ليس بشيء؛ لما ستعرف في الاشتقاق إن شاء الله، وقيام المعنى إنما يستلزم الاشتقاق لو كان هناك مبدأ يشتق منه، ولا مبدأ في الروائع؛ إذ ليس لها أسماء، والقرية اسم للمساكن المجتمعة، كما هو المعروف لغة^(٢) وعرفاً، ونحن نعلم أنهم إنما يريدون منه سؤال أهلها، وإنما يجعل الجدار مريداً إذا جعله ذا نفس، والكلام في الجدار.

وبالجملة فخطاب الله تعالى على نحو خطاب الناس، والناس تَمَنُّ يقولون: وجدنا جداراً يريد أن ينقض، ثم ما يصنعون بسائر ما وقع في الكتاب المجيد، وقد ملأ جوانبه، كقوله تعالى: ﴿تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾^(٣)، ﴿وَأَشْتَعَلُ الْوُاسِ شَيْئًا﴾^(٤)، ﴿وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾^(٥)، ﴿الْحَلِجُّ أَشْهُرُ مَغْلُومَاتٍ﴾^(٦)، ﴿لَهْدَمْتُ صَوَامِعَ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٍ﴾^(٧)، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٨)، و﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٩)،

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ص ٧٨.

(٢) ظ. لسان العرب: ج ١٥ ص ١٧٥.

(٣) البقرة: ٢٥.

(٤) مريم: ٤.

(٥) الإسراء: ٢٤.

(٦) البقرة: ١٩٧.

(٧) الحج: ٤٠.

(٨) النور: ٣٥.

(٩) الشورى: ٤٠.

﴿فَاغْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(١)، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾^(٢)، ﴿وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾^(٣)، ﴿كَمَا
أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾^(٤)، ﴿أَخَاطَ بِهِمْ سُرَادِقَهَا﴾^(٥)، ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٦)،
﴿حَنِمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(٧)، ﴿نَحْنَادِعُونَ اللَّهَ... وَمَا نَحْنَادِعُونَ
إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾^(٨)، ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾^(٩)، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي
طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(١٠)، ﴿اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتْ بِحَارِثِهِمْ﴾^(١١)، ﴿صُمُّ بِكُمْ﴾^(١٢)،
﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾^(١٣)، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٤)، ﴿وَلَا تَشْكُرُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
قَلِيلًا﴾^(١٥)، ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا﴾^(١٦)، ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(١٧)، ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾^(١٨)،

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) البقرة: ١٥٠.

(٣) الانفال: ٣٠.

(٤) المائدة: ٦٤.

(٥) الكهف: ٢٩.

(٦) الفاتحة: ٦.

(٧) البقرة: ٧.

(٨) البقرة: ٩.

(٩) البقرة: ١٠.

(١٠) البقرة: ١٥٠.

(١١) البقرة: ١٦.

(١٢) البقرة: ١٨.

(١٣) البقرة: ١٩.

(١٤) البقرة: ٢٩.

(١٥) البقرة: ٤١.

(١٦) البقرة: ٦١.

(١٧) البقرة: ٦٥.

(١٨) البقرة: ٨٨.

«وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ»^(١)، «وَمَا هُوَ يُمَزَّجُ بِهِ»^(٢)، «فَتَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ»^(٣)،
 «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^(٤)، «صِبْغَةَ اللَّهِ»^(٥)، «ثُمَّ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ»^(٦)،
 «انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ»^(٧)، «وَالْفُلْكَ الَّتِي نَحْرِي فِي الْبَحْرِ»^(٨)، «وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ»^(٩)،
 «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ»^(١٠)، «اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَضْبَرْتُمْ
 عَلَى النَّارِ»^(١١)، «فَإِنَّ قَرِيبَ»^(١٢)، «الْحَنِيطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَنِيطِ الْأَسْوَدِ»^(١٣)، «وَلَا تَأْكُلُوا
 أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»^(١٤)، «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ»^(١٥)، «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ
 وَالْحَرُمَاتُ قِصَاصٌ»^(١٦)، «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^(١٧)، «ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً»^(١٨)،

(١) البقرة: ٩٣.

(٢) البقرة: ٩٦.

(٣) آل عمران: ١٨٧.

(٤) البقرة: ١١٥.

(٥) البقرة: ١٣٨.

(٦) البقرة: ١٨٣.

(٧) آل عمران: ١٤٤.

(٨) البقرة: ١٦٤.

(٩) البقرة: ١٦٦.

(١٠) البقرة: ١٦٨.

(١١) البقرة: ١٧٥.

(١٢) البقرة: ١٨٦.

(١٣) البقرة: ١٨٧.

(١٤) البقرة: ١٨٨.

(١٥) الأنعام: ١٥٢.

(١٦) البقرة: ١٩٤.

(١٧) البقرة: ١٩٥.

(١٨) البقرة: ٢٠٨.

«وَأْتَمَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»^(١)، «نَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ»^(٢)، «وَلَا تَغْرِمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ»^(٣)،
 «مَنْ ذَا الَّذِي يَقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا»^(٤)، «أَفَرَأَيْتُمْ عَلَيْنَا صَنْبَرًا»^(٥)، «لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»^(٦)،
 «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»^(٧)، «وَلَا نَحْمِلْ
 عَلَيْنَا إِمْرًا»^(٨)، «أُمُّ الْكِتَابِ»^(٩)، «فِي قُلُوبِهِمْ زَنِيغٌ»^(١٠)، «وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ»^(١١)،
 «وَتَزْنِغُ الْمَلِكُ عَنْ نَشَاءٍ... بَيْنَكَ الْحَيُّ»^(١٢)، «تَوَلَّحُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَتَوَلَّحُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ
 الْحَمَى مِنَ الْمَيْتِ»^(١٣)، «وَمُطَهَّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا»^(١٤)، «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ»^(١٥)، «وَاعْتَصِمُوا
 بِحَبْلِ اللَّهِ»^(١٦)، «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ»^(١٧)، «عَرْشُهَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ»^(١٨)،

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) البقرة: ٢٢٣.

(٣) البقرة: ٢٣٥.

(٤) البقرة: ٢٤٥.

(٥) البقرة: ٢٥٠.

(٦) البقرة: ٢٥١.

(٧) البقرة: ٢٥٧.

(٨) البقرة: ٢٨٦.

(٩) آل عمران: ٧.

(١٠) آل عمران: ٧.

(١١) آل عمران: ٨.

(١٢) آل عمران: ٢٦.

(١٣) آل عمران: ٢٧.

(١٤) آل عمران: ٥٥.

(١٥) آل عمران: ٩٧.

(١٦) آل عمران: ١٠٣.

(١٧) آل عمران: ١١٨.

(١٨) آل عمران: ١٣٣.

﴿يُرِيدُكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(١)، ﴿فَأَنَابَكُمْ عَنَّا بِعَمٍّ﴾^(٢)، ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَكُمْ مِصْيَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أِنِّي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾^(٣)، ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾^(٤)، ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا﴾^(٥)، ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾^(٦)، ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾^(٧)، ﴿حَصَّرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾^(٨)، ﴿مَكَانَ زَوْجٍ﴾^(٩)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^(١٠)، ﴿وَطَفْنَا فِي الدِّينِ﴾^(١١)، ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١٢)، ﴿وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً﴾^(١٣)، ﴿وَالْقَوَا إِلَيْكُمُ السَّلَامُ﴾^(١٤)، ﴿يُحْتَاثُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾^(١٥)، ﴿يَتَامَى النِّسَاءِ﴾^(١٦)، ﴿يُحَادِّثُونَ اللَّهَ﴾^(١٧)، ﴿مُتَذَبِّبِينَ﴾^(١٨)، ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ﴾^(١٩)، ﴿لَا يَخْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾^(٢٠)، ﴿إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ

(١) آل عمران: ١٤٩.

(٢) آل عمران: ١٥٣.

(٣) آل عمران: ١٦٥.

(٤) النساء: ٢.

(٥) النساء: ٣.

(٦) النساء: ٦.

(٧) النساء: ١٠.

(٨) النساء: ١٨.

(٩) النساء: ٢٠.

(١٠) النساء: ٤٠.

(١١) النساء: ٤٦.

(١٢) محمد: ٢٤.

(١٣) النساء: ٨٥.

(١٤) النساء: ٩٤.

(١٥) النساء: ١٠٧.

(١٦) النساء: ١٢٧.

(١٧) البقرة: ٩.

(١٨) النساء: ١٤٣.

(١٩) النساء: ١٤٧.

(٢٠) المائدة: ٢.

يَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ^(١)، إلى غير ذلك مما لا يحصى، فإن أكثر ما ذكرناه بعض ما في سورة واحدة، فما ظنك بها في باقي الكتاب.

العاشر: في أن المجاز على خلاف الأصل

إذا عُرِفَت الحقيقة وشكَّ^(٢) في الإرادة، فلا كلام في أن الأصل هو الحقيقة، وأن اللفظ إنما ينزل عليها، ولا يصار إلى المجاز إلا بقرينة، وإلا لانسد باب التفاهم، وانتفت فائدة البعثة وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وفسد النظام، وكذا إذا وجد اللفظ مستعملاً في معنى واحد وشكَّ في الوضع، هل هو موضوع له وحقيقة فيه؟ أو أنه مجاز، والوضع لغيره؟ فلا كلام أيضاً في أن الأصل هو الحقيقة، ولا يحكم بأنه مجاز فيه إلا بثبت، وكلاهما إجماع، إنما الكلام فيما علمت حقيقته ووجد مستعملاً في معنى آخر، وشكَّ هل هو حقيقة فيه أيضاً، حتى يكون مشتركاً، أو أنه على ضرب من المجاز؟ والسيد المرتضى رحمه الله وجماعة من المتقدمين^(٣) على أنه حقيقة، وأوجه ما تعلق به السيد في ذلك أمران:

أحدهما: أن لغة العرب إنما تعرف باستعمالهم، وكما أنهم إذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد، ولم يدلّونا على أنهم متجاوزون، قطعنا على أنها حقيقة فيه، فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين.

الثاني: أن الحقيقة هي الأصل في اللغة، والمجاز طارئٌ عليها، بدليل أن اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز له، ولا يمكن أن يكون مجازاً لا حقيقة له، وإذا ثبت ذلك، وجب أن تكون الحقيقة هي التي يقتضيه ظاهر الاستعمال، وأن لا يحكم بأنه مجاز إلا بالدلالة، ولا يضّرّ توجه المنع على الدعوى الثانية، بناءً على القول بأن المجاز إنما يستلزم الوضع؛ لأنه إذا ثبت أن الوضع هو الأصل، والمفروض الاستعمال، ثبت أن

(١) المائدة: ١١.

(٢) المراد بالشك هاهنا عدم العلم بالإرادة من دون ريبة كما هو الغالب (منه سلّمه الله).

(٣) الذريعة للشريف المرتضى، مباحث العموم: ج ١ ص ٢٠٣.

الأصل هو الحقيقة^(١).

وقد يتعلّق له بثالث، وهو أنا إذا وجدنا اللفظ يستعمل في معنيين مختلفين، ولم يُقَمْ لنا ما يدلّ على أنه حقيقة في هذا أو ذاك، فإما أن يحكم بأنه حقيقة فيهما، أو مجاز فيهما، أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، والثاني منفيّ بالإجماع، وكذا الثالث لاستلزامه الترجيح بلا مرجح؛ لأنه تحكّم في المتساويين، فتعيّن الأول، والأكثرون على أنه مجاز؛ لأن الظن في المشكوك فيه أنه من الغالب الكثير دون النادر القليل، وهو قولهم: «الفرد يلحق بالأعم الأغلب»، ولا ريب أن المجاز بالنسبة إلى المشترك هو الغالب الكثير، والمشارك بالنسبة إليه هو النادر القليل، وإن كان في نفسه كثيراً، وهي مسألة الدوران بين المجاز والمشارك.

فإن قلت: إن الطريق في تعريف اللغات إنما هو الاستعمال، وهو الطريق المعهود لأئمة اللغة، الذين خالطوا العرب، وتناولوا منهم، ألم تسمع ما يحكى عن ابن عباس أنه قال: «ما كنت أعرف ما الفاطر حتى اختصم إليّ اثنان في بئر، فقال أحدهما: فطرها أبي، يريد ابتدعها»^(٢)، وما يحكى عن الأصمعي أنه قال: «ما كنت أعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول: اسقني كأساً دهاقاً تريد ملائنة»^(٣)، وكذلك من جاء بعد ذلك من أئمة اللغة كالجوهري، وابن الأثير، والزمخشري.

قلت: بل هذا مسلّم في المعنى الواحد، ولا كلام فيه، وإنما الكلام فيما زاد، وهو محلّ الريبة والاشتباه، فيلحق بالأعم الأغلب، وإن شئت فارجع إلى نفسك لو سمعتهم يستعملون (الفاطر) في معنى آخر، أترأى تحكّم بأنه معنى ثانٍ له، وحقيقة أخرى، كما حكمت في الأول؟ أو تتوقف من حيث إنك ترى أن الغالب الشائع فيما استعملوه في معنيين هو الحقيقة والمجاز، وأن المشترك هو القليل النادر، كلمات محفوظة لا ترجع إلى ضابط، ولا يتصرف فيه مستعمل، ولا ريب أنه محلّ الريبة، ولا أقل من الشك، فلا بد

(١) المصدر السابق: ص ٢٠٣.

(٢) الطراز لأسرار علوم البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز للعلوي اليمني: ج ١ ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٤.

من الترجيح.

ومن المعلوم اليّ أن الراجح كونه من الكثير الشائع الذي ضربت له قوانين كثيرة، يتناول كل واحد منها ما لا يحصى، تتجدد أفرادها بتجدد المحاورات، وتزيد بتلاحق الاستعمال، حتى زعم ناسٌ أن أكثر اللغة من المجاز^(١)، وبهذا يندفع ما تعلّق به السيّد أولاً وثانياً، وأما ما ذكرناه ثالثاً، فنختار الثالث، وإننا يلزم الترجيح بلا مرجح لو حكمنا في واحدٍ بعينه أنه الحقيقة، وفي الآخر أنه المجاز، ونحن إنما نقول أن هذا الذي نراهم يستعملونه في المعنيين حقيقة ومجاز؛ لأنّ الغالب الشائع فيما يستعمل في معنيين أنها هو ذلك، وإن كنا لا نعرف الحقيقة بعينه من المجاز، وليس هو حقيقة فيهما حتى يكون مشتركاً بينهما؛ لقلة ذلك في كلامهم واستعمالهم، ولا مجاز فيهما لامتناع ذلك بلا وضع، وندرته جداً بلا حقيقة، وهذا بخلاف متحد المعنى، فإنّ النفوس إنما تذهب فيه إلى الحقيقة، وليس محل ريبة.

سَلَمْنَا، ولكنّ الغالب الشائع هو الحقيقة، والمجاز وإن كان فاشياً كثيراً، لا يقع منها في شيء، والفرد يلحق بالأعم الأغلب.

سَلَمْنَا، ولكن كيف يكون مجازاً بلا حقيقة ولا وضع، ولا معنى للتجوّز إلّا الانتقال مما وضع له اللفظ إلى ما يناسبه.

فإن قلت: اللازم وجود الحقيقة في نفس الأمر، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، قلت: أتى يكون مجازاً بلا تأوّل، فلا بد للمستعمل من معرفة الحقيقة ليتأوّل في التجوّز، ولا أقلّ من معرفة الموضوع له، إنما يتخيل ذلك في من يرّد على لغة لا يعرفها، كالأعجمي إذا ورد على العرب، وبالعكس، لا من يوافقهم في أصل اللغة من الأئمة المبرّزين بعد التّبع البالغ والاستقراء الطويل، كلا، لو كان هناك حقيقة أو وضع لم يذهب عليهم، ولم يخفّ مكانه، ولذلك اتفقت كلمتهم على استلزام المجاز للوضع، واختلفوا في الحقيقة، ولو قنعوا باحتمال الوجود لاتفقوا فيها أيضاً.

(١) هو ابن جني كما ذكر ذلك الشوكاني في إرشاد الفحول: ج ١ ص ٦٧.

وبالجملة فطريقة النقلة من المشافهين وغيرهم بعد التتبع البالغ، أنهم إذا وجدوا الكلمة تستعمل في معنيين، فإن وجدوا في كليهما مخال للتحقيقة وأماراتها حكموا بأنها حقيقة فيها، وعدّوها في المشتركات، وإن وجدوا ذلك في أحدهما حكموا فيه بأنه حقيقة، ثم نظروا في الآخر، فإن وجدوا فيه مخال للمجاز، حكموا بأنه مجاز، وإن لم تظهر عليه، وشك في أمره، فهو محلّ الريبة وموضع النزاع

وقد عرفت أن الوجه إلحاقه بالكثير الشائع دون القليل النادر، وإن وجدوها تستعمل في معنى واحد، حكموا بأن ذلك هو الحقيقة، لما عرفت، ولا أقلّ من إلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب وهو الحقيقة.

ودعوى غلبة المجاز مكابرة على الوجدان، كما لا يخفى على من تتبع القرآن المجيد، والصحف البليغة، والأشعار، والخطب، والمحاورات، كيف، والكلام إن اشتمل على مجاز في كلمة أو إسناد، فالباقي كلّ حقيقة، كما في (رأيت أسداً في الحمام) و(بنى الأمير المدينة).

ثم هذه الدعوى إنما تعرف لابن جنّي^(١)، وقد حكى الإمام وغيره^(٢) عنه في بيانها أن من قال: (قام زيد) مثلاً فقد تجوّز؛ إذ نسب القيام المتناول لكل قيام إلى واحد، وكذا إذا قال: (ضربت زيداً)، إذ المضروب هو بعضه، فإن زيداً عبارة عن جميع أجزائه الذاهبة والباقية، وكذا إذا قال: (رأيت)، إذ المرئي إنما هو بعض لونه أو جسمه، وهكذا.

وأنت تعلم أن المسند في الأول إنما هو المطلق دون جميع الأفراد، وأن الاسم في الثاني مستعمل فيما وضع له، لم يتجوّز به؛ غير أنه لم يؤخذ في تعليق الفعل بالمفعول لغةً وعرفاً أن يصيب الفعل من جميع أجزائه، كما أنه لم يؤخذ في تعليقه بالفاعل إلّا التلبس به في الجملة على وجه القيام به، أو الصدور عنه ولو بالبعض، كالضرب باليد، والنظر بالعين،

(١) عثمان بن جنّي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو، صر في لغوي، توفي ببغداد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة هجرية، عن نحو خمس وستين عاماً، من آثاره: (سر الصناعة) (شرح ديوان المتنبي).

(الأعلام للزركلي: ج ٤ ص ٢٠٤).

(٢) الفخر الرازي في المحصول: ج ١ ص ٣٣٧؛ الزركشي في البحر المحيط: ج ١ ص ٥٣٧.

والسمع بالأذن، والذوق باللسان، والعلم بالقلب، والمشي بالرجل، وهكذا، وأنت في كل ذلك تسنده إليه وتقول: (فعل زيد) مثلاً، ولا تريد (بازيد) إلا تمام ما وضع له، لا يده أو رجله أو بعض جوارحه، ثم إن كان هناك مجاز يتوهم، فالمجاز العقلي لا اللغوي، كما توهم، وليته أضرب عن هذا البيان صفحاً، لتذهب الظنون في ترويج هذه الدعوى، وما كان أحد يستبيح عليه ذلك، لكنّه كفانا مؤونة التأويل، ولقد كنت تأولتها له من قبل، وقلت: لعله أراد أن أكثر الكلام مجاز، نظراً إلى كثرة استعمال التراكيب الخبرية في التحسّر، والتحرّز، والمدح، والهجاء، وغير ذلك، من ضروب الإنشاء والمبالغة ولازم الفائدة والكناية والتمثيل، ولا سيما في محاورات البلغاء، لكن ظاهر قوله «أكثر اللغة» ما هو أعمّ، مع أنه في التراكيب غير مسلّم، وأين يقع المجاز من الحقيقة؟ وربما تُؤوّل بكثرة المعاني المناسبة للمعنى الحقيقي، وهو كيبانه في ظهور البطلان، فإن كثرة المعاني لا تقتضي كثرة المجاز، حتى تكون معاني مجازية، ولا تكون كذلك حتى تستعمل اللفظ فيها.

وربما احتجّ لتقديم الاشتراك على المجاز بكثرة مؤن المجاز، وأنت تعلم أن ادعاءك على المتكلم أن قد تجوّز بهذه الكلمة عن هذا المعنى للعلاقة، ليس بأعظم من ادعاءك على الواضع أن قد وضعها له، وجعلها بإزائه، ولما كانت هذه ترجيحاً بالغيب، لم يبق إلاّ الحمل على التجوّز.

وربما احتج أيضاً بأن الاشتراك، مما يكون سبباً في توسيع اللغة بالاشتقاق، كما في الأمر المشترك بين طلب الفعل ونفس الشيء، وهو بالمعنى الأول مما يشتقّ منه، ك(أمر، يأمر، فهو: أمر، ومأمور)، وهذا بخلاف المجاز، فإنّ التجوّز لا يكون سبباً في الاشتقاق من حيث إن الاشتقاق، إنما يكون من اللفظ الموضوع للحدث، ولا وضع في المجاز، نعم يتجوّز بالمشق، كما يتجوّز بالقتل وسائر تصاريفه عن شدة الضرب.

وفيه: أن الاشتقاق إنما نشأ من وضع اللفظ للحدث، لا من الاشتراك، حتى لو لم يكن له معنى آخر لاشتقّ منه، فإن الأمر بمعنى الطلب مما يشتقّ منه، ولو لم يكن اسماً لحقيقة الشيء، وأي دخل لذلك في الاشتقاق منه باعتبار المعنى الآخر؟ ثم أين هذا من

استحقاق إلحاق المجهول به؟ إنما يلحق بالأعم الأغلب.

وربما غالى بعضهم^(١) فادّعى غلبة الاشتراك على المجاز، بدعوى أن الحروف كلّها مشتركة، والماضي بين الخبر والدعاء، والمضارع بين الحال والاستقبال، والأمر بين الوجوب والتدب، فلم يبقَ إلّا الاسم وهو فيه كثير، ولو لم يكن إلّا أضدادٌ لكفى، وهي مكابرة على الوجدان واشتراك الحروف والأفعال في حيّز المنع حسبما بيّناه في الشرح، وبعد التسليم لا يقع من غيره في شيء، وإذا كان الاشتراك على خلاف الأصل فالنقل أولى بذلك؛ لأنه يزيد عليه بدعوى هجر المعنى الأول، وهذا كما ترى اللفظ مستعملاً في معنى قد علمت أنه كان حقيقة فيه، لكنك شككت لأسباب عرضت، هل بقي على ذلك؟ أو أنه نقل إلى معنى آخر، فالوجه الحكم ببقائه على ما كان إلّا أن يدلّ دليل على النقل، كما في الألفاظ الشرعية.

وربما وقع الشك بين الحقيقة والتخصيص في أصل الوضع، كما ترى اللفظ مستعملاً في أمة يشاركها غيرها في أصل المفهوم، فلا تدري هل هو حقيقة فيها خاصة؛ لأمرٍ غماز به عما يشاركها فيه؟ أو أنه موضوع للقدر المشترك بين الكلّ، واختصاص الحكم إنما جاء من خارج، فقد دار الأمر بين الحقيقة الخاصة والتخصيص، والظاهر هو الأول، كما في سائر أسماء الأجناس، وإن استعملت في أصنافها وأفرادها وذلك كما في لفظ (المشركين)، فإنّ المعروف استعماله في غير أهل الذمة من أهل الشرك، كعبدة الأصنام مع ثبوت الشرك لهم أيضاً، فلا يدري هل هو حقيقة شرعية في من عداهم فلا يحتاج في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ الْبَشَرِ ۚ إِنَّ الدِّينَ إِذْ ظَهَرَ أَوَّلَ دِينٍ فَهُوَ مُسْلِمٌ﴾^(٢) إلى اعتبار مخصوص من نصّ أو إجماع؟ أو فيما هو أعمّ فيحتاج؟ لكنّ الظاهر في خصوص هذا المثال هو الأول؛ لأنه هو المتبادر في عرف الشريعة، وربما تصوّر الشك بين الحقيقة والإضمار في أصل الوضع كما سيجيء في صورة الدوران بين الاشتراك والإضمار.

(١) المدعي ابن جني، كما في نهاية الوصول: ج ١ ص ٢٨١؛ البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي:

ج ١ ص ٤٩٠.

(٢) التوبة: ٥.

وفائدة هذا الأصل - أعني أصالة الحقيقة في المقام الأول - وهو ما إذا كان الشك في الإرادة ظاهرة يدور عليها النظام، وكذا في المقام الثاني، وهو ما إذا علم المراد وشك في الوضع مع وحدة المعنى، والثمرة في المقام الثالث مما لا تكاد تخفى، فإنه على الاشتراك إذا تجرد عن القرينة ينخرط الخطاب في سلك التشابه، لإجماله ويسقط على الاستدلال بخلاف المجازية، وهذا كما في النكاح لغة^(١)، فإنه حقيقة في الوطء، ويستعمل كثيراً في العقد، فإذا شك هل بلغ فيه إلى حد الحقيقة وصار مشتركاً؟ أو أنه إنما كان على المجاز؟ نُزِلَ على الوطء لأصالته فيه، ودعوى صيرورته مشتركاً بينه وبين العقد على خلاف الأصل.

خاتمة: هي مسائل الدوران الحاصلة من تعارض الأحوال

اعلم أن الأمور التي يدخل الخلل في الكلام بسببها خمسة: المجاز، والاشتراك، والنقل، والتخصيص، والإضمار، وذلك أنه متى أمكن حمله على الحقيقة تعين إجماعاً؛ لما مر في المقام الأول، وإن تعذر فليس إلا أحد هذه الأمور الخمسة، فإن تعين واحد منها فذلك، وإن احتمل اثنان منها أو أكثر، فلا بد من الترجيح ليعمل بالراجح، وصور التعارض بين كل اثنين من هذه الخمسة عشرة:

الأولى: تعارض المجاز والاشتراك، وقد عرفت الخلاف فيها، وأن الراجح هو المجاز.

الثانية: التعارض بين المجاز والنقل، وهذا كما ترى اللفظ مستعملاً في غير معناه المعروف له مع وجود العلاقة، وظهور مخائل الهجر، والوجه الحكم بالمجازية، وإن بلغ إلى أعلى مراتب الشهرة؛ لأن المجاز هو الأصل حتى يعلم النقل، ويتحقق الهجر كما في الألفاظ الشرعية.

وقد يتصور الشك مع الإرادة، كما إذا توقف صحة الكلام على أحد أمرين، تجوز في مقام، ونقل في مقام آخر، وفرض أن المعنى يختلف باختلافهما، ولا ريب في رجحان

(١) ظ. القاموس المحيط: ج ١ ص ٢٤٦؛ مجمع البحرين: ج ٢ ص ٤٢١.

التجوز هاهنا أيضاً؛ لأن أقصى ما فيه: أن تأول المتكلم واستعمل اللفظ فيما يناسب معناه، وأين هذا من دعوى انتقال اللفظ عن حقيقته وهجرها وصيرورته حقيقة في معنى آخر رجماً بالغيب، لمجرد تصحيح معنى الخطاب، مع أن لصحته وجهاً آخر معتاداً لا مؤونة فيه، وهو المجاز.

الثالثة: بين المجاز والتخصيص، كما إذا توقّف صحة الكلام على أحدهما ولو في مقامين، والتخصيص أولى، وإن كان ضرباً من المجاز؛ لشدة شيعه حتى قيل: (ما من عام إلّا وقد خصّ) وقد اشتهر التمثيل له بقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْفَرَاقَ﴾^(١) للاتفاق باختصاص الحكم بمن عدا أهل الذمة مع إشراكهم، فإما أن يكون قد استعمل الاسم في صنف من الحقيقة مجازاً، أو أنه على حقيقته - أعني من اتّصف بالاشتراك -، ولكن دَلّ الدليل على استثناء أهل الذمة منهم، وهذا خلاف ما اشتهر فيهم، من أن العام المخصوص مجاز في الباقي، فإن المجاز حينئذ يكون بالتخصيص، وبالعكس لا ينفك أحدهما عن الآخر، فلا معنى للترجيح، وإنما يتمشى على ما نختار من أنه مستعمل في تمام معناه.

والتحقيق في خصوص المثال ما مرّ من أنه إن كان تردّد؛ فبين الحقيقة الشرعية والتخصيص، لكن الظاهر أنه حقيقة في غير أهل الذمة للتبادر، وفي حكم التخصيص التقيد، كما تقول: (اشتر لنا لحماً) وأنت إنما تأكل لحم الضأن، فيحتمل أن تكون استعملته على إطلاقه وإخراج ما عداه من اللحوم يحییء بالعادة، وأن يكون قد استعملته مجازاً في خصوص هذا الصنف من اللحم.

الرابعة: بين المجاز والإضمار، وذلك حيث تدور الصحة على أحدهما كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢)، وذلك أنها حقيقة في المساكن، ولا معنى لسؤالها، فإما أن يكون تجوز بها عن علاقة الحلول، أو أنه أضمر - أي أهل القرية - والثاني أخف مؤونة؛ لاحتياج الأول إلى النقل واعتبار العلاقة، والأكثر على أنها سيان لاستوائهما

(١) التوبة: ٥.

(٢) يوسف: ٨٢.

في الاحتياج إلى القرينة.

وفيه: أن التخصيص كذلك مع رجحانه.

الخامسة: بين الاشتراك والنقل، وذلك كما يكون للفظ معنى ثم يصير له معنى، فلا يعلم هل هجر الأول فيكون منقولاً؟ أو لم يهجر بعد فيكون مشتركاً؟ وكان ينبغي أن يكون الرجحان للأول؛ لأصالة عدم الهجر، لكن حدوث المعنى الآخر إن كان في العرف العام ما كان ليكون إلا بالتجوز والاشتهار، حتى يهجر الأول ويختص بالثاني، فاستلزامه للنقل ظاهر، وإن كان باصطلاح خاص من شرع أو غيره، فلا معنى لصيرورته حقيقة في المعنى الثاني عندهم إلا تخصيصه به، حتى إذا استعملوه في الأول كان مجازاً، وإنما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداءً أو من واضع واحد بوضعين كذلك، وقد اشتهر التمثيل له بلفظ «الصلاة» واستظهار الثمرة في الترجيح بمثل قوله (عليه السلام): «الطواف في البيت صلاة»^(١) من حيث إنه إن كان منقولاً دلّ على وجوب الطهارة في الطواف؛ لأنها من أخص لوازم الصلاة وأظهرها، وإن كان مشتركاً، لم ينهض لذلك لإجماله، وأنت تعلم أن اسم العبادة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يكون من المنقولات، وعلى القول بنفيها يكون حقيقة في المعنى اللغوي، وليس لاحتمال الاشتراك فيه مجال.

السادسة: بين الاشتراك والتخصيص، ولا ريب في رجحان التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح عليه، وقد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢)؛ وذلك أن النكاح في اللغة حقيقة في الوطء، ثم صار في الشريعة حقيقة في العقد، حتى إنه لم يرد في الكتاب العزيز مستعملاً في المعنى اللغوي إلا في موضع واحد، وهو قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجَا غَيْرِهِ﴾^(٣)، بل قيل في هذا أنه بمعنى العقد أيضاً، واشتراط الوطء في المحلل إنما جاء من دليل آخر، وعليه فتكون الآية دليلاً على تحريم من عقد عليها الأب، ولو كان فاسداً، لكن الفاسد خرج بالإجماع.

(١) مستدرک الحاكم للنيسابوري: ج ١ ص ٤٥٩.

(٢) النساء: ٢٢.

(٣) البقرة: ٢٣٠.

وقد يقال: من الجائز أن يكون مشتركاً بينه وبين الوطاء؛ لأن صيرورته في الشريعة حقيقة في العقد لا يستلزم هجر المعنى الأول؛ لأن الأصل عدم الهجر، والشك كافٍ في المقام، وحينئذٍ فلا تدل على تحريم المعقودة، لمكان الإجمال بسبب الاشتراك، فكان دوراً بين التخصيص والاشتراك.

وليس الغرض إثبات الاشتراك، ليرد أنه إنما يثبت بالنقل؛ لأنه إثبات لغوي، ولا يكفي فيها مجرد الاحتمال، بل إبطال دلالة الآية على التحريم، واحتمال الاشتراك كافٍ في ذلك. ويُجاب بعد تسليم احتمال الاشتراك: بأن الأمر إذا دار بين التخصيص والاشتراك قُدِّم التخصيص ولا سيما مثل هذا التخصيص، للعلم بخروج الفاسد عن الحكم في كلِّ عقد.

والتحقيق أن الحقيقة الشرعية متى ثبتت تعيّن النقل سواءً أقلنا: إن الوضع فيها بطريق التعيّن أو التعيين، وإن لم تثبت تعيّن حمله على المعنى اللغوي، على أن هذا تعارض بين النقل والاشتراك، أقصى ما هناك أنه على النقل لا بد من اعتبار التخصيص، ثم نقول: إن ثبت النقل في الشريعة وبطل احتمال الاشتراك كما هو الظاهر، فلا تعارض، وإن لم يثبت تعيّن حمله على المعنى اللغوي، كما هو الضابط، ولا تعارض.

ولو أغضينا عن ذلك كله واحتملنا الاشتراك، جاء الإجمال، وسقط اعتبار التخصيص؛ لسقوطها عن الاستدلال، وأياً كان فلا دوران، وقد يجاب: بأن فرض الاحتمال كافٍ في التمثيل، والغرض بيان الراجح من الأمرين لا تحقيق ثبوت الاحتمالين. ولو مثل باستعمال العام، كالصاغة في (جمع الأمير الصاغة في صاغة البلد)، يشك هل صار حقيقة في ذلك، ويكون مشتركاً بين العموم الحقيقي والعرفي، ويخص في المثال ونحوه بالعرفي بالقرينة؟ أو أنه مجاز والتخصيص بالعرف؟ ولا ريب أن دعوى التخصيص أسهل وأوفق بالأصل؛ لكان أمثل^(١).

(١) جواب شرط مقدمه (ولو مثل باستعمال العام).

السابعة: بين الاشتراك والإضمار، ومثّلوه^(١) بقوله **الليل**: «**في خمس من الإبل شاة**»^(٢)، نظراً إلى أن الجار لا يخلو إما أن يكون للسببية، وهو الاشتراك بناءً على طريقة أهل الكوفة، والمعنى: تثبت الشاة بسبب الخمس، أو للظرفية على معنى: فيها مقدار شاة، فيحتاج إلى تقدير مضاف، والإضمار أولى؛ لأنه أولى من المجاز.

وفيه: أن حمله على السببية لا يستلزم الاشتراك، لم لا يكون على المجاز كما عليه أهل البصرة؟ بل هو الظاهر؛ لتبادر الظرفية، فكان بين المجاز والإضمار، وربما مثل له بقوله تعالى: «**وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ**»^(٣) لاحتمال عروض اشتراك القرية بين السكان والمساكن؛ لكثرة استعمالها في السكان كقوله تعالى: «**وَكَمْ قَصَفْنَا مِنْ قَرْيَةٍ**»^(٤)، «**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً**»^(٥)، وإن كان الأصل في هذه المساكن، وذلك كما تطلق الجماعة في عرفنا عليها يقال: (احتترقت الجماعة أو خلت)، يحتمل إرادة المساكن على الاشتراك، ويحتمل بقاء كل على أصله، ويقدر في الأول (أهل القرية)، وفي الثاني (بيوت الجماعة)، واحتمال المجاز فيهما على الأول، لا ينفي الدوران المذكور، بل أقصاه أن يصير بين ثلاثة أحوال، الاشتراك والمجاز والإضمار، لكن الظاهر أنهما ليسا بمشتركين، بل أقصاهما أنه إذا استعمل الأول في الساكن والثاني في المساكن أن يكون على المجاز للأصل، والشك كافٍ، واللغة لا تثبت بالاحتمال.

الثامنة: بين النقل والتخصيص، وذلك كالعام يستعمله مجرد اصطلاح في بعض ما يتناوله، فيحتمل أن يكون نقله إلى تلك الخصوصية، فإنه مما يغير ويبدل، من حيث إنه صاحب عرف وشارع محجة، ويحتمل أن يكون باقياً على ما كان، وجاء الاختصاص، واعتبار تلك الخصوصية من أدلة خارجية، وهو التخصيص، وذلك كلفظ (البيع)

(١) والممثل هو السيد ضياء الدين الأعرج في (منية اللبيب: ص ٧٣)؛ والقمي في (قوانين الأصول:

ج ١ ص ٣٢).

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٥٣١ باب صدقة الإبل، ح ١؛ عوالي اللآلي لابن أبي جمهور الأحسائي: ج ١ ص ٨٥.

(٣) يوسف: ٨٢.

(٤) الأنبياء: ١١.

(٥) الإسراء: ١٦.

كان فيما يعمّ الجامع للأركان والشرائط وغيره، ثم سوّغه الشارع وأقرّه على السببية والتأثير، حيث قال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١)، ولكن بشرائط فلم يعلم هل نقله إلى الجامع لها، أو أنه على ما كان؟ وإنما خرج غير الجامع عن الحكم المذكور بالدليل، ولولاه لم يخرج، وتظهر الثمرة فيما يتردد في خروجه عن الحكم، فيدخل على الثاني دون الأول، وإذا كان التخصيص راجحاً على الاشتراك بل على المجاز، فما ظنك بالنقل، وأينما كان شريعة لكل وارد مما بذل وقُلّ لما فيه من النسخ والإثبات.

التاسعة: بين النقل والإضمار، كما في قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢)، [وذلك أن الربا]^(٣) في اللغة الزيادة، فيحتمل أن يكون نقل في عُرف الشرع إلى العقد المتضمن للزيادة في المتجانسين، فيحرم ويأثم المتعاقدان.

ويحتمل أن يكون باقياً على ما كان، وإن المراد حرم أخذ الزيادة، ولا إثم في التعاقد، فقد دار الأمر في الآية الكريمة بين دعوى النقل والإضمار، لكن هنا شيء، وهو أنه على الثاني يكون من قبيل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٤) حقيقة عرفية في تحريم التناول، ولا حاجة إلى الإضمار، ويرجع إلى الدوران بين نقلين، أحدهما في العرف يتعلق بالتركيب، والثاني في الشرع يتعلق بالكلمة.

العاشرة: بين التخصيص والإضمار، كما في قوله (صلى الله عليه وآله): «لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل»^(٥)، وذلك أنه يجوز أن يكون أراد الحقيقة، بناءً على أنه اسمٌ للصحيح، أو نفى الصحة مجازاً بناءً على أنه اسمٌ للطبيعة من حيث هي، وحمل عليه عند امتناع إرادة الحقيقة؛ لأنه أقرب المجازات إليها، وأينما كان فيحتاج في إخراج

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) غير موجودة في (ص) موجودة في (ب).

(٤) المائدة: ٣.

(٥) سنن أبي داود: ج ٢ ص ٣٢٩ ح ٢٤٥٤؛ كنز العمال: ج ٨ ص ٤٩٣ ح ٢٣٧٨٩-٢٣٧٩٢؛ عوالي اللآلئ: ج ٣ ص ١٣٢ والمذكور فيها بدل كلمة (يجمع) (يبين).

التطوع المجمع على صحته مع عدم التثبيت إلى اعتبار التخصيص، ويكون فيه دلالة على وجوب التثبيت في الغرض، ويجوز أن يكون أراد نفي الكمال بتقدير الوصف، أي لا صيام كامل، وحيث فلا دلالة فيه على وجوب التثبيت، ولا يحتاج إلى اعتبار التخصيص، فقد دار الأمر فيه بين التخصيص والإضمار.

والمعروف أنها بمكانة واحدة، وقد يرجح التخصيص؛ لمكان الغلبة، اللهم إلا إذا كان الإضمار مما ينساق فيتعين.

وهنا صورة أخرى وهي التعارض بين النسخ والتخصيص، كأن يقول أولاً: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَقِّ﴾^(١)، ثم يقول بعد مضي زمان يسع العمل: لا تقتلوا أهل الذمة، فيحتمل أن يكون كلف أولاً بقتل كل مشرك، ثم نسخ ذلك في جنب أهل الذمة، ويحتمل أن يكون إنما أراد بالعام من عدا أهل الذمة، ثم أبان عن مراده بالنهاي، فيكون تخصيصاً.

وأقصى ما فيه تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهذا جارٍ في كل تخصيص ورد بعد العموم، تقول: «اعط العلماء» ثم تقول في مجلس آخر: (لا تعط بني فلان)، غير أن الظاهر عرفاً مع الفصل هو البداء والنسخ، ومع الوصل هو التخصيص، والراجع فيها وقع منه في كلام الشارع هو التخصيص لغلبته، وقلة النسخ، بل هو المتعين؛ لأن النسخ لا يثبت بالاحتمال، وإنما يثبت بالقاطع.

وأخرى وهي التعارض بين الحقيقة اللغوية والعرفية، كالسيف فيما يتناول الغمد والحمايل والحلية، وإن كان في اللغة هو النصل^(٢)، والأم في والده الإنسان، وإن كان في اللغة لما يتناول سائر الحيوان^(٣).

ولا ريب في تقديم العرفية في الخطابات الشرعية وغيرها، كالوصية، فيخص قولهم **﴿يَكْرَهُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ الْأُمِّ وَوَلَدِهَا﴾**^(٤) بالإنسان دون سائر الحيوان، وتنزل

(١) التوبة: ٥.

(٢) لسان العرب لابن منظور: ج ١١ ص ٦٦٢.

(٣) لسان العرب: ج ١٢ ص ٢٨.

(٤) مستدرک الحاكم النيسابوري: ج ٢ ص ٥٥ والحديث هنا قد نقل بالمعنى.

الوصية بالسيف على ما يتناول الغمد والحمائل والخلية، وكذلك قولهم **(عليه السلام): «يحبى الولد الأكبر بالسيف»**^(١)، فأما العرفية الحاضرة التي يشك في سبقها، فالمقدم هي اللغوية استصحاباً، نعم إذا لم يعرف لها في اللغة معنى، أمكن إثباته في اللغة بأصالة عدم النقل. وثالثة وهي الدوران بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، وذلك كأن يشتهر اللفظ في التجوّز به عن معنى، ويقل استعماله في حقيقته، لكن لم يبلغ اشتهاره في المجاز إلى التبادر بحيث يكون هو المنساق عند الإطلاق، ولا قلة استعماله في الحقيقة إلى الهجر بحيث لا يُصار إليه إلا بقرينة، بل ما بين الحدين، فإذا أطلق لم يعلم هل أريد بها المعنى الحقيقي؛ ولذلك أطلق، أو المجاز بجعل الشهرة قرينة على إرادته.

ومن الناس^(٢) من أنكر هذه الصورة بإنكار المجاز الراجح محتجاً بأن المعنى المجازي إن بلغ إلى أن صار هو المتبادر، فقد انعكس الأمر وصارت الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة، ولا تعارض، وإن لم يبلغ إلى ذلك، بل كان المتبادر هو الأول فلا شهرة تعارض الحقيقة. والحق أنه لا مانع من تحققه، كيف وانعكاس الأمر إنما يكون على التدرّج بأن يكثر استعماله في المجازي ويقل في الحقيقي شيئاً فشيئاً، إلى أن يتحقق الهجر والتبادر، فقبل البلوغ إلى ذلك يتحقق المجاز الراجح، ومن تتبع وجد من هذا في أيدي الناس كثيراً، ولما كان هذا دوراناً بين ما أشفى^(٣) من الحقيقة على المجاز، ومن المجاز على الحقيقة، كان باعتبار هذه الخصوصية خارجاً عن الدوران بين الحقيقة والمجاز، من حيث هما، ولذلك عدّ صورة أخرى.

واتفق الناس هناك على تقديم الحقيقة، واختلفوا ههنا، فذهب ناسٌ إلى تقديمها أيضاً عملاً باستصحاب ما كان قبل الاشتهار، وهو المحكي عن أبي حنيفة^(٤)، وذهب

(١) الحديث منقول بالمعنى، ظ. الكافي: ج ٧ ص ٨٥ ح ١.

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ٨١.

(٣) أي أشرف.

(٤) ظ. المحصول للرازي: ج ١ ص ٣٤٢.

آخرون إلى تقديم المجاز وهو المحكي عن أبي يوسف^(١)، وتوقف ناسٌ؛ لتعارض المرجح من الجانبين وهو مذهب شيخنا العلامة ^{رحمته} (٢).

والظاهر رجحان المجاز؛ لأن الظاهر إرادة ما اشتهر بين أهل العرف إرادته، إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب، وتغيّر الموضوع يبطل الاستصحاب؛ ولأن رجحانه طارئ، وإقبال النفوس إلى العرف دون ما أشفى على المهجر، وهو معنى جعل الشهرة قرينة المجاز، وتحقيقه أن اللفظ الذي يكون بهذه المثابة أول ما يطلق يذهب الذهن فيه إلى الحقيقة، وإلا فلا حقيقة، ثم يكرّ، ويراعى اشتهار المجاز فيصير إليه جاعلاً الشهرة دليلاً على أن المتكلم أراد المعنى المجاز، وتوقف صاحب (الوافية) في صور التعارض كلها، قال: «إذ ما ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها، وكثرة الوقوع وقلته، ونحو ذلك، لا يحصل الظن بأن هذا المعنى هو المراد من اللفظ، وبعد تسليم الحصول أحياناً لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الأحكام الشرعية، فإنها ليست من الظنون المسببة عن الوضع» (٣).

ونحن نقول: إنكار حصول الظن باعتبار ما ذكره على الإطلاق مكابرة على الوجدان، ألسنت إذا وجدتهم يستعملون لفظ (النكاح) مثلاً في العقد، وقد كان من قبل حقيقة في الوطء، وشككت هل كان ذلك منهم على ضرب من المجاز لمكان العلاقة، من حيث إن العقد هو السبب في الوطء، أو أنه قد صار عندهم حقيقة في ذلك، حتى يكون مشتركاً أو منقولاً، ثم نظرت إلى أصالة عدم الوضع والمهجر، يكون المجاز أرجح في نفسك؟ وما كنت لتثبت لغةً وتنسخ أخرى إلا بثبت، فلا أقل من البقاء على الأصل، والحكم بالمجاز.

وإذا وجب الحكم بالمجاز بحكم أصل العدم المجمع على وجوب الاعتماد عليه، نزلت ما ورد منه مطلقاً على الحقيقة، وحصل الظن بإرادة المتكلم للحقيقة، وكذلك إذا

(١) ظ. المحصول للرازي: ج ١ ص ٣٤٢.

(٢) تهذيب الوصول: ص ٨١.

(٣) الوافية في أصول الفقه: ص ٦١-٦٢.

شككت في لفظ «البيع» هل اختص في عرف الشارع بالجامع للشرائط، حتى إذا حكم عليه بما يختص بالجامع لم يحتج إلى اعتبار التخصيص؟ أو هو باق على ما كان عليه من قبل، والتخصيص إنما جاء من خارج، ثم نظرت إلى أصالة عدم النقل، ولحظت كثرة التخصيص، فلا ريب أنك تمن ترجح الثاني، وهكذا، نعم بعض ما ذكره لا يحصل منه ظن يعتمد عليه، كما عدّوه في فوائد المجاز، من كونه أبلغ، وكونه مما يتوصل به إلى أنواع البديع، من جناس وغيره، وفي مفاسده من إيقاع السامع في الغلط عند خفاء القرائن، وفي فوائد الاشتراك من كونه سبباً للتوسعة في اللغة؛ لصحة الاشتقاق منه بكلا المعنيين، وكونه مطرداً فيهما لكونه حقيقة، وفي مفاسده من الإخلال بالتفاهم والإفضاء إلى التعطيل عند خفاء القرائن، وكونه مخالفاً للغرض المقصود من أصل الوضع ونحو ذلك، لكنك ستعرف أنهم يسوقون مثل هذا مؤيداً للدليل على الوضع، لأنه هو الدليل، وكيف كان فلا ريب في حصول الظن به، وإن كان ضعيفاً، وموقع المناقشة فيه إنما هو المقام الآتي لا هذا.

وأما دعوى أن الاعتماد على مثل هذا الظن لا دليل عليه، فجملة القول في ذلك أنه: لا كلام في وجوب الاعتماد في الأحكام الشرعية على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات، ووجوب تنزيل ما جاء من خطابات الشارع على الظواهر، والحكم بإرادته له، كما هو الطريقة في المحاورات، ثم لا يلتفت إلى ما وراء ذلك من الاحتمالات، كاحتمال التجوّز أو الإضمار والاشتراك أو النقل، وإلا لبطل النقل وانسدّ باب التفاهم، وكذلك لا كلام في الاعتماد على الظن الحاصل من الخطابات باعتبار القرائن، كيف لا ومرجعه إلى الظاهر المجمع عليه، ولا كلام أيضاً في ثبوت الوضع بالظن الحاصل من نقل الأئمة المعبرين، كمؤلفي «الصحاح»، والأساس، والنهاية، والقاموس^(١)، ولا في عدم ثبوته بالظنون الضعيفة الحاصلة من أمثال هذه التراجم، وتعلقهم بها لم يكن لإثبات الاشتراك والمجاز والدلالة على الوضع وعدمه، بل لتأييد الدليل، وترجيح المدلول، إنما الدليل في الاشتراك هو الاستعمال، وأصالة الحقيقة، وفي النقل كثرة الاستعمال في المعنى الحادث،

(١) وهم على الترتيب: الجوهري والفيروزآبادي والزمخشري وابن الأثير.

بحيث تقضي العادات بالتعین والاختصاص، كما في أسماء العبادات، وفي نفيهما وإثبات المجاز أصالة العدم، وهو الذي اعتمدوه في الاستدلال، وإن رجح ناس^(١) الاشتراك بفوائده، وآخرون المجاز بفوائده، وعارض كل منهما الآخر بالمفاسد.

والحاصل: أن الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسألة واحدة، وهي ما إذا وجد اللفظ مستعملاً في معنى ثانٍ، ولم يدل دليل من نقل أو غيره على أنه حقيقة أو مجاز، وأنه محل ريبية، وموضع الإشكال - وهو النزاع المتقدم بين السيد والجماعة^(٢) - لا بد فيه من الترجيح والأخذ بالراجح، وربما استدلّ بالوجوه الضعيفة على الإرادة مع عدم اختلاف المعنى، كما يستدلّ على ترجيح المجاز على التخصيص والإضمار بأنه أنسب بالبلاغة، وأبلغ في الجزالة، وعلى ترجيحها بأنها أخفّ مؤنة، وحاصل الاستدلال بكلّ منهما أولى بالحكيم لكماله، فيكون أرجح، ومتى كان كذلك، فالظاهر إرادته، وما كان ليختار المرجوح على الراجح مع أنه لا يدور على ذلك شيء، لاتحاد المعنى، وإنما الغرض بيان طريق التأدية، وأن الدلالة على المعنى بأي طريق كان، وعلى هذا فإذا أثبتنا الوضع بالاستعمال، كما في المعنى الواحد، والنقل بقضاء العادة المفيدة للعلم العادي، ونفيّا الاشتراك والنقل بأصل العدم، وأثبتنا المجاز، فإنما أثبتنا ونفيّا بالطرق المعوّل عليها عقلاً وشرعاً وعرفاً، وإذا ثبت الوضع أو المجاز بهذه الطرق المستقيمة، وجب تنزيل الخطابات عليها، وكان الظنّ الحاصل من ذلك من أوثق ما يعتمد عليه من الظنون المبنية على الوضع.

الضرب الخامس: الكلام في الانقسام باعتبار التصرف وعدمه

وهو الضرب الخامس من انقسام اللفظ، فنقول: ينقسم اللفظ باعتبار التصرف وعدمه إلى مشتق وجامد، فالمشتق ما أخذ من آخر على وجه مخصوص، والجامد ما لم يؤخذ كذلك، وتحرير القول في ذلك.

(١) ظ. المحصول للرازي: ج ١ ص ٣٥٤-٣٥٦.

(٢) ظ. الذريعة للشريف المرتضى: ج ١ ص ١٣.

إنَّ من طريف حكمة الواضع أنه لما أراد وضع اللغات، لحظ المعاني ووضع لكل معنى لفظاً يدلُّ عليه، ك (دار، وكتاب، وفرس، وغلّام، وضرب، وأكل، وشرب، وعلم، وجهل) وغير ذلك من أسماء الأفعال والصفات وغيرها من الماهيات، ثم لما كانت الأفعال مما تلحظ أصالة للدلالة على وقوعها من فاعلها في أحد الأزمنة الثلاثة، وتبعاً لتعرّف حال من وقعت منه، أو عليه أو فيه أو به من الذوات ك (ضرب، ويضرب، وضارب، ومضروب، ومضرب، ومقرعة، ضرب لها بحسب كلّ حال من تلك الأحوال قانوناً لا يختصّ بفعل دون آخر، كما حكم بأنّ كلّ ما كان ماضيه على (فَعَلَ) فاسم فاعله على (فاعل) واسم مفعوله على (مفعول) واسم زمانه ومكانه على (مَفْعَل)، وكلّ ما كان على (أَفْعَلَ) فاسم فاعله على (مُفْعِل)، واسم مفعوله على (مُفْعَل) وهكذا.

ومأخذ ذلك كله ومبدؤه من الاسم الذي وضع للفعل، الذي هو نفس الحدث، كالضرب مثلاً، فإن جميع تلك الأبنية مأخوذة منه، وهو كالمادة يصاغ بحسب كل حال صياغة، ويشكّل للدلالة على كل غرض بشكل، وقد سمّوا صدور هذه التصاريف على المبدأ، وصوغها منه على ترتيب حروفه بحسب تلك الأحوال، مراعى فيها مع الحدث نسبة تامة، كما في (ضرب يضرب) أو ناقصة كما في البواقي اشتقاقاً، فكان الاشتقاق عبارة عن كون التصاريف مصوغة من المبدأ الذي هو الأصل في الوضع على الوجه المخصوص، والمصوغ على هذا الوجه هو المشتق، وكذا المصوغ من أسماء الصفات ك (عالم، وجاهل، وشريف، ووضيع، وغني، وفقير) من العلم والجهل، والشرف والضعفة، والغنى والفقر، وكذلك ما ولدوه من الجوامد من فعل ك (لحم، وأشحم، وأترّب، وأثرى، وأورق، وأثمر، واستنوق الجمل، واستفحل الأمر) أو صفة ك (نبال، وسياف، وزرّاد، وبزاز، وخزّاز، وحناط، وسيمان، وبقال)، ومن هذا القبيل صفات الملكات والحرف ك (شجاع، وكريم، وجبان، وبخيل، ونجار، وحائك)؛ إذ الظاهر أن صوغها إنما كان من الملكات والحرف لا من المصادر.

وبالجمله فجميع ذلك إشتقاق، وحيث كان الإشتقاق مما يشعر بنفوذ التصرف وشدة التأثير؛ لأخذه من الشقّ لم يسمّوا التثنية والجمع والتصغير والنسبة والعدل

اشتقاقاً.

والحاصل أن الاشتقاق: هو الصوغ على ذلك النمط، وتلك الوجوه، لا كل تغيير كان، ثم المراد من قولنا: (صوغ اللفظ) كونه مصوغاً؛ لأنه من صفات اللفظ، لا الصائغ، ومن عرفه باعتبار العمل، كمن قال: «أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب لما يناسب معناه»^(١)، ومن قال: «إقطاع فرع من أصل يدور في تصارييف حروف ذلك الأصل الأصول»^(٢)، أو باعتبار العلم كالميداني^(٣) حيث قال: «هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر»^(٤) فإنما يريدون ذلك على طريقة الأدباء في تعاريفهم.

هذا وقد اشتهر إطلاق اسم الاشتقاق على الموافقة في الأصول والمعنى مع الاختلاف في الترتيب، كالجذب من (الجذب) ويسمى (الكبير)؛ لبعد ما بينهما، بل على التناسب في المعنى والمخرج فحسب، كما بين (النعيق) و(النهيق)، و(ثلب العرض) و(ثلثم الإناء) ويسمى (الأكبر)، لشدة البعد، ويجعل الاشتقاق فيهما مما له نوع أصالة، ك(الجذب) في الأول، فإنه هو المعروف، و(الجذب) تصرف فيه، وك(الثلثم) فإنه هو الظاهر، ولما كانت (الوقية) مما توجب نقصاً في العرض، اقتطعوا له مما يناسبه لفظاً وجعلوه بإزائه، وكذلك (النهيق)، فإنه هو المعروف، ولما رأوا (النعيق) قريباً منه، اشتقوا له منه.

والتحقيق: أن هذا ونحوه ضرب آخر من الإطلاق، وليس من الاشتقاق المصطلح في شيء، خصوصاً الأول، فإنه من باب القلب للتوسعة في اللغة، وقد جرت عادتهم حيثما وجدوا كلمتين بمعنى ك(ألدند)، و(ألد)، أو متناسبتين تجمعهما مادة ك(هجرع) للطويل، و(الجرع) للمكان السهل، أن يحكموا باشتقاق المزيد من المجرد، قال في (المغرب): «التثويب

(١) ذكر هذا التعريف (دنفوزت ٨٥٥هـ) أحد شراح كتاب مراحي الأرواح لأحمد بن علي بن مسعود.

(٢) القول للرماني كما في (اللباب في علل البناء والإعراب) لأبي البقاء العكبري: ج ٢ ص ٢١٩.

(٣) أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، أبو الفضل: الأديب البحات، صاحب (مجمع الأمثال) ت ٥١٨ هـ.

(٤) ظ. شرح دنفوزت على (مراحي الأرواح)؛ المحصول للرازي: ج ١ ص ٢٣٨.

من الثوب؛ لأن المدعى إذا ثوب أخذ بثوبه^(١) والاصطلاح على الأول، وتعريف الميداني محتمل لإرادة القدر المشترك بينهما، ولا بد في الاشتقاق من التغاير في المعنى؛ لأنها إذا اتحدًا فذلك الترادف، وفي اللفظ، ولو باختلاف نوع الحركة ك(طلب طلباً).

والتحقيق، أنه بزيادة حركة؛ لأن الاسم لم يؤخذ في أصل وضعه حركة بعينها، وإنما تتداوله الحركات الإعرابية بعد التركيب، واعلم أن معنى الوصف: ذات ما ثبت لها المبدأ، فمعنى ضارب، ذات ذات ضرب، إلا إذا جعل صلة ل (ال) ك(جاء الضارب) أي الذي ضرب، أو جيء له بفاعل أغنى عن الخبر نحو (أضارب الزيدان)، فإنه يكون حينئذ بمعنى الفعل، أي (جاء الذي ضرب) و(أضرب الزيدان؟)؛ إذ لا معنى لاعتبار الذات فيهما، وإلا إذا وقع صفة ك(علم نافع) و(رجل عاقل)، فإنه إنما يراد به حينئذ الاتصاف بالمبدأ، أي (علم ذو نفع)، و(رجل ذو عقل)، لا (علم أمر ذو نفع)، و(رجل شخص ذو عقل)، كما هو ظاهر، وكذلك كل تعريف، ك(حيوان ناطق) في تعريف الإنسان، إذ المعنى (حيوان ذو نطق)، وكذا إذا جرى على غير من هو له ك(زيد قائم أبوه)، على أن المراد (قائم الأب)؛ إذ المعنى حينئذ (زيد ذو قيام الأب) لا ذات ذات قيام؛ إذ المفروض أن القائم أبوه، لا هو.

وبالجملة: فالوصف في أصل الوضع للذات المتصفة بالمبدأ، وإنما خرج ما ذكرنا من المواضع الأربعة بالاستعمال، ولا دلالة بأصل الوضع على النسبة الناقصة، وإن جاءت بالتبع، لكنها لم تقصد بالوضع، وإنما المقصود به الذات المتصفة؛ ولذلك كان مفرداً، والموضوع للدلالة على النسبة الناقصة إنما هو هيئة التركيب الناقص، كالتركيب التوصيفي، ك(علم نافع)، والإضافي ك(قيام زيد).

والحاصل فرق ظاهر بين الدلالة على ذات متصفة، والدلالة على وصف الذات، ونسبة الصفة إليها، ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم من دلالة الوصف ك(ضارب) على نسبة ناقصة بين الذات المأخوذة في مفهومه والصفة.

ثم الكلام في المشتق يقع تارة في ضبط قوانين الاشتقاق، والمتكفل بذلك (علم

التصريف)، ولا يتعرّض له في المبادئ؛ لأنه من العلوم المدوّنة، كالنحو واللغة، وأخرى في أنه هل يشترط في الاشتقاق لشيء قيام مبدئه فيه؟ وأنّ قيام المبدأ في شيء هل يقتضي صحة الاشتقاق له؟ وأن المشتق له يصدق حقيقة بعد زوال مبدئه؟ وهذه المباحث لم يتعرض لها أهل العربية، وإنما شرّح الكلام فيها أهل الكلام، وبنى الأشاعرة عليها إثبات (الكلام النفسي)^(١)، على ما ستعرف، وإنما تعرّض لها أهل الأصول لترتب الثمرة الفقهية على بعضها كالثالث فاستطردوا الكلام عليها جُمع؛ لأنها من سنخ واحد، وعدّوها في المبادئ؛ لأنها لم تمهّد لذلك.

وتحرير القول في ذلك، أن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في المشتق وقع في ثلاثة مقامات:

[المقام الأول]

في أنه هل يشترط في الاشتقاق لشيء وإجراء الوصف عليه قيام مبدأ الاشتقاق فيه حتى يستدلّ بالاشتقاق والوصف على القيام، كما استدلّ الأشاعرة على زيادة الصفات المقدسة وقدمها بجريان أوصافه عليه تعالى (كقادر عليم وحكيم ومتكلم)؟ أم لا يشترط حتى يصح الاشتقاق والإجراء، وأنّ قيام المبدأ في غير الفاعل كسائر ما يصدر منه ويتجاوز عنه، أو لم يقم في شيء أصلاً كسائر الصفات الاعتبارية، ومنها صفات الواجب تعالى؟ فذهبت الأشاعرة إلى الأول، وبنوا على ذلك ردّ سائر فرق الإسلام في مسألة الكلام، وزعموا أن الكلام المنسوب إليه تعالى، والجاري وصفه عليه بالنص والإجماع ليس هو ما يفهمه الناس، لعدم قيامه فيه لحدوثه، فلا بدّ من معنى قديم يقوم

(١) قال الرازي في (المحصل): أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس. وعبروا عنه بـ (الكلام النفسي) و (الكلام الأزلي) وقالوا عنه: إنه معنى قائم في ذات المتكلم به. والألفاظ في الحقيقة - ليست كلاماً، وإنما هي دوال على ذلك المعنى القائم في النفس (أو الكلام النفسي) الذي هو الكلام حقيقة. واستشهدوا لذلك بقول الأخطل: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً. (تلخيص المحصل: ص ٢٨٩).

فيه تعالى، ويكون مبدء الاشتقاق، وليس هناك إلا ما في النفس الذي يؤدّى باللفظ، فإنه مما يسمى كلاماً أيضاً، كما قال:

إن الكلام لفى الفؤاد^(١)

فارتكبوا في المحافظة على هذا الضابط اللغوي القول بتعدد القدماء حتى تجاوزوا بذلك مضمار النصارى وما ألفتهم جماهير المسلمين، بل اللغة والعرف، فإن إطلاق الكلام على ما في النفس إنما يقع على ضرب من المجاز، وإثبات ما لا تدركه العقول، فإننا قلنا لهم: ماذا تريدون بالنفسي؟ صور المعاني المرتسمة في النفوس، وليس في علمه تعالى ارتسام؟ أم العلم بها؟ أم الإرادة لإيجاد الالفاظ؟ أم القدرة عليها؟ ولا شيء من ذلك بكلام، فزعموا أنه صفة أخرى زائدة يصدر عنها الكلام اللفظي، فقلنا: إن صدور الأشياء كلها إنما هو بالقدرة، وما هذه الصفة التي تزعمون أنها غير القدرة؟ فلم يأتوا بشيء، وكان لهم مندوحة عن ذلك لو عقلوا، وذلك بتنزيل القيام على ما يفهمه أهل العرف، فإن المسألة لغوية، ولا ريب أن أهل العرف واللغة لا ينسبون الكلام الواحد ويجرون وصفه عليه إلا وهم يزعمون أنه قائم في المتكلم، وإن كان قيامه حقيقة في الهواء، ولكن ما هي بأول بادرة، وتعلقهم في ذلك بالاستقراء يبطئه ثبوت الخلاف فيما لا يحصى كضارب، وقاتل، ورازق، ومحي، ومميت، ونحو ذلك.

وبالجملة: كل ما تجاوز عن الفاعل باب الفعل وسائر أبواب الأفعال والتفعيل والاستفعال.

وذهب المعتزلة إلى الثاني، فلم يشترطوا القيام، واكتفوا في الاتصاف وإجراء الوصف بالتأثر والإصدار، بل بمجرد النسبة كما في (تامر ولابن)، واحتجوا بصدق الضارب والمتكلم والخالق مع قيام مبدء الأول في المفعول والثاني في الهواء والثالث في المكان، إن كان المخلوق جسماً، وفي الجسم إن كان عرضاً.

(١) هذا البيت للأخطل وتكملته: وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (ظ: الموشى لأبي الطيب الوشاء: ج ١ ص ١٨).

واعترض بأن المبدأ فيها إنما هو التأثير لا الأثر، وأجيب بأن ليس في الوجود بين المؤثر والأثر شيء، بل كل ما صدر عن الفاعل داخل في الأثر، وإلا لأحتاج إلى تأثير آخر وتسلسل، إنما بينهما الإيجاد والوجود، وهما من الأمور الاعتبارية التي لا تقوم في الموجودات الخارجية، على أنها ليسا من المبدأ في شيء، فإن معنى (ضارب) مثلاً (فاعل الضرب)، والضرب عبارة عن مماسة القارع للمقروع بدفع، وكذا الكلام، فإن التكليم عبارة عن إلقاء الكلام إلى المخاطب، والتكلم إيجاد الكلام، والكلام هو الأصوات المكيّفة بالكميات المعلومة، على أنا والأشاعرة متفقون على أن الذي وقع النزاع فيه إنما هو الكلام، لا مصدر الفعل - أعني المعنى المصدري - غاية ما هناك أنهم قالوا: هو النفسي، وقلنا: هو اللفظي، والذي يدلّك على ذلك أن الكلام أول ما وقع وقع في وصف الواجب تعالى بالكلام، ومعلوم أن ليس بين الله تعالى وكلامه موجود آخر ثالث، ومن لم يقف على الحقيقة ظنّ أن النزاع في المصدر دون المبدأ الأصلي، وردّ على الأصحاب ما تعلقوا به، مع أن المصدر ليس بقائم في الفاعل، نعم يتّجه في المتكلم أن أهل اللغة والعرف إنما يطلقون هذه الكلمة بزعم أن الكلام قائم في فم المتكلم، كما أنهم لم يطلقوا (العالم، والقادر، والحكيم) وسائر صفات الذات إلا بزعم قيام مبادئها في الموصوف، ثم لا يفرقون بين الشاهد وغيره، وما للسواد وعرفان قيام الأصوات في الهواء والتدقيقات الفلسفية والتفكّر في الزيادة والعينية وتحيل الكلام النفسي، الذي ما أمّ به، وإنما يجرون فيها على الظاهر، فلا يطلقون (المتكلم، والعالم، والموجود) ونحو ذلك على ذات إلا وهم يتخيّلون أن هناك أمراً زائداً على الذات قائماً فيها، به استحقت تلك الذات هذا الإطلاق، ثم رأيت من يحكي عن (ابن سينا والغزالي)^(١) أنها قالوا في

(١) الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ).

* ابن سينا: الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات كالشفاء والقانون. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلّد الوزارة في همدان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتواری. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همدان، فمرض في الطريق، ومات بها.

صفات الذات المقدسة كـ (العالم والموجود) وإطلاقها عليه تعالى: إن أهل اللغة والعرف لم يتفطنوا [لعدم] ^(١) القيام، فحسبوا أن (العالم) شأنه باعتبار قيام العلم، وفي (الموجود) أنه صيغة المفعول ^(٢)، وهو الذي قلناه وكان الوجه في رد ما تعلق به الأشاعرة في إثبات صفة الكلام وقدمها، من صدق المتكلم عليه تعالى بالنص والإجماع أن حقيقة المتكلم لغة ^(٣) وعرفاً ليس إلا من صدر منه الكلام، وتخيل قيام الكلام في الفهم، باعتبار أن المشاهد ذلك، أمر زائد على الحقيقة.

وبالجملة: فحقيقة المتكلم عندهم إصدار الكلام من دون نظر في كيفية الإصدار والمصدر، بدليل أنهم إذا رأوا الجماد يتكلم، والحصى يسبح، قالوا: (قد تكلم الحجر) و(سبح الحصى) من دون تأويل على أن الذي يتخيل قيامه إنما هو الكلام في الفهم، لا ما يدعيه الأشاعرة فلم تعد المتعبة عليهم بطائل، بل قد يقال في باقي صفاته كالعالم والقادر والحكيم مثل ذلك، وأن العالم بالشيء عندهم من علم به ولم يخفَ عليه أمره، والقادر على الشيء من لم يعجز عنه، والحكيم في أمر من يجعله على ما ينبغي أن يكون عليه، من دون نظر في كيفية الاتصاف، وتخيل القيام باعتبار أن المشاهد ذلك، أمر زائد على الحقيقة غير معتبر في مفهومها وضعاً.

وكيف كان فالتحقيق في المقام أن الشرط في الإشتقاق والمأخوذ في مفهوم المشتق إنما هو الثبوت ليس إلا، وإن كان الثبوت قد يكون بالقيام، كما في (حسن، وقبيح، وشجاع، وكريم) وسائر ما اشتق من الملكات و(صحيح، وسقيم، وحي، وطويل، وقصير، وأحمر، وأصفر) وسائر ما اشتق من صفات الألوان، وقد يكون بالصدور ك(ضارب، وقاتل، وخالق، ورازق) وغير ذلك.

* الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي المعروف بـ (الغزالي) أبو حامد أصولي، فقيه، صوفي، (ت ٥٠٥ هـ) من كتبه إحياء علوم الدين، المستصفى وغيره. (ظ. الأعلام: ج ٢ ص ٢٤١، ج ٧ ص ٢٢).

(١) في (ص) و(ب) (بعدم) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) لم أعر على حاكي هذا القول بحسب تتبعي.

(٣) ظ. تاج العروس، الزبيدي: ج ٣٣ ص ٣٧١.

وبالجملة: كل ما يتجاوز من الفاعل، لكن القيام والصدور غير مأخوذ في المفهوم عند الوضع، وإنما الملحوظ فيه مطلق الثبوت، وقد يكون بالمعالجة كـ(براز، وخزّاز، وسّان، وزّيات، وبقّال، وعطّار)، ونحو ذلك وكذا سائر الصفات المشتقة من الحرف كـ(حداد، ونجار، ونحاس)، وقد يردّ هذا إلى الأول من حيث إن الحرفة ملكة قائمة في النفس، تحصل بكثرة المعالجة، وكيف كان فهذا الذي أراد أصحابنا والمعتزلة، وربما توهم عليهم في تجويزهم الاشتقاق لغير المحل إجازة ذلك على الإطلاق، فيبادر بالنكير، وما كانوا ليحيزوا من دون ثبوت، كلا^(١).

المقام الثاني: في أن قيام المعنى في محل هل يستلزم صحة الاشتقاق له أو لا؟
 فذهب الأشاعرة إلى الأول^(٢)، وهذا الذي أرادوا بوجوب الاشتقاق له، أنه مما يصحّ البتة، وذهب المعتزلة إلى الثاني^(٣)، والأصل في هذا النزاع نزاعهم في الكلام أيضاً، قال في المحصول: «إن المعتزلة لما قالت إن الله تعالى يخلق كلامه في الجسم، قال أصحابنا: لو كان كذلك لوجب أن يشتق لذلك المحل اسم المتكلم، وعند المعتزلة أن ذلك غير واجب^(٤)» ثم بنى عليه حكاية النزاع الأول فقال: «إذا لم يشتق لمحلّه منه اسم فهل يجوز أن يشتق لغير ذلك المحل منه اسم؟ فعند أصحابنا، لا، وعند المعتزلة نعم، لأن الله تعالى يسمى (متكلماً) بذلك الكلام^(٥)»، قال: «واستدلّت المعتزلة لقولهم في الموضعين بأن القتل والضرب والجرح قائم بالمقتول والمضروب والمجروح، والمقتول لا يسمى قاتلاً، فإذا محلّ المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل، وحصل ذلك الاسم لغير محله^(٦)» هذا كلامه. والتحقيق في هذا المقام أيضاً ما مرّ من أن مدار صحة الاشتقاق على تحقيق نحو

(١) أي كلا لايجوز أصحابنا الاشتقاق بدون ثبوت ما يقتضي الاشتقاق.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٩٩.

(٣) ظ. المصدر نفسه: ج ١ ص ١٩٩.

(٤) المحصول: ج ١ ص ٢٤٨.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٤٨.

(٦) المصدر نفسه: ص ٢٤٨-٢٤٩.

من أنحاء الثبوت كلٌّ في محله، فإذا تحقق وجب الاشتقاق ولا يكفي القيام والحلول على الإطلاق، لما عرفت من أن الثبوت المعتبر في المتجاوز بالصدور، وفي غير المتجاوز بالقيام، وفي الاشتقاق من الجوامد بالمعالجة، وعلى هذا فعدم اشتقاق اسم الفاعل للمضروب والمقتول والمجروح مع تحقق الحلول إنما هو لعدم الصدور، فإنه هو المعتبر في مثله، وصحَّ الاشتقاق للفاعل، وإن لم يحل فيه المبدأ للصدور، ومن هنا يظهر بطلان قول الأشاعرة: «لو خلق كلامه في جسم لوجب أن يشتق لذلك الجسم اسم المتكلم»^(١)، وذلك أنهم أرادوا بالجسم الهواء الذي هو الحامل للكلام، وثبوت التكلم لشيء عند أهل العرف واللغة إنما هو بصدوره عنه، وسامعه منه، لا بحمله له، ومعلوم أن الكلام لا يصدر من الهواء، بل هو الذي يقرع به الصياخ، على أنهم لا يعرفون قيامه في الهواء، وإن أرادوا ما عداه من الأجسام من جماد أو حيوان أعجم كد الشجرة والجذع والضرب والبعير والحصي) ونحو ذلك، فعدم الاشتقاق ممنوع، بل يقال على الحقيقة: «تكلمت الشجرة والضرب» و«حنّ الجذع» و«سلمّ البعير» و«سبحّ الحصى»، ونمنع من إجرائه على الله ونسبته إليه، وإن كان هو الخالق للإعجاز إلّا على ضربٍ من المجاز، اللهم إلّا أن يظهر ما يدلّ على أنه هو المتكلم، كما ظهر في الكلام الذي تلقاه موسى ﷺ من ناحية الشجرة، حيث قال: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾^(٢)، وحينئذٍ فلا ينسب إليها، وإنما يقال: تكلّم الله، وسمع من هذه الجهة، أو ظهر من هذه الشجرة.

والحاصل أنّنا لا نقول إنّ مطلق الحلول كافٍ في صحة الاشتقاق، كما يظهر من استدلال الأشاعرة على عدم خلق الكلام.

ورّد المعتزلة عليهم بعدم الاشتقاق للمضروب والمقتول والمجروح ومحالّ الروائح مع تحقق الحلول، ولا أنّ الحلول على الإطلاق لا يوجب الاشتقاق، بل حلول المبدأ على الوجه المخصوص، بخلاف ما في الأمثلة المذكورة؛ إذ لا مبدأ في الروائح يشتقّ منه، والضرب والقتل والجرح إنما يوجب اشتقاق الفاعل إذا كان على وجه الصدور منه، لا

(١) ظ. البحر المحيط: ج ١ ص ٤٧١.

(٢) القصص: ٣٠.

على وجه الوقوع عليه.

المقام الثالث

في أنه هل يشترط في صدق المشتق حقيقة بقاء المبدأ أو يكفي الثبوت وإن زال؟
الاشاعرة على الأول والمعتزلة على الثاني^(١).

وجملة القول في ذلك أنه لا كلام في أنه إذا استعمل في الحال كان حقيقة، وفي الاستقبال، كـ «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»^(٢)، وأنا مسافر، كان مجازاً، وإنما الكلام في الماضي، كما تدعى إلى الأكل والشرب فتقول: (أنا آكل وشارب) وتؤمر بالصلاة فتقول: (أنا مصل) تريد قد فعلت ذلك، فالمعتزلة وأصحابنا على أنه حقيقة^(٣)؛ لأن المعتبر في مفهوم الوصف وضعاً، إنما هو ثبوت المبدأ وقد ثبت، والذي يدل على ذلك أنا نراهم يقولون ذلك في الماضي كما مثلنا بلا تأوّل، ولا يستعملونه في المستقبل إلّا بتأوّل، وقالت الأشاعرة: «متى استعمل في الماضي كان مجازاً كالمستقبل»^(٤)، ثم الظاهر الأكثر أن المراد بالحال الذي اتفقوا على أنه حقيقة فيه، حال التلبس بالمبدأ، وثبوته له، وإن كان المقيد بذلك أمراً ماضياً أو مستقبلاً، كما تقول: (ذهب ضاحكاً) وارجع باكياً) و(سيذهب راكباً) و(يرجع ماشياً) أي أنّ ذهابه كان في حال تلبسه بالضحك والركوب، ورجوعه في حال تلبسه بالبكاء والمشى، وربما فسر بحال النطق، كما يحكى عن القرافي^(٥) وهذا كما

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٩٤.

(٢) الزمر: ٣٠.

(٣) تمهيد القواعد للشهيد الثاني: ص ٨٤ القاعدة ١٩؛ المحصول: ج ١ ص ٢٤٠.

(٤) ظ. المحصول: ج ١ ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٥) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ٢ ص ٣٤٥.

* القرافي (ت ٦٨٤ هـ) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها «أنوار البروق في أنواء الفروق - ط» أربعة أجزاء، شرح المحصول. (ظ. الأعلام: ج ١ ص ١٩٤).

يقال لك: ألا تأكل فتقول: «أنا صائم» ومالك تقصر؟ فتقول: «أنا مسافر» ولو صحَّ ما ذكره من اشتراط الحقيقة بحال النطق؛ لكان ما وقع قيداً للماضي أو المستقبل، كما مثلنا مجازاً، وأنه حقيقة؛ لإجماع أهل اللسان على عدم التأول في مثله، وتلك آية الحقيقة.

ثم الظاهر من إطلاق كلام الأكثرين أن هذا النزاع في مطلق المشتق من غير فرق بين ما كان للحدث كـ«القائم والنائم» وما كان للدوام كـ«المؤمن والكافر»، ولا بين ما طرأ على محله بعد زوال المبدأ وصف وجودي ينافي الأول كـ«السواد بعد البياض»، والإيمان بعد الكفر، وما لم يطرأ عليه ذلك كالزنا بعد السرقة، والأكل بعد الضرب، ولا بين ما يمكن بقاءه كأكثر الصفات، وما لا يمكن كـ«المتكلم والمخبر»، ولا بين المحكوم به كـ«زيد ضارب» والمحكوم عليه كقوله تعالى: ﴿الزَّائِنَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾^(١)، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾^(٢)، ولا بين ما أعرض عنه الموصوف، وما لم يعرض.

والذي يرشد إلى ذلك استدلال الأشاعرة بعدم صحة إطلاق الكافر على المؤمن الذي كان كافراً من قبل، والأبيض على الأسود الذي كان أبيضاً، والمعتزلة بامتناع البقاء في مثل (متكلم) و(مخبر)، ولو كان البقاء شرطاً في الحقيقة لم يكن حقيقة أصلاً، ويصدق المؤمن على النائم والغافل مع أنه لا تصديق لهما ولا إذعان، على أن الكلام إنما هو في مسألة لغوية، وهي أن الواضع هل أخذ في مفهوم المشتق تلبس الذات بالمبدأ، أو مجرد الثبوت، وإن زال؟ ومعلوم أنه لا دخل لهذه الأمور في الوضع، لكن المتأخرون من الفريقين لما أعوزهم الهرب في مقام الخصام، صاروا كلماً لزم أحدهما بقسم من هذه الأقسام، قال: «هذا خارج عن محل النزاع»، حتى صار في المسألة أقاويل، وإنما هما قولان، والتفصيل في الشرح.

وعمدة ما تعلق به الأشاعرة في دعوى المجازية أمران:

أحدهما: صحة السلب، [وهو من علائم المجاز.

الثاني: أنه لو صحَّ الإطلاق مع زوال المبدأ من دون تأول لصحَّ إطلاق الكافر على

(١) التور: ٢.

(٢) المائدة: ٣٨.

كل مؤمن سبق له الكفر، وأنه باطل بالإجماع، ويتوجه على الأول منع صحة السلب^(١) هاهنا، فإننا نمنع أن يقال لمن ضرب، أو أكل من قبل: ليس بضارب، ولا أكل الآن، نعم يصحّ ليس بضارب ولا أكل الآن، لكن ليس هذا سلباً لمفهوم (ضارب) المطلق، وإنما هو سلب للمقيد، وسلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق، ولو أطلق السلب في مثله، كأن يقال: (ليس بضارب) من دون تقييد، لم يصحّ على الحقيقة، كيف والمفروض أنه قد ضرب، وإنما يصحّ على ضرب من المجاز، وصحة السلب إنما تكون علامة المجاز إذا كانت على وجه الحقيقة، كما في (ليس الشجاع بأسد) وإلا فما من حقيقة إلا ويصحّ سلبها عن بعض الوجوه، كما تقول مشيراً إلى أسد: (ليس هذا بأسد وإنما الأسد زيد).

وأجيب عن الثاني بأن الامتناع الشرعي لا يستلزم المنع اللغوي.

وفيه: أن الظاهر تحقق اللغوي أيضاً لامتناع (أبيض، وحسن، وقصير) في (الأسود القبيح الطويل)، الذي كان أبيض حسناً قصيراً، والنائم في (اليقظان)، لسبق النوم، وبالعكس، والفقر في الغني، وبالعكس، والجاهل في العالم، لسبق الجهل، والكافر في المؤمن، لسبق الكفر، وبالعكس، إلا على ضرب من المجاز، بل ربما امتنع المجاز أيضاً للحجر، كما في (صبي ورضيع وفطيم) في الشيخ، وصغير في الكبير، وقصير في الطويل، وجاهل في العالم، والسرّ في الحجر في هذا أو نحوه أن التجوّز في هذا إنما يصحّ باعتبار (علاقة ما كان) وهي مشروطة بأمرين:

أحدهما: قرب العهد، كاليتامى في البالغين دون الكهول والمشايع، واليهودي في المسلم إذا كان حديث عهد.

وبالجملة فهي بمكانة (علاقة المشاركة).

الثاني: عدم ظهور التضاد، كالمثال المذكور، بخلاف القبيح في الحسن، والأبيض في الأسود، والقصير في الطويل، والجاهل في العالم.

وبالجملة فاستعمال المشتق من أحد الضدين في المتّصف بالآخر على الحقيقة من دون

(١) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب).

تأول ممنوع لغةً وعرفاً.

وقد يجاب بأن مراد المعتزلة هو أن المعتبر في أصل الوضع إنها هو الثبوت، فالأبيض لذات ثبت لها البياض، والطويل لذات ثبت لها الطول، والحسن لذات ثبت لها الحسن وهكذا، وإنها جاء في بعض المشتقات اعتبار حصول المبدأ حال النطق، كإزيد أبيض حسن، أو حال وجود المقيّد بالوصف كـ (كان أبيض حسناً) بعد التركيب والاستعمال، وبقي كثيرٌ منها على الأصل، كضارب وقاتل وأكل وشارب ومتكلم).

فإن قيل: «التبادر من أعظم علائم الحقيقة»، ولا ريب أن المتبادر من نحو (إزيد أبيض حسن) عالمٌ إنها هو التلبس بالمبدأ، قيل: بعد التركيب مسلّم ولا يضّرّ وقبله ممنوع.

فإن قيل: الثمرة الفقهية إنها تظهر في الخطابات الشرعية كإكره التغوط تحت الأشجار المثمرة، ومعلوم أن ذلك بعد الاستعمال، قيل: أصل النزاع بين الفريقين إنها هو في الكلام وإثبات التكلم لله عزّ وجل، وهو مما بقي على الأصل، سلّمنا أن التلبس بالمبدأ في مثل (حسن وطويل) معتبر في أصل الوضع، ولكن لا يبعد أن يكون مراد المعتزلة إنها هو نفي الكلية التي ادّعاها الأشعرية؛ لأن الغرض الردّ عليهم في دعوى الشرطية كما يظهر من قولهم: «لا يشترط في صدق المشتق حقيقة بقاء المبدأ»، وإن كان ظاهر الاستدلال دعوى الكلية كالأشاعرة، والذي يرشد إلى ذلك أن الذي حدا بالأشاعرة إلى التزام الشرطية إثبات الكلام النفسي، فاحتجّوا بثبوت صفة المتكلم له تعالى، وليس هو اللفظي لانقطاعه فلم يبق إلّا النفسي، فردّ عليهم المعتزلة بمنع اشتراط الصدق بالبقاء، بل قد يصدق مع الزوال، وهذا منه، وإلّا فما لأهل الكلام والبحث عن الأوضاع اللغوية؟

والجواب الحقّ في التحقيق وعمدة ما تعلّق به المعتزلة أمران أيضاً:

أحدهما: أن معنى فاعل من ثبت له الفعل في الجملة، بقي أو زال، ولسنا نريد بقولنا: (ثبت) الماضي ليكون حقيقة فيه، وهو خلاف الإجماع، بل مطلق الثبوت، كما في قولنا: الاسم ما دلّ، والفعل ما اقترن، والكلام والمعرب ما اختلف ونحو ذلك، وبالجملة من له الفعل.

وبعبارة أخرى شخص ذو فعل، والاعتراض بأن المتبادر من الصفات المشبهة

كـ(حسن وقبيح وعالم وجاهل وأبيض وأسود) إنما هو التلبس، والتبادر آية الحقيقة، فلا معنى لإطلاق القول بأن المعنى من ثبت له الفعل في الجملة عرفت جوابه^(١).

الثاني: أنه لو كان البقاء شرطاً في الصدق لم يصدق مثل المخبر والمتكلم أصلاً؛ لامتناع البقاء فيه، ولا المؤمن^(٢) على النائم، وكلاهما خلاف الإجماع، ويتوجه على هذا في الأول أن المعتبر التلبس عرفاً، والمتشاعل يصدق في العرف أنه متلبس، وفي الثاني أن الشرط هو البقاء عرفاً، وأهل العرف يريدون بقاء الإيمان في حالتي النوم والغفلة، ولعل التحقيق ذلك كما في سائر العلوم والملكات، ولذلك لا يحتاج بعد اليقظة والالتفات إلى استعلام جديد.

والتحقيق في الباب أن وضع الصفات ليس على نمط واحد، بل منها ما أخذ في مطلق الثبوت كـ(أكل وضارب وشارب) وسائر ما تجاوز عن الفاعل، ومنها ما أخذ فيه التلبس بالمبدأ كـ(حسن وقبيح وطويل وقصير) وسائر الصفات المشبهة فإنه كالجامد لا يصدق إلا بتحقيق الطبيعة، والتبادر أعدل شاهد، وتخصيصه بما بعد الاستعمال خلاف الظاهر، هذا بحسب أصل الوضع وربما عرض للمتجاوز بحسب الاستعمال ما يجعله كغيره، فلا يصدق إلا بالتلبس وذلك كما إذا صار بحيث يراد منه أنه من شأنه ذلك، وأنه عمله وديدنه، أو أنه مما يذكر به ويعرف، والتلبس في الأول بكونه من شأنه، وفي الثاني بكونه مذكوراً مشهوراً به.

فالأول: كـ(معلم صبيان، ومثقف القنا، ورائض الخيل، وسارق)، بخلاف ما يراد

(١) جملة (عرفت جوابه) خبر لـ(الاعتراض).

(٢) وذلك أن الإيمان عبارة عن التصديق بالثبوت، عبارة عن حكم النفس بوقوع النسبة بين الطرفين، ومعلوم أن ليس للنائم والغافل حكم فلا تصديق، والتحقيق بناء على أن العلم من مقولة الانفعال وأن الباقي لا يحتاج في بقاءه إلى مؤثر سوى الله في إبقائه في النفس كسائر ما هو راسخ في النفس من العلوم والملكات، مع حكم الوجدان بعدم تجدد شيء بعد اليقظة والالتفات، والذي يدل على ذلك أنك إذا أدمت الالتفات إلى العلوم اليقينية والنظر إلى مداركها الضرورية، كما تنظر إلى الشمس وضوء النهار وتديم النظر إليها لا يزداد علمك بوجود النهار وطلوع الشمس، ولا يتجدد بتجدد الملاحظة وليس إلا ما علمت أولاً، وكذلك علمك بوجود مكة والشام وسائر الأمور المتواترة. (منه عفى الله عنه وسلمه).

منه الحدوث كـ (معلم زيد، ومثقف قناته، ورائض فرسه، وسارق برده)، وكذا نحو (حائك، وصائع، وكاتب) إذا أريد منه الحرفة، بخلاف ما إذا أريد به الحدوث كـ (حائك رداء زيد، وصائع خاتمه، وكاتب كتابه).

والثاني: كـ (قاتل عمرو) و (شاطر مرحب) و (قالع الباب) و (مكسر الأصنام) و (هازم الأحزاب) و (ساقى الخوض) و (آكلة الأكباد)، ثم ما شككنا فلا نشك في أن غير المتجاوز وما جرى مجراه إذا استعمل في معناه كـ (زيد حسن، وعمرو قبيح، وبكر معلم، وخالد حائك، أو كاتب، لا يعقل منه إلا التلبس في زمن النطق كما مثلنا أو فيما قيّد به كـ (كان حسناً أو معلماً أو حائكاً أو سيكون)، إنها تكلم من تكلم في أصل الوضع، وحيث كان الكلام في الخطابات الشرعية إنما هو بعد الاستعمال لم يبق إشكال في وجوب تنزيله على المتلبس دون ما زال، والتلبس إما بنفس المبدأ أو بالمنشئة أو الحرفة أو الذكر والشهرة، وأما المتجاوز الذي لم يعرض له الالتحاق بالأول، فلا إشكال أيضاً في بقاءه على الأصل والاكتفاء فيه بمجرد الصدور، وإنما يدق النظر فيما انتقل منه، وصار يراد به الشأن والعمل أو الذكر والاشتهار، والواجب أن ينزل ما ثبت فيه الانتقال على التلبس بالشأن والذكر، وما لم يثبت فيه ذلك ترك على الأصل.

ومما اشتهر فيه الكلام من ذلك ما جاء من النهي عن التغوط تحت الأشجار المثمرة، فمن مكتفٍ فيه بمجرد عروض الثمر، وإن زال بناءً على طريقة المعتزلة، ومن مشرطٍ فيه تلبسه بالثمر بناءً على طريقة الأشاعرة، وربما اكتفى هؤلاء بكونها ثماً تثمر، وإن لم تكن مثمرة بالفعل، بل وإن لم يعرض لها من قبل، بناءً على أنه مما يراد به في العرف المنشئة. والحق أنه من القسم الثاني كـ (مورق وملحم ومشحم) فلا بد فيه من التلبس بنفس المبدأ.

ودعوى صيرورته في العرف بمعنى الشأن خلاف الأصل والظاهر، ومثله الوقف على السكنة، فإنه مما لا يتجاوز فيه فیراد منه التلبس، ولا يقدر مجرد الخروج وإن غلب على الإقامة وإنما تزول السكنى بالانتقال مع الإعراض، وكذلك الحافظ فيبطل الحق بالنسيان، لأن الحافظ عرفاً من كان القرآن على حفظه.

المقام الرابع

من المقامات الأربع التي عقدنا لها الباب وهو الكلام فيما وقع الخلاف فيه من الحروف التي يكثّر دورها، ويشتدّ حاجة الفقيه إلى معرفة معانيها، لاختلاف الأحكام باختلافها.

فمنها: «الواو العاطفة»، والمعروف بين أهل اللغة والعربية أنها لمطلق الجمع، أي الاجتماع في الحكم من دون دلالة على معية ولا ترتيب، بل قال أبو علي الفارسي^(١): «إنفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على أن الواو للجمع المطلق من غير ترتيب»^(٢)، وقد ذكر ذلك سيبويه في كتابه في مواضع عديدة^(٣)، ونقل أبو حيان^(٤) حكاية الإجماع عن السيرافي والسهيلي أيضاً^(٥)، وابن هشام عن السيرافي^(٦)، وحكى الشيخ الرضي^(٧) إجماع أهل المصرين^(٨)، وزعم الفراء على ما حكى غير واحد^(٩)، على أنها للترتيب المطلق، أي لمطلق الترتيب من دون دلالة على تراخ ولا تعقيب، وقد حكى

(١) أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، النحوي المعروف، أستاذ ابن جني، ت ٣٧٧ هـ.

(٢) المقتضب: ج ١ ص ١٠؛ إرشاد الفحول: ج ١ ص ٨٠.

(٣) المصدر نفسه، كتاب سيبويه: ج ١ ص ١٧٧-١٧١.

(٤) محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان، صاحب تفسير البحر المحيط، ت ٧٤٥ هـ.

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٤٠.

(٦) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٤.

(٧) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٣٨٢.

(٨) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٤؛ الإحكام في أصول الأحكام: ج ١ ص ٩٦.

ذلك عن غيره أيضاً^(١).

وهل المراد أن ذلك معناها، أو أنها مما تفيده؟ ظاهر الأكثرين الأول حيث أسندوا إليه القول بأنها للترتيب، كما قال الشيخ الرضي: «ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي... أنها للترتيب»^(٢)، وقال شيخ الطائفة في (العدة): «وذهب قوم إلى أنها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفراء وأبي عبيدة»^(٣).

وظاهر آخرين كـ(ابن هشام وأبي حيان) الثاني، حيث كان ما نقلنا عنه وعن غيره أنها هو القول بإفادتها إياه.

وقال في (الإحكام) بعد أن حكى اتفاق جماهير أهل الأدب على الأول: «ونقل عن بعضهم أنها للترتيب مطلقاً، ونقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾»^(٤)،^(٥).

والحق الذي عليه محققوا أهل الأصول هو الأول؛ لأمور:

أحدها: الإجماع الذي حكاه غير واحد عن الأئمة، وما يحكى من الخلاف عن الفراء، والكسائي، وثعلب، والرعي، وقطرب، والأخفش، وأبي عبيد، وأبي عمرو، لعله حادث بعد تحقق الإجماع، وما كان ليخفى حال أمثال هؤلاء على مثل أبي علي الفارسي والسيرافي من الأئمة المتقدمين، والشيخ الرضي من المتأخرين، بل تحققوا اتفاق الكلمة قبلهم، ثم خالفوا فكان حجة عليهم، أو أنه لم يتحقق خلافهم، ألا ترى أن الشيخ الرضي بعد أن حكى إجماع أهل المصرين قال: «ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي وثعلب والرعي وابن درستويه وبه قال بعض الفقهاء أنها للترتيب»^(٦) أو لم يتحقق مرادهم، ولعلمهم أرادوا أنها

(١) منهم قطرب وثعلب والشافعي. (ظ. مغني اللبيب: ج ٢ ص ١٣٥٤).

(٢) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٣٨٢.

(٣) عدة الأصول للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٣٢.

(٤) الحج: ٧٧.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ج ١ ص ٦٣.

(٦) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٣٨٢.

مما تستعمل فيه وتفيده بمعونة المقام أو أنها كثيرا ما تستعمل ولو على المجاز، فقد استمرت طريقتهم أن يعدّوا للكلمة معانٍ عديدة بمجرد الاستعمال مع القطع بأنها ليست لها معانٍ، وهذا كما يحكى الترتيب عن الشافعي، وقد قال السبكي: «أنه لم ينص على ذلك وإنما أخذوه من قوله بالترتيب في الوضوء وليس بأخذ صحيح»^(١)، وكيف كان فلا أقل من اختلاف النقل عن العرب، فحكى جماهير أهل اللغة والعربية والأصول أنها للجمع، وقال آحاد من الناس: إنها للترتيب، ولا ريب أن الرجحان لما حكاه الجماهير، ولو لم يكن إلّا تفاهم أهل العرف لكفى؛ إذ بضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة، بل قد نقول إن دلالتها على مطلق الجمع كاد أن يكون من ضروريات العرف واللغة، قال في (الصحاح): «والواو من حروف العطف تجمع الشئين ولا تدل على الترتيب»^(٢)، وقال في (القاموس): «العاطفة لمطلق الجمع فتعطف الشيء على مصاحبه ﴿فَالْجَنِّيَّاتُ وَأَصْحَابُ السَّيِّئَةِ﴾»^(٣)، وعلى سابقه ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾»^(٤)، وعلى لاحقه ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى النَّاسِ مِنْ قَبْلِكَ﴾»^(٥)، ثم قال: «ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ ﴿إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾»^(٦)، ثم قال: «وقد تخرج عن إفادة مطلق الجمع»^(٧)، وعدّ من ذلك مجيئها بمعنى (أو) للتقسيم نحو: الكلمة اسم وفعل وحرف، والإباحة كـ (جالس الحسن وابن سيرين)، والتخيير نحو: وقالوا نأت فاختر لها الصبر والبكا^(٨)

(١) الإيهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٤٤.

(٢) الصحاح للجوهري: ج ٦ ص ٢٥٥٦.

(٣) العنكبوت: ١٥.

(٤) الحديد: ٢٦.

(٥) الشورى: ٣.

(٦) القاموس المحيط للفيروزآبادي: ج ١ ص ١٣٥٤.

(٧) القصص: ٧.

(٨) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٤.

(٩) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٤.

(١٠) البيت لكثير عزة وعجزه: فقلتُ البكا أشفى إذا لعليل. (ديوان كثير عزة: ص ٢٤٥).

وغير ذلك، ولم يذكر فيها الترتيب، فأما قوله: «وإذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان، كونها للمعية راجح، وللترتيب كثير، ولعكسه قليل»^(١) فإنها يريد ما وقع في الخارج من أنحاء الاجتماع، وهو الذي أشار إليه بقوله قبل: «فتعطف الشيء على مصاحبه.... الخ»، لا الدلالة على ذلك، ولا ريب أن الغالب فيما يقع هو الثاني، فإنهم أكثر ما يبدأون بالسابق كـ(ضربت زيداً وعمراً)، وخاصة في عطف الأفعال كـ(أكلت وشربت)، ولا سيما في مقام البيان كـ(اغسل وجهك ويديك) و(امسح رأسك ورجليك)، ومنه توهم من توهم الدلالة على الترتيب، ولعله أراد ذلك، وربما جاء العكس، كما قال: أو جونة قدحت وفَضّ ختامها^(٢)

والثالث قليل، كما تقتل عمراً ثم زيداً، ثم تقول: (قتلت زيداً وعمراً)؛ لأن زيداً أجل، والافتخار به أعظم، والأول هو الأولى بها لاستواء نسبتها كما تقول: (اضافني زيد وعمرو) إذا نزل بك معاً، وكذا إذا مررت بهما وسلمت عليهما وأقرأتهما علمهما وأملت عليهما وأمرتهما ونهيتهما ومدحتهما وهكذا، وليس يريد أن تلك حقائق لها حتى تكون مشتركة بينهما، فإذا أطلقت احتمل كل منهما، كما قد يتوهم، كلا، أين إذن قوله: إنها للجمع المطلق؟ بل ولا يريد أنها مما تستعمل في كل منها على الخصوص حتى يكون مجازاً فيها، كيف، وقد استوفى جميع أنحاء استعمالها، أتراها يزعم أنها في جميع استعمالها مجاز، وقد بنوا على هذا قولهم: إن واو العطف في الأسماء المختلفة كـ(واو الجمع) و(ألف الثنية) في المتفقة^(٣)، وذلك أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بـ(الواو والألف) جاؤوا بـ(واو العطف).

الثاني: أنها كثيراً ما تستعمل حيث يمتنع اعتبار الترتيب كـ(باب المفاعلة) نحو: (تخاصم زيد وعمرو) و(تضارب خالد وبكر)، ومنه (اختصم زيد وعمرو) وحيثما

(١) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٤.

(٢) هذا البيت للبيد بن ربيعة من معلقته المشهورة وصدر البيت: أغلي السباء بكل أذكن عاتق. (خزانة

الأدب للبغدادى: ج ٣ ص ١٠١).

(٣) الإحكام للأمدى: ج ١ ص ٦٤.

جاء بها بعد (بين) نحو: (المال بين زيد وعمرو) وجلست بين خالد وبكر، وحيث لا يراد الترتيب قطعاً كـ (زيد وعمرو من بني تميم) و﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^(١)، وحيثما أخبرت عن اثنين بخلة، أو حرفة، أو أمر من الأمور، كـ (زيد وعمرو فاضلان ثقتان عادلان تاجران)، و (خالد وبكر فاسقان كاذبان حائكان)، وهو باب واسع لا يقف على حدٍّ، ولعلَّ توهم بعض الحنفية للمعية كان من هذا^(٢)، ومن نحو (مررت بزيد وعمرو)، و (سلمت على خالد وبكر)؛ لكثرتها وشيوعهما، وظهور عدم إرادة الترتيب فيهما، كلُّ ذلك بلا تأول، فتكون حقيقة، فلو كانت للترتيب حيث يمكن للزم الاشتراك، وهو على خلاف الأصل، بل يحمل على المجاز إن ثبت الاستعمال في خصوص الترتيب، لكنَّه في حيز المنع، وما يوهم ذلك من نحو: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾^(٣)، و﴿وَاسْجُدْ وَاقْنِبْ﴾^(٤) فمن خصوص المقام، والواو على حقيقتها لم تستعمل إلَّا في مطلق الجمع.

الثالث: لو كانت للترتيب؛ لكان قولنا: (جاء زيد وعمر قبله)، و﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى النَّبِيِّ مِنْ قَبْلِكَ﴾^(٥) متناقضاً، ولا أقل من المجاز والتأويل، لكنَّا نقول ذلك بلا تأول، بخلاف ما إذا قلنا: (تزوج هنداً وأختها) وقالوا: نأت فاختر لها الصبر والبكا^(٦) فإنَّا نرى التأول عياناً.

الرابع: لو كانت للترتيب؛ لكان قولك: (جاء زيد وعمرو) وقد جاء معاً كاذباً أو مجازاً في استعمال باطل؛ لعدم القرينة، لكنه صحيحٌ صادقٌ إجماعاً من غير تأويل.

(١) البقرة: ١٥٨.

(٢) ظ. الإبهاج: ج ١ ص ٣٣٨.

(٣) البقرة: ٦٠.

(٤) آل عمران: ٤٣.

(٥) الزمر: ٦٥.

(٦) قد مرَّ سابقاً فراجع.

الخامس: لو كانت للترتيب؛ لم يقع الامتثال في (إثب بزيد وعمر) إلا بالإنيان بزيد أولاً وبعمرو ثانياً، ويعصي المأمور بالإنيان بهما معاً، لكنه لا يعصي بذلك بإجماع أهل اللسان وضروبهم، بل يعدّون ذلك من أحسن صور الامتثال إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتدبر في مطاوي الاستعمالات، وهذا كما قصّ الله تعالى ما أمر به قوم موسى من دخول باب البيت المقدس ساجدين وقول (حطّة)، أي أن يستغفروا الله ويسألوه أن يحطّ ذنوبهم حطّة بنحوين، ففي أول البقرة: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾^(١) وفي آخر الأعراف: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾^(٢) مع أن الواقعة واحدة، فلو كانت للترتيب لاختلف النقل.

والجواب: بجواز أن يكونوا أمروا بالاستغفار قبل الدخول وبعده، يقتضي أن لا يكون شيء من القصتين دالاً على تمام الواقعة، والظاهر أنّ كلاّ منهما وافٍ بالدلالة على الواقعة، وأنه في كلّ منهما ناقض في الأخرى على ما يظهر من السوق، حيث يقول في الأولى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣)، وفي الثانية: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اشْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤)، فأما التعلّق بقولهم حين أمروا بالسعي بين الصفا والمروة: (بأيها نبدأ)^(٥)، وأنها لو كانت للترتيب لم يسألوا؛ لأنهم من أهل اللسان، فليس بشيء، وما كان ليعقل الترتيب في مثل ذلك ليدّعيه من له أدنى مسكة، فضلاً عن هؤلاء الأئمة، وهذا بخلاف الاستدلال بوقوعها في مثل ذلك، وبعد (بين)، وفي (باب المفاعلة) كما فعلنا؛ لأنه متّجه؛ لأصالة الحقيقة وعدم التأول، فأما ما تعلّق به المخالفون^(٦) من الإنكار على ابن عباس في

(١) البقرة: ٥٨.

(٢) الأعراف: ١٦١.

(٣) البقرة: ٥٨.

(٤) الأعراف: ١٦١.

(٥) ظ. المحصول: ج ١ ص ٣٦٥.

(٦) ظ. المصدر السابق: ص ٣٦٩.

تقديم العمرة على الحج بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾^(١)، ومن إنكاره ﷺ على من قال: «من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى»، حيث لم يقل: (ومن عصى الله ورسوله)، ومن اتفاهم على أن من قال لمن لم يدخل: (أنت طالق وطالق) فإنها طلق واحدة، بخلاف: (أنت طالق طلقتين)، ومن أن مطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة إليه، وليس إلّا الواو^(٢).

فالجواب عن الأول: أنه من الجائز أن يكونوا عقلوا ذلك من تقديم الحج في الذكر، فإن الغالب تقديم المتقدم كما مرّ فلا بد من نكتة في التأخير، لا من دلالة العاطف، أو لأنه ليس في الآية دلالة على وجوب تقديم العمرة، من حيث إن (الواو) لمطلق الجمع، فلا بد من حجة، والنكتة في تقديم الحج أنه هو المهم؛ لكثرة مناسكه، وتضمنه شد الرحال إلى عرفة والوقوف فيها، والإفاضة منها، والوقوف في مزدلفة في أوقات معينة ضربت لها، لا يسوغ تجاوزها، والرجوع إلى منى؛ لقضاء مناسكها: من النحر، والحلق، ورمي العقبة القصوى، ثم الزوال إلى مكة للطواف، والصلاة، والسعي، والتقصير، ثم الطواف، ثم الرجوع إلى منى، لرمي الجمار والمبيت فيها ليالي التشريق، بخلاف العمرة؛ إذ ليس فيها إلّا الطواف والسعي والتقصير، وأمر آخر وهو أن العمرة لما دخلت في الحج واتصلت به كانت كجزء منه، وإنما أمر بها بعده؛ لأنها في الحقيقة غيره، والحجة في ذلك السنة القاطعة على أن التعلّق بالإنكار عليه ليس بأولى من التعلّق بأمره فإنه أعلم، كيف، وهو ترجمان القرآن، وهو الذي قال فيه ﷺ: «كَيْفَ مُلِيَ عِلْمًا»^(٣)، وخاصة أمر اللغة، فإنه أعرف بمواردها ومادرها.

(١) البقرة ١٩٦.

(٢) ظ. المصدر السابق.

(٣) لم أظفر على هذا الحديث في شأن ابن عباس. بل الوارد في كتب التاريخ كما في الاستيعاب لابن عبد البر: ج ٣ ص ٩٩٢: مفردات الراغب الأصفهاني: ص ١٦٢، أنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كَيْفَ مُلِيَ عِلْمًا»، ولم يشر مسعود، نعم ورد في زبدة التفسير: ص ٤٤ مانصه «كما قال ﷺ عنه إنه كيف مليء علمًا»، ولم يشر صراحة أنه قول رسول الله ﷺ.

وعن الثاني: بأن إنكاره ﷺ إنما كان لترك أفراده تعالى بالذكر وإجلاله عن أن يساوي به غيره، ولو في الدلالة عليهما بلفظ واحد لما في إفراده بالذكر من التعظيم والإجلال عن التسوية، وفي إدراجه مع غيره من التسوية ما يشاهد في قولك: ادعوا الشيخ وولده بخلاف (ادعوهما)، مع ما في ذكر الله جل شأنه من التنويه بعظم العصيان، لا لترك الدلالة على الترتيب بالواو، كيف، ومعصية الله لا تنفك عن معصية رسوله، بل الظاهر ترتب معصية الله على معصية رسوله، وطاعته على طاعته، من حيث إنها تكشف عنها، كما يقال مثل ذلك في الأمير والسلطان، وقد قال ﷺ في علي عليه السلام: «من أطاعه فقد أطاعني ومن أطاعني فقد أطاع الله، ومن أحبه فقد أحبني ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغضه فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله»^(١).

ومن هنا بان ضعف قول الشيخ في (العدة) بعد أن حكم بعدم إفادتها الترتيب في اللغة: «ولا يمتنع أن يقال إنها تفيد ذلك بعرف الشرع، بدلالة ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من خطب» الحديث»^(٢) حيث استصلح مثل هذا لإثبات الحقيقة الشرعية، مع ظهور الوجه فيه.

وعن الثالث: أن الزوجية لما زالت بالإنشاء الأول، كان ورود الثاني على مطلقه، فلم يعمل شيئاً ولم يقع إلا طلاق واحدة وهي الأولى، ولم يحى هذا من الترتيب بالواو وأنها جاء من تأخر إحدى الصيغتين عن الأخرى في اللفظ، حتى لو قال: (أنت طالق أنت طالق)؛ لكان الحكم كذلك، بخلاف (أنت طالق طلقين)، فإن (طلقين) لما كان بياناً للطلاق الذي أوقع به (طالق)، كان إنشاء اثنتين دفعةً وصادفاً معاً زوجةً وأثراً معاً فيها.

وعن الرابع: أن في لفظ (بعد) ما يغني مع أن الحاجة إلى الدلالة على مطلق الجمع أشد، وليس هناك ما يدل عليه، فكان أولى، ولا أقل من التساوي، فكيف يصح التعلق به لأحدهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المراد بالجمع فيها التشريك في الفعل أو في الاسم أو في

(١) الاحتجاج للشيخ الطبرسي: ج ١ ص ٦٩؛ بحار الأنوار: ج ٣٧ ص ٢٠٣.

(٢) العدة في الأصول: ج ١ ص ٣٢.

مطلق الحصول، وذلك كتشريك الاسمين فيما وقع منهما أو عليهما، ومنه (باب التفاعل) وفيه الشركة الحقيقية من حيث إن التفاعل لهما معاً، بخلاف نحو (قام زيد وعمرو) فإن لكل فعل، أو في أمر آخر غير الفعل، كما في (المال بين زيد وعمرو)، و(زيد وعمرو من بني تميم)، وتشريك الفعلين في من وقعا منه أو عليه، وتشريك الجملتين في مطلق الحصول ك(جاء زيد، وذهب عمرو)، وتستعمل في التقسيم كثيراً، كما يقال: (ترى الناس: غني وفقير، وصحيح وسقيم)، قال:

كما الناس مجروم عليه وجارم^(١)

ومنه قولهم: «الكلمة: اسم، وفعل، وحرف» و(الفعل: مضارع، وماض، وأمر) و(الحكم: إيجاب، وتحريم، وكراهة، وإباحة)، وقول ابن هشام: «الصواب أنها في ذلك على معناها الأصلي؛ إذ الأنواع مجتمعة في الدخول تحت الجنس»^(٢) ليس بشيء؛ إذ ليس الغرض في أمثال هذه المقامات الدلالة على أن الأنواع من الجنس، وأنها مندرجة فيه، بل على أن الجنس لا يخلو منها، وأنه إما هذا النوع أو هذا، ومن ثم جعلوها فيه بمعنى «أو»، وإن كان استعمالها في ذلك أكثر من «أو»، وربما استعملت بمعنى «أو» في التخيير، كما قال:

وقالوا نأت فاختر لها الصبر والبكا

فقلت البكا أشفى إذن لغليلي^(٣)

وزعم الزمخشري أنها تستعمل بمعناها في الإباحة^(٤)، يقال: جالس الحسن وابن سيرين، والمراد هذا وهذا على الإباحة، ثم لا يعرف لها في العطف معنى سوى ذلك، وما ذكره من مجيئها بمعنى باء الجر ك(أنت أعلم ومالك) و(بعتُ الشاة ودرهماً) ليس من العطف في شيء.

(١) البيت لعمرو بن براقة الهمداني وصدره: ونصر مولانا ونعلم أنه. «أما في لغة العرب لأبي علي

القيلي: ج ٢ ص ١٢٤.

(٢) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٨.

(٣) قد مر سابقاً.

(٤) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٨.

ومن الغريب أن صاحب (القاموس) أنهى خروجها عن مطلق الجمع إلى سبعة وعشرين، حتى عدّ منها واو القسم وواو (زيدون) و(عمرؤ)، وكأنه يريد مطلق الواو، وإن جعل المقسم واو العطف^(١).

ومنها: الفاء العاطفة، ومعناها التعقيب بإجماع أهل اللغة، كما حكى غير واحد، وربما حكي إجماع النحاة أيضاً، والمراد بذلك الدلالة على أن ما بعدها عقيب ما قبلها، أي يعقبه بلا فصل يعتد به، وهو في كل شيء بحسبه، فلا يخل بالفصل المعتاد، وإن طال ك (تزوج فولد له) حيث لا يكون بينها إلا مدة الحمل، ودخلت الكوفة فيبغداد، إذا لم يقيم في الكوفة ولا بينهما، واستسقيناً فسقيناً فأعشبت الأرض واخضرت البلاد، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾^(٢)؛ إذ المراد التسبب مع التعقيب، وما في ذلك من الأمر العجيب، وكذا قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾^(٣)؛ إذ الغرض بيان تعاقب هذه الأطوار عليه، بل التحقيق أنها متواصلة لاتصال الأخذ في اللاحق بنهاية السابق، بخلاف السابقة؛ إذ المعطوف إصباحها مخضرة لا جعلها كذلك.

ولا حاجة إلى دعوى كونها فيها بمعنى (ثم) كما في (القاموس) وغيره^(٤)، وإنما جاء ب(ثم) في المقامين السابقين حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾^(٥)، لبعد ما بين السابق واللاحق فيهما في المرتبة، وأبعد من ذلك كله نفخ الروح فيه حيث جعله حيواناً بعد أن كان جماداً، وناطقاً بعد أن كان أكمهاً وسميعاً بعد أن كان أصمّاً، وبصيراً بعد أن كان أكمهاً، وإلى ذلك أشار بقوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٦)، ولا خفاء أن

(١) القاموس المحيط: ج ٤ ص ٤١٣.

(٢) الحج: ٦٣.

(٣) المؤمنون: ١٤.

(٤) القاموس المحيط: ج ٤ ص ٤٠٩؛ تاج العروس: ج ٤٠ ص ٤٣٧.

(٥) المؤمنون: ١٢-١٤.

(٦) المؤمنون: ١٤.

التعقيب مما يستلزم الترتيب من حيث إن الأول كما عرفت عبارة عن نوع اللاحق بعد السابق بلا فصل يعتد به، والثاني عبارة عن وقوعه بعده لا قبله ولا معه، والغالب في الترتيب أن يكون في المعنى، إما في ملاسته الفعل، كما في عطف المفردات، كإجاء زيد فعمرو، واضربت عمرواً فبكراً، وفي حكمه نحو: (يَقْدَمُ الْأَقْرَأُ فَالْأَفْقَهُ، فَالْأَقْدَمُ هَجْرَةٌ، فَالْأَسَنُ، فَالْأَصْبَحُ)، أو في مطلق الحصول، كما في عطف الجمل كإجاء زيد فذهب عمرو، أو في حكمه (هذا زيد الصباح فالغانم فالآيب)، وذاك عمرو الآكل فالنائم، أي الذي يصبح فيغتم فيؤوب، والذي يأكل فينام، وقد يكون في مجرد الذكر للتفصيل، كما في: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهَنَّةً﴾^(١)، ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾^(٢)، و(توضاً فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه، وأجته فقلت له: لبيك سيدي)، وذلك أن مقام التفصيل بعد الإجمال أو بدونه، كما في: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَبِّؤُا مِنَ الْجَنَّةِ خَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾^(٣)، و﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾^(٤)، فإن مدح الشيء وذمه مما يصح بعد جري ذكره، فيكون مرتباً عليه، وكذلك التعجب بعد ذكر ما يتعجب منه، والتحسر والتحزن بعد ذكر المصائب؛ ولذلك تحيء بالفاء تارة وبدونها أخرى من دون نقص في المعنى، والحق أنها في مثل هذا لا تخلو من دلالة على الترتيب والتسبب، وكيف كان فليس الغرض في هذه المواطن الدلالة على أن وقوع مضمون اللاحقة كان بعد وقوع مضمون السابقة، وربما كان الترتيب، بل التراضي لمجرد التدرج في الارتقاء، وإن لم يكن الثاني مترتباً في الذكر على الأول نحو: (والله ثم والله، وما أدراك ثم ما أدراك، وذكر الزمخشري في أول الصافات أن للفاء مع الصفات ثلاثة أحوال:

أحدها: أن تدل على ترتيب معانيها في الوجود، كقوله:

(١) النساء: ١٥٣.

(٢) الأعراف: ٤.

(٣) الزمر: ٧٤.

(٤) الزمر: ٧٢.

يالهف زياة للحارث

الصباح فالغانم فالآيب^(١)

أي الذي أصبح فغنم فأب.

والثاني: أن تدلّ على ترتيبها في التفاوت من بعض الوجوه، نحو قولك: (خذ الأكمل فالأفضل، واعمل الأحسن فالأجل).

والثالث: أن تدلّ على ترتيب موصوفاتها في ذلك، نحو: (رحم الله المخلّقين فالمقصرين)^(٢).

ومن الغريب ما يحكى عن الفراء من إنكار إفادتها للترتيب على الإطلاق، مع زعمه أن الواو تفيد^(٣)، وحكى الشيخ في (العدة) عن المرتضى أنها تفيد الترتيب دون التعقيب، وأنه إنما يصار إليه بالدليل^(٤).

وأقصى ما يحتاج به في نفي الترتيب، وقوعها في مثل قوله تعالى: ﴿أَهْلَكْنَاهَا فَنَجَّاهَا بُأَسْنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾^(٥)، وفي نفي التعقيب وقوعها في مثل قوله: ﴿لَا تَقْرَءُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَـتْكُمْ﴾^(٦)، وذلك أن الإهلاك بمجيء البأس فكان قبله، وأين ذاك من الدلالة على أنه بعده، والإسحات - أعني الاستئصال - إنما يكون يوم القيمة، وأين ذلك من التعقيب؟ والأصل في الاستعمال الحقيقة، وإذا ثبت أنها حقيقة في غير الترتيب والتعقيب، فلو كانت مع ذلك حقيقة فيهما للزم الاشتراك، وهو على خلاف الأصل.

والجواب: أن التعقيب قيدٌ ثبت بنقل الأئمة حتى ادعى الإجماع على ذلك، وفي

(١) البيت لعمر بن الحارث بن همام. (ظ. سمط اللثالي في شرح لآلي القالي: ج ١ ص ٥٠٤).

(٢) الكشف، الرغشري: ج ٣ ص ٣٣٤.

(٣) ظ. معاني القرآن: ج ١ ص ٣٧١.

(٤) عدة الأصول: ج ١ ص ٣٤.

(٥) الأعراف: ٤.

(٦) طه: ٦.

العيان ما يغني عن الخبر؛ لكثرة استعمالها فيه بلا تأول وتبادره منها، كما يتبادر التراخي من (ثم) ومطلق الجمع من (الواو)، وبضمنية أصالة عدم النقل تثبت اللغة، خصوصاً إذا كان الغالب فيها ذلك، وحينئذ فلو كانت حقيقة في غيره أيضاً للزم الاشتراك وهو على خلاف الأصل، على أن ما أوهم الخلاف ليس كذلك، أما الأولى فالترتيب فيها ذكري، جيء به للتفصيل كما مر، مع احتمال أن يكون المراد، أردنا إهلاكها، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾^(١)، و﴿إِذَا فُتِنَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْلِبُوا وَجُوهَكُمْ﴾^(٢)، وهو يريد إذا أردتم القراءة، وإذا أردتم الصلاة، وأما الثانية فالفاء فيها ليست للعطف، وإنما هي (فاء السببية) التي ينتصب الفعل بعدها في جواب النهي والاستفهام، كما في: ﴿وَلَا تَطْعَمُوا فِيهِ فَيَجُلَ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾^(٣)، ولا حاجة في الجواب إلى دعوى المجاز باستعمالها في المتراسي، للقطع بوقوعه فأشبهه التعقيب، وإنما يحتاج إلى ذلك في مثل: (كفروا بالله فأدخلهم النار)، والتجوز حينئذ بإرادة الحكم، والقضاء أولى، فأما قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخْزَةِ وَالْأُولَى﴾^(٤)، فالذي حسن استعمالها في المتراسي والماضي فيما لم يقع، تغليب الواقع المشاهد على الغائب، وذلك أن (نكال) مصدر مؤكّد، والمعنى: فنكّل الله به نكال الآخرة بالحرق في النار، والأولى بالغرق، إلا أن الاجتماع هوّن الخطب للتغليب، ولما صار مدخولها بالتغليب بمكانه الواقع، وكان مسبباً عن ذلك الأمر العظيم، وهو دعوى الربوبية التي استحق بها الأخذ، حسن الإنيان بـ(الفاء)؛ لأنّ التعقيب في كلّ شيء بحسبه، بل، اللهم قد يشكل دعوى الترتيب فيما لهجت به ألسنتهم في البقاع من قوله:

.....

بسقط اللوى بين الدخول فحول

(١) النحل: ٩٨.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) طه: ٨١.

(٤) النازعات: ٢٥.

فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمها

لما نسجتها من جنوب وشمال^(١)

وقول زهير:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم

بحومانة الدراج فالتثلم^(٢)

وقول لييد:

عفت الديار محلها فمقامها

بمنى تأبد غولها فرجامها

فمدافع الريان عُرِّي رسمها

خَلَقًا كما ضمن الوحي سلامها

إلى أن قال:

مرية حلت بفَيْد وجاورت

أهل الحجاز فأين منك مرامها

بمشارك الجبلين أو بمحجرٍ

فتضمنتها فردةً فرخامها

فصوائق إن أيمنت فمظنة

فيها وحاف القهر أو طلخامها^(٣)

وقول عنتره:

(١) البيت لأمرئ القيس وصدره: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل. (ديوان امرئ القيس: ج ١ ص ١٠٥).

(٢) ديوان زهير بن أبي سلمى.

(٣) ديوان لييد بن ربيعة العامري: ص ٣٠٠.

وتحل عبلة بالجواء وأهلنا

بالحزن فالصمّان فالمتثلّم^(١)

يريد أنهم ينزلون بهذا تارة وبذلك أخرى، ولو جاء بالواو لدلّ على أنهم في تلك الأماكن كلها.

وقول الحارث اليشكري:

بعدَ عهدٍ لنا ببرقة شماء

فأدنى ديارها الخلصاء

فالحياة فالصفاح فأعناقُ

فتاقٍ فعاذبُ فالوفاء

فرياض القطا فأودية الشرب

فالشعبتان فالأبلاء^(٢)

وقول النابغة:

يادار مية بالعلياء فالسند^(٣)

وقول السيّد الحميري:

هلا وقفت على المعشب

بين الطويلع فاللوى من كبكب

فنجادُ توضحُ فالنضائد فالشظا

فرياض سنحة فالنقا من جنوب^(٤)

(١) المعلقة العشرة: ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البيت للنابغة الذبياني وعجزه: أقوت فطال عليها سالف الأبد. ديوان النابغة الذبياني: ج ١ ص ١٨.

(٤) ديوان السيّد الحميري: ج ١ ص ٢٦.

وتقول: (شوقتي إلى هذا فهذا وحببت إلى هذا فهذا)، كما قال:

وأنت التي حببت شغباً إلى بدا

إلي وأوطاني بلاداً سواهما^(١)

وفي الأمطار من قوهم: مطرنا زبالة فالثعلبية، وإنما يريد أن المطر أصابها من بين الأماكن لا أن وقوعه في الثعلبية كان بعد زبالة، ومنه قول لبيد:

رزقت مراييع النجوم وصايبها

ودق الرواعد جودها فرهامها^(٢)

لا يريد هذا بعد هذا، ولا هذا وهذا، وإلا لجاء بـ (الواو)؛ بل هذا تارة وذلك أخرى، ومن ثم أنكر الجرمي إفادتها للترتيب في هذين المقامين^(٣).

والجواب: أن الترتيب في ذلك كله ذكرى، وهو أن يذكر الشيء ليس إلا، ولا يراد إن معناه بعد معناه، وقد يقال: إن الجرمي إنما نفى المعنوي دون الذكري من حيث إنه لا يعد في المعاني، ولا يعود إليها.

لا يقال: كان ينبغي أن لا يقتصر بالإنكار على هذين؛ لثبوت الذكري في التفصيل والمدح والذم والتعجب والتحرّز ونحو ذلك.

لأننا نقول: إنها في تلك المواطن لا تخلو من إيحاء إلى تعقيب أو تسبيب ولو بالأول، بخلاف هذين المقامين، فإنها فيهما للذكر صرفاً، وقد تجيء لذلك في الأقسام كما قال تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفَاهُ فَأَلْعَافِصَاتِ غَضُّفًا﴾^(٤).

ومنها: (أو) وحقيقتها أحد الشئين، فإذا وقعت بعد الأمر المستعمل في حقيقته - أعني الإيجاب - اقتضى ذلك المنع من تركهما، كما في الأمر بـ (إحصال الكفارة) وكل واجب على التخيير، وهي مانعة الخلو، وإن وقعت بعد الإذن والرخصة، كما يستأذنك

(١) البيت لكثير عزة. (ديوان كثير عزة: ج ١ ص ٢٠٤).

(٢) البيت للبيد بن ربيعة: ج ١ ص ٩٨.

(٣) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٦٤.

(٤) المرسلات: ٢.

في أخذ شيئين فتقول: (أخذ هذا أو هذا)، اقتضى ذلك المنع من الجمع من حيث إن الذي أذن فيه إنما هو أحدهما ويبقى الآخر على أصل المنع كغيرهما، وهي مانعة الجمع فقد بان أن المنفصلة في الأوامر حقيقة في منع الخلو، ولا تنزل على إرادة منع الجمع إلا بقرينة.

ومنها: (في): وتستعمل في معاني أنهاها ابن هشام وصاحب (القاموس)^(١) إلى عشرة: منها: الظرفية وهي عبارة عن كون ما قبلها منظراً فيما بعدها، وكون ما بعدها ظرفاً لما قبلها، مكاناً أو زماناً، واستعمالها فيه على الحقيقة إجماعاً، بل الظاهر أنه هو الحقيقة لا غير، وما عداه إن سلم فمجاز؛ للتبادر، قال شيخنا في (العدة): «إنها تفيد الظرف كازيد في الدار»، وإن استعملت في غير ذلك فعلى ضرب من المجاز^(٢)، وظاهر المذكورين أنها مشتركة بينها حيث جعلها معاني لها، وهو ظاهر البطلان، وما كل ما يستعمل فيه اللفظ يكون حقيقة فيه، وخاصة إذا علم معناه، ثم الظرفية إما حقيقية، وهو ما يكون المدخول فيها ظرفاً على الحقيقة نحو: (الماء في الكوز)، والحمرة في الخد، والعيب في الثوب، والشعب في الاناء؛ (وزيد في الدار) والسفر يوم السبت، أو تقديرية وهي ما لم يكن محلاً على الحقيقة، بل بمكانة المحل ومنزلته ك(نظرت في الكتاب)، وتفكرت في المسألة وتكلمنا فيها)، وأنا في حاجتك وتدير أمورك، وذلك أن مدخولها في هذه الأمثلة وإن لم يكن محلاً لما قبلها ومكاناً له، لكنه شاغل له، وأخذ بأطرافه، فكان بمنزلة الظرف المشتمل عليه، المحيط به من جميع جوانبه، ومن هذا القبيل نحو (هذا في الله قليل)، وأنت أخي في الله، والحب في الله والبغض في الله، وفي الله خلف من كل فائت، و«لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ»^(٣)، بخلاف (تأسى به) وله قدم راسخ في هذا الفن، وبصير في هذا الشأن، بخلاف (هو بصير بالأمور)، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»^(٤)، وهو

(١) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٦٨؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٢٠.

(٢) العدة في الأصول: ج ١ ص ٣٦.

(٣) الأحزاب: ٢١.

(٤) البقرة: ١٧٩.

فيهم كواسطة العقد، و﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾^(١)، و﴿خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾^(٢)، وجعل يختال في مشيته، وفي هذه المسألة إشكال، وفي ذلك الحكم شك، وفي تلك الواقعة إعضال، وهذه الحروف في هذه الكلمة أصل، وفي تلك زائدة، إلى غير ذلك مما لا يحصى، واسم الظرف في اللغة والعرف وإن كان لا يصدق إلا على الوعاء كالأواني والأخبية دون سائر الأمكنة، فضلاً عن غيرها من الأزمنة والمعاني، واشتقاق الظرفية منه، لكنه اصطلاح فتوسّعوا، وهل هي حقيقة في القدر المشترك بينهما أو في الحقيقة فحسب، حتى يكون في جميع هذه الأمثلة مجازاً؟ ظاهر الجوهري والشيخ الرضي رحمهما، وكثير من أئمة الأصول الأول، حيث قالوا: «هي للظرفية تحقيقاً أو تقديرأ»^(٣)، وقال في (الصحيح): «هي للوعاء وما قدر تقدير الوعاء نحو الماء في الإناء، وزيد في الدار، والشك في الخبر»^(٤)، وظاهر الشيخ في (العدة) وصاحب (الإحكام) الثاني، حيث قالوا: إنها للظرف ك(زيد في الدار)^(٥).

ويؤيد الأول: كثرة الاستعمال بلا تأول، والثاني التبادر، فإن ذلك هو المنساق من قولنا: (هذا في ذاك)، وحيث تحيى مستعملة في مكان حرف من الحروف فيها، فهي بمعناه مجازاً، ولا حاجة إلى ردها إلى الظرفية وتنزيلها عليه، كما صنع الشيخ الرضي رحمه الله، وهي طريقة أكثر البصريين في حروف المعاني، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَالْأَصْلَبُ بَيْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾^(٦)؛ فإن المقام هاهنا (على) وإنما تجوز بها للدلالة على شدة التمكن، وهي العلاقة، ومثل بها في (التهذيب)^(٨).

(١) الفجر: ٢٩.

(٢) القصص: ٧٩.

(٣) الصحيح: ج ٦ ص ٢٤٥٨؛ شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧٨.

(٤) الصحيح للجوهري: ج ٦ ص ٢٤٥٨.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام: ج ١ ص ٦٨؛ عدة الأصول: ج ١ ص ٣٦.

(٦) ظ. شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٧) طه: ٧١.

(٨) تهذيب الوصول: ص ٨٦.

و(المنهاج)^(١) للظرفية التقديرية، وقضية ذلك أن تكون حقيقة، مع أنها مجاز بلا كلام، فأما قوله:

بطل كأن ثيابه في سرحة^(٢)

فلا يبعد أن يكون من باب القلب ك(أدخلت الخاتم في إصبعي) والقلنسوة في رأسي) وفي قوله: «إن امرأة دخلت النار في هرة»^(٣) للباء؛ إذ المعنى، بسبب هرة، غير أن صاحب (المنهاج) يزعم أنه لم يثبت مجيئها للسببية، ولم ينقل عن أحد من أهل اللغة^(٤)، لكن صاحب (القاموس) عدّ ذلك في معانيها^(٥)، وكذلك ابن هشام^(٦)، وجعل منه قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾^(٧)، والوجه في هذا أنها للظرفية التقديرية، أي في شأنه الآخذة بهنّ واشتماله عليهنّ، فكان أمره محلاً للتلازم، فأما قوله تعالى: ﴿فَاذْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾^(٨)، فهي بمعناها، أي بينهم، ولا حاجة إلى دعوى كونها بمعنى (مع)، فإن ذلك مستفاد من كونه بينهم، وكذا قولنا: (في الله خلف) أي في فضله، وفي قولنا: (هذا في الله قليل)، أي في حبه، و(آخيتك في الله) و(الحب في الله)، أي في مرضاته، وهكذا كلّ بحسب ما يناسبه.

وعدّ ابن هشام في معانيها المقايسة قال: «وهي التي تدخل بين مفضول سابق وفاضل لاحق»^(٩)، ومثلها بقوله تعالى: ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا

(١) الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٤٧.

(٢) البيت لعنترة العسبي وعجزه: يجذى نعال السبت ليس بتوأم. (الكامل في الأدب للمبرد: ج ٤ ص ١٤٢).

(٣) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٥٤ ح ١٢١.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٤٧.

(٥) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٢٠.

(٦) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٦٨.

(٧) يوسف: ٣٢.

(٨) الفجر: ٢٩.

(٩) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٦٩.

قَلِيلٌ^(١) وتبعه على ذلك صاحب «القاموس»^(٢)، والوجه أنها في الآية على معناها، والمعنى كما في «الكشاف»: «في جنب الآخرة»^(٣)، وتحجيء المقايسة بالآخرة، فإن الشيء إذا قيس بغيره وضع إلى جانبه، وكان فيه».

ومنها: (من): ولها معان أنهاها في (المغني) إلى خمسة عشر^(٤):

منها: الابتداء، وهو الغالب فيها حتى ادعى قوم اختصاصها به، وتكلفوا ردّ ما عداه إليه، ونعني بذلك أن تدلّ على أن مدخولها مبدأ متعلّقها سواء كان مما يمتدّ، كما في (سرت من البصرة)، و«**إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ**»^(٥)، أو أصلاً للممتدّ، كما في (تبرأت من فلان)، و(خرجت من الدار إلى السوق)، و«**يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ**»^(٦)، ولذلك حسن مقابلتها بـ(إلى) وغير ذلك، كـ(هذا الأمر نشأ من فلان) و«**إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ**»، والشيخ الرضي رحمته بعد أن ذكر ما يدلّ على اختصاصها بالأولين، وأنها إنما تعرف بحسن مقابلتها بـ(إلى)، أو ما في معناها كـ(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)؛ إذ المعنى: ألّجئي إليه، قال: «وإذا قصدت مجرّد كون المجرور بها موضعاً انفصل عنه الشيء وخرج منه لا كونه مبدأ للشيء ممتدّ، جاز وقوع (عن) في موقعها؛ لأنها لمجرّد التجاوز، كما تقول: انفصلت منه وعنه»^(٧)، وهذا مما يدلّ على أن الامتداد وحسن المقابلة بـ(إلى) ليس شرطاً فيها، وجواز قيام (عن) مقامها لا يمنع منها، وماذا يعني كونه أصلاً للممتد مع كونه غير مقصود، كما تقول: (خرجت من الباب ووقفت)، ومعلوم أن (إلى) هاهنا لا تصلح مع أن الظاهر أن (عن) هاهنا بمعنى (من)؛ إذ ليس الغرض الدلالة على التجاوز، بل

(١) التوبة: ٣٨.

(٢) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٢٢.

(٣) الكشاف للزمخشري: ج ٢ شرح ص ١٩٠.

(٤) مغني اللبيب: ج ١ ص ٣١٨-٣١٩.

(٥) النمل: ٣٠.

(٦) النحل: ٦٩.

(٧) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٥.

مجرد الانفصال، كما أن المراد (ينشأ هذا من فلان)، و(ينشأ من هذا إشكال) مجرد كونه هو المنشأ، وكذا قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾^(١)، وتقول: (كل مما يليك)، وليس مما يصلح فيه (عن)، وكذا نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾^(٢)، وتقول: (مضى من عام أول)، قال:

أقوين من حجج ومن دهر^(٣)

وهؤلاء من سام، وأولئك من حام) أي نسله، وأخذت من الدراهم لا من الدنانير، و(يتخذون منكم منكراً)، و(يعجبني من زيد كرمه)، وله من الأسد صولته ومن الفهد وثبته ومن البحر زخرته، و(رأيت من زيد أسداً) و﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾^(٤)، و﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾^(٥)، و(أنقذته من يديه) و﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ﴾^(٦)، أي لن تخلصهم منه، وكذا نحو (زيد أفضل من عمر)، فإن (عن) لا تصلح هاهنا، وإن كان المفضل متجاوزاً عن المفضل عليه، حيث شاركه وزاد عليه، وكذا نحو (أين أنت من فلان) أي إنك بعيد منه، فإن قلت: (أين أنت منه)، كان المعنى: أين ذهب عنه، وبالجمله: فاستعماله في غير الممتد كثير، فلا وجه للحصر، نعم ذلك هو الغالب، ولذلك اشتهر أنها لا ابتداء الغاية، ابتداء ما ينتهي إليها، أو أنهم أطلقوا الغاية وأرادوا المسافة كلها مجازاً، واستعمالها في المكان ونحوه، ك(من البصرة)، و﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾، أي هو الكثير الشائع حتى قصرها البصريون عليه، وقد تستعمل في الزمان أيضاً، نحو قوله تعالى: ﴿أُسِّسَ عَلَى الثَّقْوَى

(١) آل عمران: ١٧٩.

(٢) البقرة: ٢٢٠.

(٣) البيت لزهير بن أبي سلمى وصدره: لمن الديار بقنة الحجر. (الشعر والشعراء لابن قتيبة: ج ١ ص ١٣٩).

(٤) التوبة: ٦١.

(٥) الشورى: ٤٥.

(٦) آل عمران: ١٠.

من أول يوم^(١)؛ إذ المراد، إنه على التقوى مذ أسس، لم يتغير، وقول الشيخ إنها هاهنا بمعنى (في) ليس بشيء^(٢)، وفي الحديث: (مطرنا من الجمعة إلى الجمعة)^(٣)، وفي حديث الأول: (لم يجلس عندي من يوم قيل في ما قيل)^(٤)، وقال:

تخيرن من أزمان يوم حليلة

إلى اليوم قد جربن كل التجارب^(٥)

وقال:

أقوين من حجج ومن دهر^(٦)

وتقول: (صمت من أول الشهر إلى آخره)، و(انتظرتك من أول الليل إلى الصباح) إلى غير ذلك، وهو الذي حكاه أهل الكوفة والأخفش والمبرد وغيرهما^(٧)، وزعم ابن السراج^(٨) أنه ربما جيء بالفعل معدى إلى مبدئين باعتبار الفاعل والمفعول، كما رأيت الهلال من موقعي هذا من الثنية) و(شممت الطيب من مكاني هذا من ناحيتكم)، فمبدأ رؤيتك موقعك ومكانك، ومبدأ كون الهلال مرئياً والطيب مشموماً الثنية والناحية^(٩).

ومنها: التبعض، وهي التي يصح قيام بعض مقامها كقوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ

(١) التوبة: ١٠٨.

(٢) ظ. التبيان في تفسير القرآن: ج ٥ ص ٢٩٩.

(٣) صحيح البخاري: ج ٢ ص ١٨، عمدة القاري للعيني: ج ٢ ص ١٧٦ ونسبه إلى بعض الصحابة.

(٤) الحديث المذكور لعائشة بنت الأول وليس للأول وقد ورد في الكافي: ج ٣ ص ١٥٦.

(٥) البيت للناطقة الذبياني (ظ. خزائن الأدب للبغدادي: ج ٣ ص ٣٣١).

(٦) قد مر فلا نعيد.

(٧) ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣١٩.

(٨) أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، صاحب كتاب الأصول في النحو، ت ٣١٦ هـ.

(٩) ظ. شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٥؛ الأصول في النحو لابن السراج: ج ١ ص ٤١١.

كَلَّمَ اللَّهُ^(١) «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ»^(٢) و«مَنْ إِنْ شَأْنُهُ يُقْنَطِرُ»^(٣) الآية، «مَنْ يَغْبُدُ اللَّهُ عَلَى حَزَبٍ»^(٤)، «فَتِلْكَ مَنْ نَمِيسُ عَلَى بَطْنِهِ»^(٥)، ومنه قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»^(٦)؛ لعدم وجوب الغض عن الاجتناب من رأس؛ لجواز النظر إلى الوجه والكفين بلا رية ولا تلذذ؛ ولذلك لم يأت بد(من) في حفظ الفرج؛ لوجوبه على الإطلاق، وأخذت من الدراهم، أي شيئاً منها لا جميعها، فإن أردت منها لا من الدنانير، كانت للابتداء، ك(يعجبني من زيد كرمه) ونحو: «لَا يَكُونُ مِنْ شَجَرٍ»^(٧)، ولا ينافي ذلك كون المأخوذ هو البعض؛ لأن الغرض على هذا التقدير بيان المأخذ لا كمية المأخوذ، بخلاف الأول، فإنه بالعكس؛ إذ الغرض فيه بيان كمية المأخوذ، وأنه هو البعض لا الكل، ولا ينافيه كون الدراهم مبدءاً للأخذ، وبالجملة فحيثما جاءت للتبعض فمدخولها مبدءاً لمتعلقها، لكن ليس الغرض التنبيه على كونه هو المأخذ، وهذا الذي أشار إليه المبرد وعبد القاهر والزمخشري بقولهم: أصل (من) البعضية ابتداءً الغاية؛ لأن الدراهم في قولك (أخذت من الدراهم) مبدءاً للأخذ^(٨)، وهو وجه من يردّه إلى الابتداء.

والتحقيق: أنه ليس بأصل ولا بمردود إليه، بل لكلّ مقام، وليس أحدهما في شيء منها أصلاً للآخر، ثم لا فرق بين كون البعض فرداً، كما مثلنا أو جزءاً ك(وهنا من الليل) و(ساعة من النهار)، نعم التقليل المستفاد من التنكير لا يبعد اختصاصه بالأفراد ك(ربّ رجل) دون

(١) البقرة: ٢٥٣.

(٢) البقرة: ٨.

(٣) آل عمران: ٧٥.

(٤) الحج: ١١.

(٥) النور: ٤٥.

(٦) النور: ٣٠.

(٧) الواقعة: ٥٢.

(٨) شرح الرضي على الكافية ج ٤ ص ٢٦٦.

الأجزاء، ومن الخطأ قول من قال: إن التنكير في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾^(١) للتقليل، أي في بعض الليل^(٢).

ومنها: التبيين، وهي التي يكون ما بعدها بياناً لما قبلها، حتى يصح حمله عليه نحو: ﴿أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾^(٣)، و﴿بَصِخَافٍ مِنْ ذَهَبٍ﴾^(٤)، و﴿ثِيَابًا مُحْضَرًا مِنْ سُنُدُسٍ﴾^(٥)، و﴿وَأَنهَارٍ مِنْ عَسَلٍ﴾^(٦)، و﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ﴾^(٧)، و﴿مَا نُنْشِخُ مِنْ آيَةٍ﴾^(٨)، و﴿فَهَمَّا ثَاثًا بِهٍ مِنْ آيَةٍ﴾^(٩)، و﴿جَنَابٍ مِنْ نُحَيْلٍ وَأَغْثَابٍ﴾^(١٠)، وقال عز من قائل، و﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(١١)، وربما قيل: إن (من) في هذه للابتداء، والمعنى: فاجتنبوا من الأوثان الرجس كـ (احذر منه خدعته)، و(يعجبني منه بشره)، وإنكار هذا الضرب مكابرة، وردّها إلى التبعض، كما قال ناس^(١٢)، أو الابتداء، كما قال آخرون^(١٣) مجازفةً، ومن الخطأ دعوى كونها في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١٤)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ

(١) الإسراء: ١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦٦.

(٣) الكهف: ٣١.

(٤) الزخرف: ٧١.

(٥) الكهف: ٣١.

(٦) محمد: ١٥.

(٧) فاطر: ٢.

(٨) البقرة: ١٠٦.

(٩) الأعراف: ١٣٢.

(١٠) البقرة: ٢٦٦.

(١١) الحج: ٣٠.

(١٢) ظ. شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٦.

(١٣) القائل هو الزمخشري. اشرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٦.

(١٤) الفتح: ٢٩.

مِنْ بَغْدٍ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَأِنْ لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يُقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^(٢)﴾، من هذا الباب، دفاعاً عن الصحابة أن يكون فيهم غير جامع للوصفين، بناءً على أنهم بأجمعهم عدول، وكيف يتبين الظاهر بالمضمر، إنما يكون بياناً إذا دخلت على جنس ونحوه، ولذلك اشتهر أنها لبيان الجنس، وإنما هي للابتداء أو التبويض، ولو كان كما زعموا لقال: وعدهم الله مغفرة ولهم أجرٌ عظيم وليمسنهم..... أليس أهل الردة على زعمهم كانوا صحابة؟ أليس قد كان كاتب الوحي الذي تنصّر بعد النبي ﷺ صحابياً؟ ليت شعري من هؤلاء المنافقون، الذين لم يزل الله تعالى يعرض بهم ويقول فيهم: ﴿مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ خُفِّنْ عَنْهُمْ^(٣)﴾، أو ليس كانوا أصحابوه وجاهدوا معه لا يعرفون إلا في المسلمين، حتى خفي أمرهم عليه، فضلاً عن غيره، ومن الذين أخبر الله عز وجل عنهم في محكم كتابه بالفرار من الزحف؟ وهو من أعظم الكبائر، فقال عز من قائل: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أُنْجِبْتُمْ كَثْرَكُمْ فَلَئِنْ تَفَرُّوا عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ^(٤)﴾، فقد اشتهر أن المسلمين يومئذ كانوا أكثر من عشرة الآف فلم يثبت معه إلا سبعة نفر (علي، والعباس، والفضل ابنه، وولد الحارث بن عبد المطلب، وأسامة، وأم أيمن)، ومن هؤلاء الذين كانوا كما أخبر الله عنهم إذا رأوا تجارة أولهواً انفضوا إليها، أمن الصالحات ترك صلاة الجمعة مع النبي ﷺ بعد الاجتماع والإسراع إلى اللهو؟ ومن هؤلاء الذين كانوا يلزمون رسول الله في الصدقات ويعيبونه ويتهمونه؟ كما قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ^(٥)﴾، ولما من رسول الله ﷺ على أهل مكة يوم الفتح وأمنهم، قال بعضهم لبعض على ما في صحيح مسلم: «إن الرجل أدرسته رغبة في قومه

(١) آل عمران ١٧٢.

(٢) المائدة: ٧٣.

(٣) التوبة: ١٠١.

(٤) التوبة: ٢٥.

(٥) التوبة: ٥٨.

ورأفة في عشيرته^(١)، أفهكذا يكون المسلمون يظنون به الظنون؟ ولئن فعلوها فقد جاء المهاجرون بأسوأ منها؛ إذ يقول قائلهم، حين قال ﷺ: «هلموا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»: دعوه إن الرجل ليهجر^(٢)، وما زال يعترض على رسول الله ﷺ ويردّ عليه كلامه في حياته وبعد مماته، أفكان ما ارتكب الأولون من العظائم، محاربة آل الله وانتهاك حرمة رسول الله ﷺ من الصالحات؟ وإن شئت أن تعرف مقامهم في العدالة ومكانتهم في الإسلام فعليك بما استفاض في الطريقتين في اختلاجهما دون الورد، وقوله ﷺ: «أصحابي أصحابي»^(٣)، وما يقال له، ففي الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في مسند أبي هريرة من عدة طرق، أنه قال: «بينا أنا قائم على الحوض إذا زمرة حتى إذا عرفتهم، خرج رجل بيني وبينهم، فقال: هلموا، فأقول: إلى أين؟ فيقول: إلى النار والله، فأقول ما شأنهم؟ فيقول: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، ثم إذا زمرة أخرى حتى إذا عرفتهم، خرج رجل، فقال: هلموا، فأقول: إلى أين؟ فيقول: إلى النار والله، فأقول ما شأنهم؟ فيقول: إنهم ارتدوا على أدبارهم، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم»^(٤).

وفي آخر من المتفق عليه أيضاً، «فيقال: إنهم لم يزلوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم»^(٥)، وفي آخر «فأقول سحقاً سحقاً لمن غير بعدي»^(٦) ووقوع التغيير والتبديل مما لا يكاد ينكر، كما جاءت به صحاحهم إجمالاً وتفصيلاً، حتى قال (أبو الدرداء) وهو مغضب، و(أنس بن مالك) وهو يبيكي: «والله ما أعرف من أمة محمد ﷺ شيئاً إلا هذه الصلاة، وهذه قد ضيعت»^(٧)، وفي العيان ما يغني عن الخبر، أوليس أول ما قبض ﷺ

(١) صحيح مسلم: ج ٣ ص ١٤٠٧ في الجهاد والسير باب فتح مكة.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢٢ ص ٤٦٨؛ أوائل المقالات: ص ٤٠٦؛ فتح الباري، ابن حجر: ج ٨ ص ١٠١.

(٣) صحيح مسلم: ج ٧ ص ٦٨.

(٤) صحيح البخاري: ج ٧ ص ٢٠٨.

(٥) صحيح البخاري: ج ٤ ص ١١٠.

(٦) صحيح البخاري: ج ٧ ص ٢٠٨.

(٧) مكاتيب الرسول، أحمد ميانجي: ج ١ ص ٦٦٩؛ صحيح البخاري: ج ١ ص ١٣٤.

تواثبوا على خليفته وشقيق نبعته وولي عهده، الذي عقد له البيعة في رقابهم يوم الغدير بمشهد من سبعين ألف، وسلّموا عليه بإمرة المؤمنين، حتى قال عمر: «بخ بخ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة»^(١)، واختلسوا بيضته وهو مشغول بتجهيزه، ثم جاءوا بما دوّنت له الكتب وسوّدت به المصاحف وجرت له المدامع وأقيمت عليه المآتم، إن كانوا تناسوا ما صنع الأولون فما كان لينسى ما ارتكب الآخرون (عائشة وطلحة والزبير ومعاوية)، ومن بعدهم، ولو لم يكن إلّا قوله عزّ من قائل: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(٢) لكفى، وتمام القول في باب السنة.

ومن هذا الباب نحو: (عندي من المال ما يكفيني ومن الخيل عشرون)، ونحن من رعايته في حرم ومن طلّعته في روضة، ويمكن أن تكون في الأخيرين للابتداء، ولكثرة استعمالها في هذه المعاني الثلاثة اقتصر عليها ناسٌ، وذهبوا إلى اشتراكها بينها كما في (التهذيب) و(المنهاج) وغيرهما^(٣)، وقال الإمام الرازي: «إنها موضوعة للتمييز خاصة؛ لأنه قدر مشترك بين هذه الثلاثة، شامل لجميع مواردّها، ففي نحو (سرت من البصرة) تبيّن مبدأ السير، وفي (أخذت من الدراهم) تبيّن مبدأ المأخوذ، وفي: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(٤) فقد بيّنت الرّجس الذي أمروا باجتنابه»^(٥)، فإما أن يكون حقيقة فيه موضوعة له أو لكل واحد؛ لكن الثاني يستلزم الاشتراك وهو على خلاف الأصل فتعيّن الأول وتبعه على ذلك صاحب (المنهاج)^(٦)، وهذا خطأ منه لاستعمالها في الخصوصيات وتبادرها منها، وخاصة الأول، وبيان المبدأ والمأخوذ في الأولين إنما يجيء بالتبع؛ لأن اللفظ استعمل فيه، مع أنه ليس هو التبيين الاصطلاحي - أعني كون ما بعدها بياناً لما

(١) الإرشاد، الشيخ المفيد: ج ١ ص ١٧٧؛ مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٨١؛ مصنف ابن أبي شيبة: ج ١٢ ص ٧٨ برقم ١٢١٦٧.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ص ٨٦؛ الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٥٠.

(٤) الحج: ٣٠.

(٥) المحصول: ج ١ ص ٣٧٧-٣٧٨.

(٦) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥٠.

قلها - بحيث يصح حمله عليه، وإنما هو بيان لغوي ولا يختص بهذه الثلاثة، بل يجري في سائر المعاني، بل في سائر الحروف المشتركة كما لا يخفى.

ومنها: التعليل، وهي التي تدل على أن مدخولها هو العلة، كقوله تعالى: ﴿عَمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا﴾^(١)، وقوله:

يغضي حياء ويغضي من مهابته^(٢)
وقوله:

وذلك من نبأ جائني^(٣)

(ولم آتكَ من سوء أدبكَ)، وقوله تعالى: ﴿كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾^(٤)، ويحتمل في هذه أن تكون للابتداء على أن يكون بدلًا من الأولى.

ومنها: البدلية، وهي أن يصلح في مكانها لفظ البدل، كما في قوله تعالى: ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾^(٥)، وقوله: ﴿بَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ لِيُخْلَقُونَ﴾^(٦)، وقوله:
فليت لنا من ماء زمزم شربة

مبردة باتت على طهيان^(٧)

وقوله:

أخذوا المخاض من الفصيل غلبة^(٨)

(١) نوح: ٢٥.

(٢) البيت للفرزدق يمدح به الإمام السجاد عليه السلام وعجز البيت: فلا يكلم إلا حين يتسم. (ديوان الفرزدق: ج ١ ص ١٩٠).

(٣) البيت لعمر بن معدي كرب وعجزه: وخبرته عن بني الأسود. (ديوان عمرو بن معدي كرب: ج ١ ص ١٥).

(٤) الحج: ٢٢.

(٥) التوبة: ٣٨.

(٦) الزخرف: ٦٠.

(٧) البيت ليعلى الأحول اليزدي. (خزانة الأدب: ج ٥ ص ٢٧٦).

(٨) البيت للراعي النميري وعجزه: ظلماً ويكتب للأمير أفيلا. (ديوان الراعي النميري: ج ١ ص ١٧٢).

وقد عدّ من ذلك قوله تعالى: ﴿لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾^(١)، ولا ينفع ذا الجد منك الجد، على أن المعنى بدل طاعة الله ورحمته، ولا ينفع ذا الحظ حظه من الدنيا بذلك، أي بدل طاعتك أو بدل حظك، أي حظه منك.

والوجه أنها في هذه للابتداء على اعتبار المنع وتضمينه، أي لا تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم غنى ولا تمنعهم منك، ولا ينفع ذا الحظ حظه ولا يخلصه منك، فإنه هو الأصل فلا يعدل عنه ما أمكن، ويحتمل في الثاني أن تكون بمعنى (عند) أي لا يتفعه حظه عندك.

ومن الناس^(٢) من أنكر مجيئها للبدل، وتأول ما أوهم ذلك بتقدير لفظ (البدل) المعدى ب(من)، فقال: التقدير في الآية الأولى أرضيتهم بالحياة الدنيا بدلاً من الآخرة وهكذا.

ومنها: المجاوزة ك(عن)، نحو: ﴿يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾^(٣)، وذلك أن (غفل) إنما تتعدى ب(عن)، وجعلها للابتداء على أن تكون صلة (ويل) خلاف الظاهر؛ إذ الغرض التحسر على الغفلة عما عاينوه، وإن أبيت مثلنا بنحو: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾^(٤)، ومنه: (كتمت هذا منه)، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ سَهَادَةَ عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ﴾^(٥)، وربما قيل^(٦) إن (كتم) لا تتعدى ب(من)، قال تعالى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾^(٧)، وعدّ ابن مالك هذا الباب من (التفضيل) نظراً إلى أن المراد من نحو (زيد أفضل من عمرو) أن زيداً جاوز عمراً في الفضل^(٨)، قال: «وهذا أولى من قول سيبويه وغيره إنها لا ابتداء

(١) آل عمران: ١٠.

(٢) الزمخشري في كتابه (الكشاف: ج ٢ ص ١٩٠).

(٣) الأنبياء: ٩٧.

(٤) الحديد: ٢٢.

(٥) البقرة: ١٤٠.

(٦) القائل ابن هشام في (مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢٦).

(٧) النساء: ٤٢.

(٨) (مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢١).

الارتفاع في نحو «أفضل منه»، والانحطاط في نحو «شر منه»؛ إذ لا تقع بعدها إلى^(١)، واعتراض بأنها لو كانت للمجاوزة لصحّ في موضعها (عن)، وأجيب بأنه إنما يصحّ وقوع المرادف موقع مرادفه حيث لا مانع، والاستعمال هاهنا مانع، وهو تقرير للسؤال، فإننا نقول: لو كانت المجاوزة هاهنا معتبرة، قد أريد باللفظ الدلالة عليها لجيء بها وضع لها يوماً، فلما لم يستعمل أصلاً علمنا أن المعنى غير مراد، لكن الشيخ قال: «وأما (من) التفضيلية فهي وإن كانت لمجرد المجاوزة كما مرّ أي بلا امتداد، لكنه لا يستعمل (عن) مكانها؛ لأنها صارت علماً في التفضيل فلا يغيّر»^(٢)، وقد يقال: لما كان أفعل التفضيل دالاً على المشاركة والزيادة، وكان الغرض المقصود إنها هو بيان الزيادة، وكان ما بعد (من) هو المزيد عليه، أمكن اعتبار المجاوزة؛ لأنه إذا زاد عليه في الفضل فقد تجاوزه، واعتبار الابتداء من حيث إن مدخولها مبدأ التجاوز، فجاز في (من) أن تكون بمعنى (عن)، وأن تكون على حقيقتها ومعناها، ولا يضرّ عدم وقوع (الي) بعدها؛ لما مر من أن الامتداد فيها ليس بشرط، وإنما هو الغالب؛ ولذلك لم يلتفت إليه سيبويه.

وقد يجوز أن تكون بمعنى (على) من حيث إنه قد زاد عليه، بل هو أنسب بالغرض المقصود من التفضيل، ومن تنبه للفرق بين (ارتفع من هذا المكان) وبين (ارتفع عن هذا وعليه) لم يذهب عليه ضعف تأويل سيبويه^(٣)، من حيث إن ليس الغرض في هذا التركيب الدلالة على أن مبدأ الارتفاع والانحطاط هو المفضل عنه، لا على أن المفضل مرتفع عنه، لكنّ سيبويه ممن يأبى أن تخرج (من) عن الابتداء، ويركب في ذلك كلّ صعب وذلول.

فإن قلت: وضع (أفعل) هاهنا إنما هو للدلالة على المشاركة والزيادة دفعة لا الزيادة فحسب، ليحسن تعديته بـ(على) أو بـ(عن) باعتبار أن من زاد فقد تجاوز، فمن ثمّ لم تصلح فيه (عن) ولا (على) وإن كان التجاوز والزيادة ثابتين.

قلت: لا ريب أن وضع هذه الهيئة إنما هو للدلالة على الزيادة والمشاركة [وهي]

(١) مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢١.

(٢) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٥.

(٣) ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢١.

تحيي بالالتزام، فإن من زاد على صاحبه في شيء فقد شاركه فيها عدا الزيادة.

ومنها: الظرفية ك(في) نحو: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾^(١)، و﴿وَجِئْتَ تَصَّعُّونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَغْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾^(٢) وقد عدّ منها قوله تعالى: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾^(٣)، وليس بشيء، وإنما المراد ماذا خلقوا من الأرض وما فيها، أي من هذه العوالم السفلية؛ وذلك أنهم لما قالوا في السماء آلهة وفي الأرض آلهة، والآلهة مما يخلق، قيل لهم ذلك، أي ماذا خلقوا من هذه العوالم التي زعمتم أنهم آلهتها؟ ف(من) مثلها في قولك: (ماذا كتبت من هذه الكتب)، و(أي ثوب من هذه الثياب ثوبك)، و(أي دار من هذه الدور دارك)، وهي فيها للابتداء أو التبعية.

فإن قلنا: إن المعنى ماذا خلقوا من الأرض وأخرجوه منها؟ تعيّن للابتداء، فتلك سبعة معانٍ، والظاهر أنها في الثلاثة الأولى حقيقة؛ لانتشارها وفي الباقيات مجاز.

وقد عدّ لها معانٍ أخرى، كمعنى (الباء) ومثّل بنحو: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾^(٤)، ومعنى (على) ومثّل بنحو: ﴿وَنَصْرَتَاهُ مِنَ الْقَوْمِ﴾^(٥)، ومعنى (إلى) ومثّل بنحو: (رأيت الهلال من بين السحاب، بزعم أن موضع الهلال، وهو ما بين السحاب جعل غاية للرؤية، ومعنى (عند)، ومثّل بنحو: ﴿لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾^(٦)، ومعنى (ربما)، وذلك حيث تزداد بعدها (ما) نحو:

وإنما لما نضرب الكباش ضربة

على رأسه تلقي اللسان من الفم^(٧)

(١) الجمعة: ٩.

(٢) النور: ٥٨.

(٣) فاطر: ٤٠.

(٤) الشورى: ٤٥.

(٥) الأنبياء: ٧٧.

(٦) آل عمران: ١٠.

(٧) البيت لأبي حية النميري. (ظ. خزانة الأدب للبغدادى: ج ١٠ ص ٢٣٢).

وإنه لما يفعل كذا) وما يأبى ذلك).

والحق أنها في جميع هذه المواضع للابتداء؛ إذ المراد من الأول أن منشأ النظر يكون من طرفٍ خفيٍ خاشعين خائفين، لا أن الطرف آلة لنظرهم وإن كان آلة، ومن الثاني منعناه وحميناه، ومن الثالث بيان مبدأ كونه مرئياً، أي موضع رؤيته، لا بيان الموضوع الذي انتهت إليه رؤية الفاعل، نعم قد يمثل له بنحو (قربت منه)، بدليل تقربت إليه، ومن الرابع لا تمنعهم من الله كما مر، وإن جاز فيه معنى (عند)، لكنه خلاف الأصل، ومن الخامس المبالغة بدعوى كونهم من ذلك، كما في: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾^(١) أي إن شأنهم ذلك.

وقد تبيء زائدة للتنقيص على العموم، كـ (ما جاءني من رجل)؛ ولذلك لا يصح (بل رجلان) بخلاف (ما جاءني رجل) ولتوكيده، كـ (ما جاءني من أحد)، وربما قيل: إن الأصل فيها الابتداء، أي من واحد إلى ما لا نهاية له، والأكثر^(٢) على اشتراط وقوعها بعد النفي أو النهي أو الاستفهام، ودخولها على النكرة نحو: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَغْلِبَهَا﴾^(٣)، ﴿مَا رَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ﴾^(٤)، ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾^(٥)، ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ رَى مِنْ قُطُوبٍ﴾^(٦)، وقولك: (لا يقيم من أحد)، وربما زيدت بعد (مهما) كـ:

مهما تكن عند امرئ من خليقة^(٧)

والوجه أن ذلك ليس بضربة لازب، وإنما هو الغالب كما يُحكى عن الأخفش

(١) الأنبياء: ٣٧.

(٢) ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢٣؛ المحصول: ج ١ ص ٣٧٧.

(٣) الأنعام: ٥٩.

(٤) الملك: ٣.

(٥) المؤمنون: ٩١.

(٦) الملك: ٣.

(٧) البيت لزهير بن أبي سلمى وعجزه: وإن خالها تخفى على الناس تعلم. (ديوان زهير بن أبي سلمى:

ج ١ ص ١٦).

وغيره^(١)، وذلك لمجبتها زائدة في غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْفُرْسَيْنِ﴾^(٢)، ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾^(٣)، وحكى الكوفيون: (قد كان من مطر). قال ابن أبي ربيعة:

فما قال من كاشح لم يضر^(٤)

وتأويل الآيتين بأن المراد شيء من بناء المرسلين، وشيء هو الجبال فيها شيء هو البرد، وكذا شيء هو المطر مجازفة، وأنى يصح حذف الموصوف بالجملة والظرف وإقامة الصفة مقامه، بل من الجائز أن يكون المثال جاء على سبيل الحكاية كأنه قد سئل: هل كان من مطر؟ فقال: (قد كان من مطر)، كما قيل في (دعني من تمرتان)^(٥) نعم قوله: ﴿يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾^(٦) و﴿يَكْفُرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٧) ليس من الزيادة، وإن قيل، وإنما هي بمكانتها في قوله: ﴿يَغْضُوهَا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(٨)، و﴿يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾^(٩)، وأحاط من ستره، وكذا قوله: ﴿يَحْلُولْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ﴾^(١٠)، أي حلية من هذه.

(١) ومنهم الزمخشري (ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢٥؛ تمهيد القواعد: ص ٤٢٤ القاعدة ١٥٢).

(٢) الأنعام: ٣٤.

(٣) النور: ٤٣.

(٤) هذا عجز بيت وصدوره: وَيُنْمِي لَهَا حُبُّهَا عِنْدَنَا. (ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص ١٣٢).

(٥) هذا قول بعضهم وقد قيل له عندي تمرتان، فقال دعني من تمرتان، فجاء بالكلام على الحكاية. (ظ: المقتضب: ج ٢ ص ٣٠٩).

(٦) الأحقاف: ٣١.

ومن يرى أن (من) في هذه للتبعض، أي شيئاً من ذنوبكم، واعترض بأن هذا مناقض لقوله: (يغفر الذنوب جميعاً) وأجب بأن تلك في قوم نوح وهذه في أمة محمد ﷺ، وقال الشيخ الرضي رحمه الله: «لا تناقض ولو كانتا في أمة محمد واحدة؛ لأن غفران بعض الذنوب لا يناقض غفرانها أجمع، وإنما يناقضه عدم غفران شيء منها». (منه سلمه الله).

(٧) البقرة: ٢٧١.

(٨) النور: ٣٠.

(٩) النور: ٣١.

(١٠) الكهف: ٣١.

وربما عدّ من الزائدة (من) في: «مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ»^(١)، و«شَهْوَةٌ مِنْ دُونِ النِّسَاءِ»^(٢)، والشيخ يزعم أنها في ذلك بمعنى (في)، قال بعد أن ذكر أنها في «أُسْسٌ عَلَى الثَّقَوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ»^(٣)، و«نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ»^(٤) ليست للابتداء محتجاً: «بأن التأسيس والنداء ليسا حدثين ممتدّين ولا أصليين للمعنى الممتد، بل هما حدثان واقعان فيما بعد (من)، وهذا معنى (في)، ف(من) فيهما بمعنى (في)، وذلك لأن (من) في الظروف كثيراً ما تقع بمعنى (في) نحو (جئت من قبل زيد ومن بعده) و«وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ»^(٥)، وكنت من قدامك»^(٦).

والأكثرون على أنها للابتداء لما مرّ من عدم اشتراط الامتداد.

ومنها: (الى): وحقيقتها الانتهاء نحو: «إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى»^(٧)، و«أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(٨) أي مستمرّين عليه إلى الليل، ثم إن قامت قرينة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها ك(قرأت القرآن من أوله إلى آخره)، وله عليّ من خمسة إلى عشرة، أو على خروجه ك«أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(٩)، و«فَتَنظَرُ إِلَى مَيْسَرَةٍ»^(١٠)، ولا تقرب الحائض إلى أن تنقى، ولا تحل المطلقة ثلاثاً إلى أن تنكح زوجاً غيره، فلا كلام، وإن لم تقم، كما في: «إِلَى الْمَرَاقِ»^(١١)، وأكلت السمكة إلى رأسها، وبعثك هذا الشجر من هذا إلى تلك

(١) الروم: ٤.

(٢) الأعراف: ٨١.

(٣) التوبة: ١٠٨.

(٤) الجمعة: ٩.

(٥) فصلت: ٥.

(٦) الرضي الآسترابادي في شرحه على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٤.

(٧) الإسراء: ١.

(٨) البقرة: ١٨٧.

(٩) البقرة: ١٨٧.

(١٠) البقرة: ٢٨٠.

(١١) المائدة: ٦.

الشجرة أو إلى ذلك الجدار أو إلى ذلك الشجر الذي هو من وراء النهر الفاصل بينهما حساً، فهل الظاهر هو الدخول مطلقاً، أو إن كان متصلاً غير منفصل كانفصال الليل عن النهار، وحالة النقاء عن الحيض، والمزوجة عن الخلية وذلك كالأربعة الأوّل إن كان من جنسها كما عدا الرابع، أو إن الظاهر هو الخروج على الإطلاق؟ أقوال أربعة، أظهرها الرابع، كما عليه المحققون كالشيخ الرضي رحمته وابن هشام لغلبة الخارج^(١)؛ والفرد يلحق بالأعم الأغلب؛ ولأصالة عدم تعلق الحكم؛ ولأنه هو المتبادر عند الإطلاق، كما في «اركب من هذا الفرسخ إلى ذلك الفرسخ».

وزعم قوم أنها بالنسبة إلى هذه الاحتمالات مجملة لا ظهور لها في شيء منها، لاستعمالها في الجميع، واعترضهم العلامة والإمام الرازي وغيرهما^(٢) بأن الإجمال إنما يجيء من الإشتراك، والاستعمال أعم منه، وإنما هي موضوعة للغاية، ودخولها وخروجها إنما يجيء من أمر آخر، كما يدلّ الاتصال في: «إلى المرافق»^(٣) على الدخول، لعدم أولوية البعض بالدخول من البعض، والانفصال بمفصل حسي كـ «إلى الليل»^(٤) على الخروج، وكأنهم أخذوا الإجمال على الحقيقة، وإلا فقد يكون بين المعاني المجازية بعد قيام المانع من إرادة الحقيقة، ولعلّهم أرادوا أنها حيث لم يؤخذ في وصفها الدلالة على الدخول أو الخروج، كانت بالنسبة إليهما مجملة، أي لا تدلّ على شيء منهما.

وكيف كان فالاحتمالات الأربعة جارية فيما بعد (من) أيضاً غير أن الاختلاف المذكور لا يعرف هاهنا، لكن الغالب المتبادر منه هو الخروج، وأن الحكم متعلق بما بين البداية والنهاية، كما في (بعثك من هذا الجدار إلى هذا الجدار) ولا أقلّ من الأصل، اللهم إلا أن تقوم قرينة على الدخول، كما في (حكمه من بغداد إلى البصرة) واصمّت من الخميس إلى الخميس وهو مؤيد لما قلنا، وهذا نزاع بين أهل العربية.

(١) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧١؛ مغني اللبيب: ج ١ ص ٧٤.

(٢) تهذيب الوصول للعلامة: ص ٨٦؛ المحصول: ج ١ ص ٣٧٨.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) البقرة: ١٨٧.

وهنا نزاع آخر بين أهل الأصول، وهو أن تقييد الحكم بالغاية هل يقتضي نفيه عما بعدها، حتى يكون الخطاب المشتمل عليه كـ (آية الصيام) بمنزلة خطابين يأمر في أحدهما وينهى في الآخر، أو لا يدل، حتى يكون ما بعد الغاية مسكوتاً عنه دائراً بين الأحكام الخمسة على ما سيجيء إن شاء الله في المفاهيم؟ ومن الناس من توهم أن هذا النزاع في الغاية نفسها - أعني مدخول الأداة - كما هو ظاهر العضدي وهو وهم^(١)، وإنما هو فيما بعدها، والنزاع الواقع فيها إنما هو الأول.

ثم على ما اخترنا من الخروج في المطلق أو حيث تقوم القرينة عليه، فهل المراد بالخروج مجرد عدم الدخول حتى يكون مدخول الأداة مسكوتاً عنه ويكون حكمه حكم ما بعده على الخلاف الآتي في المفاهيم، أو المراد نفي الحكم السابق عنه حتى يكون محكوماً عليه بنقيض الحكم السابق، وحتى يمكن القول به، وإن لم نقل بمفهوم الغاية؟ وجهان، أظهرهما الأول؛ للأصل، وإنما صرنا فيما بعده إلى الثاني لدلالة التقييد عليه عرفاً.

وقد ذكر الأكثرون من أهل اللغة والعربية المتقدمين والمتأخرين أنها تحيء بمعنى (مع)، حيث يضم شيء إلى شيء، كقولهم (الذود إلى الذود إبل)^(٢)، أي أن القليل إذا ضُمَّ إلى مثله صار كثيراً دون ما لا ضمَّ فيه، فلا يقال: (إلى زيد مال كثير) ويراد معه، وظاهرهم أن ذلك قياس، وعدّوا من ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾^(٣) تعالى، أي مع الله، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾^(٤)، ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾^(٥)، مع جواز أن تكون في ذلك كله على حقيقتها، باعتبار معنى الضم والإضافة، أي (الذود منضمّاً إلى الذود إبل) وهكذا، ولا سيما في آية الأموال؛ إذ الظاهر أن المراد: لا تضمّوا أموالهم إلى أموالكم آكلين لها، وهو (التضمين)، ولا يصار إلى المجاز

(١) شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ٣ ص ١٩٢.

(٢) قولهم (الذود إلى الذود إبل) يراد أن القليل إذا جمع إلى القليل كثر، والذود ما بين الثلاث إلى والعشر من إناث الإبل ويجمع اذوداً. (جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري: ج ١ ص ١٤٦٢).

(٣) آل عمران: ٥٢.

(٤) النساء: ٢.

(٥) البقرة: ١٤.

إلا لمانع ولا أقل من الظهور، نعم قوله:

وأنت الذي حبّيت شغباً إلى بدا

إليّ وأوطاني بلاد سواهما^(١)

ظاهرٌ في معنى (مع)، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢)، بناءً على أن الابتداء منها على ما جاء في أخبارنا.

وقال الشيخ بعد التمثيل بالآية الثانية: «والتحقيق أنها بمعنى الانتهاء، أي تضيفونها إلى أموالكم، وكذا (إلى المرافق)، (والذود إلى الذود أبل) وحببت شغباً إلى بدا»^(٣).

الحق أن ذلك في البيت و(آية الضوء) تأويلٌ مخالفٌ للظاهر، والآية الأخيرة كالمثال، الاحتمالان فيها متكافئان، مع احتمال معنى (الباء)، أي إذا خلوا إلى شياطينهم.

وجملة الأمر أنه لا كلام في استعمالها في الضمّ والإضافة، كما في هذه الأمثلة ونحوها، فربما كان الظاهر فيها معنى (مع) وربما كان الظاهر إرادة معناها، وربما تساوى الاحتمالان، وعدّ ناس^(٤) في معانيها (الظرفية) لقوله:

فلا تتركني بالوعيد كأنني

إلى الناس مطليّ به القار أجرب^(٥)

أي في الناس، والابتداء كقوله:

تقول وقد عاليت بالكور فوقها

أيسقى فلا يروى إليّ ابن أهر^(٦)

(١) البيت لكثير عزة. (خزانة الأدب للبغدادى: ج ٩ ص ٤٦٣)

(٢) المائدة: ٦.

(٣) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧١.

(٤) منهم ابن منظور في لسان العرب: ج ١ ص ١٢٠؛ والزبيدي في تاج العروس: ج ٤٠ ص ٣٧٥.

(٥) خزانة الأدب: ج ٩ ص ٤٦٥.

(٦) البيت لعمر بن أهر. (شرح أدب الكاتب للجواليقي: ص ٣٦٠).

أي (منّي) وليس بوجه، وكيف يعدّ مثله في المعاني وهو مما لا تكاد تضمن صحته، وأتى يصحّ مثل: (هذا إلى الناس كثير) أي (فيهم)، ورويت إلى هذا الماء أي (منه) إن جاء في ضرورة الشعر فإنما جاء على الشذوذ، ولا يغني إمكان تأويله وردّه إلى الحقيقة مع رفضه في الاستعمال، نعم مثل قوله تعالى: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^(١) أصاب أحسن مواقع، واعتبار معنى الانتهاء فيه ظاهر، كما تقول: (اليجمعنك إلى داره) ويجعلها فيها بمعنى (في) يفوت ما استطرف من ذلك الاعتبار.

فأما وقوعها بعد ما يفيد حباً أو كراهة كـ ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ... وَكَرِهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ﴾^(٢)، واما أحبه إليّ وأبغضه و﴿رَبِّ السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾^(٣)، فهو قياس شائع، بل لا يحسن في الفعل سواها، وهي الغالب في الاسم، وقد تستعمل (عند) مكانها، كما أبغضه عندي، وكذلك (أشهى) كقولهم: (أشهى إليّ من الرحيق السلسل)، ومرجع المعنى في الكل وإن كان إلى (عند)، أي جعل الإيمان محبوباً عندكم والكفر مكروهاً لديكم، وهو أحبّ عندي من زيد، وأبغض عندي من عمر وأشهى عندي، لكن ليس ذلك تمام المعنى المراد، فإنه إنما جيء به (إلى) في الحب للدلالة على الجذب كأنه لشدة شوقه إليه يجتذبه إليه ويستميله، ثم حمل عليه في البغض والكراهة، كما قيل (رضيت عليه) حملاً على (سخطت)، و(بعت منه) حملاً على (اشتريت).

وقد قيل: إنها في هذا الباب للتبيين، أي البيان المحب والمبغض، وإنها لكذلك، لكن هذا القدر - أعني دخولها على ذي الحب والبغض - لا يغني عن الفحص عن معناها، وأنه هل يلحظ فيها حقيقتها أو يراد بها معنى آخر؟ كمعنى (عند) أو نحو ذلك، وأما نحو (الأمر إليك) فعلى اعتبار الرجوع، أي مرجعه إليك، وقولهم: إنها هاهنا بمعنى اللام، أي الأمر لك، وإن كان أصل المعنى، لكن لا ما جيء بها، ولم يؤت به (اللام) وهو ما قلناه، وبالجمله فنحن نفرق بين (الأمر لك) و(الأمر إليك)، وقولهم: (أما بعد فإني أحمد

(١) النساء: ٨٧.

(٢) الحجرات: ٧.

(٣) يوسف: ٣٣.

الله إليك وأحمد إليك فلاناً، والعامة تقول: (أحمد لك فلاناً وأعلمك به وأنشره لديك). وزعم ناسٌ منهم الفراء أنها تحيي زائدة للتوكيد، كقراءة بعضهم: ﴿فَأَجْعَلْ أُفَيْدَةً مِنَ النَّاسِ يَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾^(١) بالفتح^(٢)، وخُرِجَتْ على (التضمين)، أي تميل وتنزع اليهم، وكأنه لقربه من (يهوى) جاز وقوع (إلى) بعده على إشرابه معناه أو ما في معناه، وإلا فما كان ليجوز في (تجهم) (تحب إليهم) على (التضمين) أو الزيادة.

ومنها: (الباء): وحقيقتها الإلصاق، أفضى إلى نفس المجرور كـ (أخذت بيده)، وقوله: فلثمت فاهها آخذاً بقرونها^(٣)

أو لم يفض إليه، وإنما كان الالتصاق بمكان قريب منه كـ (مررت بزيد)، ولذلك اقتصر سيبويه عليه وردّ ما سواه إليه^(٤)، وعن الأخفش أنها في مثل (مررت بزيد) بمعنى (على)؛ بدليل: ﴿وَأَنْتُمْ لَتَمُوتُنَّ عَلَيْهِمْ مُضْجِحِينَ﴾^(٥) (٦).

وفي (المغني): «وأقول إن كلاً من الإلصاق والاستعلاء إنما يكون حقيقياً إذا كان مفضياً إلى نفس المجرور كـ (أمسكت بزيد) إذا أخذت بيده أو ثوبه أو شيء مما يحبسه، و(اصعدت على الجبل)، فإن أفضى إلى ما يقرب منه، فمجاز كـ (مررت بزيد) وقوله: وبات على النار الندى والمحلّق^(٧)

فإذا استوى التقديران في المجازية فالأكثر استعمالاً أولى بالتخريج عليه، واستعمال

(١) إبراهيم: ٣٧.

(٢) مغني اللبيب: ج ١ ص ٧٦.

(٣) البيت لعمر بن أبي ربيعة وعجزه: شرب النريف ببرد ماء الحشرج. (ديوان ابن أبي ربيعة: ج ١ ص ١٠٢).

(٤) ظ. المغني: ج ١ ص ١٠١؛ المحصول: ج ١ ص ٣٧٩.

(٥) الصافات: ١٣٧.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) البيت للأعشى وصدده: تشب لمقرورين يصطليانها. (خزانة الأدب للبغدادى: ج ٧ ص ١٤٤).

(على) في هذا المقام وإن كان قد جاء كما في: ﴿لَتَمُوتُنَّ عَلَيْهِمْ﴾^(١)، ﴿يُتْرَوْنَ عَلَيْهَا﴾^(٢) ولقد أمر على اللئيم^(٣)

إلا أن (مررت به) أكثر، فكان أولى بجعله أصلاً^(٤)، وقضيته إنها بمعنى (وإن مررت عليه) عكس ما يقول الأخفش وكلاهما على الإتحاد، والظاهر أن بينهما فرقاً، وأن المجرور بالباء هو المقصد، وأنه قد انتهى إليه ووقف عنده وهو معنى الالتصاق به، بخلاف ما إذا جيء بـ(على)، فإنه ظاهر في أن المقصد غيره، وأنه متجاوز عنه، أقصى ما هناك أنه أشرف عليه، وهو مازٍ، وهو معنى الاستعلاء حسبما يحكم به العرف، فإذا استعملت (الباء) في مقام الثاني، كانت بمعنى (على)، وإذا استعملت (على) في المقام الأول، كانت بمعنى (الباء).

وتجيء للاستعانة وهي الداخلة على الآلة نحو اكتب بالقلم واقطعت بالسكين، وتفترج عنه بفضل الله، وانقضى بعون الله، وحججنا بتوفيق الله، قال الشيخ: «وهذا المعنى - معنى الاستعانة - فجاز الإلصاق»^(٥)، قلت: الغرض في الإلصاق الدلالة على الالتصاق بالمجرور، وفي الاستعانة الدلالة على أنه هو الآلة، لا أنه هو الملصوق به، بل هو أمر آخر كالملصوق والملصوق به.

وللسببية، نحو: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ﴾^(٦)، و﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ﴾^(٧)،

(١) الصفات: ١٣٧.

(٢) يوسف: ١٠٥.

(٣) البيت لرجل من بني سلول وهو هكذا:

وَلَقَدْ أَمَرَ عَلَى اللَّئِيمِ يَسْبِي

فمضيت ثمت قلت لا يعنيني

(ظ. خزانة الأدب للبغدادي: ج ١ ص ٣٥٧).

(٤) المغني: ج ١ ص ١٠١-١٠٢.

(٥) الرضي الآسترابادي في كتابه (شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٨٠).

(٦) البقرة: ٥٤.

(٧) العنكبوت: ٤٠.

﴿فَيُظْلَمُ مِنَ النَّسَبِ هَادُوا﴾^(١)، قيل ومنه: (لقيت بزيد أسداً)، أي بسبب لقائي إياه، وقول الشيخ: «إنه فرع الاستعانة»^(٢)، من حيث إن الآلة وما يستعان به على الفعل يكون من أسبابه.

وللظرفية، نحو: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَنِي إِسْرَءِيلَ﴾^(٣)، و﴿بِحَبْنَتَانِمْ بِسَحْرِ﴾^(٤) و:

لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحي^(٥)

وما بكاء الكبير بالأطلال^(٦)

وبمكانة (على) نحو: ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقَنْطَارٍ﴾^(٧)، و﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِبَيْتَارٍ﴾^(٨)، فإن (أمن) إنما يتعدى بـ(على) كـ(هل آمنكم عليه إلا كما أمتكم على أخيه)^(٩) ومنه: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾^(١٠) فإنه مقام (على) كما حققنا، وقوله: (أربّ يبول الثعلبان برأسه)،

بدليل تمامه:

لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب^(١١)

(١) النساء: ١٦٠.

(٢) الرضي الاسترابادي في كتابه (شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٨١).

(٣) آل عمران: ١٢٣.

(٤) القمر: ٣٤.

(٥) البيت لحسان بن ثابت وعجزه: وأسيفنا يقطرون من نجدة دما. (خزانة الأدب: ج ٢ ص ٧).

(٦) البيت للأعشى وعجزه: وسؤالي وما يردّ سؤالي. (خزانة الأدب: ج ٩ ص ٥١١).

(٧) آل عمران: ٧٥.

(٨) آل عمران: ٧٥.

(٩) يوسف: ٦٤.

(١٠) المطففين: ٣٠.

(١١) البيت لرجل من العرب وقد ذهب مثلاً. (مجمع الأمثال: ج ٢ ص ١٨١).

وبمكان (عن)، كـ ﴿يَسْقَى نُورَهُمْ نَبِيٌّ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾^(١)، ﴿فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا﴾^(٢)، كما قال: ﴿يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَاءِكُمْ﴾^(٣)، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾^(٤)، ﴿لَتَسْأَلَنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾^(٥).
وأجاز الزمخشري والشيخ الرضي رحمهما أن تكون في آية السؤال للتجريد، أي سل بسؤاله خبيراً^(٦)، وزعم البصريون أنها لا تحيء بمعنى (عن) أصلاً، وأنها في هذه الآية للسببية^(٧)، مع أن الفرض السؤال عنه لا بيان كون السؤال بسببه، وكان لهم بتنزيلها على معناها على التضمنين - أي سل معتنياً به - مندوحة، ثم ما يصنعون بالآية الأولى؟
وبمكان (إلى)، نحو: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾^(٨)، وقد يجوز أن تكون جاءت على التضمنين، أي لطف بي، وللمصاحبة نحو: ﴿اهْبِطْ بِسَلَامٍ﴾^(٩)، ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾^(١٠)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾^(١١) أي سبِّحه حامداً، ويحتمل أن تكون للاستعانة والآلة على أن يكون الحمد مضافاً إلى فاعله، أي سبِّحه بما سبِّح به نفسه، فربما أريد التنزيه وجيء بنقيضه كما صنع الأشاعرة، أرادوا أن ينزهوه عن الشريك فأسندوا إليه أفاعيل العباد، حسننها وقيحها، ولم يبالوا بما يترتب على ذلك من الظلم والجبر، والمعنى في: (سبحان ربي العظيم، وبحمده): بفضله وعونه الموجب للحمد سبِّحته، فأقيم

(١) الحديد: ١٢.

(٢) الفرقان: ٥٩.

(٣) الأحزاب: ٢٠.

(٤) النبأ: ١.

(٥) التكاثر: ٨.

(٦) ظ. المغني ج ١ ص ١٠٤؛ شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٨٢.

(٧) المغني: ج ١ ص ١٠٤.

(٨) يوسف: ١٠٠.

(٩) هود: ٤٨.

(١٠) المائدة: ٦١.

(١١) النصر: ٣.

المسبب مقام السبب، وفي: «قَسَتْجِيُونَ بِمُحَمَّدٍ»^(١)، فتجيبونه بالثناء، وكما في أجبتة بالتلبية؛ إذ الحمد هو الثناء.

وللبدل، كما في قوله:

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا^(٢).

وللمقابلة، وهي الداخلة على عوض الشيء كاشتريته بألف، وكافأته بضعمف، وقولهم: (هذا بهذا)، ولا عتب على الزمن، ومنه قوله: «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^(٣) أي في مقابلة أعمالكم تفضلاً، وإن لم تكن أسباباً موجبة لذلك، كما قال ﷺ: «لَنْ يَدْخُلَ أَحَدُكُمْ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ»^(٤)، وبذلك ترتفع المنافاة بينهما، فإن المنفي في الخبر إنما هو السببية والوجوب بالاستحقاق، والثابت في الآية إنما هو المقابلة، وهي أعم، وقد تجيء للتبعيض على ما ذكر الأصمعي والفارسي والقتيبي وحكي عن الكوفيين^(٥)، وذكره الإمام الرازي وغير واحد من المتأخرين، كابن مالك وابن هشام وصاحب القاموس^(٦)، وهو المروي عن آل محمد ﷺ في قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»^(٧)، ونفاه سيويه^(٨)، وقال ابن جني: «إن الذي يقال عن إن (الباء) للتبعيض فهو شيء لا يعرفه أهل اللغة»^(٩)، وردّه في (المحصول) بأنه شهادة على النفي فلا تسمع^(١٠).

(١) الإسرائ: ٥٢.

(٢) البيت لقريط بن أنيف العنبري وعجزه: شتوا الإغارة فرسانا وركبانا. اخزانة الأدب للبغدادى:

ج ٧ ص ٤٤١.

(٣) النحل: ٣٢.

(٤) عمدة القاري للعيني: ج ١ ص ١٨٤.

(٥) المغني: ج ١ ص ١٠٥.

(٦) الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥٥؛ المغني: ج ١ ص ١٠٥؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٠.

(٧) المائدة: ٦.

(٨) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥١.

(٩) المحصول: ج ١ ص ٣٨٠.

(١٠) المحصول: ج ١ ص ٣٨٠.

وأجيب بأنه لم يدع عدم الورود مستنداً لعدم النقل ليكون شهادة على النفي، بل هو بمنع الثبوت مستنداً بأنه لو ثبت لنقل، والوجه بأنه قد نقل كما يحكى عن الكوفيين وغيرهم^(١)، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، وقول العلامة رحمه الله بأنه لو ثبت لم يخف على مثل سيبويه في تقدّمه ومعرفته بلغة العرب، حتى أنكره في سبعة عشر موضعاً من كتابه^(٢)، أقصاه المعارضة بينه وبين من حكاها من المشافهين كـ (الأصمعي) وأهل الكوفة وغيرهم من الأئمة المبرزين العارفين بكتاب سيبويه كـ (الفارسي) ومن تأخر عنه، والرجحان للحاكي؛ لما قلنا من أنّ من حفظ حجة على من لم يحفظ، وأخرى وهو أن ليس في حروف المعاني طريقة معروفة يقتصر فيها على الحقيقة ويرد ما سواها إليها، ويركب في ذلك كلّ صعبٍ وذلول، على أنا لا ندعي أنها مشتركة بين هذه المعاني، كيف والاشتراك على خلاف الأصل، وإنما نقول إنها مما تستعمل في غير الإلصاق على ضرب من المجاز، بحسب ما يظهر من الخطاب كالاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة والبدل والمقابلة.

ومن جملة ذلك (التبعض)، نعم ما مثّلوا به لذلك كقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾^(٣)، ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^(٤)، وقوله: شربن بماء البحر ثم ترفعت^(٥) وقوله:

شرب التزيف ببرد ماء الحشرج^(٦)

(١) ظ. المغني: ج ١ ص ١٠٥.

(٢) ظ. تهذيب الوصول للعلامة: ص ٨٦.

(٣) المطففين: ٢٨.

(٤) الإنسان: ٦.

(٥) البيت لأبي ذؤيب الهذلي وعجزه: متى لجج خضر هنّ شيج. (خزانة الأدب للبغدادي: ج ٧ ص ٩٨).

(٦) قد مرّ سابقاً فلا نعيد.

ونحو ذلك ليس منه، وإنما هي للابتداء بدليل (شربت منه) وإن كان المشروب هو البعض، إلا أن الدلالة على التبويض في أمثال هذه المقامات غير مرادة، وإنما يحسن إرادته حيث يتوهم أنه هو الكل، كما يقال لك: (شربت الماء كله)، فتقول: (كلا، بل شربت منه) فحيث يحسن إرادة التبويض، ولو قلت: (شربته) لدلّ على شربه أجمع، غير أنا لا نضمن صحة (شربت به)، و(أكلت به)، و(أخذت به)، وأنت تريد في جميع ذلك (منه)، نعم، لا يبعد ذلك في (مسحت برأسه)، و(مسحت بوجهه)، يؤتى بالباء للدلالة على أن الممسوح هو البعض لا الكل، ومنه الآية الكريمة من حيث أنه لو لم يأتِ بـ(الباء) لدلّ على مسح الرأس كله، كما في غسل الوجوه والأيدي، فجاء بها للدلالة على الاكتفاء بمسح البعض، وإلى ذلك أشار الصادق عليه السلام في صحيح زرارة، ثم قال: «فعلمنا أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء»^(١)، وهو الذي أراد صاحب المحصول بقوله: «إذا دخلت على فعل غير متعد بنفسه أفادت الإلصاق كـ(مررت بزيدا)، و(كتبت بالقلم)، وإن دخلت على فعل متعد بنفسه، كقوله تعالى: ﴿وَأَفْسَحُوا لِرُءُوسِكُمْ﴾، أفادت التبويض»^(٢)، ثم استدلّ على ذلك بأن الفرق واقع بين (مسحت يدي بالمنديل) و(مسحت المنديل) وهو إفادة التبويض في الأول، والشمول في الثاني، وظاهره الحكم بالتبويض حيثما دخلت على فعل كذلك، حتى يصحّ (شربت بالماء) على إرادة التبويض، وقد عرفت أننا لا نضمن صحة ذلك، وأنها في الآيتين والبيتين للابتداء، ولو صحّ ذلك لجاز (أخذت بالدرهم)، و(أكلت بالطعام)، ويراد (منهما)، والظاهر امتناعه ولو على المجاز، نعم قد يقال عرفاً (كلوا به)، و(اشربوا به)، وإنما يراد (فيه)، والتمثيل بما مثل ليس على وجهه؛ لأن المنديل في الأول ممسوح به وفي الثاني ممسوح، والمثال المطابق (مسحت وجهي)، و(بوجهي)؛ فإن المعمول في كليهما ممسوح، ثم دعوى كون الفارق بينهما إفادة التبويض في الأول دون الثاني ممنوع، وإنما الفرق كون المنديل في الأول ممسوحاً به وآلة، وفي الثاني ممسوحاً، فكان جملة ما قلناه أنّ (الباء) مما تجيء للتبويض في الجملة، كما في (مسحته)، و(مسحت

(١) الكافي: ج ٣ ص ٣٠.

(٢) المحصول: ج ١ ص ٣٨٠.

به، ولا نفيس ذلك ونجيزه في مثل «أكل وشرب وأخذ»، كلاً، وقد يجوز أن يكون الحاكي إنما حكى ما أجزأه لا مطلقاً.

وتجيء للنقل، وهي المعاقبة للهمزة في تصيير المفعول فاعلاً كـ (ذهبت بزيد)، فإن معناه: صيرته ذاهباً كـ (أذهبت) وهو معنى النقل من حيث إنها نقلت معنى الفعل إلى المفعول وصيرت المفعول فاعلاً، وتسمى أيضاً (باء التعدية)؛ لأنها عدت معنى الفعل ونقلته وتجاوزت به إلى المفعول، وهي التعدية الخاصة، بخلاف العامة - أعني تعدية لفظ الفعل القاصر -؛ فإن جميع حروف الجر فيها شرع، وهذه مخصوصة بـ (الباء) وليس من هذا الباب (دفعته بالعود)، و(صككته بالحجر)، وإنما هي في مثله للآلة، نعم قد تقول: (ركضتها حتى تركت الجلاميد يصك بعضها بعضاً)، فإذا أريد ذلك، وقيل: (صككت بعضها ببعض) على معنى: صيرت بعضها يصك بعضها، كانت للتعدية، وقد ينزل على هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾^(١) أي تصيير الناس بعضهم يدفع بعضاً، ولعل هذا هو الذي أراد ابن هشام وإن أطلق ولم يبين^(٢)، لكن النقل ليس بالقياس، والمعلوم منه إنما هو في القاصر، ما سمع منه كـ (ذهب) فلا يتجاوز به إلى المتعدي كالآية، إلا ما علم ثبوته كـ (تجاوزت به)، أي صيرته متجاوزاً، بخلاف (دفعت به) فإنه إنما يصح على الآلة دون التصيير، بل قد نقول في (ذهبت به) إنها للمصاحبة، أي استصحبت في الذهاب، فإن ذلك هو المقصود بالذات وتصيره ذاهباً، ووقوع الذهاب منه وصيرورته ذاهباً إنما يجيء بالتبع، وبذلك فارقت الهمزة كـ (أذهبت) فإنه إنما يدل على التصيير وهو المقصود منه ليس إلا؛ إذ المعنى أزلته وصيرته ذاهباً، وهو النقل الحقيقي والتعدية الواقعية، فإن نسبة الفعل فيه ينتقل إلى المفعول ويبقى الفاعل خلوّاً من التعرض لها، ولأن تنزلنا عن هذا وقلنا: إنها كـ الهمزة للتصيير، فإنما نريد في الجملة، إلا إنها على حدّ سواء، للفرق الظاهر بين (ذهبت به)، و(أذهبت)، الفاعل في الأول على فعله، وأقصى ما في الباء أنها صيرت المفعول أيضاً فاعلاً معه، بخلاف (أذهبت)، فإنه لا دلالة فيه إلا

(١) البقرة: ٢٥١.

(٢) المغني: ج ١ ص ١٠٢.

على تصيير المفعول ذاهباً من دون تعرض للفاعل، وهو قول المبرد والسهيلي: «أن بين التعديتين فرقاً لأنك إذا قلت: (ذهب بزيد) كنت مصاحباً»^(١)، ورد ابن هشام عليهما بقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾^(٢)، مردود^(٣)؛ لصحة وروده على ما يليق به جل شأنه، وليس بأعظم من نسبته المجيء إليه ابتداءً كـ ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٤).

وبالجملة: فدلالة (ذهب به) على الاصطحاب من بديهيات العرف واللغة، وعدم تنبيه الأكثرين عليه، لظهوره، لا لإنكاره، على أن (الذهاب) ربما جاء بمعنى (الأخذ) مجازاً، كـ (ذهب السلطان بأموالهم) إذا اجتاحتها، والظاهر أن ما في الآية من هذا القبيل، أي اجتاحت الله نورهم وأزاله، وقد قال في الكشف: «والفرق بين (أذهب)، و(ذهب به) أن معنى (أذهب): أزاله وجعله ذاهباً، ويقال: (ذهب به) إذا استصحبه ومضى به معه، وذهب السلطان بماله أخذه، ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ﴾»^(٥)، ﴿إِذَا لَنَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ مِمَّا خَلَقَ﴾»^(٦)، والمعنى أخذ الله نورهم وأسكنه و﴿وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ﴾»^(٨)، وتجيء زائدة في المبتدأ، كما في قولهم (بحسبك درهم)، وخرجت فإذا بزيد، وكيف بك إذا كان كذا، والأصل حسبك درهم، وإذا زيد، وكيف أنت، وفي الخبر كـ (ليس زيد بقائم)، ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ﴾»^(٩)، وفي التوكيد كـ (جاءني الخليفة بنفسه)، وهذا هو بعينه، وفي الفاعل نحو: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾»^(١٠)، إذ الأصل كفى الله، كما قال:

(١) المصدر نفسه.

(٢) البقرة: ١٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الفجر: ٢٢.

(٥) يوسف: ١٥.

(٦) المؤمنون: ٩١.

(٧) الكشف للزمخشري: ج ١ ص ٢٠١.

(٨) فاطر: ٢.

(٩) البقرة: ٧٤.

(١٠) الرعد: ٤٣.

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً^(١)

وربما قيل: إن المعنى ليكتفي بالله، على (التضمين)، وفي المفعول كما في مفعول (عرف وعلم وسمع وجهل وتيقن) ونحوها، فإنها تستعمل بـ (الباء) وبدونها، وربما زيدت في غير هذا الباب، كما في قوله:

سود المحاجر لا يقرأن بالسور^(٢)

وقوله:

تسقي الضجيع ببارد بَسَام^(٣)

ومنه: «وَهْزِي إِلَيْكَ بِمَجْدِ النَّحْلَةِ»^(٤)، «وَمَنْ يَرْذُ فِيهِ بِالْحَادِ»^(٥)، وكفى بالمرء كذباً أن يحدث بكلمة سمع، «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^(٦)، يقال: أعطى بيده، إذا إنقاد، كما يقال: نزع يده عن الطاعة، والمعنى: لا تعطوا التهلكة أيديكم، ولا تجعلوها آخذة بها، والغرض لا تسلموا أنفسكم.

وقد ينزل في هذه وفي آية الإلحاد على (التضمين)، أي لا تفضوا بأيديكم، ومن يهّم فيه بالإلحاد، فتكون للإلحاق، ولا يبعد في البيت الثاني أن يكون المراد بـ (البارد) الفم لا اللّمي بقرينة الوصف، فتكون للآلة، وقد عدّوا منها ما بعد (أفعل) في التعجب كـ (أحسن يزيد)، وأسمع بهم وأبصر، بزعم أن الأصل في المثال (أحسن زيد)، أي صار ذا حسن، ثم غيرت صيغة الخبر إلى صورة الطلب للتعجب وزيدت (الباء) في الفاعل اصلاً للفظ، وربما

(١) البيت لسحيم عبد بني الحسحاس وصدرة: عميرة ودع إن تجهزت غازيا. (خزانة الأدب: ج ١ ص ٢٦٧).

(٢) البيت نسب للراعي النميري وللقَتَال الكلابي وصدرة: هن الحرائر لا ربّات أخمرة. (خزانة الأدب: ج ٩ ص ١٠٧).

(٣) البيت لحسان بن ثابت وصدرة: تَبَلَّتْ فَوَادِكُ فِي الْمَنَامِ خَرِيدَةً. «الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني: ج ٤ ص ١٤٠».

(٤) مريم: ٢٥.

(٥) الحج: ٢٥.

(٦) البقرة: ٩٥.

قل إنه أمر باستدعاء التعجب من المخاطب، أي تعجب من حسنه، كأنهم يريدون أخرج مخرج ذلك، لا أنه كذلك حقيقة، وأين التعجب من الطلب، ويؤيد هذا أنها لا تستعمل إلا في خطاب، بخلاف (ما أحسنه) وهذا كله بالنظر إلى أصل اللغة، وإلا فقد صار هذا التركيب بجملته حقيقة في إنشاء التعجب كالصيغة الأخرى، وكيف كان فحينما جاءت زائدة فهي لتوكيد ما زيدت فيه.

ومن تلك الحروف (إنما): [و] ^(١) هي لخصر السابق في اللاحق ك(ما)، و(إلا) بلا خلاف يعرف؛ للتبادر، فإذا قيل (إنما قام زيد)، و(إنما القائم زيد) دلّ على انحصار القيام في زيد، كما في: (ما قام إلا زيد)، و(ما قائم إلا زيد)، وإذا عكس في البابين ك(إنما زيد قائم) و(ما زيد إلا قائم)، انعكس الحصر، وهي بجملتها أداة واحدة وضعت للدلالة على ذلك.

وما اشتهر بين أهل العربية والأصول من الاستدلال على الحصر فيها بأن (إن) للإثبات و(ما) للنفي، والأصل بقاؤها على ذلك؛ لأصالة عدم النقل، وحينئذ فلا بد من أن يكون الإثبات لشيء والنفي لآخر؛ لاستحالة اجتماعهما على أمر واحد، فأما أن يكون الإثبات المدلول عليه بـ(إن) للمذكور، والنفي المدلول عليه بـ(ما) لغيره، أو بالعكس، لكن الثاني منفي بالإجماع، فتعين الأول وهو معنى الحصر، ليس بشيء، وأنى يجتمع حرفا نفي وإثبات، أو تقع (ما بعد إن) ولها الصدر؟ ولو كان كما زعموا لبقى عمل (إن)، كلا، إنما هي حرف واحد وضع للدلالة على الحصر إلا أن يريدوا بذلك بيان وجه المناسبة في جعل أداة الحصر مركبة من هذين الحرفين، وما أوهم مجيئها لغير الحصر كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ ^(٢)، ﴿إِنَّمَا الْحَسَنُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ ^(٣)، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ ^(٤)، ﴿إِنَّمَا

(١) غير موجودة في (ص) و(ب).

(٢) الأنفال: ٢.

(٣) فاطر: ٢٨.

(٤) الأحزاب: ٣٣.

أَنْتَ مُنْذِرٌ مِّنْ يُخْشَاهَا»^(١)، ونحو ذلك، من حيث إن الإيمان غير منحصر في المذكورين، ولا الخشية في العلماء، ولا الإرادة في إذهاب الرجس، ولا الإنذار في من يخشى الساعة مردود إليه؛ إذ المراد بالمؤمنين في الآية الأولى الكاملون في الإيمان، وفي الثانية الخشية الكاملة، وفي الثالثة الإرادة الخاصة، أي إنما يريد باعتنائه بشأنكم، وإفاضة الألفاظ الكثيرة عليكم تطهيركم، وفي الرابعة الإنذار النافع وهكذا، ثم إن كان المحصور هو الوصف والمحصور فيه هو الموصوف دلّ على ثبوت الوصف للموصوف، وهذا هو المنطوق، وانتفائه عن غيره كـ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا»^(٢)، وإن كان المحصور هو الموصوف والمحصور فيه هو الوصف دلّ على ثبوت الوصف له، وانتفاء غيره عنه، وذلك كقوله تعالى: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»^(٣)، أي: ولست على خلاف ذلك من صفات الملائكة، حتى لا أحتاج إلى الأكل والشرب والنوم، ولا يعتريني المرض والإعياء كما تتوهمون وتريدون، وهو الذي أشرنا إليه من قبل في الفرق بين «إنما قام زيد»، و«إنما زيد قائم»، وما ينخرط في هذا السلك الكلام في جمع القلة والكثرة والفرق بينهما، وجملة القول في ذلك: إن المعروف بين أهل العربية هو أن جموع القلة من المكسر أربعة (أفعلة، وأفعل، وأفعال، وفعلة) كـ (أرغفة، وأكسية، وأكلب، وأحرف، وأجمال، وأثقال، وغلمة، وصبية)، ومن السالم كـ (جمعي التصحيح)، وحيث كانت هذه جموع قلة صغروها على لفظها، فقالوا: (أريغفة، وأكيلب، وأجيال، وغليمة، وزويدون، وهنيدات) بخلاف جمع الكثرة فإنهم إذا صغروه ردّوه إلى الواحد فقالوا في رجال مثلاً: (رجيل)، وزاد الفراء^(٤) في القلة (فعل) كـ (غرف)، و(فعلة) كـ (قردة)، و(فعل) كـ (نعم)، وربما زيد أفعلاء كـ (أصدقاء) والأكثر على الأول، بل زعم (ابن خروف) أن جمعي

(١) النازعات: ٤٥.

(٢) المائدة: ٥٥.

(٣) الكهف: ١١٠.

(٤) شرح الرضي على الكافية: ج ٣ ص ٣٩٧.

السلامة مشترك بين القلة والكثرة^(١)، لكنّ ما يحكى عن (النابعة) من قوله لـ(حسان) حين أنشد:

لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحي

وأسيافنا يقطرن من نجدة دما^(٢)

(لقد قلّلت جفانك وسيوفك)^(٣) ما يدلّ على الأول، قال الشيخ رحمه الله: «واستدلوا على اختصاص أمثلة التكسير الأربعة بالقلة بغلبة استعمالها في تمييز الثلاثة إلى العشرة واختيارها فيه على سائر الجموع إن وجدت»^(٤)، ولا كلام في أن ما لم يبيّن له سوى جمع القلة كـ(أرجل وأعناق وأفئدة) يستعمل في الكثرة على الاشتراك دون الاستعارة، وهو المعبر عنه في كلامهم بالاستغناء وضعاً، أي إنه لم يوضع له جمع كثرة استغناء عنه بجمع القلة، كما أنّ ما لم يبيّن له سوى الكثرة يستعمل كذلك في القلة كـ(رجال، وقلوب، وصردان) من دون حاجة إلى دعوى الاستعارة للاستغناء في الوضع، فكان المنفرد منها مشتركاً بين المعنيين، وإنّما يختصّ بأحدهما المشترك، وهو ما بين كلا الجمعين.

وربما استعير المشترك أيضاً فاستعمل جمع القلة في الكثرة مع وجود جمع الكثرة، كما جيء به (أقلام) في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾^(٥)، حيث يراد المبالغة في الكثرة مع وجود أقلام وبالعكس، كما استعمل (قروء) في القلة حيث قال: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾^(٦)، مع وجود (أقراء)، وهو قول الشيخ: «إذا لم يأت للاسم إلا بناء جمع القلة كـ(أرجل) للرجل، أو لا جمع الكثرة كـ(رجال) في الرجل، وكذا كل جمع تكسير للرباعي الأصلي حروفه، لما لم تجمع إلا جمعه كـ(أجادل ومصانع) فهو مشترك بين القلة والكثرة،

(١) المصدر نفسه.

(٢) قد مرّ سابقاً فلا نعيد.

(٣) ظ. خزانة الأدب: ج ٨ ص ١١١.

(٤) شرح الرضي على الكافية: ج ٣ ص ٣٩٨.

(٥) لقمان: ٢٧.

(٦) البقرة: ٢٢٨.

وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر، كقوله: «ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ»^(١)، ولا كلام أيضاً في أن المحلّ منه بـ (لام الاستغراق) كـ (المسلمين والمسلمات) تكون للكثرة لانسلاخ الجمعية بخلاف (لام الجنس) أو (العهد) كما في:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغَسْرَ^(٢)

فإنه يبقى معها على القلة.

ثمّ المعروف أن جمع القلّة، للعشرة فما دونها، وجمع الكثرة لما فوقها، فكانا متباينين مفترقين من الجانبين، وربما قيل باتفاقهما في جانب القلة، وإنّ اختلافهما إنّما هو في جانب الكثرة، فجمع القلة غايته العشرة، وجمع الكثرة لا نهاية له، وهذا شيء لا يعرفه أئمة هذا الفن، ولذلك احتاجوا إلى دعوى الاستغناء والاستعارة كما عرفت، وكان الباعث على ذلك استمرار طريقة الفقهاء على الحكم بأن من أقرّ بـ (ثلاثة)، قبل، وكذا إذا أوصى بعقّ عبيد آخر أعتق ثلاثة، والظاهر أن هذا إنّما كان باعتبار العرف الحاضر؛ لعدم فرق العامة بين العبيد والأعبد في جانب القلّة الناشئ عن كثرة الاستغناء والاستعارة، ومن الغريب قول شيخنا في (الروضة) عند قول الشهيد: «والجمع يحمل على الثلاثة قلّة كان كأعبد أو كثرة كالعبيد»^(٣)؛ (التطابق للغة والعرف العام على اشتراك مطلق الجمع في إطلاقه على الثلاثة فصاعداً، والفرق بحمل جمع الكثرة على ما فوق العشرة اصطلاح خاص لا يستعمله أهل المحاورات العرفية والاستعمالات العامية، فلا يحمل إطلاقهم عليه).

وكان الوجه الاقتصار على ما ذكره أخيراً من أن أهل المحاورات العرفية والاستعمالات العامية لا يعرفونه ولا ينزل إطلاقهم عليه، فأما ما تعلق به السعد من عدم فرق العلماء بين (أقتلوا المشركين) و(أكرم العلماء)، حيث جعلوا كلا منهما شاملاً

(١) شرح الرضي على الكافية: ج ٣ ص ٣٩٩.

(٢) قد مرّ سابقاً فلا نعيد.

(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ج ٥ ص ٤٠.

لثلاثة فما فوقها إلى غير النهاية^(١)، فخارج عن محل النزاع؛ لما تقرر من أن «اللام الاستغرافية» مما تزيل اعتبار الجمعية؛ لصيرورته بمعنى (كل واحد) وإلا لورد هذا في جانب الكثرة، وهو إجماع، إنما الكلام في المجرد.

قال المصنف سلمه الله: هذا آخر المطلب الأول من مطالب الكتاب، والكلام في المبادئ اللغوية، ويتلوه إن شاء الله المطلب الثاني في المبادئ الأحكامية، والحمد لله أولاً وآخراً.

انتهت كتابة هذا الجزء على خط المصنف مع ما عليه من الحواشي في يوم السبت بعد الظهر في جمادى الأولى سنة ١٢١٥ هـ، وأنا الفقير حسن السيّد محسن ابن السيّد حسن الحسيني الأعرجي.

(١) لم أعر على مصدر هذه النسبة للسعد التفتازاني، ولعلّ المصنف فهم ذلك من مجموع عبارات السعد في حاشيته على شرح العضد.

ملحق

[تعريف العلم]^(١)

اختلف الناس في تحديد العلم فقال قومٌ: لا يحدّ، ثمّ اختلفوا في وجه ذلك، فقال الإمام^(٢) والغزالي: إنّ ذلك لمكان العسر^(٣)، وزعم صاحب «الإحكام» أنها قالا: لا سبيل إلى تحديده^(٤)، وطريق تعريفه إنما هو القسمة والمثال، قال: «وهو غير سديد فإن القسمة إن لم تكن مفيدة لتميّزه عما سواه فليست معرفة له، وإن كانت مميّزة عما سواه، فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا»^(٥).

وحاصل حكايته أنها نفيا عنه التحديد وأثبتا له التعريف بوجه مخصوص، وحاصل اعتراضه أن ذلك الوجه إن لم يفد تمييزاً لم يفد تعريفاً، وإن أفاد كان حداً رسمياً، والذي حكاه غيره إنما هو ما ذكرناه من العسير الذي يقتضيه كلامه، قال الإمام في «البرهان»: «الرأي السديد عندنا أن الموصل إلى درك حقيقة العلم بتقسيم يشارك العلم فيه غيره إلى أن يضيق موضع النظر في التقسيم فيصادف المقصد جهدنا؛ فنقول: ما يتميز به الشيء

(١) هذا البحث عثرنا عليه في (ب) فقط، وقد نسخه ابنه (رحمة الله عليهم) بعد مبحث «المبادئ اللغوية»؛ ولذا عثرنا عنه بالملحق.

(٢) هو الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي (ت ٤٧٨هـ)، من تصانيفه كتابه «الشامل في أصول الدين (نهاية المطلب في دراية المذهب)» و«البرهان في أصول الفقه». (ظ. الأعلام: ج ٤ ص ١٦٠).

(٣) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٩٩-١٠٠ لإمام الحرمين الجويني؛ المستصفى للغزالي: ص ٢١.

(٤) الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١١.

(٥) المصدر نفسه.

من غيره من الصفات النفسية إما جازم أو لا، وغير الجازم ليس علماً، بل هو الظن والوهم والشك، ثم ما يكون منه جازماً، إما ثابت لا يتصور زواله بالتشكيك مع بقاء متعلقه، كما إذا اعتقد أن زيداً في الدار من أول اليوم إلى آخره وقد خرج عنها نصف اليوم، ثم ما يكون منها جازماً ثابتاً إما مطابق للواقع أو لا، وغير المطابق ليس علماً، بل هو الجهل المركب، وعند الإسهاد إلى ما يتميز به الشيء عن غيره جازماً ثابتاً مطابقاً يحصل له وقوف على حقيقة العلم فإن ساعدت عبارة صحيحة في الحد حرّرها، وإلا اكتفينا بذلك ولا يضرّ بقاعدة العبادة؛ لأن العقلاء يدركون حقيقة رائيته، ولو راموا أن يصوغوا عبارة لها لم يجدوها ولو فرضنا رفض اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول لدرك المعقولات»^(١).

وقال الغزالي في (المستصفى) ما ملخصه: «ربما تعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل؛ لأن ذلك متعسر في أكثر الأشياء، بل في أكثر المدركات الحسية، كرائحة المسك، و(طعم العسل)، وإذا عجزنا عن حدّ المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز، ولكنّا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال، أما التقسيم فهو أن نميّزه عما يلتبس به من الإدراكات»^(٢) فيتميّز عن الشك والظن بالجزم، وعن الجهل بالمطابقة، وعن اعتقاد المقلّد بأن الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلاً بخلاف العلم، وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرتسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه، وأما المثال فهو إن إدراك البصيرة سببه إدراك الباصرة، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة البصر، أي مثاله المطابق في القوة الباصرة، كانطباع الصورة في المرآة، كذلك العلم عبارة عن انطباع المعقولات في العقل، فالنفس بمنزلة حديد المرآة، وغريزتها التي تنهياً لقبول الصور - أعني العقل - بمنزلة صقالة المرآة، واستدارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم، فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم»، وهو كما ترى صريح في أن المتعسر

(١) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) المستصفى: ص ٢١.

إنما هو الحدّ الحقيقي لا الرسمي، وأن ذلك غير مختص به بل في أكثر الأشياء، ومن ثم جعلنا محل الخلاف التحديد، لا مطلق التعريف كما وقع لبعضهم، ومن هنا يسقط اعتراض صاحب «الإحكام»؛ فإن سهولة الحد الرسمي لا تنافي عسر الحد الحقيقي^(١).

وقضية كلام العضدي أنها ينفيان التعريف مطلقاً^(٢)، وإنما أثبتنا له طريق معرفة، ولذلك وجّه اعتراض الآمدي بأن الطريق المذكور إن أفاده تمييزاً كان تعريفاً وإلا لم يكن طريقاً إلى معرفته، ثم أجاب^(٣) بأن إفادته التمييز لا تستلزم كونه صالحاً للتعريف فإن الشيء قد يعلم بتقسيم يخرج به بأن يؤخذ مقسم شامل له ذاتياً أو عرضياً، ويميّز بعض أفراده عن بعض بأمور متميزة، ويكون أحد أقسامه ذلك الشيء فيعرف باعتبار الشامل والمميّز ويجعل له اسم، وقد يميّز أيضاً عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف لذلك الشيء على تقدير إخراجها بالقسمة وامتيازه بالمثال لازم بين الثبوت به في جميع أفراده وبين الانتفاء عما عداها، ولا يصلح للتعريف لازم من اللوازم حتى يكون كذلك، فقد جاز أن يكون شيء طريقاً إلى معرفة شيء آخر ولا يكون معرفاً له لانتفاء شرائط التعريف، قال: «والعلم من هذا القبيل»^(٤) فإننا إذا قسمنا الاعتقاد إلى الجازم وغيره، والجازم إلى ما له موجب وإلى ما ليس له موجب، وما له موجب إلى مطابق وغير مطابق، خرج بهذا التقسيم شيء هو الاعتقاد، جازمٌ مطابقٌ بموجب، وهو المسمى بـ«العلم» وقد تميز عند العقل باعتبار الجزم عن الشكّ والظن، وبالمطابقة عن الجهل المركب، وبالموجب عن المعتقد المصيب، وكذلك اعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الأثنين مستجمع لهذه الأوصاف، ثم إنا لا نعلم للعلم كلتا حالتيه - أعني حالة استخراجه بالتقسيم وحالة تعرّفه بالمثال - لازماً صالحاً لتعريفه به؛ إذ ليس مجموع هذه الأمور لازماً بيناً؛ وذلك لأننا لا نعلم المطابق وغيره بضابط علماً ضرورياً؛ إذ لو علم المطابق وغير المطابق بالضرورة لم

(١) الإحكام، الآمدي: ج ١ ص ١١.

(٢) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ١٦١.

(٣) أي العضدي.

(٤) شرح العضدي على المختصر: ج ١ ص ١٦١.

يحصل الجهل لأحد لغرض بداؤه ومعرفة المطابقة من غيره، ولا أقل من عدم البقاء على الجهل لتنبه بالرجوع إلى الضابط.

والحاصل أن ثبوت المجموع لجميع أفراد العلم وانتفائه عما عداها ليس بيّناً بديهياً ليصحّ التعريف، فلا يرد أن اللزوم البين لا يستلزم كون معرفة اللازم في نفسه ضرورية خصوصاً بالمعنى الأعم الذي هو المنساق عند الإطلاق، نعم تصوّر الملزوم في الأخص يستلزم تصوّر اللازم لأن تصوّر اللازم في نفسه ضروري، وذلك لأن المراد بكون اللازم بين الثبوت والانتفاء، كونه ظاهر الثبوت والانتفاء كاستواء القامة وعرض الأظفار للإنسان، بخلاف القابلية للعلم وصنعة الكتابة، وهذا كما تسمعه من أئمة البيان أن وجه السبب في الاستعمال يجب أن يكون جلياً معروفاً بين الناس؛ لئلا يكون من باب التعمية والألغاز، وقد صرح في المستصفى^(١) بذلك حين قال: «قاعدة بعد ذكر الجنس بالرسْم التام إلى اللوازم: واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يعرف كما إذا قيل: ما الأسد؟ فقلت: سبع أبخر بخلاف شجاع عريض الأعالي»^(٢)، وليس المراد بالبين هنا ما يكفي مجرد تصوّر الملزوم لتصوره؛ لأن الانتقال في التعريفات بالعكس، وما لا يكون بحيث يصحّ الانتقال منه إلى الملزوم؛ إذ ليس ذلك معنى له لا في اللغة ولا في الاصطلاح، ثم يتوجّه عليه ما أورد الفاضلان السيّد الشريف والتفتازاني من أن المعتبر في الرسم إنما هو كون اللازم مختصاً بالماهية شاملاً لأفرادها متفياً عما عداها^(٣)، وأما كون ذلك بيّناً فلا؛ إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلاً عن كونه بيّناً^(٤).

وقد عرفت أنها إنما نفي التعريف بالحقيقي لا مطلق التعريف كما زعم، بل أثبتا

(١) المستصفى: ص ١٤.

(٢) * السيّد الشريف: علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ): فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية، من كتبه المعروفة: التعريفات، حاشية المطول، حاشية الكشاف (ظ: اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، فاندليك: ص ٢٠٢).

(٣) حاشية السعد التفتازاني والشريف الجرجاني على مختصر العصدي: ج ١ ص ١٦٢ و ١٦٦.

بالآخرة الحقيقي ايضاً وحكما بصعوبة تأديته بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل، وإلا لفسد كثير من الرسوم فإن اللوازم فيها لا تزيد على الاختصاص والشمول، نعم، لا بد من كون اللازم بحيث ينتقل الذهن منه إلى اللزوم، وإلا لم يكن معرّفاً ولا طريقاً إلى معرفته وهذا الذي أرادوا بالبين فيما اشتهر من أن التعريف لا يكون إلا باللازم البين، ولم يبق بعد هذا إلا أن يقال ليس كل ما أوصل إلى معرفة شيء يصح أن يكون معرّفاً له، أو لست تنتقل من الماهيات إلى اللوازم البينة؟ أفترى أن الماهية تعريف لللازمها؟ فكيف يكون التقسيم بمجرد الانتقال منه إلى الأقسام معرّفاً لها؟ وحينئذ فيقال: كلّ ما أوصل إلى معرفة شيء وتمييزه عما عداه على وجه الاكتساب صح أن يرسم به ومما ذكر من الانتقال إلى اللوازم البينة انما لم يصلح لتعريفه؛ لأنه لم يكن على وجه الاكتساب.

والظاهر فيما نحن فيه من الانتقال بالتقسيم والتمثيل أنه بالاكتساب، كيف لا، وقد اشتهر أن القسمة الحقيقية تتضمن تعاريف أقسامها لاشتغالها على المشترك الذي هو المقسم وما به يمتاز كل واحد من الأقسام، وأن المثال مآله إلى تعريف رسمي، وقال الفخر الرازي وجماعة: إن ذلك لكونه ضرورياً واحتجوا على ذلك بأمرين:

أحدهما: أن العلم لو لم يكن ضرورياً لكان كسبياً؛ اذ لا واسطة ولو كان كسبياً لتوقف العلم به على العلم بغيره، ومن المعلوم أن غير العلم إنما يعلم بالعلم، فكان العلم بغيره موقوفاً عليه وهو الدور.

الثاني: أن علم كل أحد بوجوده ضروري، وهو علم خاص مسبوق بالعلم المطلق، وما يتبعه الضروري ضروري، فكان العلم المطلق ضرورياً^(١). وأجيب عن الأول بمنع حصول العلم [بحقيقة]^(٢) العلم، وإنما يستلزم انتفاء الكسبية بثبوت الضرورية لو كان حاصلاً بالكنه، إذ النزاع إنما هو فيه.

سلمنا، ولكن لا نسلم لزوم الدور، فإنه إذا كان كسبياً كان تصويره موقوفاً على تصور غيره، وتصور غيره لا يتوقف على تصور ماهيته، بل على حصول جزئي منها

(١) المحصول: ج ١ ص ٨٥؛ الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١١.

(٢) في (ب): (تحقيقه) وهو اشتباه.

متعلق بذلك الغير، وفرق ما بين حصول الشيء وتصوره، كيف لا، وأكثر الناس يتصورون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم، وكان مبنى الاستدلال على عدم الفرق بينهما.

واعتراض بأن توقف تصور غيره على حصول ماهيته أمر معقول؛ إذ لا امتناع في توقف حصول الخاص على حصول العام، وأما توقف تصور الغير على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير فلا؛ لأن العلم المتعلق به هو ذلك التصور بعينه.

وأجيب تارة بحمل تصوّر الغير على كونه معلوماً، ولا استحالة في توقف كون الشيء معلوماً على حصول العلم به، كتوقف كونه مضرّوباً على حصول الضرب له، وأخرى بأن العلم الجزئي المتعلق بذلك الغير أعمّ مفهوماً من تصوره فيرجع إلى توقف حصول الخاص على حصول العام، على أنه كلام يتعلق بإيضاح المنع، وعن الثاني بأن الضروري إنما هو حصول العلم له، أي أنه لا يحتاج في علمه بوجوده إلى السبب وهو غير تصور العلم، والنزاع في الثاني دون الأول وليس حصول الشيء مستلزماً لتصوره، ولا تصوره شرطاً لحصوله، كيف وكثير من الملكات حاصل في النفس، مع أنها غير متصورة، وإذا لم يكن تصور الشيء تبعاً لحصوله لاحقاً ولا شرطاً له سابقاً، جاز انفكاك أحدهما عن الآخر مطلقاً، فلا يستلزم كون أحدهما ضرورياً أن يكون الآخر كذلك.

لا يقال: العلم من صفات النفس فحصوله في النفس تصوره.

لأننا نقول: تصور الشيء في النفس وجوداً غير متأصل بأن يرسم في النفس مثلاً مطابقاً له، وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متأصلاً كالكرم والبخل والايان والكفر، وهذا يوجب الاتصاف لا التصور، والأول بالعكس، فالكافر يتصور الإيـان ولا يتصف به، ويتصف بالكفر ولا يتصوره، نعم قد يقال: كل أحد يعلم بالضرورة أنه عالم بوجوده، والعلم أحد تصورات هذا التصديق البديهي مطلقاً فيكون ضرورياً، ويجاب بأن اللازم من ذلك أن يكون تصور العلم بوجه ما ضرورياً وليس بمطلوب، وربما قرر الاستدلال على كون العلم ضرورياً هكذا:

لو كان مطلق العلم كسبياً لكان كل علم كسبياً، ضرورة أن كسبية الجزء تستلزم

كسبية الكل، واللازم باطل، ضرورة كثرة التصورات والتصديقات البديهية.

والجواب: أن كسبية تصور مطلق العلم لا تستلزم إلا كسبية تصور كل علم، وهو لا ينافي حصول بعض المعلوم من التصورات والتصديقات بلا كسب لما عرفت من أن حصول الشيء ليس عين تصوره ولا مشروطاً بتصوره، ولما كان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان الدعوى احتج مدّعو الكسب على نفي الضرورة بأن التصور الضروري لو كان ضرورياً لكان بسيطاً؛ لانحصار الضروري في البسيط كما عرفت، ولو كان بسيطاً للزم أن يكون كلّ حصول معنى في الذهن علماً، واللازم ظاهر البطلان، أما الأول فلانحصار التصور الضروري في التصور البسيط، وذلك لأن الضروري منه ما لا يتوقف على تصور آخر، ومتى كان كذلك كان تصوراً واحداً مفرداً، وهو المراد بالبسيط بخلاف المتوقف على آخر، فإنه مركب من تصورين وكل ما تعلق بمركب فهو مركب؛ لتوقف تصور المركب على تصور كل واحد من أجزائه، بخلاف ما تعلق بمفرد كتصور الوجود والشيء، وأما الثاني، فلأن حصول المعنى في النفس ذاتي للعلم بدليل ارتفاع العلم بارتفاعه كارتفاع الاثنين بارتفاع الواحد، وكل ما ارتفعت الماهية بارتفاعه فهو ذاتي لها، وهذا بخلاف اللازم فإن أقصاه أن يستلزم ارتفاعه ارتفاعها، لا أنه عين ارتفاعها أو جزؤه، ومتى كان كل حصول ذاتياً للعلم تعيّن أن يكون تمام ماهيته؛ لما عرفت من بساطته، وأما بطلان اللازم؛ فلأن من جملة تلك الحصولات الظن والتقليد والجهل المركب، بل الشك والوهم.

والأكثر على أنه يحدّ، وقد اضطربت كلمتهم في تحديده، وعرفوه بتعاريف شتى ما بين دوري ومنقوض وخفي، كما وقع للأشعري^(١) فيها الصحيح والسقيم، ولا بد قبل التعريف من معرفة الخلاف في مقولته، فاعلم أنهم قد اختلفوا في أن العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن أم لا؟ بل هو تعلق أو صفة ذات تعلق بالمعلوم بها

(١) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ١ ص ١٨٤.

* الأشعري: هو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري من أحفاد أبي موسى الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وإليه تنسب الطائفة الأشعرية من كتبه المعروفة: التبيين في أصول الدين، الرد على المجسمة.

ينكشف عند العالم من دون أن يقتضي وجود المعلوم في الذهن، فالفلاسفة والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي على الأول^(١)، وجمهور المتكلمين على الثاني^(٢)، ولا نزاع فيما بين الأولين أنا إذا علمنا شيئاً فقد تحقق أمور ثلاثة: صورة حاصلة في الذهن، وحصول تلك الصورة فيه، وقبوله لتلك الصورة، وقد اختلفوا في أن العلم أي هذه الثلاثة هو، وقال بكل قائل، فمن قال بالأول جعله من مقولة الكيف، ومن قال بالثاني جعله من مقولة الإضافة، ومن قال بالثالثة جعله من مقولة الانفعال، وأما من نفى الوجود الذهني فقد جعله من مقولة الإضافة، ولكنها ليست خصوص تلك الإضافة، إذ لا حصول؛ ولذلك لم يذهب أحد منهم إلى أنه من مقولة الكيف، ولا من مقولة الانفعال؛ إذ لا صورة ولا قبول، بل قال: إنه عبارة عن التعلق الخاص الكائن بين العالم والمعلوم، وربما قال: التعلق، من أثبت الوجود الذهني كالإمام وأتباعه^(٣)، وأحسن ما وقع للأولين ما نسب إلى الحكماء من أنه^(٤) حصول صورة الشيء في العقل، وما وقع لبعضهم من أنه صورة حاصلة عند المدرك.

وللآخرين قول جماعة: إنه صفة توجب محلها تمييزاً لا يحتمل النقيض^(٥)، وآخرين أنه تميز معنى عند النفس تميزاً لا يحتمل النقيض^(٦)، والأولان أعم لشمولهما للتقليد ولو جهلاً والشك والوهم، وخروجها عن الآخرين، وأخص منها ما وقع للإمام الرازي بعد التنزل عن دعوى الضرورة من اعتقاد جازم مطابق لموجب، وهو مقتضى كلام الإمام^(٧)، والغزالي

(١) شرح تجريد الاعتقاد للزنجاني، المسألة الثالثة عشرة: ص ٢٤١.

* المحقق الطوسي: هو نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي من كبار العلماء والفلاسفة (ت ٦٧٢ هـ) من كتبه: تجريد الاعتقاد، الزيج الإيلخاني. (ظ. أبجد العلوم، القنوجي: ج ١ ص ٢٩٩).

(٢) ظ. شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٤١؛ المواقف للعضد الإيجي: ج ٢ ص ٥٩.

(٣) ظ. المواقف: ص ٥٥.

(٤) أي العلم.

(٥) منهم الآمدي في الإحكام: ج ١ ص ١١.

(٦) منهم ابن الحاجب ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ١٨٤.

(٧) الجويني.

لاختصاصه بالتصديق اليقيني وشمولها للتصورات.

وينتقض الأولان بدخول الظن والشك والوهم فإن شيئاً منها لا يسمى في اللغة ولا في العرف ولا في الشرع علماً، بل وأكثر التصورات، ولو كان كل تصور علماً لكان كل من تخيل شيئاً ولو محالاً عالماً حتى يكون من تصور موت زيد وقتل عمرو وإجتماع النقيضين وانقلاب الجبال، ذهباً، والمياه عسلاً، ونحو ذلك عالماً بذلك كله.

وبالجملة: من تصور نسبة شيء إلى شيء كان عالماً بوقوع تلك النسبة وفساده غير خفي والأخيران بدخول الأخير؛ لشمولهما لسائر التصورات.

والأخير^(١) بخروج ما يسمى من التصورات علماً، كما تقول في الأعراض: (علمت معنى الثلاث) وفي الجواهر: (حقيقة الإنسان) وكأن الحكماء إنما أرادوا بتعريفه مطلق الإدراك، وكل ما يرسم في النفس لا يسمى في اللغة أو العرف علماً؛ فلذلك جعلوه شاملاً لكل تصور، وسموا ذلك كله علماً ولا مشاحة ولا عذر لأصحاب الآخرين، واستفاض سر أهل الميزان.

فإن قلت: جميع ما ذكرت من التصورات مما تحتل النقيض، بل مقطوع بتحقيق نقائضها فيخرج بالقيد الأخير.

قلت: قد نصّ المحققون كصاحب (المواقف) والمحقق الشريف، وغيرهما على أن لا تناقض في التصورات^(٢)، وذلك لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما، ولا تمنع بين التصورات، فإن مفهومي الإنسان واللاإنسان مثلاً لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتها لشيء واحد حتى يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقاً ويكون الثاني بين تصديقين لا تصورين، وكذا قولنا (حيوان ناطق) و (حيوان ليس بناطق) على التقييد بخلاف ما إذا أسندنا إلى شيء، وإطلاق اسم النقيض على أطراف القضايا ولو على العدول مجاز، ومن ثم لا توصف بعدم المطابقة وما يتوهم فيه ذلك من صورة الشبح عند تبين الخطأ، فالخطأ ليس من الصورة، بل في حكم العقل بأنه إنسان مثلاً، مع أنه في الواقع شجر،

(١) أي ما وقع للفخر الرازي.

(٢) (المواقف للعضد الإيجي: ج ١ ص ٥٧؛ حاشية الشريف الجرجاني على شرح العضد: ج ١ ص ١٨٧).

وأما الصورة المرتسمة فإنها هي صورة ما حكم به لا غير فكانت مطابقة، وكذا الكلام في صور ما ذكرنا من النسب، فإن نسبة الحياة إلى زيد وسلبها عنه إنما يتناقضان إذا حكم بهما عليه لاقتضاء الحكم بهما اجتماع النقيضين في الخارج كي يتناقض، وكذلك تصور الحكم فإن تصوّر الحكم ليس بحكم، وكأنهم تسامحوا في ذلك وأرادوا بما لا يحتمل من التصورات ما قطع بتحقيقه دون ما قطع بعدم تحقيقه أو احتمل كلا الأمرين، سواء أكان المتصور نسبة أو ماهية ليخرج ما أوردناه من التصورات لعدم إطلاق اسم العلم عليه، بخلاف تصوّر موت من قُطع بموته لصدق اسم العلم ههنا؛ إذ يصحّ أن يقال: إنك عالم بموته، وكذلك تصوّر المثلث وحقيقة الروح مع القطع بأنهما في نفس الأمر على ما تصورت، لصحة الإطلاق، بخلاف ما إذا تصورت ماهية شيء على سبيل الظن أو الاحتمال؛ لعدم صدق العلم.

والذي يهون الخطب: أن أهل العرف يسمّون هذا تناقضاً، فمن ثم صَحَّ استعماله في الحد، والقوم نزلوه على التحقيق وحكموا بشموله لجميع التصورات، بل أوردوا ما أوهم احتمال النقيض من التصورات نقضاً على الحد، وقالوا: «إنه ليس بشامل لها مع أنها علم فلا يكون جامعاً»، ثم أجابوا بانتفاء التناقض فيها فلا يخرج منها شيء، وأنت تعلم لو أرادوا تحديد مطلق الإدراك كالأولين، لوجب إهمال القيد الأخير وإدخال مطلق التصور، وإخراج مثل الظن تحكّم بارد مع أنه من ظن قد يسمّى عالماً، بخلاف من تصوّر خلاف الواقع فكان الوجه تنزيله على ما ذكرنا.

وإطلاق العلم على مجرد القطع حتى يشمل التقليد ولو لغير المصيب غير عزيز، ولعلّه هو المعروف بين أهل العرف وكأن صاحب (الإحكام) إنما أراد هذا حيث قال: «ولا شبهة في تحديد العلم أنه عبارة عن حصول معنى في النفس حصولاً لا يتطرق في النفس احتمال كونه على غير هذا الوجه الذي حصل عليه»، قال: «ونعني بحصول المعنى في النفس تمييزه في النفس عما سواه»^(١)، غاية ما هناك أن هذا جارٍ على القول

بالوجود الذهني، وأما من عرّف بالأخير^(١) كالجويني والغزالي والرازي فإنها خصّوه بالتصديق اليقيني؛ لأنهم وجدوا المقلد لا يمنع من النقيض كالظان فلا يكون قاطعاً وما زال يطلق في مقابلة الظن والتقيّد، كما قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(٢)، والقاطع الموجب في نظره لا يقال له عالم بما قطع عند من انكشف له أنه على خلاف الواقع، بل يقول إنه لم يعلم به ولم يعرفه، لكن يبقى عليهم أنه كثيراً ما يطلق على تصوّر الشيء على ما هو به، كما تقول هو عالم بحقائق الأشياء، ومنه قوله عزّ من قائل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣) على التحقيق في معنى الآية، وقد اشتهر فيما بين المتأخرين، كابن الحاجب وصاحب المواقف وغيرهما^(٤) اختيار الثالث - أعني تعريفه بأنه صفة توجب لمحلها تميّزاً لا يحتمل النقيض -.

ثم من أنكر الوجود الذهني كأصحاب التعريف - أعني قدماء المتكلمين - أراد بالصفة التعلّق، ومن قال به كالمُتأخّرين احتمل ذلك واحتمل أن يكون أراد بها الحصول في النفس^(٥)، وربما ظهر من بعضهم أن المراد بها صفة موجودة في النفس بالوجود المتأصل كالقدرة ونحوها، وأنت تعلم أن ليس تلك إلّا القوة المدركة وتلك ما به يكون العلم.

وبالجملة: العالم لا نفس العلم، كيف وكلمة القوم حكيمهم ومتكلمهم متفقّة على أنه من العوارض، هذا يقول: هو الصورة، وذاك يقول: حصولها، وآخرون: هو التعلّق والتميز، وبعضهم هو الاعتقاد إلى غير ذلك مما هو من هذا القبيل، فلم يبق إلّا التعلّق والحصول، وأرادوا بالمحل النفس، وبالتميز تمييز التعلّق عن غيره ومعرفته، واحترزوا به عما يوجب من الصفات تمييز المحل فحسب ولا يوجب له تمييزاً للغير،

(١) ذكره بقوله «وأخصّ منها ما وقع للإمام الرازي...».

(٢) الجاثية: ٢٤.

(٣) البقرة: ٣١.

(٤) شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ١٨٤؛ المواقف: ج ١ ص ٥٦؛ الأمدى في الإحكام: ج ١ ص ١٢.

(٥) ظ. المواقف: ج ١ ص ٥٦-٥٨.

كالقدرة فإنها تميز القادر عن العاجز، ولكن لا يوجب تمييزاً لأمر آخر، بخلاف العلم فإنه كما يوجب للعالم تمييزاً عن الجاهل يوجب له أيضاً تمييز المعلوم عن غيره، وأرادوا بقولهم: (لا يحتمل النقيض)، أن المميز لا يحتمل أن يكون على خلاف ذلك التمييز، فكان إجراء هذه الصفة على التمييز مجازاً؛ لأنها صفة لمتعلقه لا له، ثم الظاهر أن ذكر التمييز كالتفصيل، للتعلق أو الحصول، لكن وصفه بالإيجاب يقضي بالتغاير إلا أن يكون المراد بإيجابها التمييز، أنه بتحققها يتحقق التمييز على ضرب من المجاز، ثم إن هذا في التصور ظاهر؛ لأن التمييز تصور مخصوص، وأما في التصديق فالإثبات والنفي إنما يقعان بعد التمييز، والتسامح في إطلاق اسم التمييز عليهما سهل، لكن قضية التحديد أن العلم أمر آخر يوجبهما، لا هما إلا على التجوز الذي أشرنا إليه، وإن تعريفاً يكون بهذه المكانية حرياً بأن يعرف لا أن يعرف، والعجب ممن اختاره ورجحه على غيره، وليته بعد هذا كله يتم هذه إدراكات الخواص الخمس الظاهرة صفات يوجب لمحلها تمييزاً كذلك، وليس لها نقائص مع أنها ليست بعلم، بل من موجباته إلا أن يلتزم مذهب الأشعري^(٦) في ذلك ويخالف الوجدان ويحكم بأنها علم، وكيف لا يكون مخالفاً للوجدان ونحن إذا علمنا بأمر وعرفناه حق معرفته ثم رأيناه وجدنا بين الحالين فرقاً لا يكاد يخفى على ذي وجدان، ثم لا نصغي بعد ذلك إلى قول الأشعري إن هذا نوع من العلم مغاير لسائر أنواعه.

وبالجملة: فالسمع، والبصر، والذوق، والشم، واللمس، طرق للعلم لا نفس العلم، ومن ثم زاد بعضهم قيداً آخر لإخراجها، فقال: «تمييزاً في الأمور المعنوية»^(٧)، وأراد بالمعنوية الصور الذهنية كلية كانت أو جزئية في مقابلة العينية؛ لأن تمييز هذه الخمس إنما يكون في الأمور العينية الخارجية، ومن الناس^(٨) من قيد المعنوية بالكلية ميلاً إلى ما اشتهر من اختصاص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد عليه ما

(٦) مذهب الأشعري في تعريف العلم ينص على أن إدراك الخواص قسم من العلم.

(٧) ط. شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ١ ص ١٨٤.

(٨) حكى ذلك العضدي الإيجي في كتابه المواقف: ج ١ ص ٥٩.

أورده في (المواقف)^(١) من النقص بالجزئيات، فإنه إنما حاول بذلك إخراجها، فإن كان مؤاخذه فعلى حكمه بالاختصاص لا على التحديد والخطب في الاصطلاح سهل، وما اشتهر بإيراده على الحدّ المشهور من العلوم العادية، وهي ما يكون الموجب لها العادة، إما عادة الله عزّ وجلّ أو عادة غيره، كالعلم بكون ذلك الجبل لم ينقلب ذهباً، أو بتلك الكتب لم تستحلّ علماً، وبأن الجبل والكتب لم تعدم وأوجد غيرها بدلها، والعلم بأن زيدا الفقيه ليس هو الآن يطوف في الأزقة يبيع البقول، وأن كرسي العاج المرصع الذي زاولة النجار لم يكن يعمل ليجلس عليه، وأن جبة الخزّ المموّهة^(٢) بالذهب عند الخياط لم يخطها ليلبسها، إلى غير ذلك مما لا يكاد يحصى، فإنها علوم قطعية مع احتمالها للنقيض نظراً إلى عدم امتناعه بالذات مع ثبوت قدرة الله على الأول، إما بالإحالة بناءً على تجانس الجواهر المفردة، وأن الاختلاف إنما هو في الصفات، أو بإعدام أحد العينين وإيجاد الآخر بناءً على اختلاف حقائقها واستحالة تركّب الذهب مثلاً مما يتركّب منه الحجر، وثبوت قدرة الفقيه والنجار والخياط على الثاني، وبعد ثبوت القابلية والقدرة فلا ريب في الجواز.

والجواب: أنه إن أريد باحتمال النقيض المدعى في العلوم العادية عدم امتناعه بالذات سلّمنا، ولا يضّرنا ذلك فإن المنفي احتمالاً في الحدّ إنما هو في نفس الأمر والواقع، أي تمييزاً لا يحتمل أن يكون على خلاف ذلك في الواقع، وليس المراد تمييزاً يمتنع وجود نقيضه بالذات ليرد أن المعلوم بالعادة لا يمتنع وجوده بالغير، بل نقيضه ليس بثابت في الخارج ونقيض العادي كذلك، والحاصل أن احتمال تعلّق التمييز بالنقيض أن يكون محتملاً لأن يحكم فيه بتقيضه في الحال، كما في الظنّ أو في المال، كما في الجهل المركّب والتقليد منشؤه ضعف ذلك التمييز، إما لعدم الجزم، أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب، وهذا بخلاف احتمال العاديات للنقيض، فإن معناه أن نقيضها لو فرض واقعاً بدلها لم يلزم منه محال لذاته؛ لأن الأمور العادية ممكنة في ذاتها، والممكن

(١) حكى ذلك العضدي الإيجي في كتابه المواقف: ج ١ ص ٥٩.

(٢) في (ب) غير مفهومة، وما ذكرناه قريب لمراد المصنف.

لا يستلزم شيئاً من طرفيه محال لذاته، فقد اختلف معنيا الاحتمال في النفي والاثبات، وبأن أن المنفي في الحدّ غير المثبت في العلوم العادية، وإن أريد به جواز تحقّقه في الخارج حال العلم بتحقيق نقيضه فممنوع بالبديهية، كيف وامتناع اجتماع النقيضين ضروري.

وتوضيحه: أن الشيء الواحد كالجبل مثلاً يمتنع أن يكون في الوقت الواحد حجراً و ذهباً؛ لامتناع الشيء مع ما هو أخصّ من نقيضه عقلاً، وذلك معلوم ضرورة، فإذا علم بالعادة كونه حجراً في وقت استحال أن يكون هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً وإلاّ أمكن اجتماع النقيضين، وكذا إذا علم بالعادة كونه حجراً دائماً استحال أن يكون ذهباً في شيء من الأوقات، وعدم امتناعه بالذات لا يقتضي جواز وجوده بالعادة بالفعل، وإلاّ فكُلُّ ممتنع بالغير ليس بممتنع بالذات، أفترى جواز وجوده بالفعل حتى يلزم اجتماع المتناقضات؟ وليس هذا من خواص العلوم العادية، بل المعلوم بالحسّ كذلك لا يمتنع وجود نقيضه بالذات، بل بالغير لوجود^(١)، فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجراً بالمشاهدة، وبين أن يعلم ذلك بالعادة في التجويز العقلي - أعني عدم امتناع النقيض بالذات - وفي نفي الاحتمال في نفس الأمر والواقع.

والحاصل: إذا وقع أحد طرفي الممكن في وقت فإن قيس طرفه الآخر إلى ذاته من حيث هو ذات بدون ملاحظة وصفه - أعني الطرف الواقع - فلا ريب في إمكان وقوعه، وإن قيس إلى ذاته من حيث هو متصور بذلك الطرف الواقع كان ممتنعاً، لكنه امتناع بالغير؛ لتقيّد الذات بها ينافيه وليس امتناعاً بالذات، وهذا لا ينافي كون اجتماع النقيضين محالاً بالذات؛ إذ فرق بين ملاحظة كل من الطرفين وقياسه إلى الذات فحسب، لا إلى المجموع المركب من الذات ومن الطرف الآخر وبين ملاحظتهما معاً وقياس كل منهما إلى الذات مع الآخر، فبان: أن الممكن المطابق الواقع يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلي، ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال، ولئن تنزلنا وقلنا بأن متعلّق التمييز ككون الجبل حجراً مثلاً محتملٌ لنقيضه، أي لنقيض الحكم الثابت فيه في الواقع، لم يتقدح أيضاً؛ لأنه ليس نقيض التمييز الذي هو جزم العقل بأن الواقع هو

كونه حجراً، و لا مستلزماً لنقيضه؛ لجواز حصول الجزم بحصول ثبوت عين الحكم لأمر يوجبه من حسٍّ أو ضرورة أو دليل أو عادة، وإن كان التعلّق محتملاً لنقيض الحكم فيه.

[تقسيم العلم]

قد اشتهر فيه فيما بينهم تعريفه بطريق التقسيم، ثم اشتهر بين كثيرين كالرازي ومن يحدّو حذوه^(١) جعل مورد القسمة التصديق والحكم، ومنهم^(٢) من يأخذ الاعتقاد المرادف لهما مورداً، فإن له فيما بينهم إطلاقين:

أحدهما: ما يعمّ العلم والظن وغيرهما، وهو المعروف بين الأصوليين.

والثاني: ما يقابلها وهو المعروف بين المتكلمين، ولما كان ذلك خلاف التحقيق لعدم اندراج الشك والوهم وإلا لزم اعتقاد النقيضين والتصديق والحكم بهما، أما في الشك فلاستوائيهما، وأما الوهم، فلكونه حاكماً بالراجع، فلو حكم مع ذلك بالمرجوح؛ لكان حاكماً بالنقيضين، عدل عن ذلك جماعة وأخذوا الكلام النفسي مورداً، غير أن ابن الحاجب عبّر عنه بما عنه الذكر الحكمي، أي ما ينشأ عنه الذكر^(٣)، وجمهور الشارحين على أن المراد بالذكر الحكمي الكلام اللفظي المشتمل على إفادة النسبة، وربما قيل^(٤) إنه اللفظ الدال على الحكم فاعترض بأن اللفظ في القضية كـ(زيد قائم) أو (ليس...) إنها يدل على الطرفين وليس منه ما يدل على الحكم؛ لأن الذكر الموضوع للدلالة في لغة العرب إنما هو صيغة الضمير المنفصل المسمّى عند أهل العربية بـ(الفصل)، وكان واجباً، تارة بأن الرابطة إذا لم تكن مذكورة فهي مقدرة منوية في حكم المذكور، وأخرى بأن الذكر الدال هو الحركات الإعرابية ظاهرة أو مقدرة أو في المحل على ما صحّحه جماعة، من أن الرابطة في كلام العرب هي الحركات، وأن المراد بما عنه الذكر الحكمي الذكر النفسي

(١) ظ. المحصول: ج ١ ص ٨٣؛ المواقف: ج ١ ص ٦٠.

(٢) كالجويني والغزالي. (ظ. المواقف: ج ١ ص ١٥١).

(٣) شرح مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٢١٠.

(٤) القائل هو الشريف الجرجاني في حاشيته على الشرح العضدي: ج ١ ص ٢١٣.

المسمى بـ(الكلام النفسي)، وفسره العلامة منهم^(١) بما يتناول من التصورات ما يشتمل على نسبة كالمركب التقييدي^(٢)، وبعضهم بما هو أعم من الحكم والتصديق فيعمّ الشك والوهم^(٣)، واعتراضهما السعد بأن ذلك معنى ثالث للعلم غير ما ينقسم إلى التصور والتصديق وغير ما هو من أقسام التصديق لا يعرف به اصطلاح^(٤).

وفسر العضدي الذكر الحكمي بالحكم المذكور لفظاً^(٥) وهو ما [عبر] عنه بالحكم المعقول من إثبات أو نفي، فورد عليه ما ورد على القوم من عدم شموله للشك والوهم؛ إذ لا حكم فيهما مع أنه بنفسه ذكر أن سبب العدول الشمول، فمن ثمّ نزله الشريف على أن المراد النسبة التي هي مورد الإثبات والنفي ولا بد فيها من ملاحظتهما؛ إذ المقسم للكل إنما هو النسبة التي هي مورد الإثبات والنفي من حيث ملاحظتهما معهما، أما بخصوص أحدهما أو لا على التعيين^(٦)، وإنها لم يفسره بتمام القضية المعقولة كما صنع الأكثرون؛ لأن ابن الحاجب قال: «ما عنه الذكر الحكمي إما أن يحتمل متعلّقه النقيض أو لا»^(٧)، فقصره على النسبة ليبقى للمتعلق مصداق، والأكثرون فسروا المتعلق بالنسبة الذهنية التي بين طرفي الكلام النفسي فلزمهم أنها داخلة فيه، والظاهر أن ابن الحاجب أراد بما عنه الذكر تمام الكلام النفسي فإنه هو الذي يكون الكلام اللفظي، وبالمعلق ما تعلّق به الكلام النفسي من الأمور الخارجية، ومعنى احتمال الخارج للنقيض تجويز العقل مخالفته لما في النفس، لكن فيه: أن الموافقة والمخالفة إنما تؤخذ من جانب ما في النفس فيقال: إنه موافق لما في الخارج أو مخالف، والخطب في ذلك سهل.

(١) المقصود به العضدي الإيجي صاحب الشرح المعروف.

(٢) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ١ ص ٢١٠.

(٣) هو العضدي نفسه كما في المصدر السابق.

(٤) ينظر في ذلك كله حاشية السعد على شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٢١١-٢١٢.

(٥) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٢١٠.

(٦) الشريف الجرجاني في حاشيته على الشرح العضدي: ج ١ ص ٢١٣.

(٧) شرح العضدي على المختصر: ج ١ ص ٢١٠.

ثم يتوجه على جميع التفسير أن النقيض نقيض ما في النفس والشك ليس في النفس منه شيء كي يكون له نقيض، ويجاب بأنه كما أن ملاحظة المرجوح ذكر له، والذاكر بحيث يجوز نقيضه، بل يرجح، كذلك ملاحظة الطرفين ذكران له، والذاكر يجوز نقيض كل منهما ولكن على حدّ سواء.

وكيف كان فالذكر النفسي سواء أعتبر عنه بلفظ أم لا، إن امتنع نقيضه مطلقاً - أي عند الذاكر وفي نفس الأمر - بأن كان مطابقاً عن موجب فذلك العلم، وإن امتنع عند الذاكر فحسب واحتمل النقيض في نفس الأمر بالنسبة إلى ذكر ذلك الذاكر بأن كان مما يجوز أن يحكم بنقيضه؛ لأنه حكم به لا عن دليل أو عن شبهة فانه مما يجوز رجوعه عنه، وإن كان مطابقاً فاعتقاد، وهو أحد معني الاعتقاد، وإن احتمل النقيض عنده فالراجح ظنّ والمرجوح وهمّ ومتساوي الطرفين شكّ.

وقد اندفع بهذا التعبير سؤال مشهور يتوجه على حكمهم في الاعتقاد باحتمال النقيض، مع جعله قسيماً لا يحتمله، كما وقع لابن الحاجب^(١)، وهو أن الاعتقاد بالمعنى الأخصّ إلى المعتقد لا يحتمل النقيض، لا عند الذاكر؛ لأن المفروض أنه جازم بما يعتقد مع أنه قد جعل في التقسيم قسيماً لما يحتمله عند الذكر، ولا في نفس الأمر؛ لأن الثابت في نفس الأمر، أحد النقيضين قطعاً وإن اختلفت فيه الاعتقادات، والاحتمال ينافي القطع، وليس المراد هنا الجواز العقلي حتى يكون معنى احتمال الاعتقاد للنقيض أن نقيض المعتقد من الأمور الممكنة التي لا يمتنع تحققها بالذات؛ لأن الجواز العقلي غير معتبر عندهم في إثبات الاحتمال ونفيه، وإلا لأنقض حدّ العلم بأكثر العلوم فإن معلوماتها ممكنات، فعلم أنهم لا يريدون بالاحتمال مجرد الإمكان.

وحاصل الدفع: أن المراد باحتمال النقيض ههنا أن يكون المعتقد بحيث يجوز أن يحكم بنقيضه بالنسبة إلى وجه اعتقاد ذلك المعتقد، إما لأنه اعتقاد باطل والواقع في نفس الأمر خلافه، أو لأنه وإن كان صحيحاً، لكنّ معتقده لم يستند فيه إلى موجب من حسّ، كما في الحسيات، أو ضرورة كما في البدييات، أو عادة كما في العاديّات، أو

(١) شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ١ ص ٢١٠.

دليل كما في القطعي من النظريات، بل اتفق بسبب شبهة أو تقليد، وإنما قلنا بالنسبة إلى وجه اعتقاد ذلك المعتقد؛ لأن مجرد جواز الحكم بالنقيض لا يقتضي صيرورة هذا العلم الخاص كعلم زيد بموت عمرو، والمطابق الثابت بموجب محتمل للنقيض، وإلا فما من علم نظري إلا ويجوز أن يحكم بنقيضه، لعروض شبهة، فإن كان هذا القدر كافياً في ثبوت احتمال النقيض، فكل علم محتمل للنقيض إلا أن يكون ضرورياً، وقد علم بذلك حدودها، فالعلم ما لا يحتمل النقيض بوجه، والاعتقاد ما لا يحتمل عند الذاكر، والظن ما يحتمله مرجوحاً، والوهم ذلك الاحتمال المرجوح، والشك هو التردد بين الاحتمالين، وتعريفه بتساوي الاعتقادين مورد للقسمة، وكأنه معنى آخر ثالث له أعم من الحكم، والا فلا يكاد يخفى على أحد أن لا حكم للشاك، وتعريفه بسلب الاعتقادين ينتقض بمن لم يتصور النسبة أصلاً، فكم من نسبة لم نتصورها، بل ما لم نتصور أكثر مما نتصور على اختلاف أنحاءه على أن عدم الاعتقاد لازم، وليس هو نفسه إنها هو التردد بين الإثبات والنفي.

[انقسام العلم]^(١) إلى تصور وتصديق

اضطربت كلمة أهل الميزان في هذا التقسيم، فمنهم من قسّمه إليهما وجعل التصديق أحد جزئي العلم بالأصالة^(٢)، ومنهم من خصّه بالتصور وجعل كلا قسميه منه، لكنه ضمّ التصديق إلى أحدهما، فقال: العلم إما تصور فقط، أو تصور معه تصديق، حتى الشيخ الرئيس اختلفت كلمته في ذلك، فجرى على الأول في الشفاء^(٣) وعلى الثاني [في] موضع آخر منه فقال: «كما أن الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً فقد يعلم تصوراً معه تصديق»^(٤)، غير أن كلامه هناك كان على طريق التقسيم فلا يبعد أن يكون طريقته تلك، وإنما أراد بهذا: أن العلم بالشيء قد يقع على وجه التصور الساذج، وقد يقع بتصور معه

(١) في (ب): فراغ، ونحن نعتقد بأن المراد ما أثبتناه بين قوسين معقوفين.

(٢) ظ. شرح العضدي: ج ١ ص ٢٢٢؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٨١.

(٣) نقل ذلك القطب الرازي في شرح المطالع: ج ١ ص ٣٥.

(٤) كتاب الشفاء (المنطق) للشيخ الرئيس ابن سينا: ص ١٧.

حكم، وليس يريد حصر العلم في هذين، وقال المتفتنون في الجمع بين كلاميه: «إن التصديق عنده هو الحكم على ما صرح به في مواضع من كتبه، وهو الإذعان بالنسبة وقبولها، فإذا حكم الذهن بوقوع النسبة بين شيئين أو لا وقوعها فذلك الحكم بالنظر إلى ذاته يطلق عليه التصديق، وبالنظر إلى حضوره في الذهن يطلق عليه التصور مع التصديق»^(١)، وهو كما ترى، فإن حضور التصديق [في] الذهن علم بالتصديق لا علم بالشئ المصدق به حتى يصح أن يقال: علم تصوراً مع تصديق ومن جرى منهم على الثاني كصاحبي المطالع والكشف وغيرهما^(٢) بناءً على ما صار إليه المتأخرون من أن التصديق من مقولة الفعل فلا يكون علماً، وليس السبب في ذلك سلوك طريقة الإمام في دعوى تركبته من التصورات الثلاثة والحكم كما لا يخفى، وكيف كان فلا كلام في نسبة هذه القسمة.

وتحقيق ذلك: أنا إذا تصورنا نسبة أمر إلى آخر على وجه الثبوت له لا الإضافة إليه - وشككنا في وقوع تلك النسبة، فقد علمنا ذينك الأمرين - والنسبة ضرباً من العلم، أما النسبة فلا تـأ لا نشك فيها لا نعلمه أصلاً، وأما الأمران فلاستحالة العلم بها دونها، ثم إذا زال عنا ذلك الشك بأن حكمنا بأحد طرفي تلك النسبة فقد علمنا النسبة ضرباً آخر من العلم، وإن بقي الأمران على حالهما، وهذا الضرب متميز عن الأول بحقيقته بالوجدان، وبلازمه المشهور - أعني احتمال الصدق والكذب - ومن المعلوم أن تنافي اللوازم دليل على إختلاف حقائق الملزومات، قال: ومن هنا تعرف أن ليس العلم التصوري والتصديقي حقيقة واحدة تختلف بمجرد الإضافة إلى المعلوم كما في تصور الإنسان والفرس، وكما في التصديق بأن العالم حادث والصانع قديم على ما يتوهم من قولهم: إن التصديق إدراك وقوع النسبة، وإن إدراك النسبة من التصور كإدراك طرفيها، لما يرى من حمل الإدراك على كل منهما فيظن أنهما ماهية واحدة - أعني

(١) منهم القطب الرازي في شرح المطالع: ج ١ ص ٣٣-٣٤.

(٢) ظ. شرح المطالع للقطب الرازي: ج ص ٢٧-٢٨؛ كشف الأسرار عن غوامض الأفكار لأفضل

الدين الخونجي (ت ٦٤٦ هـ): ص ٦.

الإدراك - وإنما يختلفان بالتعلق؛ ففي التصور نفس النسبة أو طرفيها، وفي التصديق وقوعها، أو على ما يظهر ممن قسم العلم إلى التصور الساذج وإلى التصور الذي معه التصديق، فإن ثاني قسمي العلم عنده - أعني العلم التصديقي - تصور أيضاً، لكن بشرط انضمام التصديق فكانا حقيقة واحدة، لما ترى أن التصديق عند هؤلاء من مقولة الفعل فلا يكون من العلم في شيء، فإن أجزنا أن يذهبوا مع ذلك إلى أن التصديق إدراك، وأن القسم الثاني مجموع تلك الإدراكات، كان الظاهر حينئذ دخول التصديق فيه، وأن القسم الثاني مركب منهما فيكونان حينئذ مختلفين أيضاً، ولكن نحو آخر من الاختلاف كما أنها كذلك على رأي الإمام غير أن الإمام^(١) يقول: إن القسم الثاني من قسمي العلم هو التصديق فحسب، لكن التصديق عنده مركب وهؤلاء يقولون التصديق هو الحكم، لكن القسم الثاني مركب منه ومن التصورات السابقة.

وكيف كان فمما ذكر يظهر لك أنها ليسا حقيقة واحدة، بل حقيقتان مختلفتان فحقيقة التصديق الإذعان والقبول المعبر عنه في العرف بالحكم، وحقيقة التصور الإدراك والوصول الخالي عن هذا المعنى سواء [أتعلق] بمفرد كتصور الإنسان أو نسبة خبرية كتصور ثبوت الكاتب للإنسان، أو إنشائية، أو تقييدية.

والحاصل: أن الإدراك في التصديق ليس هو مجرد التصور والخطور بالبال، بل هو انقياد وقبول، ونعرف أيضاً أن الحكم إدراك وعلم لا فعل كما زعم المتأخرون؛ وذلك لأن الحاصل بعد الشك ليس إلّا الحكم فحسب، فلو لم يكن الحكم علماً أو إدراكاً، بل كان فعلاً للنفس لم يحصل هناك ضرب آخر من العلم يتعلق بالنسبة، وقد نجد أن قد حصل لنا ضرب آخر من العلم والفعل ليس بعلم.

وبالجملة: فنحن نجد أن بعد إدراكنا النسبة الحكمية حملية كانت أو شرطية لم يحصل لنا سوى إدراك أن تلك النسبة واقعة، أي مطابقة لما في نفس الأمر، وإدراك أنها ليست بواقعة أي غير مطابقة لما في نفس الأمر، فكان المتأخرين توهموا حديث الفعل من الألفاظ المعبر بها عن الحكم كالإسناد، والإيقاع، والانتزاع، والإيجاب، والسلب، ونحو ذلك.

فإن قلت: قد نجد أن الحكم ليس هو مجرد تصور المطابقة، بل هناك أمر زائد، كيف وتصور مطابقة النسبة كتصور النسبة كلاهما أمر ساذج لا حكم فيه، وهل معنى تصور المطابقة إلا تصور وقوع ما تعلقت في الخارج.

قلت: قد عرفت أنك أن هذا نوع آخر من الإدراك، انقياد وإذعان.

فإن قلت: هنا أمران تصور وانقياد، والحكم هو الثاني فيكون خارجاً عن العلم.

قلت: لا معنى لإذعان النفس وانقيادها إلى المدرك إلا إدراكها إياه مطمئنة، وهذا هو الذي ينبغي أن يسمى بالإدراك لا مجرد الخطور.

والحاصل: أن وجود هذا الإدراك في النفس بالوجود الخارجي الأصيل الذي تبنى عليه الآثار.

إن قلت: لا حاجة بعد هذا إلى قولهم: إدراك أن النسبة مطابقة بل يكفي أن يقال الإذعان بالنسبة.

قلت: كلا العبارتين بمعنى، فإن معنى (أذعن بالنسبة) أذعن بوقوعها في الخارج، ولا معنى لوقوع النسبة الذهنية في الخارج إلا مطابقتها لما في الخارج.

بقي هنا شيء، وهو أن العلم من مقولة الصور هي^(١)، أو حصولها، أو انفعال النفس بها، وبالجملية ظرفه الذهن ووجوده بالوجود الظلي دون الخارجي الأصيل، ومن هنا تظهر قوة قول من جعل القسم الثاني من العلم التصور مع الحكم لا نفس الحكم، لكن لا لأن الحكم فعل، بل إنفعال إلا أنه موجود في النفس بالوجود الخارجي فلا.....^(٢) وتعرف أن التصديق هو الحكم فحسب، لا المركب منه ومن التصورات السابقة كما يزعم الإمام الرازي^(٣)، لما عرفت من أنه لم يتجدد بعد الشك إلا الحكم مع تجدد نوع آخر من العلم، والذي يقطع على قوله بالبطلان، أن الغرض من

(١) كذا في (ب)، وليس هناك مقولة تسمى مقولة الصور، ولعله يريد أنها صورة فتكون من مقولة الكيف.

(٢) فراغ في (ب).

(٣) ظ. الموافق: ج ١ ص ٦٠.

تقسيم العلم إلى تصور وتصديق إنها هو امتياز كل واحد منهما عن الآخر بطريق خاص يستحصل، وقد وجدنا الإدراك المسمى بالحكم ينفرد عن التصورات بطريق خاص يوصل إليه وهو الحجة، ووجدنا ما عداه على تعدد يشترك بالاستحصال بطريق واحد وهو القول الشارح فلا وجه بعد هذا بضمها إلى الحكم وجعل المجموع قسماً واحداً من العلم يسمى به (التصديق) مع أن كل طريق يباين طريق الآخر.

وبالجملة: من عرف أن مقصود أهل الميزان إنها هو بيان الطرق الموصلة إلى العلم لم يلتبس عليه أن الواجب في تقسيم العلم ملاحظة الامتياز في الطرق، هذا.

وكثيراً [ما] يسمى القسم الأول من العلم - أعني التصور - معرفة والثاني - أعني التصديق - علماً، فهذا إطلاق آخر للعلم أخص من المقسم مرادف للتصديق، ومأخذ ذلك ما أشار إليه أئمة اللغة من أن المعرفة تتعدى إلى واحد والعلم إلى اثنين^(١).

وكل من التصور والتصديق إما ضروري أو نظري فتلك أربعة، وثبوتها وجداني والمنكر مكابر فلا يصغى إليه وإلا لانسد باب المناظرة مع أن الغرض إظهار الحق لا إلزام المعاندين، أو غافل فينبه، وربما استدلوا بلزوم الدوران أو التسلسل، ولا بد فيه من الرجوع إلى الوجدان؛ إذ التعويل عليه ابتداءً أولى وقد عرفوا التصور الضروري بأنه ما لا يتوقف على تصور آخر، أو ما كان متعلقه مفرداً كالوجود والشيء، وبنوا عليه أنه لا يحُدُّ لأن التحديد تمييز الأجزاء ولا أجزاء، والنظري بخلافه، والتصديق الضروري بأنه ما لا يتوقف على تصديق آخر وإن توقف على تصور، والنظري بخلافه.

والحق أن الضروري منهما ما لا يحتاج إلى كسب، والنظري ما يحتاج، وما كل توقف بمحوج إلى الكسب، فإن المتوقف على الضروري البديهي لديك من تصور أو تصديق ضروري أيضاً، أو ليس تصور المركب من أمور ضرورية موقوفاً على تصورها توقف كل مركب على أجزائه؟ أفتراه يصير بذلك نظرياً فانقدح عكس أول تعريفي الأول وعكس الأول أيضاً، ثم كم من بسيط لا تعرف ماهيته بعد (اكددو والوكد طرد ثاني

(١) ذكر ذلك الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح العضدي: ج ١ ص ٢٢٣.

نعم مع أنه الأول^(١) أيضاً.

وكيف كان فالضروري منهما لا يطلب وإلا لزم تحصيل الحاصل وإنما يطلب النظري فمن الأول بالتعريف، ومن الثاني بالدليل، وهنا شبهة أوردوها على طلب التصور وحاصلها:

أن ما كان منه حاصلاً فلا يطلب والا لزم تحصيل الحاصل وما لم يكن حاصلاً فلا شعور به^(٢).

والجواب: إن أريد بالحاصل ما هو معلوم من كل وجه، وبغيره ما لم يعلم أصلاً، منعنا الحصر في الحاصل وغيره، بل هناك واسطة بينهما وهو المعلوم من وجه دون وجه وذلك الذي يطلب لا المعلوم من جميع الوجوه، ولا المجهول من جميعها، وإن أريد بالحاصل ما هو معلوم بوجه وبغيره ما يقابله - أعني المجهول من كل وجه -.

قلنا: المطلوب منه هو الأول وإن أريد بالحاصل المعلوم من جميع الوجوه وبغيره المجهول من وجه اخترنا الثاني، وإيما كان فالمطلوب هو المعلوم من وجه دون وجه وإلا محذور^(٣)، وهذا كالروح تعلم من حيث إنها شيء به الحياة والحس والحركة مع جهل بحقيقتها فتطلب، واعترض في المنتهى^(٤) وتبعه العضدي^(٥) بأن الكلام يعود، فإن المطلوب إن كان هو الوجه المعلوم لزم تحصيل الحاصل، وإن كان هو المجهول تعذر؛ لعدم الشعور به، ثم أجابا بما يرجع إلى ما اعترضناه، وأنت خير بأن الوجه المجهول هنا حقيقة الروح في المثال المذكور ليس مجهولاً مطلقاً، ليمتنع توجه النفس إليه، بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم، ولا ريب أن من تطلب شيئاً به تكون الحياة والحس والحركة لم يبعد عليه الوصول إليه.

(١) كذا.

(٢) شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ٢٣٣.

(٣) كذا في (ب).

(٤) مختصر المنتهى وشرح العضدي عليه: ج ١ ص ٢٣٣.

وتحقيقه أن التصور ضربان:

تفصيلي: وذلك بأن يكون المقصود حاضراً خطراً بالبال ملتفتاً إليه بالذات.

وإجمالي: وهو ما ليس كذلك، بل هو كالمخزون المضرب عنه، وللمدرك أن يلتفت إليه بالقصد متى شاء بلا تجشم فيحضر ويصير ملحوظاً تفصيلاً، وأكثر المعلومات من هذا القبيل فإن استحضرت جملة مما هو كالمخزون ورتبها على ما ينبغي حصل في الذهن مجموع لم يكن من قبل، وهذا هو الحد الحقيقي كما أن البناء يستحضر آلات كثيرة ويألفها تأليفاً مخصوصاً فيحصل مجموع لم يكن من قبل، وهنا تعلم أن تصور المحدود هو بعينه تصور أجزاء الحد مجتمعة لا أمر آخر يترتب عليه كما يظن، ومن ثم قلنا حصل في الذهن مجموع لم يكن، وهذا بخلاف الرسم فإنه ينتقل منه إلى المرسوم وليس تصور العوارض غير تصوره وربما أوردت هذه الشبهة على طلب التصديق أيضاً، ودفعها هنا غني عن البيان، فإن الطالب فيه يتصور أولاً النسبة التي هي مورد الإثبات والنفي، ثم يتطلب العلم بوقوعها أو لا وقوعها، ولا يلزم من تصوّرهما التصديق بها والعلم بمطابقتها؛ لما في نفس الأمر وإلا للزم من الشك بين الإثبات والنفي والحكم بتنافيهما اجتماع النقيضين؛ ولظهور الجواب هنا وخفائه في التصورات ذهب الإمام الرازي إلى امتناع الكسب في التصورات وانحصاره في التصديقات^(١)، وإنها لمن شبهاته، وكيف يدعى استحالة تجدد تصور للإنسان وأن كل ما يتصوره فهو سابق عنده، لكنه معقول عنده فيلتفت إليه ويتبته له، وهو يرى أننا كثيراً ما نتصور أشياء ما كنا نحوم حولها، وليس عندنا منها عين ولا أثر، ولو لم يكن إلا اصطلاحات العلوم لكفى، وأين مقام العامي من إدراكها؟ هل ترى عنده ما يستنهضه لاستعلامها كي يتوهم، أو يصحّ لمتعسف أن يكابره فيدعي أنها أو ما يوصل إليها كانت عنده في الخزانة قد حال بينه وبينها حجاب الغفلة، فلما التفت إليها حضرت لديه، وحيث قسمنا العلم بقسميه إلى ضروري ونظري يطلب، فلا بد من بيان الطرق التي يطلب بها، وهي المعرف في الأول والحجة في الثاني.

الكلام في المعرف

اعلم أن كل مركب في الخارج لا بد له من مادة، وهي ما يتألف منه كالخشب للسريـر، وصورة وهي ما عرض المادة بواسطة التألف من الهيئة الخارجية كهيئة السريـر، ولا ريب أن المفردات متى التأمّت حصل من التثامها أمر لم يكن من قبل، فذلك الحاصل هو الصورة ولا نعقل مركباً خارجياً لا صورة له، وزعم العضدي أن العشرة مثلاً مركب لم يحصل له بالالتثام كيفية زائدة، فإنها وإن كانت غير كل واحد واحد، لكنها ليست إلّا مجموع الآحاد^(١)، ونحن نقول إن أراد العدد فلا وجود له في الخارج، وإن أراد المعدود كما هو الظاهر، بل صريحه حيث يقول: «اللهم إلّا بحسب التعقل»^(٢) فلا ريب أن الآحاد الخارجية لم يعرض بمجموعها من جهة بلوغه في العدد إلى هذه المرتبة، - أعني العشرة - هيئة لم تكن من قبل فلا تكون من هذه الجهة مركبة، وما كنت تسمي المدن، والضياح، والدور، والأنهار، والبنين، والنساء، اللواتي كل واحدة منهن عشرة مركبات، وإن كنّ في أماكن شتى متفرقات إن بلغت هذه المرتبة، اللهم إلّا بحسب التعقل على أن يجعل هذا النظام المخصوص عند العقل هيئة، نعم إن كان للآحاد الخارجية التثام مخصص أو كانت موضوعة على شكل مخصص كانت مركباً، وصورته ما عرض له بذلك الالتثام أو الوضع، لكنّ هذا ليس من حيث كونها عشرة، وربما كان للتركيب الواحد صور شتى، وهذا كما يعرض لأجزاء المعجون بالمزج من الهيئة الصورية واللون والطعم والرائحة والتأثير.

والتحقيق: أن ههنا مركبات شتى تركّب الجسمين فحصل هيئة لم تكن، واللونان مغاير لكل منهما والطعمان كالحلاوة والحموض فصار مزاً، وكذا الرائحة والتأثير، ثم من فسر المادة بأنها الجزء الذي يكون المركب معه بالقوة والصورة بأنها الأجزاء الذي يكون معه بالفعل حسبما اشتهر بين المتكلمين ولهجت به الألسن من أن الهيئة جزء صوري، أشكل عليه أن الهيئة عرض فكيف يكون مقوماً للجوهر، ويحتاج إلى الجواب

(١) شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ١ ص ٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤٣.

بأن الحال تقوم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه، أو تقوم على أن يحمل عليه مواطأة كأن يقال: المركب هو هذه الأجزاء وهذا العرض، وأما تقوم به على أن يكون عرضاً حالاً في جزء آخر له جوهري فلا استحالة فيه، ومن قال: المركب هو المادة من حيث إنها معروضة للصورة لم يرد عليه شيء.

ثم معرف الشيء ما يكون تصويره سبباً لتصور ذلك الشيء سواء أكان على وجه الحقيقة أو بأمر صادق عليه بطريق الكسب والنظر الذي يستلزم التأليف والترتيب، وإنما احتجنا إلى هذه الزيادة للاحتراز عما يفيد تصوراً، وليس هو من المعروف عندهم، وإن وقع به تعريف وبيان، قال قطب المحققين: «كما أن طرق حصول التصديق مختلفة كذلك تختلف طرق حصول التصور، فربما يحصل بأن يوضع المطلوب ويتحرك الذهن لأجل تحصيله، وحين يفتش الصور العقلية يطلع على صورة مفردة بسيطة ينساق الذهن منها إلى المطلوب، وربما ينبعث في الغريزة لأمر أو أمور مترتبة موقعة لتصور الشيء سواء أكان مشعوراً به أو لم يكن، وربما يحصل بأن يتحرك الذهن منه إلى مبادئه ثم منها إليه، وحصوله بالطريق الأول ليس بالنظر، وكذلك حصوله بالطريق الثاني، بل الحدس وإنما حصوله النظري بالطريق الثالث، فليس كل ما يوقع تصوراً هو معرف وقول شارح كما ليس كل ما يوقع تصديقاً حجة، بل المعرف والقول الشارح هو كاسب التصور، والحجة ما يكسب التصديق، ولهذا وجب أن يكونا مؤلفين تأليفاً اختيارياً مسبقاً بتصور المطلوب المسبوق إلى تحصيله»^(١) قال: «وإنما لم يجعل الطريق الأول منه القول الشارح وإن كان الانتقال فيه ضائعاً، أي للاختيار وقواعد صناعة الاكتساب فيه مدخل لقلته وعدم وقوعه تحت الضبط وكذلك الطريق الثاني؛ إذ الانتقال فيه ليس باختياري، وإنما هو اضطراري لا دخل للصناعة فيه»^(٢)، ومن عدّ الأول - أعني التعريف بالمفرد في المعرف - فإنما أراد أن تصور المفرد قد يقع تصوراً آخر بطريق اختياري في الجملة، وذلك مما لا شك فيه ولا نزاع، وأن يوقعه بطريق

(١) شرح المطالع: ج ١ ص ٣٧٧.

(٢) المصدر نفسه.

معتبر عند أرباب الصناعة فقد بناه على الخلاف في تفسير النظر .

وبالجملة: صناعة^(١)، فليس؛ لأنه لا يشترط الكسب والنظر في المعرف، بل لأن النظر عنده على رأي المتقدمين ما يتناول الحركة الأولى، أو أنه على رأي المتأخرين لا يشترط الترتيب فيه، بل يكفي بأحد الأمرين التحصيل والترتيب، فقد رجع النزاع لفظياً، وإلى هذا أشار القطب أيضاً بقوله بعد ذلك: «فالنزاع في التعريف بالمفرد لفظي إن أريد به التعريف الصناعي لا بتناؤه على نفس النظر وإلا فلا شك في إمكان وقوع التصور بالمعاني البسيطة»^(٢)، غير أن الجمهور لم يعتبروه طريقاً وفسروا النظر بمجموع الحركتين أو بالترتيب.

وينقسم المعرف إلى معنوي ولفظي، والمعنوي إلى حدّ ورسم، وكل منهما إلى تامّ وناقص، وأما أصحاب هذا الفن - أعني أهل الأصول - فالحّد عندهم بمنزلة المعرف مرادفٌ له، ومن ثمّ قسموه إلى حقيقي ورسمي ولفظي، وانحصر فيها؛ لأنه إما أن يحصل في الذهن صورة غير حاصلة، أو يفيد تمييز صورة حاصلة عمّا عداها، والثاني هو اللفظي؛ إذ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى معين، والأول إما أن يكون بمحض الذاتيات وهو الحد الحقيقي؛ لإفادته حقائق المحدودات، فإن كان جميعها فتامّ وإلا فناقص، وإما أن لا يكون كذلك وهو الرسمي، فالحد الحقيقي التام للشيء ما بلغ بك إلى جميع ذاتيات ماهيته على الهيئة الاجتماعية، واحتزنا بالأول عن الناقص وبالثاني عن الرسم وبالثالث - أعني الإضافة إلى الماهية - عن معرفة الشيء بذاتيات شخصه ومشخصاته، كأن تعرّف زيدا بمشخصاته، فإن ذلك ليس بتعريف اصطلاحاً؛ لأن الأشخاص عندهم لا تُحدّ؛ لأن الحد، بل التعريف إنها وضع للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات، وأما الأشخاص الجزئية فطريق معرفتها وإدراكها الحواس الظاهرة أو الباطنة، وبالأخير عن معرفة كل واحد من الذاتيات على الانفراد، فإن ذلك ليس تعريفاً، إنها معرفة الشيء أن تبلغ إلى الشيء والبلوغ إلى كلّ واحد من

(١) كذا في (ب).

(٢) شرح المطالع: ج ١ ص ٣٧٨.

أجزائه على الانفراد ليس بلوغاً إليه؛ لأنه هو الكل على الاجتماع لا الافتراق، ثم ليس في اجتماع الأجزاء في الماهية تقدّم وتأخر، بل نسبة كل من الجنس والفصل إليها على حدّ سواء، ومجرّد الالتئام كافٍ ولا دخل لمراعاة الجنس أولاً والفصل ثانياً في المعرفة، فإنك إذا عرفت الإنسان حيواناً فقد عرفت ناطقاً حيواناً وبالعكس، فأما ما اشتهر من أرباب الصناعة من أن الجنس والفصل جزءان ماديّان للحدّ والهيئة العارضة من تقديم الجنس على الصورة وأنه لو عكس فانت الصورة وانقلب حدّه ناقصاً، فمما لا أصل له، وليس التعريف من الأمور اللفظية كي يعقل بين أجزائه تقديم وتأخير.

وبالجملة فالجنس والفصل إذا أدركا على الالتئام أفادا كنه الذات وبلغا بك إلى ماهيته؛ إذ لا جزء لها غيرهما، نعم تقديم الجنس كما قال المحقق الشريف^(١) أولى ليعقل ما هو مبهم أولاً، ثم يتحصّل بما ينضاف إليه ثانياً، ومن عرفه بأنه المبين عن الذات الكلية المركبة فإنها أراد بالتركيب ما ذكرناه من الالتئام، وليس يريد تركيبها في نفسها بأن يكون كل واحد منهما مركباً كما يوهمه ظاهر كلامه؛ لجواز كون الجنس بسيطاً أو الفصل كما تقول: هو الشيء الكذائي، وإنما سمي حقيقياً لتأديته إلى الحقيقة، والفرق بين الحد والمحدود أن الحد باعتبار التفصيل، والمحدود باعتبار الإجمال، وإلا فالحيوان الناطق مثلاً هو بعينه الإنسان.

(آخر ما كتبه الوالد في هذا المقام)

(١) حاشية الشريف الجرجاني على المطالع: ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

المطلب الثاني

المبادئ الأحكامية

والكلام في الحكم، والحاكم، والمحكوم به، والمحكوم عليه).

أولاً: الحكم

أما الحكم فهو في اللغة: القضاء والإلزام، يقال: حكم القاضي، إذا قضى وهو الحاكم الوالي على رعيته، أو الولي على عبيده بكذا، إذا ألزمهم به^(١).

وفي الشرع: ما حكم به الشارع في التكليف من وجوب وحرمة وغيرهما، وفي الوضع من سببية وشرطية ومناعية وغيرها؛ لقضائه بذلك، وقد اشتهر في الأصوليين تعريفه بالخطاب الصادر عن الشارع في ذلك، مع أنهم عرّفوا الخطاب بالكلام الموجه للإفهام^(٢).

ويتوجّه أن الخطاب دليل الحكم لا نفسه، كيف لا، والحكم إنما هو ما حكم به في التكليف والتقرير من الأمور المذكورة ونحو ذلك، وما تكلفه الأشاعرة من أن المراد به الكلام النفسي مع منافاته لما عرّفوا به الخطاب؛ لاختصاصه باللفظي، لا يدفع ضيقاً^(٣)؛ لأن صفته الذاتية وما به يتكلم غير تكليفه ووضعه، وكذلك ما يكون في النفس من

(١) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٠٩٥.

(٢) ظ. الأحكام للآمدي: ج ١ ص ٩٥.

(٣) جملة (لا يدفع ضيقاً) خبر لقوله: (وما تكلفه الأشاعرة).

المعنى، ولعل أول من شرّعه إنما جرى به على طريقة الأدباء في التعاريف، يعرفون الشيء بما يوصل إليه ويدلّ عليه، كما قال عبد القاهر في تعريف علم المعاني: «هو تتبع خواص التراكيب»^(١)، كما تقول: «إنما الكرم أن يعتربك أهل الفاقة فترفدهم قبل السؤال».

فكأنه قال: الحكم الشرعي هو أن يصدر الخطاب من الشارع في التكليف أو الوضع، ومن ثمّ عرّف به من لا يلتزم ما التزمه الأشاعرة كأصحابنا.

وهو ضربان: تكليفي ووضعي؛ لما عرفت من أن الشارع كغيره من الحكام [تارة] يأمر وينهى ويختر، وأخرى يضع ويقرر^(٢)، فالتكليفي خمسة أقسام، وجوب وحرمة، وكون الشيء مندوباً ومكروهاً ومباحاً.

والحق: أن لا تكليف في الإباحة، لأنه طلب ما فيه كلفة، بل ربما قيل: إنها ليست بحكم؛ نظراً إلى أن الشارع لم يتعرّض في الحكم لأكثر من الوضع والطلب على أحد الوجوه الأربعة، وترك ما عدا ذلك على أصل الإباحة ليس له فيه حكم^(٣).

والتحقيق: أن الشارع كما حكم في الأقسام الطلبية على حسب ما يوجبه العقل وتقتضيه الحكمة، وهو معنى تبعية الحكم الشرعي للعقلي، كذلك حكم فيما عدا ذلك بالإباحة والتخير على حسب ما يحكم به العقل للملازمة الثابتة بين الحكمين، وربما عبّروا بالإيجاب والتحریم وأخذوا الثلاثة الباقية على ظاهرها، وأنت تعلم أن الإيجاب والتحریم من صفات الحاكم، والغرض بيان ما يتصف به الفعل، ويتعلق به بواسطة حكمه، وليس هو إلا الوجوب والحرمة، وكونه مندوباً ومكروهاً ومباحاً.

والحاصل: أن الإيجاب والتحریم والندب والكرهية والإباحة والوضع، وإن كانت هي الحكم بالمعنى المصدري، إلا إن المراد هنا ما تعقل بالفعل، واتصف الفعل به، وعرض له بواسطة تكليفه ووضعه، وهو ما حكم به في ذلك من الوجوب والحرمة

(١) التعريف للسكاكي وليس لعبد القاهر الجرجاني (ظ. مفتاح العلوم للسكاكي: ص ٤٣٥).

(٢) هكذا ورد في (ب) وهو الصحيح، وفي (ص): «تارة يأمر وينهى أخرى ويميّز وأخرى يضع ويقرر».

(٣) القائل به بعض المعتزلة (ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٢٣).

والسببية والشرطية ونحوها، على أن الحكم العقلي الذي يتبنى عليه الحكم الشرعي ليس هو إلا الوجوب وما بعده، وذلك أن الشارع ما كان ليوجب شيئاً حتى يكون الوجوب ثابتاً له في نفس الأمر، وهو الوجوب العقلي، فإذا أوجبه، وأمر به، ثبت له الوجوب الشرعي أيضاً، وكذا الكلام في باقي الأحكام.

وبالجملة: فكل من الإيجاب والوجوب حكم، لكن الأول حكم بالمعنى المصدري، والثاني بالمعنى العرفي، وهي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين المطابقة لحكم الفعل، وهو المراد هنا، والإيجاب طلب الفعل مع المنع من الترك، والوجوب كونه مطلوباً على ذلك الوجه.

والمراد بالترك الممنوع منه الترك رأساً، فدخل:

الوجوب المختير؛ بناءً على أن الواجب فيه أحد الخصال؛ إذ لا ترك على هذا أصلاً. والموسع^(١) وهو ظاهر، بل لا يسمّى المؤخر تاركاً، وكذا الكفائي، وإن تعلّق التكليف فيه بالكل؛ لأنه إنما هو على أن يقع في الجملة، فلا يتحقق تركه إلا إذا لم يقع أصلاً، وهو المراد بقولنا «رأساً».

والتحريم طلب الترك مع المنع من الفعل، والحرمة كون الفعل مطلوباً تركه على ذلك الوجه، والحرام هو ذلك الفعل المطلوب تركه.

والندب طلب الفعل مع جواز الترك، وندبية الفعل كونه مطلوباً على ذلك الوجه، والمندوب هو ذلك الفعل، والكرهية طلب الترك مع جواز الفعل^(٢) ومكروهية كونه مطلوب الترك على ذلك الوجه، والمكروه هو ذلك الفعل المطلوب تركه.

والإباحة تخيير المكلف [بين الفعل والترك، وتجويزهما له من دون ترجيح، وجواز الفعل كونه مخيراً فيه، والمباح هو ذلك الفعل]^(٣) المخير فيه، وكثيراً ما يشتبه الحال في مثل

(١) عطف على الوجوب المختير.

(٢) الذي أثبتناه موجود في (ب)، وهو مما يقتضيه المعنى والسياق.

(٣) غير موجود في (ص)، وموجود في (ب).

كفّ عن الضرب) إذا أريد به التحريم، هل هو إيجاب [أو] تحريم؟ وإذا أريد غيره، هل هو نذب [أو] كراهة؟ لدلالته على طلب الفعل الذي هو كفّ النفس عن الضرب، وطلب ترك الفعل المطلوب كفّها عنه، فاندرج في الحدود الأربعة مع تناقضها، حتى زعم ناس أنه في الأول إيجاب وتحريم معاً، وفي الثاني نذب وكراهة معاً، وأنه لا بد من اعتبار الحيثية في التعاريف الأربعة ليتناولها كل منها باعتبار، على ما هو الشأن في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات، فهو إيجاب باعتبار أنه طلب للكفّ وتحريم باعتبار أنه طلب لترك الفعل المكفوف عنه، وكذا النذب والكراهة^(١).

والتحقيق: أن المراد بالفعل المطلوب مبدأ صيغة الطلب في الأمر والنهي، وأن ذلك مأخوذ في المفاهيم الأربعة اصطلاحاً، فكفّ عن الضرب) إيجاب أو نذب ليس إلّا، وإن تضمن طلب ترك الضرب، [و(لا تضرب) تحريم أو كراهة ليس إلّا، وإن تضمن طلب الكف عن الضرب، حيث يكون مصمماً على الضرب]^(٢).

وجعل الأكثرين مدار تعريف الأقسام الخمسة على اعتبار الذم والمدح، فالأشاعة الذم والمدح شرعاً، فالواجب ما يذمّ تاركه شرعاً والحرام ما يذمّ فاعله، بل والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه، والمكروه ما يمدح تاركه ولا [يذم] فاعله، والمعتزلة استحقاقهما، فالواجب ما يستحق تاركه الذم، والحرام فاعله^(٣)، وهكذا، وزاد القاضي^(٤) في الأول (على بعض الوجوه) لإدخال المخير والموسع والكفائي، وقد أكثروا على هذه الزيادة وأقلّوا بها لا يرجع إلى طائل.

ولو قال: ما يذم تاركه مطلقاً لاستغنى عن الزيادة؛ لأن التارك في الثلاثة متى ترك

(١) هو العضدي. ظ. شرح العضد على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٢٤.

(٢) غير موجود في (ص)، وموجود في نسخة (ب).

(٣) غير موجودة في (ص)، وموجودة في نسخة (ب).

(٤) أي ما يستحق فاعله الذم.

(٥) المراد به القاضي أبو بكر الباقلاني. اظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١٤١؛ المحصول للرازي:

على جميع الوجوه استحقّ الذم، بل المتبادر من الإطلاق في الأولين إنما هو ذلك. هذا، وربما سمّيت هذه الأقسام بأسماء آخر ترادفها، كما يسمى الواجب (فرضاً، ومحتوماً، ولازماً، وزعم الحنفية:

أن الفرض ما ثبت بقاطع، والواجب بغيره^(١)، متعلقين بها لا ينجع، ولا مشاحة. والحرام محظوراً، ومزجوراً عنه، ومعصية، وذنباً، وقبيحاً. والمندوب (مستحباً، ونافلاً، وسنة، وتطوعاً، ومرغباً فيه، وإحساناً). والمباح (جائزاً، وحلالاً، ومطلقاً).

ولا نعرف للمكروه رديفاً، نعم يطلق اسم المكروه على المحظور كثيراً، وعلى ترك الأولى، وما فيه ترك فضل، وإن لم يرد فيه نهى، كـ (الرواتب)، قيل: (إن تركها مكروه) أي خلاف الأولى، حتى قال في (المحصول)^(٢): إنه مشترك بين الثلاثة.

والحق أنه في الاصطلاح حقيقة في الأول مجاز في الأخيرين، نعم كثيراً ما يطلق في القديم على الحرام و[الفدر]^(٣) المشترك بينهما، وهل يطلق على المندوب أنه مأمور به [أو] لا؟ الأكثرون^(٤) على الأول، والكرخي^(٥) وأبو بكر الرازي^(٦)

(١) ظ. الإيهاج في شرح المنهاج للأسنوي: ج ١ ص ٥٥؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٩٣.

(٢) المحصول للرازي: ج ١ ص ٩٧.

(٣) غير موجود في (ص)، وموجود في (ب).

(٤) التمهيد: ج ١ ص ١٧٤؛ روضة الناظر: ج ١ ص ١٩٠؛ أصول السرخسي: ج ١ ص ١٤؛ إحكام الفصول: ٧٨؛ البرهان: ج ١ ص ٢٤٩.

(٥) الكرخي: هو عبد الله بن الحسن بن دلال بن دهم، أبو الحسن الكرخي الحنفي، كان زاهداً ورعاً صبوراً على العسر، صواماً قواماً، وصل إلى طبقة المجتهدين، وكان شيخ الحنفية بالعراق، له مؤلفات منها: «المختصر»، و«شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصغير»، و«رسالة في الأصول»، توفي سنة ٣٤٠هـ ببغداد، وعاش ثمانين سنة. (أنظر: الفوائد البهية: ص ١٠٨؛ تاج التراجم: ص ٣٩؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ٣٥٨).

(٦) أبو بكر الرازي: هو أحمد بن علي، الإمام الكبير، المعروف بالخصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد، قال الخطيب: «كان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته، وكان مشهوراً بالزهد والدين والورع»، له مصنفات كثيرة، منها: (أحكام القرآن)، و«شرح الجامع» لمحمد بن الحسن، و«شرح

على الثاني^(١)، وهو مبني على الخلاف في حقيقة الأمر، أعني معنى (أمر)، وهل هو الوجوب أو ما هو أعم؟ على ما سيجيء في بابه إن شاء الله.

ثم ينقسم الواجب والمندوب إذا كانا عبادة، باعتبار التوقيت وعدمه، وفعل الموقت في الوقت وعدمه إلى أقسام، وذلك أن العبادة إما أن يضرب [لها وقت محدود من أوله وآخره، مضيق كالصوم، أو موسع كالصلاة اليومية أو لا يضرب]^(٢) له وقت كالخج والزكاة وصلاة الزلزلة، والأول إما أن يؤتى به في الوقت المضروب له، أو بعده، أو قبله، أو المركب منهما، فالمأتي به في الوقت هو الأداء، وبعده هو القضاء، وقبله هو التعجيل، وأما المركب منهما؛ فالواقع في الوقت وما بعده، وأما عكسه فسيجيء، كمن أدرك من الوقت ركعة، اختلف أصحابنا في نيته، فقال ناس^(٣)، ينوي أداء لقوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك الوقت كله»^(٤)، وقال آخرون^(٥): إنه قضاء، أما ما عدا الأولى فظاهر، وأما الركعة الأولى فإنها وإن وقعت قبل انقضاء أصل الوقت، إلا إن ما وقعت فيه من الوقت إنما هو وقت للأخيرة فكانت واقعة في غير وقتها، وربما قيل بالتوزيع، تنوي على أن الأولى أداءً والباقي قضاء^(٦).

والتحقيق: أنه لا يحتاج إلى نية أحد الأمرين؛ لأنه إنما يجب اعتبار الوجه للتعين، والمفروض أنها معيّنة؛ فإن كان ولا بد من اعتبار ما هي عليه من الوجه، على ما عليه

مختصر الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي، وشرح الأسماء الحسنی، وله كتاب مفيد في أصول الفقه، وكتاب (جوابات المسائل)، و(المناسك)، توفي سنة ٣٧٠ هـ ببغداد. انظر أيضاً: شذرات الذهب: ج ٣ ص ٧١؛ الجوهر المضية: ج ١ ص ٨٤؛ الطبقات السنية: ج ١ ص ٣٨٠.

- (١) ظ. الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ١٢٠.
- (٢) غير موجود في (ص)، وموجود في نسخة (ب) والسياق والمعنى يقتضيه.
- (٣) المقصود هو الشيخ الطوسي والشهيد الثاني (ظ. مدارك الأحكام لفخر المحققين: ج ٣ ص ١٨٧).
- (٤) لم نجده بهذا اللفظ ويوجد بمعناه، (ظ. الوسائل: ج ٣ ص ١٥٨ ب ٣٠ من أبواب المواقيت).
- (٥) منهم السيد المرتضى كما في كتاب الخلاف للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٨٦؛ مدارك الأحكام: ج ٣ ص ٨٧.
- (٦) ظ. مدارك الأحكام: ج ٣ ص ٨٨.

الموجبون لاعتبار الوجه؛ فاستحضار أن الأولى في الوقت والباقي في خارجه كافٍ، وتلك نيته، إما أن الكل أداء اصطلاحاً، أو الكل قضاءً كذلك، أو مركّب منهما فلا؛ إذ ظاهراً أن الأداء في الاصطلاح ما وقع بتمامه في الوقت حقيقة لا تشبيهاً، وإن القضاء ما وقع جميعه بعد الوقت المضروب له، المحدود من أوله وآخره، وأما الأخيرة فمعلوم أن الأداء ما وقع في الوقت الذي ضرب له، وظاهر أن الوقت لم يضرب للركعة ولا للباقي، بل للمجموع، فلم يصح وصف شيء منهما بشيء منهما.

وبالجملة: فاسم الأداء والقضاء إنما يجري في الاصطلاح على العمل بتمامه، وأما الواقع في الوقت وما قبله، كما من ظن دخول الوقت فصلّى ثم بان فساد الظن، وإن قد دخل الوقت في الأثناء؛ فلا تجري تلك الوجوه في نيته؛ لأنه لم يجز له الدخول حتى ظن دخول الوقت؛ فلا بد من نية الأداء، وهل هو أداء اصطلاحاً أو لا؟ احتمالان، من أن المراد بقولنا في تعريف الأداء: هو الواقع في الوقت المضروب له، الوقت عند الفاعل أو في نفس الأمر والواقع؟ والظاهر على أنه الوقت المضروب له في الواقع، أقصى ما هناك أنه قد بان فساده فكان ينبغي أن يقع باطلاً، لكن الدليل دلّ على صحته.

وأما التعجيل حيث يصحّ كما في تقديم صلاة الليل من أوله، وغسل الجمعة ليوم الخميس عند عوز الماء، وزكاة الفطرة من أول الشهر على القول به، فليس اصطلاحاً، بل على اللغة، وإنما لم يتواضعوا له لندرته بخلاف الأداء والقضاء، وأما ما لم يضرب له وقت فلا يوصف بالأداء، وإن جيء به على الفور، ولا بالقضاء، وإن تمادى به إلى آخر العمر، بل وإن عرض له ما يوجهه على التضييق كظن الفوت، ثم انكشف فساد الظن خلافاً للقاضي^(١) كما سيجيء، نعم إذا لم يفعل حتى مات وتولاه غيره من وليّ أو أجير سُمّي قضاءً بلا خلاف، ثم القضاء كما يكون في الواجب يكون في غيره، وما اشتهر من أخذ الوجوب فيه حيث قالوا تارة: القضاء ما فعل بعد وقته ووجد فيه سبب وجوبه^(٢)، وآخرون: ما فعل بعد وقته استدراكاً لما سبق وجوبه ونحو

(١) الإحكام: ج ١ ص ١٠٩.

(٢) ظ. الإحكام للآمدي: ج ٢ ص ١٧٦.

ذلك^(١)، فإنما كان على وجه التمثيل من حيث إنه هو الغالب، وإلا فاستعمال اسم القضاء في تدارك النوافل الرتبة شائع ذائع، وقد لهجت به السنة الفقهاء، وغيرهم، والأصل الحقيقة، بل استدراك الصبي لما فاته قضاء أيضاً، وإن كان تمريناً كأصله، وعلى هذا فالقضاء ما فعل بعد وقته سواء أكان واجباً، أو مندوباً، أو تمريناً.

وهل يشترط في ثبوت القضاء وصدق اسمه حقيقة تعلق الخطاب بالأداء؟ حتى يكون استعمال القضاء في من لم يخاطب بالأداء مانع عقلي كالنوم والنسيان، أو شرعي كالحيض والسفر مجازاً من حيث إنه لا قضاء في الواقع؛ إذ لا تكليف، والقضاء إنما هو الإتيان بما فات، ولا فائت هاهنا، لعدم التكليف، أو يكفي مجرد تحقق السبب، كالدلوك، والتأهل، لتعلق الخطابات بالبلوغ والعقل، وإن ظهر المانع؟ قولان: أظهرهما الثاني، للاتفاق على استعماله في النوع بلا تأويل، حسبما لهجت به السنة الفقهاء، يقولون: يجب قضاء الصلاة على من نام عنها، والصيام على الحائض والمسافر؛ فكان حقيقة عرفية، والأصل عدم النقل؛ فكانت حقيقة شرعية.

وبالجملة: فالشرط وجود المقتضي، وإن وجب المانع، ومن هنا يظهر أن القضاء لا يستلزم الأداء كالعكس، حسبما اشتهر من أن القضاء بأمر جديد، من حيث إن للوقت في الوقت مدخل في التكليف بالفعل، وبذلك فرّقنا بين التوقيت والفورية، فكيف يستلزم التكليف به بعد خروجه؟ ومن قال بالأول قال بالاستلزام، بمعنى أنه لا قضاء إلا فيما كان فيه أداء، والحاصل أن هاهنا مسألتين:

إحداها: هل يستلزم الأداء القضاء أو لا؟

ذهب ناسٌ إلى الأول^(٢)، وقالوا: إن الأمر بالأداء في الوقت كافٍ في التكليف بالقضاء بعده كما في المطلوب على الفور، وجعلوا ذلك أصلاً إلا أن يدل دليل على سقوط القضاء، كما دلّ الدليل على أن تارك صلاة العيد لا يقضيها بعد يوم العيد. والظاهر أن هؤلاء إنما يريدون بالأداء المستلزم للقضاء التكليف بالأداء فعلاً، لا

(١) ظ. الإحكام: ج ٢ ص ١٧٦.

(٢) جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة. (ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ٢٧١).

مجرد حصول سببته مع التأهل، فلا تجري في قضاء مثل النائم والحائض.

والمحققون على عدم الاستلزام^(١)؛ لأن الفعل إنما طُلب في الوقت المحدود؛ فالإتيان به في خارجه تشريع، ويكون عصيانياً بالترك والفعل معاً، والقياس على المطلوب فوراً باطل؛ للفرق الظاهر بين التوقيت والفورية من حيث إن التوقيت ظاهر في كونه^(٢) مصلحة للفعل؛ فكان له مدخل فيه، بخلاف الفورية فإنها لمصلحة الفاعل، أو الطالب؛ ولذلك اشتهر أن القضاء بأمر جديد.

الثانية: هل يستلزم القضاء الأداء أو لا؟ بمعنى أنه إذا ثبت وجوب القضاء بدليل فهل يستدل بذلك على ثبوت التكليف بالأداء فعلاً وإن لم يدل عليه دليل أو لا؟ ذهب ناسٌ إلى الأول، وجعلوا ذلك أصلاً يستدلون به على ثبوت الأداء حيث يجهل أمره^(٣)؛ نظراً إلى أنه لا معنى للقضاء إلا فعل ما فات، وهؤلاء هم الذين يشترطون في تحقق القضاء ثبوت الأداء وسبق التكليف به، ولا يكتفون بمجرد تحقق السبب والتأهل، وإن وجب المانع؛ لأن ذلك لا يكفي في ثبوت الأداء فلا يكون قضاء؛ لأنه عبارة عن فعل ما فات، ولا فائت هاهنا لعدم التكليف.

والمحققون هاهنا أيضاً على عدم الاستلزام لثبوت التكليف بالقضاء مع عدم التكليف بالأداء في كثير من المواطن، كما في قضاء النائم والغافل والحائض للصوم، ويكفي في الفوات عدم الفعل مع التأهل، وهذه هي المسألة التي تعرض لها الأصوليون هاهنا. وكيف كان فإذا لم يوجد المقتضي للأداء امتنع القضاء؛ فلا قضاء بعد البلوغ وإلا فاته

(١) منهم الشيخ الطوسي في العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ٨١؛ العلامة في مبادئ الوصول: ص ٣٠.
(٢) ورد في (ب) بعد هذه العبارة ما يلي: «كون الوقت المحدود قيد للفعل ومصلحة فيه، وإن له مدخلاً فيه بخلاف الفورية، فإن زمان الفعل وإن كان مضيقاً، لكنه ليس بقيد للفعل ولا مصلحة فيه، ولذلك لم يحد، بل هو بمنزلة خطابين: خطاب يطلب فيه الفعل على الإطلاق يقول: افعله البتة، وآخر يأمر فيه بالتعجيل؛ فلذلك لم يسقط التكليف فيه بالتأخير، ولم يحتج في تأخيره إلى خطاب جديد*».

(٣) ظ. الوافية، الفاضل التونسي: ص ٨٦.

لما فات في الصغر والجنون؛ لانتفاء السبب وعدم المقتضي، بخلاف قضاء المميز، لوجود المقتضي وهو التمرين، فيكلف بالقضاء أيضاً لذلك، ولا تمرين بعد البلوغ.

والحاصل: أن القضاء لما جاءت الشريعة باستدراكه بعد وقته أو بعد موت المكلف به، وإن لم يكن موقتاً، كالحج؛ لسبق وجوبه أو ندبه ولو على غيره، كالقضاء عن الميت، أو لسبق ورود الخطاب بالتمرين عليه، فالأكثر على اعتبار سبق الأداء فيه فيخرج قضاء مثل الحج عن الميت، مع أنه قضاء بلا خلاف، فأما قضاء مفسد الحج فاستعمال لفظ القضاء فيه، إن وقع، فعلى ضرب من التسامح، والمعروف بين الفقهاء أن يقولوا: من أفسد حجه أثم، ولزمه الحج من قابل، ثم إن جيء بالعمل الموقت أو غيره مرة واحدة فذاك، وإن أعيد للخلل في المرة الأولى، أو لغيره، كما تعاد الصلاة جماعة بعد أن صليت فرادى فتلك الإعادة، غير إن الأكثرين على اعتبار الخلل في الأولى كما صرح غير واحد، وعليه فلا يكون الثاني إعادة اصطلاحاً، وقد بنوا على ذلك حكمهم بأن الإعادة قسم من الأداء من حيث إن الأولى إذا اشتملت على الخلل كان الأداء بالثانية المعادة، فكان كل إعادة أداء، حتى زعم العضدي أن ذلك مصطلح القوم^(١)، لكن السعد التفتازاني أنكر عليه ذلك، وقال: «إن ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين، أن هذه الثلاثة -يعني الأداء، والقضاء، والإعادة- أقسام متباينة، وإنما فعل ثانياً في وقت الأداء ليس بأداء»^(٢)، يريد وإنما سمي إعادة، قال: «ولم نطلع على ما يوافق كلام الشيخ صريحاً»، وهو ظاهر ابن الحاجب، حيث قال: «الأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً»^(٣)، ولذلك أنه احترز بقوله: (أولاً) عما فعل فيه ثانياً وهو الإعادة، وأظهر منه قول صاحب «الإحكام»: «الواجب الموسع إن فعل في وقته أول مرة يسمى أداء»^(٤)، وكذلك ما بني عليه هذا القول من دعوى اعتبار الخلل في المرة الأولى ليس بالمتفق عليه ليدعى أن

(١) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ١٤٧.

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العضدي: ج ٢ ص ١٤٧.

(٣) شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ٢ ص ١٤٦.

(٤) الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٠٨.

الاصطلاح عليه، بل الخلاف فيه ثابت، حكاه ابن الحاجب وغيره^(١)، مع أن المناسب للاعتبار هو الإطلاق كما ذكرنا، لكن لا كلام في أن المكرّر إنما يسمى إعادة إذا كان التكرير في الوقت المضروب دون غيره، فاذا أعيد غير الوقت، أو المقتضي للخلل، أو غيره لم يكن إعادة في الاصطلاح، وإنما يستعمل فيه اسم الإعادة بحسب اللغة؛ فيقال: أعاده يعيده، كما أنه قد يطلق اسم القضاء على ما يتناول الإعادة، وهو قول الفقهاء في صحة العبادة، أنها عبارة عن كونها مسقطه للقضاء، فإنهم إنما يريدون كونها مسقطه لفعلها مرة أخرى سواء أكان في الوقت حتى تكون إعادة، أو في خارجه حتى يكون قضاء.

وبالجملة: كونها مخرجة عن عهدة التكليف، [و] كأنه على ضرب من التسامح تغليياً، وهذا بخلاف إطلاق اسم الإعادة على ما يتناول القضاء، أعني الفعل مرة أخرى؛ فإنه شائع في العرف. وينقسم الواجب أيضاً ضرباً آخر من الانقسام باعتبارات؛ فباعتبار فاعله إلى (فرض عين)، و(فرض كفاية)، وباعتبار نفسه إلى: (معين)، و(مخير)، وباعتبار وقته إلى: (مضيق)، و(موسع)، وباعتبار مقدمة وجوده إلى: (مطلق)، و(مقيّد).

أما الأول: فجملة القول فيه، إن غرض الشارع إن تعلّق بإيجاد كل واحد من المكلفين للفعل، أو بإيجاد واحد منهم بعينه فهو (فرض العين)، كالصلاة والطهارة والصوم والحج والزكاة في الأول، وخصائص النبي ﷺ في الثاني.

وإن كان الغرض من التكليف إنما هو مجرّد وقوع الفعل ممن كان من الكل، أو البعض، أيّ بعض كان. وبالجملة: مع قطع النظر عن الفاعل فذلك فرض كفاية، كالجهاد المقصود منه الدفاع عن الإسلام والمسلمين، وتجهيز الموتى والصلاة عليهم ودفنهم، وردّ السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، وإغاثة المستغيثين في النائبات، وإنقاذ الغريق، وإخراج الحريق، وحفظ القرآن، ولو في مصحف، والتفقه في الدين لتعليم الناس والحكم بينهم، وإقامة الحج، وإبطال الشبه للمحاربة عن الدين، وبالجملة حفظ الشريعة ونحو ذلك مما توقفت عليه استقامة الدين والدنيا، حتى الزراعة والنساجة ونحوهما، وإنما سمي كفايياً؛ لأنه إذا قام به البعض كفى، وهذا

(١) ظ. الأحكام: ج ١ ص ١٠٨؛ شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٤٦.

بخلاف العين فإن الوجوب فيه متعلق بأعيان الناس؛ فلذلك سمي (عينياً)، والأصل في التكليف هو العيني؛ لأنه هو المنساق من توجيه الخطاب إلى الجميع، وإنما ينزل على الكفائي بالقرينة، كـ (اسقوني).

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا كلام في أن الكفائي إذا قام به البعض أغنى عن الباقيين بلا إثم، كما أنه لا كلام في أنه إذا لم يقم به أحد أثم الكل وكلاهما إجماع، إنما وقوع الكلام في مقام آخر، وهو أن المكلف به هل هو الكل ويسقط بفعل البعض، أو القدر المشترك بين الكل وسائر مراتب الأبعاد وهو من يقوم بالفعل، فرب مقام لا يقوم به إلا الكل كما يتفق في الجهاد، وربما قام به من الألف اثنان كما في الدفن، أو الصلاة ولا سقوط؟ ذهب ناسٌ إلى الأول^(١)، وآخرون إلى الثاني^(٢)، حجة الأولين: أناسا مجمعون على تأثيم الكل بالترك، فلو لا أنه واجب على الكل لم يأثم الكل؛ إذ لا إثم إلا على ارتكاب محرم أو ترك واجب، وليس هناك إلا الترك، فتعين أن يكون تأثيمهم عليه، وهو قاضٍ بوجوبه عليهم، وطريق آخر: أن تخصيص التكليف بالبعض يقتضي اختصاص الإثم والعقاب به أو لم يقع أصلاً، لقبح تأثيم غير المكلف، وشيوع البعض في الكل وشيوع البعض في الكل لا يرفع القبح، وتأثيم غير المعين غير معقول، وأقصى ما للآخرين إن عارضوا:

الأول: بالإجماع على نفي الإثم عند قيام البعض، فلو كان واجباً على الباقيين أيضاً للزم سقوط التكليف عن المكلف بلا أداء ولا نسخ.

والثاني: بأنه كما جاز التكليف بواحد لا على التعيين مبهم في اثنين أو ثلاثة أو أكثر؛ فليجز تكليف مبهم كذلك، على أنه قد وقع مثل ذلك في القرآن المجيد، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(٣)، فإنه في معنى: لينفروا، ووقوعه فيما بين العقلاء أكثر من أن يحصى، تقول لعبيدك: ليفعل أحدكم هذا، وإنما تأمر بالفعل واحداً منهم لا

(١) منهم ابن الحاجب، ومقتضى كلام الأمدى (ظ. نهاية السؤل للأنسوي: ج ١ ص ١٤٤).

(٢) حكاة البصري في المعتمد: ج ١ ص ١٣٨؛ والفخر الرازي في المحصول: ج ٢ ص ١٨٦-١٨٧،

والأنسوي في نهاية السؤل: ج ١ ص ١٨٥-١٩٧.

(٣) التوبة: ١٢٢.

على التعيين.

وأنت خبيرٌ بأن أقصى ما في المعارضة الأولى استبعاد السقوط بعد التكليف بلا نسخ، وأي بأسٍ في ذلك بعد أن يكون التكليف المدعى على أنه إذا قام به البعض سقط عن الباقي، فلا معنى للاستبعاد.

وأقصى ما لهم بعد ذلك المطالبة بثبوت تكليف الكل من حيث إن الأصل البراءة، لكن الإجماع على تأثيم الكل عند عدم الفعل قاضٍ بذلك؛ لما عرفت، وقد ثبت بالإجماع انتفاء الإثم بفعل البعض ولا يعقل نفي الإثم بعد ثبوت التكليف إلا بطريق السقوط. وأما الثانية فالفرق بين تكليف المبهم والتكليف بالمبهم أوضح من أن يخفى؛ لما يلزم في الأول من المحال بتأثيم المبهم، بخلاف الثاني، فكيف يقاس أحدهما بالآخر؟

وأما ما أوهم تكليف المبهم، من نحو: (ليقم أحدكم)، والتنفّر منكم طائفة، فهو وإن كان ظاهراً في ذلك، لكن لما كان ذلك مستلزماً للمحال وجب صرفه عن ظاهره إلى أن المراد منه تكليف الكل، بأن يوجد الفعل ولو من البعض، ومما يدلّ على بطلان مقاتلتهم؛ أنه لو كان التكليف في الكفائي إنما يتعلق بمن يقوم بالفعل على الإبهام، كما يقولون، للزم أنه إذا أمكن قيام البعض بفعل الكل أو ما زاد على ذلك البعض، أن يكون الزائد متبرعاً لا يستحق ثواب فعل الواجب؛ لعدم تعلّق الأمر به ولا تمتنع عليه نية الوجوب.

وبالجملة: أن لا يكونوا متساويين مع أنه لا خلاف في التساوي؛ فبان أن الوجه ما عليه الأولون، غير أن هنا شيئاً، وهو أن تكليف الكل بأن يوجد الفعل لا يستلزم تكليفهم بمباشرة الفعل لاحتاج إلى دعوى السقوط عند قيام البعض؛ لأنهم لم يكلفوا بأكثر من أن يوجد الفعل ممن كان وقد وجد.

فإن قلت: تعلق الأمر بالجميع - (كأصلوا عليه) - ظاهر في المباشرة، وحيث انعقد الإجماع على الاكتفاء بالبعض لم يكن بدٌّ من اعتبار السقوط.

قلت: أقصى ما في تعلّق الأمر بالجميع على الكفاية تكليف الجميع بأن يوجد الفعل

في الجملة ممن كان، من كل، أو من بعض أو أيهما، وأيها وقع فقد حصل الامثال؛ لأنها فردان له ولا سقوط.

هذا، ولا يخفى أن هذا النزاع بعد الإجماع على الأمور المذكورة قليل الجدوى.

واعلم أن التكليف بالكفائي يدور على العلم بمتعلقه ك(موت هذا وظلم ذاك)؛ لأن العلم به هو السبب في التكليف، فمن مات، أو ظلم، أو سلم، ولم يعلم به أحد، لم يكن على أحد منه تكليفٌ بتجهيز وصلاة، أو نصره، أو ردّ، وليس هذا من عذر الجاهل بالحكم، بل بمتعلق الحكم وموضوعه، وإلا فمن علم بموته ولم يعلم بوجوب الصلاة عليه، أو علم ولم يعلم بكيفية الصلاة، لم يعذر، كما في العيني، وكذلك الجهل بالموضوع في العيني لا يضر، كمن جهل القبلة ومكان الماء؛ فإنه لا يجب عليه الاستقبال والاستعمال.

وبالجملة هما سواء في عذر الجاهل بالموضوع دون الحكم، ثم إنه يكفي العلم بالمتعلق الذي يدور عليه التكليف إخبار العدل ومن تطمئن به النفس، فإن ذلك علم عرفاً، ومهمله مهملاً لمعلوم، ولا كلام في سقوطه بإخبار العدلين بالقيام، وهل يسقط بإخبار العدل الواحد؟ الظاهر ذلك؛ لقيام الحجة بالاعتداد عليه في الأحكام الشرعية، فضلاً عن الموضوعات، وما كان هذا ليزيد على الإخبار بتطهير النجس، وهل يسقط ما يحتاج إلى النية كالصلاة على الميت بقيام الفاسق؟ وجهان من تضمنته الإخبار بوقوعه على الوجه الصحيح وهو غير مقبول، ومن أن الأصل في أفعال المسلمين الصحة، وهو أقرب.

ولو علم بوقوع السبب جماعتان، وأخبر كل منهما بقيام الآخر، سقط عنهما، وهل يسقط بالشروع؟ وجهان: أظهرهما [العدم للأصل، والحق أن ذلك يختلف، فما جرت العادة فيه بالإتمام كالدفن والصلاة كفى الشروع، وما لا فلا كنصرة المظلوم]^(١)، ثم اعلم أن هذا التقسيم كما يجري في الواجبات يجري في المندوبات أيضاً، فالعيني منها كسنن العبادات، والكفائي كابتداء السلام، وتسميت العاطس، والأذان، ونحو

(١) هذه الزيادة موجودة في (ب) غير موجودة في (ص).

ذلك من المستحبات، ثم اعلم أن الكفائي كيف كان لا يقصر في الفضل عن العيني، بل ربما قيل: إنه أفضل؛ لقيام فاعله بالتكليف وإغناؤه عن غيره، والحق أن ذلك حيث ينفرد.

وأما الثاني - أعني انقسامه باعتبار نفسه - فجملة القول فيه: إن الحاكم قد يطلب شيئاً بعينه مشخصاً كـ (خط هذا الثوب)، أو (اكتب هذا الكتاب)، أو مطلقاً كـ (خط واكتب)، وقد يطلب واحداً لا بعينه من شيئين، أو أشياء معينة كـ (خط هذا الثوب) أو (اكتب هذا الكتاب).

والأول هو (الواجب المعين) والثاني هو (المخير)، وليس حينما تحقق التخيير يكون الواجب مخيراً في الاصطلاح؛ إذ لا ريب أنه إذا قال: افعل أحد هذين، أو واحداً منهما فقد خيره، وليس من المخير في الاصطلاح، بل إذا علق الأمر بالطبيعة كـ (أعق رقبة)، كان مخيراً بين سائر الأفراد قطعاً مع أنه من المعين يقيناً، إنما الواجب المخير اصطلاحاً ما ورد به (أو)، أو ما في معناها كما في خصال الكفارة.

ولا كلام في صحة ذلك ووقوعه في الخطابات الشرعية، ولا في خروج المكلف عن العهدة بواحد من الأمرين والأمر، إنما الكلام في أن الوجوب هل تعلق بواحد لا على التعيين، وبأي واحد جاء المكلف فقد جاء بالواجب المطلوب أصالة من دون حاجة إلى دعوى الإجزاء والسقوط، ولم يبق بعد ذلك واجب حتى إذا جاء بآخر كان ندباً؟ أو أنه تعلق بجميع الخصال، لكنه إذا جاء بواحدة سقط الباقي؟ قولان الأشاعرة على الأول، وجمهور المعتزلة على الثاني^(١).

غير أن أبا الحسين فسر القول بوجوب الجميع بأنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان بالجميع^(٢)، أو للمكلف أن يختار ما شاء وهو الذي حكاه المحقق الشريف عن مشاهير المعتزلة^(٣)، وعلى هذا فيكون النزاع بين الفريقين لفظياً، وقال

(١) ظ. الأحكام للامدي: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ١٠١.

(٣) حاشية الشريف الجرجاني على شرح مختصر العضيدي: ص ١٦٢.

في (الإحكام): «إن أبا الحسين تكلف ردّ النزاع إلى اللفظ، وذلك مخالف لما نقله الأئمة عن الجبائي وابنه^(١) من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك»^(٢). قلت: لعلّ أبا الحسين أبان ما اختار، ولم يرد بيان ما عليه المعتزلة.

وكيف كان فقد ذهب ناس^(٣) من المعتزلة إلى وجوب الكل مع السقوط، وحكموا بترتيب الثواب والعقاب على الكل، وإن كان أكثر الناس على الأول.

وهنا قول آخر ثالث^(٤) تبرأ منه الكل ونسبه كل من الفريقين إلى الآخر، وهو أن الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف، وذلك أنه يعلم ما سيقع منه، فكل ما علم أن سيفعله فذلك هو الذي أراده منه وأوجهه عليه في ضمن هذا الترديد، وعلى هذا فيختلف الواجب من هذه الخصال مثلاً بحسب اختلاف الفاعلين، فمن جاء بالعتق كان ذلك هو الواجب في حقه، ومن أطعم أو صام فالإطعام أو الصيام، وإنما ردّد ليتعلق بكل ما يفعله حتى كأنه قال: من أفطر فالكفارة هي العتق على بعض، والإطعام على ناس، والصيام على آخرين.

وآخر رابع لبعض المعتزلة^(٥) وهو أن الواجب واحد معين منها لا يختلف بعلم الله تعالى، فإن جاء به المكلف فقد جاء بالواجب، وإن جاء بغيره فقد أجزأ وأثيب ثوابه، وتظهر الثمرة في الثواب والعقاب، فعلى الأول والأخيرين يثاب بكل ما فعل ثواب تمام الواجب، وإذا جاء بالكل أثيب ثواب واجب ومندوبين، بخلاف الثاني؛ فإنه يثاب على

(١) هو محمد بن الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، إليه نسبة الطائفة الجبائية، ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين، وتوفي سنة ثلاث وثلاثمئة هجرية. وابنه: أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، «الأعلام: ج ٦ ص ٢٥٦؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٤ ص ١٨٣».

(٢) الإحكام: ج ١ ص ١٠١، والعبارة المنقولة ليست نصاً، بل نقل بالمعنى.

(٣) أبو علي الجبائي وابنه. (ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٠٠).

(٤) وهذا القول يسمى قول التراجم؛ لأن الأشاعرة تنسبه إلى المعتزلة، والمعتزلة تنسبه إلى الأشاعرة. (ظ. التمهيد للأسنوي: ج ١ ص ٨١).

(٥) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١٤٩.

كل واحد واحد ثواب واجب.

والوجه ما عليه الأولون؛ لأن ذلك هو المتبادر من مثل هذا الخطاب، بل لا يعقل منه سواه فكان حقيقةً فيه، ولا تمنع في وجوب حمل الخطاب على الحقيقة.

وطريق آخر، وهو: أن الناس لا يفرقون بين أن يقال: افعل هذا أو هذا، وأن يقال: افعل أحد الأمرين أو واحداً منهما.

ولا كلام في أن المطلوب بالأخيرين إنما هو أحدهما لا على التعيين، لا واحد بعينه ولا كلا الأمرين، فكذا يكون ما هو بمعناهما؛ لأن الكلام في المعنى، وأقصى ما للأخيرين دعوى عدم الفرق بين تعلّق التخيير بالمكلف كما في الكفائي وتعلّقه بالأفعال كما نحن فيه، فما كان هناك معلّقاً بالكل فليكن هاهنا كذلك.

والجواب: أن بين المقامين فرقاً، وذلك أن توجيه الخطاب في الأول إلى الجميع ك(اسقوني، وجّهزوه، وصلّوا عليه، وجاهدوا في سبيله، وأمروا بالمعروف وانهاؤا عن المنكر، وانصروا المظلوم) ونحو ذلك قاضٍ بتعلّق التكليف بكل واحد مع انعقاد الإجماع على تأثيم الكل بالترك، لكن لما أجمعوا على الاكتفاء بمجرد وقوع الفعل ولو من البعض، وهذا بخلاف الثاني؛ فإن المكلف فيه لم يؤمر بالجميع وإنما أمر بأحد الأمرين، أو الأمور ك(آية الكفارة) فكان الجري في كل من الخطابين على ظاهره.

فإن قلت: لو كان الواجب فيه هو الأمر الكلي، لكان معيّنًا، لكنه مخير بالإجماع.

قلت: إن هذه اصطلاحات لا يدور عليها شيء، فالمعني ما أمر به ابتداءً وإن كان كلياً ك(اعتق رقبة)، ومثله (اعتق أحدهما)، والمخير ما ردّد فيه ب(أو) ونحوه، وإن آل إليه ك(اعتق هذا أو هذا).

وبالجمله فمتعلق الوجوب هو الأمر الكلي والتخيير بين الجزئيات، وإنما سمّي خيراً؛ لأن التخيير كان في إيجابه وتأديته، واحتج لكل من الأخيرين بمغالطة لا تكاد تخفى، وفي ظهور ضعفهما وبعدهما عن دلالة الخطاب وما وضع له الترديد ما يغني عن النظر في الحجة لهما.

تتبيه:

كما يؤمر المكلف بفعل أحد الأمرين وتكون مانعة خلو، كذلك قد يؤمر بترك أحدهما ك(دع هذا أو هذا) أو (اترك أحدهما) وتكون مانعة جمع، وكلاهما واجب على التأخير، غير أن الواجب على التأخير في الأول هو الفعل، وفي الثاني هو الترك وأما الثالث، أعني انقسامه باعتبار زمانه إلى (موسع) و(مضيق)؛ فجملة القول فيه إن الفعل المطلوب إما أن يقيّد بزمان محدود أو لا يقيّد، والأول وهو (الموقت)، والثاني هو (المطلق)، سواء أُريد على الفور أو لم يرد، والموقت إن زاد وقته عليه فهو (الموسع)، وإن طابقه كالصوم فهو (المضيق)، وما كان ليكلف بإيقاع الفعل في زمان لا يسعه؛ لخروجه عن الطوق، وليس من التوقيت إيجاب المبادرة على من أدرك من الوقت ركعة، لیتوهم أنه من الممتنع، من حيث إنه كلف بالصلاة في وقت لا يسعها، وإنما هو أمر على الفور ومضايقة عرضت في الموسع، كما إذا لم يبق من الوقت إلّا ما يسع الصلاة، أو عرض ظنّ الفوات في الأثناء.

واعلم أنه لا كلام في تقييد الأمر بزمانٍ يزيد عليه محدودٍ من جانبيه، كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١) إنما الكلام في مقامين آخرين:

أحدهما: أن الواجب فيه ابتداء هل هو الفعل الموقت لا غير، أو أحد الأمرين من الفعل أو العزم عليه؟ فالأكثر على الأول^(٢)، والقاضي^(٣) على الثاني^(٤)، فقد زعم أنه لا يجوز ترك الفعل في جزء من الوقت إلّا أن يعزم على الفعل فيما بعد حتى لا يبقى من الوقت إلّا ما يسع الفعل فيتعيّن، وقد حكى في (المحصول) هذه المقالة عن أكثر الأشاعرة والمعتزلة^(٥)، وفي (المنهاج) عن

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) الإحكام: ج ١ ص ١٠٥.

(٣) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القاضي الباقلاني أبو بكر من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وسكن في بغداد، (توفي ٤٠٣ هـ)، له عدة مصنفات منها (عجاز القرآن)، و(الإنصاف). (الأعلام للزركلي: ج ٦ ص ١٧٦).

(٤) ظ. البحر المحيط: ج ١ ص ١٦٦.

(٥) المحصول للرازي: ج ٢ ص ١٤٧.

المتكلمين^(١)، وهي مقالة سيّدنا الأجل المرتضى^(٢) وشيخنا شيخ الطائفة^(٣) وآخرين ممّا كذا (ابن البراج) وابن زهرة وغيرهما^(٤).

وقد اتفق الكل، لا تمنع بينهم، أن الأمر إنما يدلّ على إيجاب الفعل ليس إلّا، وإنما جاء هؤلاء بوجوب العزم عند الترك من دليل آخر غير الأمر، فكان الحاصل من مجموعهما إيجاب أحد الأمرين، بل حكى عنهم غير واحد الاعتراف بمقالة الأولين إلّا إنهم يدعون مع ذلك أنه لا يجوز ترك الفعل إلّا مع العزم عليه، وعلى هذا فيبقى الكلام معهم في دعويين:

إحداهما: وجوب العزم عند عدم الفعل، وهذه قد اشتهر التزامها والتعلّق فيها؛ بأن العزم على الامتثال من أحكام الإيذان ولو ازمه فيجب كما وجب، بل هو مما يجب قبل وجوب الفعل ودخول وقته.

الثانية: عدم جواز ترك الفعل في جزء من الوقت بدون العزم، وهذا أول شيء منعه عليهم، فإن تقييد الأمر بوقت يزيد على الفعل لا يقتضي أكثر من إيقاعه في قطعة منه، وذلك قاضي بجواز تركه في الباقي، وأقصى ما يقتضيه حكم الإيذان وجوب العزم، أما اشتراط الترك به حتى لا يجوز إلّا معه، كما يقولون فلا دليل عليه، وأما على ما حكى الأكثرون عنهم من أن الواجب أحد الأمرين على التخيير، وظاهره أن ذلك هو الواجب ابتداءً، فيقع الكلام معهم أيضاً في أمر آخر، وهو دعوى أن التكليف في الموسع

(١) نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للأسنوي: ص ٤١.

(٢) ظ. الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٤٧.

* علي بن الحسين الموسوي: الملقب ذا المجدين علم الهدى، ينتهي نسبه من جهة أبيه بالإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)، ومن جهة أمه بالإمام زين العابدين. كان أوحداً أهل زمانه فضلاً وعلمًا وكلاماً وحديثاً وشعراً وخطابةً وجاهاً وكرماً. ولد في رجب سنة ٣٥٥ هـ. له مصنفات كثيرة منها: الذريعة في الأصول. وكانت وفاته قدس الله روحه: لخمس بقين من شهر ربيع الأول، (سنة ٤٣٦ هـ). (روضات الجنات: ٣٧٤ - ٣٧٥ بتصرف واختصار).

(٣) ظ. العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ٣٣٥؛ معارج الأصول للمحقق: ص ٧٤.

(٤) ظ. جمعاً بين عدة الأصول: ج ١ ص ٨٨؛ وزبدة الأصول - هامشاً وممتناً - : ص ٤٧ - ٤٨.

إنما هو بأمر مبهم من الأمرين حتى يكون امتثال الفاعل باعتبار الإتيان بذلك المبهم، أعني أحدهما، وكذلك العصيان إنما يكون بتركه الذي لا يكون إلّا بتركهما، وهذه دعوى أخرى زائدة لا مدرك لها.

وكيف كان فأقصى ما تعلّقوا به في الأولى: ما احتج به الشيخ وغيره^(١) من أنه لو جاز ترك الفعل بلا عزم، للزم ترك الواجب لا إلى بدل، وأنه باطل؛ لاستلزامه خروج الواجب عن كونه واجباً.

وفي الثانية: ما حكوه عن القاضي من أنه قد ثبت في هذا الباب حكم خصال الكفارة^(٢)، أعني الاجتزاء بأحد الأمرين والعصيان بتركهما، ولا معنى لوجوب أحد الأمرين إلّا ذاك.

ويتوجّه على الأول: أن ترك الموسع إنما يتفق بإخلاء الوقت كله منه لا بتأخيره من قطعة إلى أخرى كما هو الظاهر، ومعلوم أن الواجب ما لا يجوز تركه من رأسٍ لا ما لا يجوز تأخيره، على أن المراد بالبدل في تعريف الواجب ما يقوم مقامه ويغني عنه ولا يحتاج إليه، فإنهم إنما زادوا هذه الزيادة في التعريف لإدخال المخير والكفائي، ومعلوم أن العزم ليس بهذه المكانة فلم يغنِ اعتباره شيئاً، ولقد أكثر الناس هاهنا بما لا طائل تحته.

وعلى الثاني: أن الواجب ابتداءً ليس إلّا ما دلّ عليه الأمر، ومعلوم أنه لا يدلّ على أكثر من التكليف بإيجاد الفعل في جزء من الوقت، ثم لما اقتضى التزام حكم الإيمان وجوب العزم عند الترك كما يجب قبل دخول الوقت، جاء الأمر بالآخر بوجوب أحد الأمرين، الفعل أو العزم، وأين هذا من دعوى أن الواجب ابتداءً هو أحد الأمرين؟ وإنما يكون كذلك لو جاء التكليف بهما على التردّد كـ«افعل هذا أو هذا» وليس كذلك، وأنّى يصحّ ذلك، ولو صحّ لأغنى العزم مع الترك في جميع الوقت، عدا ما تتعين فيه الصلاة، حتى لا يجب قضاؤها عنه لو اخترم دونه، لكن القضاء حينئذٍ واجب بالإجماع.

(١) ظ. العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٣٦؛ معالم الدين: ص ٧٥-٧٨.

(٢) ظ. البحر المحيط: ج ١ ص ١٦٦.

على أن مما أثبت عليه هذه المعركة بطولها من دعوى وجوب العزم قد نمنعها ونمنع كونه من أحكام الإيثار ولوازمه، إنما يخلّ بالإيمان عدم اعتقاد وجوب الواجب، لا العزم على تركه لغرض من الأغراض مع اعتقاد وجوبه، فضلاً عن عدم العزم على الفعل، كيف والغافل ليس بعازم، وربما قيل: إن المراد بالعزم الواجب هنا هو أن لا يعزم على الترك؛ لاستلزامه العزم على محرم، بناءً على تحريم العزم على المحرم، وهذه أيضاً مما قد تُمنع، فإن العزم على المعصية إن كان معصية فهي مما تتمحّض بالترك، قال الشهيد في قواعده: «قاعدة: لا تؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبّس بها، وهو ما ثبت في الأخبار العفو عنه»^(١).

[ثانيهما] في أن وقت الموسع هل هو الوقت المحدود كله، أو أن وقته الأول، أو أنه هو الآخر؟ وقد اختلف الناس في ذلك؛ فالأكثر على الأول^(٢)؛ لأن الأمر إنما قيّد بالوقت كله، ونسبته إليه على حدّ سواء، فتخصيصه بأحد طرفيه تحكّم، وذهب قوم من الشافعية إلى أن وقته أول الوقت بمقدار أدائه حتى إذا أخره عنه كان قضاءً^(٣) محتجّج بقوله: «أوله رضوان الله وآخره عفو الله»^(٤)، وبأن آخره لو كان هو الوقت، [لنصّ بتقديمه، لكنه لا يعصي بالإجماع، وذهب ناسٌ من الحنفية إلى أن]^(٥) آخره هو الوقت وأنه إذا قدّم كان تعجيلاً، وأنه يقع فعلاً يغني عن الواجب كتعجيل الزكاة، محتجّج بأن الأول لو كان هو الوقت؛ لكان تأخيره إلى الآخر كتأخيره عنه، لكنه ليس كذلك إجماعاً^(٦)، وأنت تعلم إن ما تعلّق به كلّ منهما بعد تسليمه إنما ينهض على الآخر ثم يعودان.

لنا عليهما من حيث إنّنا نقول: إن الوقت كله وقت له، فلا عصيان بتأخير ولا تقديم،

(١) القواعد والفوائد للشهيد الأول: ج ١ ص ١٠٧.

(٢) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٤٦؛ معارج الأصول: ص ٧٤؛ معالم الدين: ص ٧٣.

(٣) ظ. الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٤٥؛ معارج الأصول للمحقق الحلي: ص ٧٤.

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه: ج ١ ص ٢٤٦؛ وابن حجر في تلخيص الحبير: ج ١ ص ١٨٠.

(٥) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٦) ظ. معالم الدين: ص ٧٣؛ معارج الأصول: ص ٧٤؛ الذريعة: ج ١ ص ١٤٥.

[ودعوى تخصيصه بأحد الطرفين تحكّم]^(١).

ودعوى جواز التقديم على التعجيل كما يزعم الحنفية تحكّم بلا دليل، كدعوى القضاء بالتأخير، ولو صح ما ذكره لصحّ التقديم بنية التعجيل والتأخير بنية القضاء وهم مجمعون على بطلانه، وإنما ينوي التعجيل والقضاء في التقديم على الوقت المضروب والتأخير عنه، وأما الخبر فعليهم؛ لأن الآخر لو لم يكن من الوقت لم يقطع بالعفو كما يعلّده، وإنما سيق تغليظاً للترغيب، والدلالة على أن الفضل في الأول، وأن التأخير في الآخر مع سعة ما بينهما مظنة الخوف؛ لما في ذلك من عدم الاعتناء بفضل الاستباق إلى الله تعالى والرغبة فيه، وقلة الاحتفال بالحضور بين يديه تعالى، وعدم المبالاة بما يخشى المتأخر عن إجابة الدعوى مع المجيبين، غير أن الخوف من الخطير يندفع بالأداء قبل خروج الوقت، وهو الذي كتى بالعفو عنه، مع أن الأدلة في ذلك عندنا متوفرة، فلا بد من تنزيل الخبر على ضرب من المبالغة في فضل المبادرة إلى الامتثال، وما عساه يقول في الجواب من أن العفو لا يستلزم الإثم، كما قال تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنُكَ لَهُمْ﴾^(٢)، ليس بشيء؛ لأن ذلك على ضرب من المجاز، والكلام في الحقيقة^(٣).

وكيف كان، فما شدّ به الفريقان ظاهر البطلان، مفضٍ إلى إنكار الواجب الموسع. وللكرخي قول آخر بناء على الثاني^(٤)، فإنه من أصحاب أبي حنيفة، وهو على ما حكى الشيخ والإمام الرازي أنه إذا فعل في أول الوقت لم يقطع عليه بالوجوب^(٥)، كما قال الأولون، ولا بأنه فعل وتعجيل، كما قال الآخرون، بل يقع موقوفاً مراعى إلى أن

(١) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٢) التوبة: ٤٣.

(٣) في نسخة (ب) ورد هكذا (واستعمال العفو في الصفح والتخفيف غير عزيز كما قال تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنُكَ لَهُمْ﴾، وقال: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الْوَقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَنَاسَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسَ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ الآية).

(٤) ظ. العدة للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٢٣٧؛ المحصول: ج ١ ص ١٧٤.

(٥) المصدر نفسه.

يأتي الآخر، فإن أتى عليه وهو على صفة التكليف كان واجباً، وإن لم يكن عليها، كما إذا مات أو جنّ قبل تمامه كان نفلاً^(١)، وإذا بطل الأصل بطل ما تفرّع عليه ورجع إليه.

تذنيب

لا كلام في أنه إذا عرض ظن الفوت في الواجب الموسع، ولو في أول الوقت وجب التعجيل، وأنه إذا أخر مع ذلك عصي بالتأخير لما ثبت من أن المرء متعبدٌ بظنه، والوقت المضروب له وإن كان في نفسه متسعاً إلا أنه بظنّ الفوت صار مضيقاً من حيث إنه لو لم يفعل حينئذ كان متهاوناً، وإنما الكلام فيما إذا أخر وبان فساد الظن، فهل يكون فعله فيما بقي من الوقت أداءً من حيث أنه وقت له ابتداءً، أو إنه قضاء من حيث إنه بالخطاب الثاني، أعني ما جاء في التعجيل، صار ذلك الوقت الذي أمر بالمبادرة فيه وقتاً له، فيكون فعله فيما بعده فعلاً بعد انقضاء وقته، فيكون قضاء؟ قولان.

الأكثر على الأول، والقاضي أبو بكر على الثاني^(٢)، والحق الأول؛ لأن أقصى ما عرض بظن الفوت أن وجب عليه المبادرة والإتيان به على الفور، وليس ذلك توقيتاً، إنما التوقيت - كما بينا - أن يضرب للفعل وقتاً محدوداً من أوله وآخره، والقضاء ما جيء به بعد الوقت المحدود، إنما هذا كما يطلب الشيء على [الفور]^(٣) ثم يؤخر ويؤتى به، أتراه يكون قضاء؟ كلا إنما القضاء والأداء من صفات الموقت كما عرفت، والذي يدلّك على أن ما نحن فيه أداء، إنك لو اعتقدت في موسّع قبل دخول وقته أن قد دخل، ولم يبق منه إلا ما يسع الواجب، أليس يجب عليك حينئذ المبادرة إلى الفعل بلا خلاف؟ ثم إذا

(١) بعد هذه الكلمة موجود في (ب) ما يلي: «وكانه بنى ذلك على أن السبب فيهما للوجوب تمام الوقت ولا يعلم حصوله ليترتب عليه بسببه - أعني وجوب الفعل - إلا بتقصيه حتى لا يبقى منه إلا ما يسع الفعل فإذا انقضى وهو على صفة التكليف بان أنه مكلف به وإلا انكشف أنه غير مكلف وكان ما جاء به من قبل نفلاً لعل هذا هو الذي لحظه الحنفية في ادعائهم أن الوقت هو الآخر ويتوجه عليه أن السبب في الموسع دخول الوقت لإتمامه وإلا لم يجب إلا بعد انقضائه أجمع».

(٢) ظ. الإحكام: ج ١ ص ١٠٨.

(٣) هذه الزيادة أثبتها من (ب).

عصيت وأخرت إلى أن دخل الوقت حقيقة وبان فساد الاعتقاد السابق، فلا ريب أنه حينئذ ينوي أداءً، ولا فرق.

وبالجملة: فالعصيان بالتأخير لا يستلزم خروج الوقت المضروب عن كونه وقتاً؛ لأن العصيان يدور مدار الاعتقاد، ومجرد الاعتقاد - وإن كان على خلاف الواقع - لا يخرج الوقت عن كونه وقتاً واقعياً.

والحاصل: أن مذهب القاضي^(١) بمكانة من الضعف لا يعرف لأحد كان قبله ولا لأحد جاء بعده؛ ولذلك احتمل عليه العضدي^(٢) أن يكون أراد بالقضاء مجرد فعله فيما بعد وقت المعالجة حتى يكون النزاع لفظياً؛ لأنه قضاء، حتى يكون حقيقياً، وهذا الاحتمال بمكانة من البعد، وكيف يحكي علماء الفريقين خلافه فيما لا يخالفهم فيه.

واعلم أن هذا كله جارٍ فيما وقته العمر - أعني المطلق - فإنه أيضاً إذا ظن فيه الفوت تضيق، وإذا خرج مع ذلك لم يصِر قضاءً، وخلاف القاضي جارٍ فيه، ثم لا كلام في جواز التأخير في الموسع والمطلق ما لم يظن الفوت وإن أفضى إلى الترك ما لم يفض إلى التهاون، وإلا فلا سعة ولا إطلاق، وعلى هذا فإذا ظن السلامة فأخر و فاجأه الفوت^(٣)، قيل: إن ينتهي إلى حد التهاون لم يكن عاصياً، وكيف [يعصي]^(٤) فيما كان من إذن الشارع^(٥)، وشذّ ناسٌ بالعصيان زعماً منهم أن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة، ووقوع الفعل قبل الموت^(٦).

وبالجملة: فمعنى التوسعة فيهما أن الفعل في أي وقت جيء به من المحدود أو المطلق يُقبل؛ لأن الكل وقت له، لكن لا بد من الإتيان به مما أمكن، ولا عذر بعد الإمكان.

(١) أبو بكر الباقلاني.

(٢) شرح العضدي: ص ٨١.

(٣) الموت.

(٤) هذه الزيادة أثبتناها من (ب).

(٥) القائل ابن الحاجب والعضدي. (ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٣).

(٦) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٣؛ البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١٧٥.

وفضّل آخرون كابن الحاجب والعضدي فحكموا بالعصيان في المطلق دون الموسع^(١)، أما الأول؛ فلأنه لو لم يعص بالتأخير للزم خروج الواجب عن كونه واجباً، وأما الثاني؛ فلأن جواز التأخير لما كان محدوداً بحدٍّ لم يلزم [جواز]^(٢) الخروج، وإنما يلزم الخروج لو أجزى التأخير إلى الآخر، والوجه ما عليه الأكثرون، ودعوى اشتراط الجواز بالسلامة في حيز المنع، وآتى يصحّ اشتراط ما لم يدخل تحت القدرة.

فإن قلت: إنما يمتنع اشتراط غير المقدور لو لم يكن عنه مندوحة، ومعلوم أن للمكلف في التعجيل ما يغنيه عن التأخير المشروط بها لا يملك.

قلت: اشتراط التأخير بذلك يقتضي خروج الواجب عن كونه موسّعاً لإفضائه بالآخرة إلى الضيق ولزوم الإتيان بالفعل في أول أوقات الإمكان، والمفروض أنه موسّع فبطل حديث الاشتراط؛ لاستلزامه خلاف الغرض، وأما دعوى خروج الواجب عن كونه واجباً فالواجب إنما يخرج عن الوجوب لو أبيح للمكلف تركه من رأس وليس في الإطلاق ذلك، وإنما فيه إباحة التأخير مع انتفاء الأمرين المذكورين، وكيف يخرج عن الوجوب وهو لا يزال يطلبه على التحميم، أقصى ما هناك أنه وسّع له ولم يضيق عليه؛ لغلبة الظن بالإتيان ما لم يظن الفوت أو يفضي به [التهادي]^(٣) إلى التهاون، على أن الموسع مساوٍ للمطلق في ذلك.

وأما الرابع - أعني انقسامه باعتبار مقدمته إلى (مطلق) و(مقيد) - فجملة القول فيه: أن كل فعل على الإطلاق لا يخلو من مقدمات لا يتم إلّا بها، وهي كلّ ما يتوقف عليه وجوده، وهي المسماة بالمقدمات العقلية، وربما كان له من وراء ذلك مقدمات جعلية لا يتم الواجب في نظر معتبرها وجاعلها مقدمة إلّا بها كما جعل الشيخ الطهارة شرطاً للصلاة لا تتم إلّا بها، وعقد النكاح مثلاً سبب للنكاح لا يتم إلّا به، وكذلك سائر عقود

(١) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٣.

(٢) هذه الزيادة أثبتناها من (ب).

(٣) هذه الزيادة أثبتناها من (ب).

المعاملات بالنسبة إليها^(١)، فإنها مقدمات جعلية وأسباب شرعية لا تتم تلك المعاملات في نظر الشارع، حتى ترتب عليها آثارها، إلا بها، وكما يرى أهل الدواب، أن لا تُسقى إلا بعد العلف، ولا تُعلف إلا بعد التطويق.

إذا عرفت هذا، فالشارع إذا أمر بفعلٍ فإمّا أن يأمر به على الإطلاق كما أمر بالصلاة والصيام وأداء الأمانات ونحو ذلك، أو يأخذ في إيجابه والتكليف به مقدمة من مقدماته ويجعلها شرطاً في وجوبه، كما أخذ الاستطاعة في وجوب الحج، وملك النصاب شرطاً في وجوب الزكاة، وهما من المقدمات الجعلية الشرعية، وكما تأخذ الخروج إلى السوق شرطاً في اشتراء اللحم، فتقول: (إن خرجت إلى السوق فاشتر لنا لحماً، وأنه مقدمة عقلية، فإن كان الأول فهو (الواجب المطلق)، وإن كان الثاني فهو (المقيد) والمطلق، هذا هو الذي وقع النزاع فيه، هل الأمر به أمرٌ بجميع مقدماته، وكل ما لا يتم إلا به عقلاً أو شرعاً، أو ليس أمراً بشيء من المقدمات أصلاً، أو أمر بالعقلية فحسب، وهي التي أريد بالسبب التام أو بالعكس؟ فالأكثر على الأول^(٢)، وشذّ ناسٌ بالثاني^(٣)، والسيد على الثالث^(٤)، وابن الحاجب على الرابع^(٥)، وهذا بخلاف المقيد فإنه لا كلام في أن الأمر به ليس أمراً بها أخذ فيه من المقدمات، وكيف يكون أمراً بها، وقد أخذت شرطاً فيه على ما يجيء تفصيله إن شاء الله في أبواب الملازمات في الأدلة العقلية.

وينقسم الفعل أيضاً إذا كان عبادة باعتبار كونه مخرجاً عن العهدة إلى مجزٍ وغير مجزٍ، والمجزى ما كان تاماً جامعاً للشرائط خالياً من الموانع، وغير المجزى ما لم يكن كذلك، والإجزاء وإن استلزم الصحة، لكنه ليس منها؛ لكونه من أحكام العقل، وهي

(١) العدة للشيخ الطوسي: ج ١ ص ١٨٧.

(٢) ظ. الإحكام للأمندي: ج ١ ص ١١١.

(٣) نسب إلى المعتزلة. (ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١٨١).

(٤) ظ. الذريعة إلى أصول الشريعة للشریف المرتضى: ج ١ ص ٨٣.

(٥) شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٨.

من أحكام الوضع على ما سيجيء، وذلك لأن الحكم بالاجزاء لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بخلافها، مع اختصاصه بالعبادة وثبوتها في المعاملات أيضاً، ولا يوصف به إلا ما أمكن وقوعه على وجهين يخرج أحدهما عن العهدة، ولا يخرج الآخر، بخلاف ما أخرج على جميع الوجوه، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، وإخراج الغريق، وردّ الأمانة، وتجهيز الموتى ودفنهم، وتمريض المرضى، ونحو ذلك، وتمثيله بالمعرفة كما اشتهر منظوراً فيه، فإنها إذا كانت عن دليل أجزاء، وإن كانت عن تقليد لم تجز حتى يستدل^(١).

فصل: [اجتماع الأمر والنهي]

قد عرفت في بيان الأحكام التكليفية وتمييز بعضها عن بعض أنها متناقضة لا يكاد يجتمع منها اثنان، غير أنه قد وقع النزاع بين المعتزلة والأشاعرة في اجتماع الأمر والنهي. وتحريم القول في ذلك أنه لا كلام في جواز اجتماع الأمر والنهي على الطبيعة الواحدة مع اختلاف المتعلّق كما يتعلق أحدهما بنوع والآخر بآخر؛ إذ لا اجتماع مع الاختلاف وهذا كما يؤمر بالسجود لله جل شأنه وينهى عن السجود لغيره، ونحو ذلك من كل فعل يسوغ لوجه ويحرم لآخر، أما على القول بأن الحسن والقبح قد يكونان لوجوه واعتبارات كما عليه متأخرو المعتزلة كـ(أبو الحسين) وغيره ولا إشكال، وأما على القول بأنها ذاتيان كما عليه قداماؤهم فتعلّق الأمر بالقبيح، كضرب اليتيم للتأديب والنهي بالحسن كالصدق الضار، إنما ساغ لارتكاب أقل القبيحين.

وبالجملة، فلا كلام في جواز اجتماعهما مع اختلاف الوجوه، ولا في امتناع الاجتماع على شخص واحد مع اتخاذ الجهة، كما تقول: خذ الآن، لا تأخذ الآن؛ لاستلزامه التكليف بالمحال؛ لاستلزامه الحكم بجواز الفعل وعدمه، ومن ثمّ منعه بعض من يميز التكليف بالمحال، إنما الكلام في اجتماعهما على المتحد مع اختلاف الجهة، فمنعه

(١) في (ب) بعد هذه الكلمة التتمة التالية: (وقد يجاب بأنّ المقلد التابع ليس بعارف؛ لأنّ المعرفة ضرب من العلم فلا معرفة إلاّ للمستدل).

أصحابنا والمعتزلة^(١) وأجازه الأشاعرة^(٢).

وليس المراد بها جعلوه عنواناً للبحث ومحل النزاع تعلق الأمر والنهي ابتداءً بأمر واحد ذي وجهين كـ (كل هذا، لا تأكله)، فإنه مما يختلف باختلاف الوجوه، فربما أفضى اختلافها إلى اختلاف التعلق، كـ (كل هذا الآن، لا تأكله غداً) فيصح إجماعاً، وربما لا يؤدي إلى الاختلاف، كـ (كله الآن؛ لأنه بارد، لا تأكله الآن؛ لأنه حامض) فيمتنع إجماعاً. وإنما أرادوا اجتماعهما بالآخرة على شيء واحد بواسطة تعلقهما بطبيعتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة، فإن تعلق الأمر ابتداءً إنما كان بطبيعة الصلاة، والنهي بطبيعة الغضب، إلا أنها لما وقعت في المكان المغصوب اجتمع الأمر والنهي على خصوص ذلك الواقع، أعني شخص تلك الصلاة؛ ولذلك مثله الكل بهذا المثال وجعلوه عنوان البحث ومحل النزاع، فمن أجاز الاجتماع حكم بصحة هذه الصلاة، ومن منع منه حكم ببطلانها.

وحجة المانعين واضحة، وذلك أن الاجتماع إن كان ممتنعاً وأنه لممتنع فلا فرق بين حصوله ابتداءً وحصوله بالآخرة، وكيف يكون الشيء الواحد مطلوباً محبوباً مكروهاً ممقوتاً؟ فلم يبق إلا منع كون المثال المذكور الذي وقع فيه البحث من باب الاجتماع على ما سيجيء في حجة المجيزين، لكن ذلك مع فساد لا جدوى له في تصحيح هذه الصلاة؛ لتعلق النهي بجزئها، وهو قاضٍ بفسادها مع ما فيها من المضادة؛ للخروج عن المأمور به.

وأقصى ما تعلق به المجيزون ما أشرنا إليه من المنع، وذلك أنهم قالوا: لا مانع من الاجتماع اتفاقاً لا اتحاد متعلق الأمر والنهي، والاتحاد مع اختلاف جهتي التعلق، كما نحن فيه، فإنها وإن تعلقاً ظاهراً بهذه الصلاة، لكن التعلق في الحقيقة بأمرين مختلفين، فإن متعلق الأمر ابتداءً إنما هو طبيعة الصلاة، ومتعلق النهي طبيعة الغضب، وهما أمران مختلفان لا تلازم بينهما، غاية ما هناك أن المكلف جاء بما يجمعهما، وقد كان متمكناً من

(١) ط. الذريعة: ج ١ ص ١٩١.

(٢) ط. الإحكام للأمدي: ج ١ ص ١٥٨.

الإتيان بالصلاة منفكة عن الغضب، فلم يكن حين كلفه بالصلاة، ومنعه من الغضب مكلفاً له بمحال، فكان مطيعاً له من حيث هو مصل، عاصي من حيث هو غاصب، وليس ذلك بعزيز، ألا ترى أنك إذا أمرت عبدك بخياطة الثوب ونهيت أن يجلس في الدار فخاط فيها، أو ليس يكون مطيعاً في الخياطة وإن عصى في الجلوس؟

ويرد عليه:

أن الأمر والنهي هنا وإن لم يجتمعا ابتداءً على شيء واحد، لكنهما قد اجتمعا في الآخرة في واحد حين اختار المكلف مادة الاجتماع، والأمر بالطبيعة وإن لم يستلزم التكليف بجميع جزئياتها، بل يكفي واحد منها، بخلاف النهي، إلا أنه بأي جزء جاء فقد جاء بالمأمور به، فحصل به امثال الأمر؛ لاندراج فيه وصدقه عليه، وهو موافقة الأمر المعبر عنه بالصحة، فقد كان هذا الفرد مأموراً به، وإلا فلا معنى لصحته، ومطلق الامثال به وهو منهي عنه قطعاً، فقد اجتمع الأمر والنهي فيه، واختلاف الجهة غير مجد بعد الاجتماع والاتحاد، ودليل بطلان الاجتماع لا ينحصر في لزوم التكليف بالمحال، فإنه إن لم يستلزم التكليف بالمحال فهو مستلزم للجمع بين النقيضين، وذلك أن هذا الفرد البارز إلى الوجود لا ريب في كونه مكروهاً ممقوتاً منهياً عنه لاشتغاله على الغضب مع مضادته لخروج المأمور به، فكيف يكون محبوباً مراداً حتى يصلح لأن يتقرب به.

وحيث كان اجتماع الأمر والنهي محالاً، وكان هذا الفرد منهياً عنه قطعاً تعين أن يكون غير مأمور به، وكيف يكون مأموراً به وهو مفسدة مستقبحة، ومتى جاز الأمر بالمفسدة أو بما يتضمنها أو يفضي إليها؟ وحينئذ فيكون حكم العقل بقبحه وما دلّ شرعاً على النهي عن مثله مقيداً لإطلاق ما تعلق به الأمر، حتى كأنه قال: (صل صلاة لا مفسدة فيها، وهذا ضابط في كل أمر مطلق، فإنه لما استحال على الحكيم أن يأمر بالمفسدة أو بما يتضمنها أو يفضي إليها وجب تقييد كل ما أطلق بذلك؛ لأنه لا يأمر إلا بالحسن، ولا يطلب إلا ما به الصلاح، وأما مثال الخياطة فلا يشبه ما الكلام فيه، فإن الكون في الحيز ليس من أجزاء الخياطة ولا من لوازمها، بل من لوازم الخياطة، وهذا بخلاف الصلاة فإن الكون من أجزائها.

فإن قلت: أجزاء الصلاة إنما هي أفعالها: كالقيام، والقعود، والركوع، والسجود، فأما كون الفاعل في حيّز فمن لوازم الوجود.

قلت: ما شككنا فلا نشك في أن السجود الذي هو عبارة عن وضع الجبهة على الأرض من أجزاء الصلاة، ولا ريب أنه كون في المكان، وكذلك وضع باقي الأعضاء السبعة أكوآن في المكان، بل جميع تلك الحركات والسكنات أكوآن، أما فيه أو في فضائه؛ لدخول الكون في مفهومها، فإن الحركة كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر، والسكون كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان، [وهو] ^(١) قولهم في الحركة: إنها الكون الأول في المكان الثاني، وفي السكون إنه الكون الثاني في المكان الأول، على أن الغرض من العبادة إنما هو التقرب، ومن ثم وجب فيها النية، ومعلوم أن التقرب إنما يكون بما هو مراد محبوب دون ما هو مكروه ممقوت، وهذا بخلاف الخياطة؛ فإن الغرض إنما كان مجرد حصولها، فكيف يستويان في الطاعة والعصيان ^(٢)؟

وربما ثوّم على المرتضى رحمته أنه مما يميز اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد من قوله: «وقد يصح أن يقبح من المكلف جميع أفعاله، ويحسن على وجه آخر، وعلى هذا الوجه يقبح القول بأن من دخل زرع غيره على سبيل الغصب، أن له الخروج والتخلص وليس له التصرف بنية الفساد، وكذا من قعد على صدر حيّ إذا كان انفصاله عنه يؤلم ذلك الحي كقعوده، وكذلك المجامع زانياً، له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على

(١) أثبتناها من (ب) والمعنى يقتضي وجودها.

(٢) في (ب) الزيادة التالية: (فإن قلت: إن لم يجتمع الأمر والنهي في نفس الخياطة فقد اجتماعاً في الأكوآن التي يتوصل بها إليها؛ إذ لا ريب في توقفها على الحركات المعلومة، وهي أكوآن واقعة في الدار المنهي عنها أو في فضائها وذلك قاضٍ بوجوبها من باب المقدمة؛ فإن الكون في الدار المنهي عنها بإطلاقه منهي عنه.

قلت: الكون في الدار المنهي عنها غير مأمور به أصلاً، لا أصالة ولا تبعاً وإنما صحت الخياطة وقبلت بعد حصولها كما صحّ الحج بعد قطع النهي عنه ولو في الأثناء، ولا يؤثر النهي عن القطع التوصل به إلى الواجب في صحته بعد حصوله كما لا يخفى، ومن هنا يتجه القول بصحة الطهارة الواقعة في المكان المغصوب، وإن حصل الإثم بالكون فيه كما الخياطة).

وجه آخر^(١)، وهذا خطأ عليه؛ فإنه لا يريد أن الفعل الواحد يقبح من وجه ويحسن من آخر، بل الإعلان من جنس واحد بقرينة التمثيل، كيف وهو ينادي ببطان الصلاة في الدار المغصوبة ويستدل على ذلك، نعم اشتهر عنه الحكم بإجزاءها وصحتها من دون ترتب ثواب، وقد حكى عن الشهيد في قواعده أن قبول العبادة وإجزائها غير متلازمين، وأنه ربما وقع الإجزاء من دون قبول، واستدل على ذلك وأجاب عنه وكأنه بناء على أن نية القرية في العبادة ليست شرطاً في الصحة، بل لترتب الثواب^(٢).

وكلامه في الذريعة ناطق بخلاف هذا أيضاً؛ فإنه احتج على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة بأن شرط الصلاة أن تكون طاعة وقرية^(٣)، بل اللهم حكى الكليني^(٤) عن الفضل بن شاذان^(٥) ما يدل على الحكم بصحة هذه الصلاة، وذلك أن بعض أهل الخلاف أورد في باب الطلاق سؤالاً حاصله: أنكم كما احتسبتم العدة، وإن وقعت على وجه مخالف للشرعية؛ بأن قارنت الخروج أو الإخراج فلم توجبوا إعادتها، كذلك فاعتبروا الطلاق ثلاثاً وإن جاء مخالفاً للكتاب والسنة، وإن وقع بلا فصل بعده ولا رجوع.

وأجاب الفضل بالفرق بين المقامين من حيث إن الخروج والإخراج ليسا من شرائط العدة والطلاق، بل هو محصور قبله وبعده، بخلاف العدة فإنها شرط في الطلاق^(٦)،

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٧٨.

(٢) القواعد والفوائد الشهيد الأول: ج ١ ص ٧٩.

(٣) ظ. الذريعة للشيخ المرتضى: ج ١ ص ١٩١.

(٤) الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨ هـ) في بغداد، صاحب كتاب (الكافي)، قال عنه النجاشي: «شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم، وكان أوثق الناس وأثبتهم». (ظ: فهرست رجال النجاشي: ص ٣٧٧).

(٥) أبو محمد الفضل بن شاذان النيشابوري (ت ٢٦٠ هـ)، متكلم، فقيه، جليل القدر، له كتب مصنفات منها: كتاب الفرائض الكبير، كتاب الفرائض الصغير، وكتاب الطلاق وغيرها. عده الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الهادي والعسكري (عليهما السلام). (ظ: الفهرست، الشيخ الطوسي: ص ٣٦١).

(٦) الكافي: ج ٦ ص ٩٤، باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة.

يعني البائن بسبب التعدد لا تجب إلا فيه ولا تقع إلا بها، قال: «فليس يشبه الخروج والإخراج في العدة الطلاق، وإنما مثله كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها، فهو عاصٍ في دخوله الدار وصلاته جائزة؛ لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنه منهى عن ذلك صلّى أم لم يصل»^(١)، ثم ضرب أمثلة أخرى، كالصلاة في الثوب المغصوب، والصلاة في الثوب النجس، والكذب في شهر رمضان على غير الله، والجماع فيه وترك العزم عليه، والحج على العقوق، والجماع في الإحرام، فيصح العمل في الأول، يعني الأول من كل اثنين؛ لعموم حصرها، وعدم كونها من شرائطه، ويفسد في الثاني لكونها من شرائطه، ومن ثم اختصّ المنع، ونحن نقول إن الحكم ببطلان هذه الصلاة لم يكن على دعوى اشتراط صحتها بعدم وقوعها في مكان مغصوب ليتوجه المنع من اشتراطها بذلك، ويستند بحرمة ذلك مع الصلاة وبدونها وتلك أمارة عدم الشرطية، ولا نصّ يدلّ عليها، وإنما بنى على كونها منهياً عنها، للنهي عن أجزائها، والنهي في العبادة قاضٍ بفسادها، ولعلّ الفضل جرى في ذلك على طريقتهنّ مماشاةً وإلزاماً.

واعلم أن ليس كل الأشاعرة على الإجازة، فهذا أبو بكر القاضي وهو من أكابرهم على المنع^(٢)، والحكم ببطلان هذه الصلاة، غير أنه مع ذلك يزعم أنها مما يجتزى بها، بدعوى أن التكليف يسقط عندها لا بها؛ لبطلانها كما في المجنون، يسقط التكليف عنده لا به، وهذه دعوى عارية عن البرهان، وتعلّقه في ذلك بالإجماع من حيث إنهم لم يأمرُوا المصلين في المكان المغصوب بالإعادة والقضاء لا وجه له؛ لأنهم إنما لم يوجبوا ذلك لحكمهم بصحتها، على أنه لا إجماع ولا خلاف معروف أجده في ذلك.

ثم المجيزون إنما أجازوا اجتماع الأمر والنهي مع اختلاف الجهة حيث يمكن الانفكاك، ويكون الجمع باختيار المكلف، أما إذا لم يمكن، كمن غضب وأولج حراماً فإنه يجب عليه الخروج والإخراج قطعاً بلا نهي، عكس ما قلنا في الصلاة المذكورة، وهل يعاقب على فعل هذا الواجب من حيث إنه تصرف في الغضب وتقلب في الحرام؟

(١) الكافي: ج ٦ ص ٩٤، ح ١.

(٢) ظ. المحصول للرازي: ج ٢ ص ٢٩١.

الأكثر على عدم؛ إذ لا عقاب إلا على نهي، ولا نهي هاهنا، وإلا لجامع الأمر، واختلاف الجهة غير مجدي؛ لعدم تمكن المكلف من الامتثال فيهما، فلو كلف بهما لكان تكليفاً بالمحال.

وشدّ أبو هاشم^(١) فحكم بالاجتماع هاهنا أيضاً لاختلاف الجهة، وقد عرفت أن الاختلاف هنا لا يغني، وأغرب الجويني فنفى الاجتماع واعترف بعدم تعلق النهي تفادياً عن المحال^(٢)، لكنه مع ذلك حكم بالعصيان؛ لمكان السببية فيه بالدخول والإدخال، قال في (البرهان): «وإنما حكمنا باستمرار معصيته مع أن المعصية إنما تكون بارتكاب النهي، والإمكان معتبر في النهي، ولا إمكان هاهنا؛ إذ ليس في وسعه الخلاص؛ لأنه تسبّب إلى ما تورّط فيه آخر معصية وليس هو عندنا منهياً عن الكون في الأرض مع بذله المجهود في الخروج عنها، ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع نهي التكليف عنه»^(٣).

ويتوجّه عليه أنه كيف يتحقق العصيان مع انقطاع النهي عنه لتوبته وندامته، وهل يكون إلا بترك مأمور به، أو فعل منهي عنه، وبناءً على أن ذلك إنما يشترط في ابتداء العصيان لا في دوامه؛ عملاً بالاستصحاب كما يحكى عنه خطأً، وكيف يصح الاستصحاب مع تغيير الموضوع، قد كان منهياً عنه وصار مأموراً به بلا نهي، كما اعترف به، نعم لا بد من بذل الجهد كأن يسرع في الخروج من أقرب الطرق وأقلها ضرراً هذا. ومما يشكل على دعوى تضاد الأحكام مكروه العبادة للإجماع على صحّتها وكراهتها، فقد اجتمع فيه الوجوب والكراهة مع أن جميع ما تعلّقوا به في المنع من الجمع بين الأمر والنهي جارٍ هاهنا، وكيف يكون ما يطلب التنزه عنه محبوباً مأموراً به؟

وتخلص الأكثرون بأن الكراهة هاهنا ليست بالمعنى المصطلح - أعني طلب الترك مع جواز الفعل - وإنما المراد منها ومن النهي الوارد فيها التنبيه على قلة الثواب^(٤)،

(١) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ١٠٣.

(٢) ظ. البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٩٦-٩٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ظ. الأحكام في أصول الأحكام: ج ١ ص ١٦٢.

فإنّ ذلك خلاف الأولى، وأن معنى قولهم مثلاً الصلاة في هذا المكان أو في هذا الزمان مكروهة، أن ذلك خلاف الأولى، وأقلّ ثواباً من غيره، وكذلك النهي الوارد فيها ك(لا تصلّ في الحمام، أو عند طلوع الشمس أو غروبها) ليس معناه طلب الترك، وإنما هو خبر سيق للإرشاد ومعناه: أن الصلاة فيها خلاف الأولى، وأقلّ ثواباً من غيرها.

وربما توهم أن النهي في هذا التأويل باقٍ على حاله، فاعترض بأن قلّة الثواب في العبادة لا تقتضي النهي عنها، خصوصاً فيما لا عوض له؛ فإنه تفويت ثواب بلا عوض، وقد عرفت أنه ليس بطلب وهو خبر في صورة الطلب جيء به للإرشاد، نعم إنه قد يقال: كان ينبغي على هذا أن يعدّ في مكروهات العبادة كما عدّ الفرد الأعلى كالصلاة مع الإمام في المسجد الحرام؛ فإن جميع ما عداها أقلّ ثواباً في حدّ ذاتها مع قطع النظر عما يعرض لها من المرجحات الخارجية.

وكيف كان فهذا تأويل في صيغة النهي ولفظ الكراهة، ومن الناس من تأول في متعلق النهي فقال في التخلص من هذا الإشكال إن النهي وإن تعلّق ظاهراً بالعبادة لكنّ المراد النهي عن سبب كراهتها^(١)، كالتعرض لرشاش الماء النجس في النهي عن الصلاة في الحمام، والتشبه بعباد الشمس في النهي عن الصلاة عند طلوعها وغروبها، وعن التعرّض للسبل ووطء الإبل في النهي عن الصلاة في بطون الأودية ومبارك الإبل وهكذا، فكانت الصلاة متمحّضة للأمر ولا اجتماع فيه.

وفيه: إن هذا لا يدفع الإشكال؛ لأن النهي عن اللازم يستلزم النهي عن الملزوم، فإذا نهى عن التشبيه والتعرض المذكورين كان ذلك نهياً عن كلّ ما يستلزمهما حتى لو صرح بالنهي عن ذلك، فقليل مثلاً: (لا تتعرض للنجاسة في العبادة بالصلاة في الحمام، ولا تشبه بعبادي الشمس بالصلاة عند طلوعها وغروبها) كان نهياً عن الصلاة، وانسباق هذه الأمور من هذه المناهي إنما هو على أنها وجه حكمة للنهي عن الصلاة المرغّب فيها لا على أنها هي المنهي عنها دون الصلاة هذه.

(١) الغزالي في كتابه المستصفى: ج ١ ص ٦٣.

وربما قيل: لا إشكال هاهنا ولا اجتماع^(١)؛ لأن الكراهة لم تتعلق بذات العبادة، أعني الأفعال المخصوصة المفروضة، وإنما تعلقت بإيقاعها في زمان مخصوص أو مكان أو على حال، لما تقرر من أن النهي كالنهي ينصرف إلى القيد الأخير، وأي بدع في اتصاف ذات الفعل بالرجحان ووجه إيقاعه بالمرجوحية؟ يقول: هذه الصلاة الواجبة يكره إيقاعها في هذا الزمان، أو هذا المكان، أو على هذه الحال.

وبالجملة: فالمتّصف بالرجحان هو الطبيعة، وبالمرجوحية إيقاعها على الوجه المخصوص، وحينئذ فيستحقّ على ترك إيقاعها بتلك الخصوصية الثواب، كما يستحقّ على ترك سائر المكروهات، وأنت تعلم إن النهي عن الفعل باعتبار الخصوصية لا يخرج عن كونه منهياً عنه؛ لاشتراكه على بيان الوجه في النهي، وإذا كان منهياً عنه فكيف يكون مأموراً به محبوباً يصحّ التقرب به؟ كيف ولو صح ذلك لصحّ في النهي الحتمي، كالنهي عن صوم يوم النحر؛ إذ لا يتوقف التضاد على الحتم؛ لما علم من تضاد الأحكام كلّها، على أن النهي إذا كان متعلقاً بالخاص والأمر بالعام، لم يكن الخاص مندرجاً في خطاب العام؛ لوجوب تنزيل العام بعد التخصيص على ما عدا الخاص، فكان مع الخصوصية متمخّضاً للنهي، فكيف يدعى فيه اجتماع الأمر والنهي، وحينئذ فنقول: لو كان النهي في مكروه العبادة على معناه، أعني طلب الترك في الجملة، لم تكن صحيحة؛ لاقتضاءه خروجها من خطاب الأمر وعدم تعلّقه بها، لكن صحتها ثابتة بالنص والإجماع، فتعين تنزيهه على خلاف معناه، [هذا] آخر الكلام عن الحكم التكليفي.

وأما الوضعي فهو أقسام أيضاً:

(السببية) والشرطية) و(المانعية) و(الدلالة)، وذلك أن الحاكم قد يجعل الشيء سبباً لآخر فيكون حاكماً بسببية، وقد يجعله مانعاً فيكون حاكماً بمانعية، وقد يجعله شرطاً له فيكون حاكماً بشرطية، وقد يجعله دليلاً عليه فيكون حاكماً بدلالة، وذلك كما جعل الزنى والسرقة سببين موجبين للحدّ بقوله عزّ من قائل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ

وَاجِدٍ مِنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً»^(١)، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٢)، والطهارة شرطاً للصلاة لا تصح إلا بها بقوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْوَر»^(٣)، والحيض مانعاً بقوله ﷺ: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ»^(٤)، والإجماع دليلاً على حقيقة ما انعقد عليه بقوله ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَا»^(٥)، سواء أكان ذلك الجعل بخطابٍ ومنع، كما في الثالث والخامس، أو بخطابٍ تكليفٍ يتضمّن الوضع، كما في الباقيات، والحكم الوضعي من هذه الأمور ليس هو السبب والشرط والمانع والدليل كما يوهم كلام كثير، وإنما هو ما حكم [به في ذلك من] ^(٦) السببية والشرطية والمانعية والدلالة؛ لأن ذلك هو الذي يحكم به الحاكم في جعل الأشياء أسباباً وشرائط وموانع وأدلة، والذي تتصف به الأشياء في نفس الأمر، وأما نفس الجعل والوضع فهو من صفات الحاكم وأفعاله، وهو الحكم بالمعنى المصدري دون العرفي كما مرّ موضحاً في التكليفي.

وكيف كان فالكلام يقع هاهنا في السبب والشرط والمانع والدليل، أما السبب فهو عند أهل العلم ما يلزم من وجوده الوجود، وعدمه العدم، والمراد بالاستلزام المذكور أن يثبت له ذلك في حدّ ذاته، فلا يضرّ انتفاء الاستلزام في الوجود لاختلال شرطه، أو عروض مانع، ثم التلازم من الجانبين إن كان عند العقل فالسبب (عقلي)، كالنظر للعلم، وإن كان في مجاري العادات (عادي)، كالأكل للشبع، وإن كان عند الشارع، بأن كان هو الذي حكم به (فاشرعي).

(١) النور: ٢.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) التهذيب: ج ١ ص ٤٩ ح ١٤٤؛ الاستبصار: ج ١ ص ٥٥ ح ١٦٠.

(٤) الكافي: ج ٣ ص ١٥ ج ١.

(٥) الوارد في تحف العقول: ص ٤٥٨، بل لم أجده بهذا اللفظ فيما اطلعت عليه من كتب السنة، بل فيها لفظ (ضلالة) بدلاً من (خطأ)؛ والحديث رواه أحمد في مسنده: ج ٦ ص ٣٩٦؛ وأبو داود (٤٢٥٣)؛ والترمذي (٢١٦٧).

(٦) ما أثبتناه من (ب)، وفي (ص) يدل هذه العبارة (بالاستلزام هي...) والعبارة مشوشة ولذا أثبتنا عبارة (ب).

وقد خصّ المتشرعة من بين أرباب العلوم إسم السبب بالوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل على كونه معترفاً لإثبات حكم شرعي من حيث إنه موصلٌ إلى إثبات ذلك الحكم؛ فإن سبب الشيء في اللغة: ما يتوصّل به إليه^(١)؛ ولذلك سميّ الحبل سبباً، وذلك كالعقد للبيع، والسفر للقصر، بخلاف الرضا في الأول^(٢)، والمشقة في الثاني^(٣)، فإنهما ليسا سببين شرعاً؛ لخباء الأول، وعدم انضباط الثاني، ولذلك لما جعل البلوغ والعقل سبباً للتكليف أنيطا بأمر ظاهر، كالعدة والاحتلام والحيض ونحو ذلك من حيث إنه لا يتم إدراكه غالباً إلا حينئذٍ، ولم يجعل السبب تمام الإدراك، لخبائه مع شدة تفاوت الناس فيه، فـ[كم]^(٤) من مرتبة هي عُدْمُ بالنسبة إلى أخرى، فلو أنيط الحكم وجعل سبباً لعظم الاختلاف بين الناس، هذا يقول قد تمّ إدراكه، وذاك يقول: كلا إنها التام إدراك فلان، ولم يتيسّر إنفاذ الحكم للمتعلّق به، ولمكان التلازم المذكور بين السبب والمسبب، كان الأصل فيهما التقارن، كما ترى الكفر والإيمان يقارن الاعتقاد، وثبوت الحدود وقوع أسبابها من شرب أو زنا أو سرقة.

والملك أسبابه: الفعلية كالحيازة، والإحياء، والقولية كصيغ العقود، والإيقاعات؛ فيقارن الجزء الأخير منها، أو الاتصال، كما في الأسباب الوقتية، كأوقات الصلاة والصوم والحوادث، كالكسوفين والزلزلة وسائر الأخايف، حتى لا يسوغ التقديم والتأخير إلّا بدليل، كما جاء في غسل الجمعة والإحرام وأذان الفجر وزكاة الفطرة، ويحتمل في الصيغ أن تكون من الثاني.

وتظهر الفائدة فيما لو اتصل موته بآخر الصيغة، كقبول النكاح والبيع، وكالطلاق والإعتاق والإسلام والإقالة، فعلى الأول يقع الجميع، وعلى الثاني يكون في مثل قبول البيع بمنزلة نصب الشبكة في الحياة والصيد بعد الموت، ولا يتحقق إسلام ولا نكاح ولا

(١) الصحاح للجوهري: ج ١ ص ١٤٥.

(٢) أي البيع.

(٣) أي السفر.

(٤) غير موجودة في (ص) ولا (ب) والمعنى يقتضيها.

عق حيث يكون الميت هو العبد، ولما كان الظاهر تحقق الإسلام بالشهادتين، والعق بإيقاعه، وكذا الإقالة والطلاق، كان الوجه هو الأول.

ومثل الشهيد رحمته الله بما لو أسلم أبو الزوج الصغير وزوجته البالغة معاً، فعلى المقارنة بين السبب، وهو إسلام الأب، والمسبب وهو إسلام الولد فالنكاح باقٍ، وعلى الترتيب ينفسخ وإن كان بلا فصل^(١)، وذلك لأن إسلام الصغير تابع لإسلام أبيه مترتب عليه؛ فيكون بعده، ولا يخفى لزوم ذلك على المقارنة أيضاً.

ثم إن ظهر وجه المناسبة بين السبب والمسبب اختصّ عندهم باسم العلة، كالقتل الموجب للقصاص، والسرقة الموجبة للقطع، والزنا والقذف الموجبين للحدّ، والإتلاف الموجب للضمان، والملك المجوّز للانتفاع، والكبيرة الموجبة للفسق، وصيغ العقود المستلزمة لما يترتب عليها؛ وذلك لدلائنها على الرضا، وهذا بخلاف ما لم يظهر فيه وجه المناسبة، كالدلوك للظهر وسائر أوقات الصلاة والصيام ورمي الجمار والهرولة ونحو ذلك؛ فإن السبب فيها لا يسمى عندهم باسم العلة وإن كان فيها واقعاً أعظم حكمة.

هذا، وقد اشتهر تقسيم السبب إلى (وقتي)، و(معنوي)، ويريدون بالمعنوي ما عدا الوقت من حادث، كالأخاؤيف الموجبة للصلاة، والبلوغ والجنون الموجبين للتكليف وسقوطه، والموت للميراث، والشركة للأخذ بالشفعة، أو قول كالعقود والإيقاعات وتكبير الإحرام والتلبية والقذف، أو فعل، كالحيازة والالتقاط وإحياء الأموات والقتل والجماع والزنا والسرقة والصلاة والزكاة والحج الموجبة لعصمة دم فاعلها، والمطل والامتناع من أداء الحقوق المبيحين للمقاصة، والبيع من دون إذن، بل سائر الطاعات والمعاصي للشواب والعقاب، أو اعتقاد، كالعقائد الحقّة والباطلة لما يترتب عليها من الطهارة وعصمة النفس والأموال ونقائضها، أو شكّ كالشك الموجب للاحتياط، أو سجود السهو.

والوقتي ما كان ظرفاً للمسبب، فإن كان بقدرة كيوم الصوم، فتماه هو السبب؛ ولذلك لم يجب على من بلغ، أو أسلم، أو زال عنه المانع في الأثناء.

ووجوب صوم ما بقي من النهار ولو لحظة على من لم يثبت عنده أنه من الشهر ثم ثبت، [ليس]^(١) من التجري، بل السبب هنا أيضاً تمام اليوم، وهو ثابت في نفس الأمر، أقصى ما هناك أنه لم يعلم به فلما علم لزمه تدارك ما بقي وإن قل، وإن كان أزيد كأوقات الصلاة فكل جزء يسع الصلاة سبب في وجوبها؛ ولذلك وجبت على من بلغ أو أسلم أو زال عنه المانع في آخر الوقت، ووجب قضاؤها عمّن اخترم بعد مضي ما يسعها، وليس كل وقت للعمل سبباً فيه، بل ربما كان السبب غيره، كما في النذر المطلق في العمر كله، والعدة في شهورها، وقضاء رمضان في السنة كلها.

وكثيراً ما يكون الشيء الواحد سبباً لأشياء، كقتل العمد الموجب للفسق والحد، وزنا البكر الموجب للفسق والجلد، والجز والتغريب، وأكثر الأسباب أسباب النكاح عقداً ووطناً؛ لكثرة ما يترتب عليه من الأحكام، وربما كان السبب مركباً من أمرين أو أكثر، كالبلوغ والعقل للتكليف، وربما اشتركت أشياء في اقتضاء أمر واحد كالأحداث الموجبة للطهارة الكبرى، والحق أنها موانع من العمل المشروط بعدمها، كما في الأحداث الموجبة للصغرى، إلا الجناية على القول بوجوب غسلها لنفسه، بل التحقيق أنها أسباب للمانع الذي هو الحدث الأكبر والأصغر، أعني الحالة المانعة، ومعلوم أن تعددها لا يزيد فيه؛ فلذلك كفى في إزالته طهارة واحدة.

وأما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا أثر لعدمه، وخصّ في الاصطلاح بالوصف الظاهر المنضبط الذي جعل أمانة على نفي الحكم الشرعي^(٢)، وهو ضربان: (مانع سبب)، و(مانع حكم).

فالأول: ما اشتمل على حكمة تخل بحكمة السبب حتى يفضي ذلك إلى زواله، وذلك كالدين المانع من وجوب الخمس في المكاسب؛ لاقتضائه زوال السبب في وجوبه، وهو وجود الفضل - أعني ما يزيد على المؤنة - وزوال حكمته التي هي مواساة أهل البيت (عليهم السلام) بما لا يعود على المالك بالمفسدة؛ لوقوعه في الفضل، وإغنائهم بذلك عن

(١) هذه العبارة غير موجودة في (ص) وموجودة في (ب) والمعنى يقتضي وجودها.

(٢) القواعد والفوائد: ج ١ ص ٦٦، القاعدة ٣٧ و ٣٦.

أوساخ الناس؛ إذ لا فضل في الدين ليواسي به، ومثله اللعان المانع من توارث الزوجين؛ لاقتضائه زوال سبب التوارث الذي هو الزوجية، وزوال الحكمة في الميراث التي هي تمام المواصلّة وشدة الإفضاء به، وكذا منعه من التوارث بين الوالد وولده إذا كان اللعان في نفي الولد.

والثاني: ما اشتمل على حكمة تقتضي نقيض الحكم مع بقاء السبب وحكمته، وذلك كالأبوة المانعة من القصاص؛ لاشتغالها على كون الوالد سبباً لوجود الولد؛ وذلك يقتضي نفي القصاص؛ لئلا يصير الولد سبباً لعدمه، مع ثبوت القتل الذي هو السبب في القصاص، وبقاء حكمته التي هي الحياة المشار إليها في قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١).

وقد عرّفوا الأول بأنه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكمة السبب، والثاني بأنه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الذي يخل وجوده بحكمة^(٢) السبب مع بقاء حكمته.

وبالجملة: فالمانع إن أدى إلى زوال السبب فهو مانع السبب، وإن لم يفض إلى ذلك، بل كان أقصى أمره إن ناقض الحكم مع بقاء السبب فهو مانع الحكم، وكلاهما وإن اشتركا في منع، لكن أضيف الأول إلى السبب لإفضائه إلى نفيه بخلاف الثاني، واعلم أن ما لهجت به ألسنتهم من اعتبار الحكم في السبب والحكم والمانع إنما يتم على القول بتعليل أفعاله بالمصالح والأغراض كما عليه أصحابنا والمعتزلة، حتى إنه تعالى لا يطلب شيئاً ولا يضع إلّا وفيه ما يقتضي الطلب والوضع وهو معنى تبعية الحكم الشرعي للعقلي، ومن الآثار المترتبة على الفرق بين مانع السبب ومانع الحكم عود الحكم عند زوال مانع الحكم كما يعود التكليف بالصيام حيث يكون المانع منه المرض أو السفر، ويزول قبل الزوال؛ فإنه حينئذ يجب الصيام إذا لم يتفق الإفطار من حيث إن السببية باقية فلما زال المانع ظهر أثر السبب، وهذا بخلاف مانع السبب، كالصغر والجنون فإنها إذا زالا قبل الزوال لم يجب

(١) البقرة: ١٩.

(٢) في (ص)، (ب): بحكم.

الصيام، وإن لم يتفق الإفطار لعدم حصول السبب فيها.

ثم المانع قد يمنع ابتداءً واستدامةً، كالرضاع المانع من ابتداء النكاح ومن استمراره، حيث يرد على نكاح سابق بين المرتضعين أو غيرهما فيبطله، وقد يمنع في الابتداء دون الاستدامة؛ وذلك كالإحرام [المانع من ابتداء الخضاب ولا يمنع من استدامته؛ فلا يجب على مريد الإحرام]^(١) أن يزيل الخضاب السابق، ومثله العدة تمنع من ابتداء النكاح ولا تمنع من دوامه، حيث توطأ الحليلة شبهة؛ فإنه يحرم على زوجها وطؤها إلى انقضاء العدة، فكانت العدة هي المانع من النكاح، ولا تُبطل أصل النكاح، بل هو باقٍ فلا يحتاج بعد انقضائها إلى عقد جديد، وربما كان الأمر بالعكس؛ فيمنع من الاستدامة ولا يمنع من الابتداء، وذلك كالإحرام بالنسبة إلى ملك الصيد في أحد القولين، وأن الناسك إذا أحرم وكان في ملكه صيد زال ملكه عنه، وإذا عرض للمحرم ملك الصيد بميراث أو ابتياع وكيلٍ ملكه إذا كان الصيد نائياً عنه، بل ربما قيل: إنه يملك العارض وإن لم يكن بعيداً.

وأما الشرط فهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر فيلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، ولا ينتقض بجزء العلة الذي هو سبب ناقض؛ لأن السبب ما كان له تأثير في وجود المسبب، ومعلوم أن الشرط لا تأثير له في إيجاد المشروط، وهو كالسبب في الانقسام بحسب الحاكم، إلى (العقلي) كنصب السلم للصعود، والحياة للعلم، والعادي) كغسل جزء من الرأس والعصدين في الوضوء، والشرعي) كالطهارة للصلاة والقدرة على التسليم للبيع، وينقسم المتعلق إلى (شرط السبب) وهو ما جعله الشارع شرطاً لسببية السبب وترتب أثره عليه، كالقدرة على التسليم في البيع.

وبالجملة: هو في المعاملة ما جعل شرطاً لصحتها، و(شرط الحكم) كما شرط وجوب الحج بالاستطاعة، والزكاة بالحوال و(شرط المحكوم به)، كما شرط صحة الصوم والصلاة والحج وغيرها بشرائطها.

والحق: أن الكل شرط للحكم [الشرعي؛ فالأول للحكم]^(٢) الوضعي كالسببية،

(١) ما أثبتناه ساقط في (ص) ووجود في (ب).

(٢) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

والثاني للتكليفي كالوجوب، والثالث للوضعي أيضاً بناءً على أن الصحة منه، كما هو المعروف.

ولقد أطل الناس في هذا التقسيم من دون طائل، واعلم أن الشرط إذا لوحظ من جانب عدم الرجوع إلى المانع؛ فإنّ عدم الشرط يستلزم عدم المشروط، فما كان وجوده شرطاً للسبب كان عدمه مانعاً من السببية، وما كان شرطاً للتكليف أو للصحة كان عدمه مانعاً من التكليف والصحة، كما أن عدم المانع يرجع إلى الشرط، ألا ترى أن الطهارة من الحدث والنفاس والسلامة من الجنون والصغر شرطاً لوجوب الصلاة، ومن الخبث وسائر الاحداث شرط لصحتها.

هذا، وربما اشتبه بالسبب، لتوقف الحكم على كل منهما، كما في اعتبار النصاب والحوّل في الزكاة، فقد حكموا بأن بلوغ النصاب سببٌ في وجوبها، والحوّل شرط مع توقف الحكم، أعني وجوب الزكاة عليهما معاً، والفرق أن ما ترتّب عليه الحكم شرعاً؛ إن كان مناسباً في ذاته فهو السبب كالنصاب؛ فإنه يشتمل على الغنى والملكية، وإن كان مناسباً في غيره فهو الشرط كالحوّل؛ فإنه مكملٌ لنعمة الملكية، لطوّل التمكن من التنمية، وإذا رتب على [المجموع أشياء كلها مناسبة في الذات كان]^(١) المجموع سبباً واحداً، كترتب القصاص على القتل العمد العدواني، و[إن كان]^(٢) كل واحد جزء سبب، كما ترتّب التكليف على البلوغ والعقل، ومن هنا يخرج الجواب عن النقض على تعريف الشرط؛ بأنه ما يلزم من عدمه العدم بجزء العلة.

واعلم أن الشرط المدلول عليه بأداة الشرط، كـ[إن زرتني أعطيتك] من قبيل الأسباب؛ فإن المشيئ للخطاب المشتمل عليه جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، فالسبب في نصرة ودلالة الأداة على الملازمة في الوجود هو المنطوق، وعلى التلازم في العدم هو المفهوم، هذا هو الغالب، بل ظاهر جماعة أنه [هو]^(٣) الحقيقة

(١) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٢) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب)، والمعنى يقتضي وجودها.

(٣) غير موجودة في (ص)، وموجودة في (ب).

فيها^(١)، وهو قولهم: إن كلمة (المجازاة) للسببية، وكثيراً ما استعمل لمجرد تعليق الجواب على الشرط، ويكون مضمون شرطها النحوي، أعني مدخول الأداة شرطاً حقيقياً يلزم من عدمه عدم الجواب، ولا يلزم من وقوعه الوقوع، بل ربما كان من تسميتها عند أهل العربية شرطية، ما يدل على أنه حقيقة في التعليق؛ فإن الشرط في اللغة الاشتراط، وما يشترط من شيء، وهو إنها يكون في التعليق، كما تقول: (أعطه إن سألك)، وأنت حر إن عافاني الله؛ فإن المعلق هو الذي في إيقاع الجزاء وقوع الشرط، ويكون غرضه بيان حال العدم، وهذا بخلاف ما إذا استعملت في التسيب كالمقال الأول؛ وأنه كما عرفت، يجعل الشرط في نظره موجباً للجزاء، وغرضه بيان ذلك، وهو قوله في الصحاح^(٢): «وأما إن -المكسورة- فهي حرف للجزاء يوقع الثاني من أجل وقوع الأول، كقولك: (إن تأتي أتك)، وإن جئني أكرمتك».

والحق أن أصل الشرط في اللغة الإلزام والالتزام، فيتناول كلا الأمرين.

وثالثاً: وهو ما يشترط في المعاملات لا بطريق التعليق ولا السببية، كما تشرط في البيع أو الصلح أو الإجارة أو غير ذلك عملاً من الأعمال، تقول: (بعثك هذا بكذا بشرط كذا)، وكذلك (اصالحتك وأجرتك وزوجتك شرط كذا)، وكذلك تقول لمن سألك أن تعينه في عمل أو أمر من الأمور: (أعينك بشرط كذا)، ولعل هذا هو الحقيقة في لفظ الشرط، وإن كانت أداته حقيقة في غيره، وفي المثل: (الشرط أملكك عليك أم لك)^(٣)، قال في القاموس: (الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه)^(٤)، ثم ذكر المثل.

وبالجملة: فيين الأداة ولفظ الاشتراط فرق؛ ولذلك دخل في العقود كما رأيت، وامتنع دخول الأداة فيها، والشأن صحتها، وترتب آثارها يدور على تحقق وقوعها، والرضا بمقتضاها، وذلك لا يتم إلا بالتخير والإيقاع، ولا يتخير مع التعليق، ألا ترى

(١) ظ. الكلبيات، الكفوي: ص ١٠٠٦.

(٢) الصحاح للجوهري: ج ٥ ص ٢٠٧٤.

(٣) مجمع الأمثال: ج ١ ص ٣٦٧، رقم المثل: ١٩٧٣. يضرب في حفظ الشرط يجري بين الإخوان.

(٤) القاموس المحيط: ج ١ ص ٦٧٣.

أنك إذا قلت: (بعثك هذا بكذا إن كتبت لي هذا الكتاب)، وأنت حرٌّ إن بنيت لي هذه الدار، لم يكن موقعاً للبيع والإعتاق بهذا الكلام، بل معلقٌ لهما، والمعلق غير واقع، وهذا بخلاف ما إذا قلت: (بعثته بكذا)، وأشترط عليك في ذلك أن تكتب لي، أو (بشرط أن تكتب)، أو (على أن تكتب)، وأنت حرٌّ وأشترط عليك أن تبني لي هذه الدار، أو (بشرط أن تبني)، فإنك فيها موقع، ولكن على الوجه الخاص، نعم خرج بالدليل العتق فصَحَّ تعليقه في موضعين:

أحدهما: التدبير

والثاني: النذر وشبهه، تقول في الأول: (أنت حرٌّ إذا متّ)، كما تقول بعد الموت؛ فيعتق بعد الموت بالإيقاع السابق، وفي الثاني (أنت حرٌّ إن عافاني الله)، فإذا عوفيت انعتق بذلك الإعتاق، ثم لا يصحّ في غيرهما؛ فلا يجوز: (أنت حرٌّ إن فعلت كذا)، ولا (بعد هذا الشهر)، فأما قول من أنكر التوكيل وقد زوّجه الوكيل: (إن كانت فهي طالق) فليس بتعليق؛ لعلمه بالواقع؛ لأنه إن كان يعلم أن قد وكلّ في تزويجها وهي زوجة فهو طلاق صحيح منجز، وإنما جاء بالشرط الذي هو ظاهر في التعليق تفادياً من لزوم المهر بتخيّر الطلاق المستلزم للإقرار بالزوجة، وإن لم يعلم ذلك فلا زوجية، وإنما جاء بذلك لتطمئن فتتكح غيره؛ مخافة أن يكون كاذباً في إنكار الوكالة وهو زوجها، وإن جاز لها النكاح بناءً على ظاهر الإنكار، وكذا كلّ تعليق على ما يعلم المعتبر حاله وإنما جاء بالشرط لغرض آخر كإِنْ كان هذا لي فقد وهبته، ومثل العقود في قبول التعليق نية العبادات؛ فلا يصحّ (أصلي إن بقيت على الطهارة)، وهو شكٌّ في البقاء عليها، كما إذا كان حاذقاً أو كان ممن يفجأه الحدث، بل لا يصحّ أن يشترط فيها ما ليس لك، كأن تقول: (أصلي على أن آتي بالمشكوك فيه أو الاحتياط في الشك؛ لأنّه شرطٌ فاسد، فيفسد إلّا ما دلّ الدليل على صحته فيصحّ، كما جاء^(١) في الاعتكاف والإحرام صحة اشتراط الرجوع والإحلال، تقول في الأول: (أعتكف ثلاثاً ولي الرجوع متى شئت)، وفي الثاني: (أحرم بالحج ولي الإحلال إذا حُبست)، فأما قول المزكي: (إن كان مالي الغائب سالماً

(١) غير موجودة في (ص)، وموجودة في (ب).

فهذه زكاته وإلا فهي صدقة، فقد خرج بالدليل، وإذا نويت أن تصلي وتستمر إن بقيت على الطهارة، ومن عادتك البقاء عليها، وعدم مفاجأة الحدث كما هو الغالب، فإن كان مجرد خطور فلا يضر، وإن قصدت بذلك التعليق فأشكال، ومثله التعليق على مشيئة الله تعالى؛ فإن قصد مجرد التبرك كما هو الغالب، فلا إشكال.

وأما الدليل فهو ما يكون التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم من الأحكام، وذلك كالإجماع، وخبر الواحد، وظاهر الكتاب، ودليل العقل، فحكم الشارع بأن الإجماع حجة حكم وضعي، والخطاب الدال على ذلك، كقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»^(١) مثلاً خطاب وضع وإن ترتب عليه تكليفي كوجوب الإجماع وهكذا، وزاد قوم في أحكام الوضع الصحة والبطلان والرخصة^(٢)، والكلام عليهما يقع في مقامين:

[المقام الأول: في بيان معاني الصحة والبطلان والرخصة]

الأول: في بيان معانيها، أما الصحة فلا توصف بها إلا العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات، فقد اتفقت الكلمة على أنها في المعاملات عبارة عن كونها بحيث تترتب عليها آثارها، وحقيقة ذلك وقوعها جارية على القانون الشرعي فيها، جامعة للشرائط خالية من الموانع.

وتفسيرها بترتب الآثار إنما وقع على ضرب من التسامح، كيف وهو إنما يثبت لها بواسطة الصحة؛ فإن الأثر إنما يترتب على العقد الصحيح.

واختلف الناس في العبادات، فقال المتكلمون: إن الصحة فيها عبارة عن موافقة الأوامر الشرعية، ومرجع ذلك إلى الجريان على القانون الشرعي مع توفر الشرائط والسلامة من الموانع^(٣).

وقال الفقهاء: إنها فيها عبارة عن كونها مسقطة للقضاء، أي لفعلها مرة أخرى، ولو

(١) ذكرنا مصدره سابقاً.

(٢) ظ. الأحكام للآمدي: ج ١ ص ١٨٦-١٨٧.

(٣) ظ. المحصول: ج ١ ص ١١٢؛ الأحكام: ج ١ ص ١٧٥.

في الوقت^(١).

وبالجملة: كونها مخرجة عن عهدة التكليف، وربما توهم من هذا ومن قولهم بعدُ في إعادة طأن الطهارة أن القضاء بأمر جديد أرادة، وأمر تحقيقه في انقسام الموقت إلى الأداء والقضاء بأمر جديد وليس كذلك؛ فإن قضاء الصلاة بعد ظهور كونها على الحدث إنما تثبت بالنص والإجماع، إنما ذلك فيما لم يثبت فيه الأداء، وثمرة الخلاف تظهر في مثل الصلاة بظن البقاء على الطهارة؛ فإنها بعد ظهور وقوعها على الحدث صحيحة على الأول، لدخوله فيها دخولاً شرعياً بالإجماع، فكانت جارية على وفق القانون، باطلة على الثاني؛ لوجوب الإعادة إجماعاً، ولا بدع على الأول في إعادة ما صحّ؛ فإنهم يقولون: إن القضاء هنا إنما كان بأمر جديد، ولولا قيام الدليل عليه لما وجب؛ لموافقتها للأمر وتحقيق الامتثال فتكون مجزية، كما لو صلى في مكان مغصوب أو ثوب نجس وهو لا يعلم.

والتحقيق: أن الأمر بالإعادة هاهنا إنما جاء على الأصل، حتى إنه لو لم يرد لوجب بالأمر السابق؛ لعدم توفر شرطها فلا امتثال ولا أجزاء، وإن كان دخولها فيها بإذن الشارع، فإن مجرد الإذن في الدخول لا يكفي في الأجزاء، بل يقع مراعى إن لم ينكشف أجزاء^(٢)، وإلا لم تجزئ؛ وذلك أن الأصل في الحكم بشرطية شيء بشيء، -كالطهارة للصلاة- توقف المشروط على ثبوته في الواقع وعدم كفاية الظن فيه، إلا ما دلّ الدليل على الاكتفاء فيه بالظن، وإن لم يصادف الواقع، كما في اشتراط طهارة الثوب والبدن وإباحة المكان والساتر؛ فإذا ورد خطاب وضع في اشتراط شيء -كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(٣) - كان دالاً على أن الشرط ثبوته في الواقع وإن لم يصادف الواقع للشرط، وربما ظهرت الثمرة في عبادة المميّز على القول بالتمرين؛ فتصحّ على الثاني دون الأول، على ما سيجيء إن شاء الله.

(١) ظ. المصدر نفسه.

(٢) كذا في النسختين جميعاً.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٤٩ - ٥٠ ح ١٤٤؛ ورواه ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً، أخرجه عنه مسلم في كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة: ج ١ ص ٢٠٤.

إذا عرفت هذا فنقول: الوجه في تفسيرها ما قاله الفقهاء من كونها مجزية مخرجة عن عهدة التكليف مسقطاً للإعادة؛ وذلك أن أصل الصحة السلامة من النقص والخلل، بنقض جزء، أو اختلال شرط، أو وجود مانع غير صحيح إلا ما دلّ الدليل على كونه في حكم السالم، على أن الظاهر من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه أنه ليس لمحض التعبد، بل لعدم إجزاء ما وقع وعدم كونه مخرجاً عن العهدة، وما ذاك إلا لبطلانه.

وأما البطلان فهو خلاف الصحة، ويرادفه الفساد، وفرق الحنفية بينهما بتخصيص الأول بما لم يشرع أصله، كبيع الملاقيح، والثاني بما له أصل صحة، كبيع الربا حتى بنوا عليه الحكم بصحة الثاني عند إلقاء الزيادة، بخلاف الأول^(١)؛ لوقوعه باطلاً بني على استعماله الفاسد عرفاً فيما عرض له الفساد، يقال: فسد الخل، وثمره فاسدة، وهذا بعد تسليمه أقصاه أنه اصطلاحٌ أبانوا فيه وجه التسمية ولا مشاحة، وأما الحكم بصحة البيع عند إلقاء الزيادة فيحتاج إلى دليل يثبت دالاً؛ فالعقد قد فسد، ولم يثبت أن الإلقاء مصحح.

وأما الرخصة فهي ما شرع من الأفعال لعذرٍ مع قيام المحرم، وحقيقتها الإذن فيما كان محظوراً، ثم قد يبلغ حدّ الوجوب كـ(أكل الميتة) عند خوف الهلاك، و(شرب الخمر) عند الاضطرار للإساعة، و(الكذب) بالخلف عليه في الدفاع عن النفس والمال، و(مخالفة الحق) للتيقن، و(قصر الصلاة والصيام) في السفر، وربما قيل: إن القصر فيهما عزيمة، وقد لا يبلغ إلى ذلك، ولكن يُندب كـ(النظر إلى المخطوبة)، و(تقديم غسل الجمعة يوم الخميس) لخائف الإعواز، و(الإتمام في الأماكن الأربعة)، وربما كان قصاره الإباحة كـ(بيع العرايا)، و(إظهار كلمة الكفر) للخوف، وربما قيل بوجوبه، وربما كان مكروهاً كـ(الكذب) في الدفاع عما لا يحجب ذهابه من المال، وقد يباح، بل يندب، وربما وجب خصوصاً في مال الغير، ومن الرخصة العفو عن دم القروح والجروح، وما نقص عن الدرهم، ونجاسة ما لا يتم به الصلاة، والرخصة الشرعية كثيرة إذا استقصيتها.

(١) ظ. فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى: ج ١ ص ٥٨ و ١٢٢؛ المحصول: ج ١ ص ١١٢؛
الإحكام: ج ١ ص ١٤٠ و ١٧٦.

ويقابل الرخصة العزيمة، وهي في الأصل من العزم^(١)، وهو التصميم على الأمر، كما قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾^(٢)، وأولوا العزم من الأنبياء على إظهار الحق وهداية الخلق، وعند المشتربة ما شرع ابتداءً، وهو المراد بقولهم: ما شرع لا لعذر، وقولهم: ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع^(٣)، وقول الإمام الرازي في (المحصول): «ما جاز فعله عزيمة إن لم يوجد المقتضي للمنع ورخصة إن وجد»^(٤)، وعلى هذا فيتناول ما عدا الحرام.

وربما خصّ بالواجب وهو المحكي عن (المستصفى)، و(الإحكام) حيث قالوا: (هي إلزام العباد بإلزام الله تعالى)^(٥)، ولا بد من اعتبار كون الإلزام ابتداءً ولا لعذر، كما قال في (المنتهى): (هي ما لزم من الأحكام لا لعذر)^(٦)، بل في (شرح الشرح) أن اصطلاح الجمهور على هذا^(٧)، ثم الظاهر أنها لا تطلق إلا في مقابلة الرخصة، يقال: هذا رخصة وذاك عزيمة، وهذا رخصة ليس بعزيمة ولا يقال: هذا عزيمة، بل مقابله، نعم يقال: هذا رخصة وإن لم يقابل، وكل ذلك اصطلاح ولا مشاحة فيه، وفي (شرح الشرح): «الحق إن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة»^(٨).

المقام الثاني: في بيان إن هذه الثلاثة من أي قبيل

كأن المتأخرين لا يرتابون في كون الصحة والبطلان من المعاملات من أحكام الوضع؛ للقطع بأن استتباع العقود والإيقاعات لما يترتب عليها من الآثار إنما جاء من

(١) ظ. لسان العرب: ج ١٢ ص ٣٩٩، مادة (عزم).

(٢) طه: ١١٥.

(٣) ظ. المحصول: ج ١ ص ١٢٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المستصفى: ج ١ ص ١٨٤؛ الإحكام: ج ١ ص ١٧٦.

(٦) شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٣٠.

(٧) حاشية التفنازي على شرح العضدي: ج ٢ ص ٢٣١.

(٨) المصدر نفسه: ٢٣٢.

توقيف الشارع؛ ولذلك اقتصر ابن الحاجب على النفي في العبادات^(١)، وربّما صرحوا بذلك كما قال الأبهري^(٢): «لا شك في كونها من المعاملات من أحكام الوضع؛ لأن كونها مستتبعة لثمراتها موقوفٌ على توقيف من الشارع»^(٣).

وأما في العبادات فقد اختلفوا؛ فأثبت ناسٌ ونفى آخرون^(٤)، وقال العضدي عند حكم ابن الحاجب بأنها فيها أمر عقلي: «قد يظن أن الصحة والبطلان في العبادات من أحكام الوضع فأنكر ذلك»^(٥)، يعني ابن الحاجب؛ إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل، يكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً، وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعلم بمجرد العقل، فهو ككونه مؤدياً للصلاة تاركاً لها سواء بسواء؛ فلا يكون حصوله، ولا حكمنا به بالشرع.....^(٦)، فلا يكون من حكم الشرع في شيء، بل هو عقل مجرد، وأنت تعلم أن ليس في استتباع العقود والإيقاعات لثمراتها إلا السببية التي كانت بتوقيف الشارع، وقد قلنا: إن الحكم بها من أحكام الوضع، ثم ليس هناك شيء من وراء ذلك يحتاج إلى التوقيف؛ إذ بعد العلم بالسببية الشرعية التي هي عبارة عن كونها مستتبعة لثمراتها، التي هي المسببات والعلم بشرائط الصحة وموانعها لا يحتاج في الحكم بترتب الثمرات إلى أكثر من مراعاة صدورها من الموقع جامعة للشرائط سالمة من الموانع.

وبالجملة: رجوع الجزئيات إلى الكلّيات وهو كون خصوص ما وقع جزئياً مما جعل

(١) المصدر السابق.

(٢) هو محمد بن عبد الله التميمي، الأبهري المالكي، أبو بكر، الإمام العلامة، القاضي المحدث شيخ المالكية، ولد سنة تسعين ومائتين، وتوفي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة هـ، من آثاره: (شرح مختصر عبد الله بن الحكيم) ١. هـ. سير أعلام النبلاء: ج ١٦ ص ٣٣٢؛ هدية العارفين: ج ٢ ص ٥٠؛ شذرات الذهب: ج ٣ ص ٨٥.

(٣) لم نعتز على المصدر.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٠٧؛ المحصول: ج ١ ص ١١٢.

(٥) شرح العضدي: ج ٢ ص ٢٢٩.

(٦) بياض في (ص).

سبباً فكانت المعاملات على هذا كالعبادات، بل ربما احتيج في العبادات بناءً على تفسير الفقهاء إلى التوقيت، كما في صلاة فاقد الطهورين والمتيمم والعاجز عن القيام والقعود والركوع والسجود أو شيء من ذلك، ومقدم غسل الجمعة [مخافة الإعواز، وبالجملة كل رخصة في العبادة، فإن أقصى ما يعلم بورود الرخصة الجواز، أما أنه لا يحتاج معه إلى الفعل مرة أخرى أداءً، كما جاء في غسل الجمعة]^(١) للمقدم، فإنه إذا وجد الماء يوم الجمعة اغتسل، ولم يكفه ما فعل، أو قضاءً كما في فاقد الطهورين؛ فإنه يعيد بعد التمكن، فكان من الجائز أن يكون ما لم يرد الأمر بإعادته في الوقت ولا بقضائه بعده كذلك، وذلك كمن صلى بالتيمم ثم وجد الماء في الوقت أو بعده، ومن هنا يظهر وجه من لم يرد الصحة والبطلان في أحكام الوضع من حيث إن السببية في المعاملات، والأمر في العبادات كافيان فيها.

ويتوجه أن ما دخلت فيه الرخصة من العبادات يحتاج إلى التوقيف كما عرفت، وهو به تثبت صحتها وهو أمر زائد على الأمر، فكان الوجه هو التفصيل.

وأما الرخصة فظاهرها كما صرح غير واحد أنها من التكليف^(٢)؛ لعدم خروجها عما عدا الحرام من الأحكام، فهي إما تخيير كما في الإباحة، أو اقتضاء كما في الثلاثة الأخر، غير أن منهم من صرح أنها من خطاب الوضع^(٣)، ومنهم من خرطها في سلك الأحكام الوضعية، كما صرح ابن الحاجب^(٤)، لكن تعريفهم لها وكلامهم فيها ظاهرٌ في أنها من التكليفية.

والتحقيق: أنها الإذن المطلق بعد الحضر، وأن الإيجاب والندب والكره والإباحة إنما تجيء من أمر خارج عنها، مثلاً شرب الخمر محرم، وقد أذن لمن غص أن يتناوله، وهذا الإذن هو الرخصة، ثم لما كان حفظ النفس واجباً ووجوبه عزيمة لم يرخص في

(١) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٢) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ٢٦٢.

(٣) الأمدي في الإحكام: ج ١ ص ١٧٧.

(٤) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٢٩.

تركه، قلنا: إن تناول الذي يكون به الحفظ واجباً من باب المقدمة، وليس وجوب الحفظ الثابت بالأصالة، ولا وجوب الشرب الذي جاء تبعاً برخصة، إنها الرخصة هي الإذن في الشرب للداعي المذكور وهكذا.

وزاد ناسٌ في الأحكام الوضع التقديرية^(١)، وهو تقدير الموجود معدوماً والمعدوم موجوداً، ومثلوا للأول بمسألة جواز التيمم مع وجود الماء؛ لعدم التمكن من استعماله لغرض أو غيره، نظراً إلى أنه ما جاز التيمم في مثله، مع تعليق الجواز في الكتاب المجيد على عدم الوجدان، إلّا وقدّر هذا الموجود معدوماً، أي نزل منزلته، وجعل بمكانته؛ لاشتراكها في تعذر الاستعمال. و[فيه]^(٢): أن الشارع جعل تعذر الاستعمال سبباً في جواز التيمم أقصى ما هناك أنه نصّ على سببية عدم الوجدان في الكتاب، وعلى سببية ما شاركه في تعذر الاستعمال في السنة والإجماع، فكان الوضع الشرعي في سببتهما، بل في سببية العذر المشترك بينهما، أعني التعذر؛ فإننا إنما نتناول الأحكام الشرعية وضعيتها وتكليفها من مجموع الأدلة، والمحصل من المجموع سببية القدر المشترك، نعم السبب في تشريك الأمرين في السببية بناءً على الأول هو الاشتراك في التعذر، بل اللهم لو كان ثبوت الثاني بالقياس لأحتاج إلى الحمل والتنزيل، لكن ذلك من عمل القياس وليس من الوضع في شيء؛ لأن الوضع من الشارع كالتكليف لا من المشرعة.

ومثلوا للثاني بأمور منها: دخول الدية في ملك المقتول قبل موته؛ بأن يورث وتقضى منها ديونه وتنفك وصاياه، وذلك أنا نقطع بعدم ملكه للدية في حياته؛ لأنها لا تستحق إلّا بعد الموت؛ فلم يبق إلّا تقدير سبقها.

وفيه: أنه إن أريد بالتقدير هنا التنزيل والتشريك في الحكم للمشاركة والاستعداد، فكانت ثابتة بالقوة القريبة من الفعل، توقّف ذلك على قيام الدليل الشرعي، ومتى قام لم يحتج بعده إلى اعتبار شيء، ويكون التنزيل وجه حكمية في الحكم ولا وضع، وإن أريد مجرد الغرض كما هو الظاهر، فلا دليل على اعتباره ولا على تأثيره في ترتب الآثار عليه؛

(١) ظ. الفروق للقرافي: ج ١ ص ١٦١.

(٢) موجودة في (ب).

فإن الدليل أقصى ما دلّ على قضاء الدين وإنفاذ الوصايا والإرث، وأقصى ما في ذلك تنزيل المشارف منه منزلة الواقع في الحكم؛ للقوة القريبة لا الفرض، وكيف يؤثر فرض التقدم ملكاً حقيقياً؟

ومن هنا يتّجه القول بأنها على حكم مال الميت، أي بمنزلته ومكانته في الحكم وترتب الآثار، نعم يتّجه التقدير في مثل تغير الماء بالنجاسة بعد زواله لينزح مقدار ما يزيله لو كان^(١)، [ومثل الدية في ذلك، في الاستعداد وإن لم تكن هناك مشارفة، ما إذا نصب شبكة فلم تصد إلا بعد الموت، وما إذا ترك مالاً يزيد على الدين فسمى بعد الموت، بناء على أن التركة إذا كانت بقدر الدين لم تنتقل إلى الورثة إلا بعد الأداء.

ومنها: مسألة من قال: اعتق عبدك بألف؛ إذ لا عتق إلا في ملك، وأنت ترى أن ليس هاهنا إلا تنزيله طلب احتسابه بألف منزلة ابتياعه، وهو الحكمة في الحكم بذلك، وإن كان على خلاف الضابط. وبالجمله ليس هناك إلا الاستثناء بالدليل، وأقصى ما في التنزيل الذي قلنا إنه وجه حكمة في الحكم.

ومعلوم أنه ما كان يحكم إلا لحكمة، نعم هذا التنزيل لو تحققناه ودلّ عليه الدليل لكان ضرباً من الوضع، لكننا استنبطناه لنعرف الوجه في الحكم، وأين هو من الفرض الذي ذكروه، وزعموا أنه وضع؟.

ومنها: مسألة تجديد نية الصوم قبل الزوال، قالوا: ولولا فرض التقديم، لكان الثابت صوم بعض النهار.

قلت: المنوي ليس إلا البعض، لكن دلّ الدليل على أنها إذا وقعت قبل الزوال كان تعلّقها بما بقي من الزوال بمنزلة تعلّقها بالكلّ، أو أنه بقول ما مضى وما بقي فهو صوم كالذي يصلي صلاة غير التي يريد؛ فيذكر في الأثناء.

وبالجمله دلّ الدليل على أن جعل ما مضى من الصوم بمنزلة نيّته ابتداءً.

(١) ما سبّته بعد هذه الكلمة ساقط من (ص) وأثبتناه من (ب).

[ثانياً: الحاكم]

وأما الحاكم فهو الشارع بلا ريب، غير أنه لما كان حكمته ما كان ليحكم في أمر وينهى ويختار أو يقرر، فيجعل هذا مثلاً سبباً أو شرطاً، وذلك مانعاً، إلا وهناك ما يوجب الأمر والنهي والسببية والممانعة وهكذا، وهو حكم العقل الذي نريد بقولنا: إن حكم الشرع تابع لحكم العقل، ومن أجاز عليه أن يأمر وينهى ويضع ويقرر لا لداع ولا غرض، كما زعموا أن حكمه عبارة عن أمره ونهيه؛ فقد أباح حمى الحكمة، وتام القول في ذلك. وبيان الملازمة بين الحكمين يجيء إن شاء الله تعالى في الأدلة العقلية، وهناك نمهد إن شاء الله قاعدة الحسن والقبح العقليين.

و[أما المحكوم به]

والمراد هنا ما يتعلق به الحكم التكليفي من أفعال المكلفين؛ فإنها لا تخلو من الأحكام الخمسة، وهي وإن كانت مما تتعلق بها الأحكام الوضعية أيضاً؛ إلا أن الوضعية كما تتعلق بالاختيارية، كسببية القذف والزنا والسرقة للحد، كذلك تتعلق بغيرها، كما يكون الإتلاف لا عن اختيار سبباً للضمان، والبحث في الأفعال هاهنا إنما هو من جهة التكليف هل يتعلق بها على الإطلاق، أو يختص بالاختيارية منها دون ما لا يطاق، فالأشاعرة على الأول^(١)، بل لا تكليف على زعمهم إلا بما لا يطاق، والعدلية^(٢) على الثاني^(٣).

ولما كان عمدة حجة الأولين تعلق التكليف بهذه الأفعال، وهي عندهم غير مقدورة؛ لأنها بزعمهم مخلوقة، عكس الآخرين حيث احتجوا على كونها مقدورة غير مخلوقة بتعلق التكليف بها؛ لامتناع تعلقه بغير المقدور، ولقبحه مع قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤) وجب البحث أولاً في خلق الأفعال.

وتفصيل القول في ذلك: إن المجبرة ذهبوا إلى أن الفاعل لأفعال العباد كلّها اضطراريّتها واختياريّتها، حسنّها وقيبحها [هو]^(٥) الله جلّ شأنه وإن اختلفوا في حقيقة

(١) ظ. الإحكام للأمدى: ج ١ ص ٩٥؛ الكاشف عن المحصول، العجلي الأصفهاني: ج ٤ ص ٣-٤.

(٢) أي الشيعة والمعتزلة.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٥٤٥.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) في (ص): (هي من)، وفي (ب): ما أثبتناه أعلاه.

ذلك، فقال جهم بن صفوان^(١): «إن العباد ليسوا بفاعلين ومكتسبين وإنما هم محالّ الأفعال، كما في حركات النبات»^(٢)، وقال النجّار^(٣) والأشعري: «ليسوا بفاعلين، ولكنهم مكتسبون إلّا فيما ليس بينه وبين القدرة علاقة كالارتعاش والاختلاج»^(٤).

وأرادوا بالكسب تعلّق القدرة بالفعل من دون أن يكون لها تأثير فيه، ويرون بالتعلّق المذكور العلاقة التي بين القدرة والفعل، وهي كونها بحيث يجيء على وفقها حتى لو كانت مؤثّرة لم تزد على ذلك، ولم يختلف الحال، وغرضهم الفرق بين البابين لما يجدونه عياناً، ولا فارق إلّا تأثير القدرة في أحدهما دون الآخر، وهو قول بعضهم: «معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد له وعدم الفعل عقيب اختيار العدم»^(٥).

وآخرين: «معنى الكسب للعبد مقارنة الفعل لقدرة وإرادته من غير أن يكون هناك

(١) هو جهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي، السمرقندي، الكاتب المتكلم، رأس الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء، وجدل، كان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ومات سنة ثمان وعشرين ومائة هـ. «سير أعلام النبلاء: ج ٦ ص ٢٦؛ الكامل في التاريخ: ج ٥ ص ٣٩٤؛ الأعلام: ج ٢ ص ١٤١».

(٢) ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ٨٧؛ شرح أصول الكافي للمازندراني: ج ٧ ص ١٩.

(٣) الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي الرازي، المعروف بالنجّار وإليه تنسب الفرقة النجارية، من متكلمي المجترة، ومن أهل المناظرة. (ظ: الأعلام: ج ٢ ص ٢٥٣).

كان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي، من جلة المجترة ومتكلميهم، وقد قيل: إنّه كان يعمل الموازين من أهل قم، وقيل: إنّ سبب وفاته أنّه حدث مناظرة بينه وبين إبراهيم النّظام حول (خلق الله) فرسه إبراهيم وقال له:

قم أخزى الله من ينسبك إلى شيء من العلم والفهم، وانصرف محموماً، وكان ذلك سبب علته التي مات فيها، وتوفي في حدود سنة (٢٢٠ هـ)، له تصانيف.

انظر: الفهرست للنديم: ص ٣١٣؛ الملل والنحل للشهرستاني: ج ١ ص ٧٥؛ هدية العارفين: ج ٥ ص ٣٠٣.

(٤) ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ٩٦-٩٧.

(٥) ظ. نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ص ١٢٥.

تأثير منه أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»^(١)، وربما قال ناسٌ منهم: «إن الكسب وصف للفعل يحصل بقدرة العبد، وهو فاعلٌ للكسب دون الفعل»^(٢)، ولم يبيّنوا لنا ما هذا الوصف لعرفه، وليس هو مقدمات الفعل قطعاً؛ لأن تلك أفعالاً أيضاً؛ فلا بدّ في كلّ فعلٍ منها من كسبٍ، ليت شعري كيف أحوالوا التأثير على القدرة وها هم قد أثبتوه لها؟

أقصى ما هناك إنهم سمّوا ما حكوا بتأثيرها فيها باسمٍ غريبٍ هو «الكسب»؛ فراراً عن التزام التأثير في الفعل، ومن البين أن كلّ ما يصدر عن الفاعل لا يخرج عن الفعل، فماذا عسى تغني التسمية؟ ومن العجب أن بعض هؤلاء^(٣) اعترف بكونه غير معقول، فقال: «إن هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع أنه صادر عن العبد»^(٤)، فانظر إلى العناد والتعصّب، وأعجب من ذلك اعتراف آخر^(٥)؛ أن الأشعري إنما أثبت الكسب للعبد، لنسبته إليه في الكتاب، وترتّب الثواب والعقاب عليه في الغالب^(٦)، فانظر إلى التعامي، هل أراد بها ذكر من الكسب إلّا الفعل؟ فويلٌ لهم مما كسبت أيديهم، وويلٌ لهم مما يكسبون.

وكيف كان فالمعروف فيما بينهم والمحكي عن شيخهم أبي الحسن الأشعري إنما هو الأول^(٧)، وهو عبارة عن موافقة الفعل لقدرة العبد ومقارنته لها وخلقه عقيب إرادته واختياره من دون تأثير للقدرة والاختيار أصلاً، وإنما هو محلّ للفعل، [وهي] مقالة الجهمية، غير أن الجهمية نفوا القدرة من رأسٍ والأشعرية أثبتوا له قدرة بطالة مغلوطة لقدرة الله تعالى، ومن شدّد منهم بدعوى التأثير في الكسب؛ فلا كلام أنه في الفعل وأنه

(١) ظ. نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ص ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وهو العلامة التفتازاني.

(٤) شرح العقائد النسفية: ص ١١٧.

(٥) وهو الفضل بن روزبهان.

(٦) ظ. إبطال نهج الباطل المطبوع مع إحقاق الحق: ج ٢ ص ٣٣.

(٧) حكاة العلامة في نهج الحق: ص ١٢٥.

من الله جلّ شأنه، وأن العبد مجبور فيه مغلوب عليه.

وقال أصحابنا وسائر العدلية^(١): «إن العباد هم الفاعلون لما عدا الأفعال الاضطرارية»^(٢)، ولهم في ذلك الحجج الظاهرة، معاناة الوجدان ومشاهدة العيان، واتفاق العالم حتى المجبرة على مدح المحسنين وذم المسيئين، واستمرار وقوع التصرف بحسب الدواعي، والترك بحسب الصوارف، ولولا تأثير القدرة لم يكن بين المقدور وغيره فرق، ولا بين الطاعة والمعصية؛ لأنها معاً ليسا من فعله، ولا بين الفاعل القوي والضعيف، ولجاز تعلقها بالجواهر والألوان، وأن يصدر عن العبد أفاعيل بديعة محكمة وهو لا يشعر، ولكان تعالى أضرّ على العبد من إبليس (لعنه الله) من حيث إنه - على مقالة المجبرة - يخلق المعاصي ويعاقب عليها، ولم يقع من إبليس إلّا الدعاء إليها، ولكان تعالى أمراً بفعل نفسه، ناهياً عنه، وهو من أقبح الأشياء عند العقلاء، ولما حسن شكر العبد ولا ذمه ولا أمره ولا نهي ولا ثوابه ولا عقابه.

وكفاك شاهداً على ذلك ما ملأ الكتاب والسنة وكلام الحكماء والديّانين من الأنبياء وغيرهم، من نسبة هذه الأفاعيل إلى العبد بلا تأوّل، والأصل الحقيقة، وأنى يكون من غيره والقيح منها كالظلم والفجور مما يستحيل على الحكيم تعالى؟! لاتفاق العقلاء حتى الجبريّة على ذمّ فاعلها؛ فلم يبقَ إلّا العبد، ولا قائل بالفصل، ليت شعري إذا استحقّ الذمّ من جرت على يديه من دون تأثير، فكيف لا يستحقّ فاعلها الحقيق؟!

وأقصى ما للمجبرة في دعوى الخلق التعلّق بالسمع: كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٣)، وكلّ ما دلّ على نفي الشريك، حتى جعلوا ذلك تنزيهاً لله عن الشركاء.

وبالعقل: وذلك أن العبد لو كان هو الفاعل لعلم حقائق الأفعال ودقائقها؛ لوجوب علم كلّ صانع بما صنع، لكنّا كثيراً ما نعمل العمل ولا نعلم ما اشتمل عليه من دقائق الأجزاء إلّا بعد تمامه، وإن العبد لو كان قادراً فتأثير قدرته في الفعل، إما أن يكون حال

(١) إلى هنا ينتهي ما نقلناه من (ب) مما سقط من (ص).

(٢) ظ. نهج الحق: ص ١٢٥؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٥٤٥.

(٣) الأنعام: ١٠٢.

وجود الفعل، وهو تحصيل الحاصل، أو حال عدمه وهو قاضي بتحقيق التأثير بلا أثر، وكلاهما محال، وهو كما ترى تشبيه ضعيف في مقابلة الضرورة مع ظهور الحال.

أما الأول: فمخصوص بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة الدالة على اختصاصه بها عدا ذاته المقدسة، وأفعال عباده، وهل من عام إلّا وقد خصّ، والمراد بالثاني أن لا شريك له في الربوبية أو في خلق العوالم إلّا في إيجاد هذه الأفعال.

وأما الثاني: فالجواب عن الأول منه بمنع الملازمة؛ إذ العلم الإجمالي كافٍ في التأثير، كما نشاهد في الكاتب والصانع والتجّار والنسّاج وغيرهم، وعن الثاني بعد المعارضة بقدرة الله تعالى أن الأثر يحصل بالتأثير كالوجود بالإيجاد.

ثم لهم في جواز التكليف بما لا يطاق شبهة أخرى من السمع، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْمِلُونَهَا مَا لَا طَاقَةَ لَكُمْ بِهِ﴾^(١)، قال الغزالي: «ولو لم يتصوّر ذلك لم يكن للابتهاال وجه»^(٢)، ومن العقل؛ وذلك أن كلّ فعل تعلق به التكليف فلا ريب أن الله تعالى مما يعلم وقوعه من المكلف، أو عدم وقوعه، ومعلوم أنّ ما علم الله وقوعه يستحيل أن يقع، فأيّ قدرة واختيار مع امتناع الاختلاف، كيف والمقدور ما استوى طرفاه، وكان وجوده وعدمه بسبب المشيئة، ووجه آخر إلزامي، وهو أن فعل المكلف به لا بدّ وأن يكون لمرجّح؛ فإن كان من فعله أيضاً جرى الكلام فيه حتى يدور ويتسلسل، وإن كان من الله جلّ شأنه جاء الجبر وبطل الاختيار إلى غير ذلك من الشبه الواهية، ك(شبهة أبي هب)^(٣) ونحوها. والجواب عن السمع بأن المراد ما لا طاقة به من البلاء، والكلام إنما هو في التكليف. سلّمنا، ولكن الغرض التعمّد مما فيه مشقة، وإن كان مما يطاق، وإطلاقه على ما يشقّ

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) المنحول للغزالي: ج ١ ص ٨٠.

(٣) هذه إحدى الشبه التي أثارها الأشاعرة، واستدلوا بها على جواز التكليف بغير المقدور، فإن الله تعالى كلف أبا هب بالتصديق بما أخبر به النبي ﷺ إجماعاً، وأخبر الله تعالى أنه أي أبا هب لا يصدقه التزاماً، لإخباره بأنه من أهل النار بقوله: ﴿سَيُضِلُّ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ المسد: ٣. (ظ. البحر المحيط: ج ٢ ص ٨٣).

شائع، وقد جاء في خبر المعراج «إن رسول الله ﷺ لما كلف في الساء بخمسين صلاة قال له موسى بن عمران: «إن أمتك لا تطيق ذلك»، فعاد إلى الله وكرّ عليه، ولم يزل يقول ذلك حتى انتهت إلى خمس، فقال ﷺ: «إني لأستحي أن أرجع، فقال الله تعالى: «إنها خمس بخمسين»»^(١).

والذي يقطع على مقالتهم بالبطلان وينادي بتكذيبهم في هذه الدعوى، ويدلّ على أن المراد بهذه الآية خلاف ما تأولوه، ما جاء في صريح الكتاب والسنة من حصر التكليف في الموسع، وتنزيه الدين عن الحرج، وتنزيه الشريعة بالسهولة والساحة، كقوله عزّ من قائل: «لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^(٢)، وقوله: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٣)، وقوله ﷺ: «أتيتكم بالشريعة السمحة السهلة»^(٤).

وأما العقل فقديماً ما أضاعوه وعزلوه عن الحكم، وتركوه وراء ظهورهم، ولو التفتوا إليه وأخذوا بما يدهم عليه لما أجازوا على الحكيم تعالى ارتكاب القبائح، وتكليف العباد بما لا يطيقون، وتعذيبهم أشدّ العذاب على ما لا يعلمون، وما شبهوا به على أنفسهم، أولاً بعد المعارضة بأفعاله تعالى، يبطله أن سبق العلم لا يؤثر بالمعلوم، كما نشاهد في العلوم الصحيحة للأنبياء والأولياء وأهل النجوم، فإن علمهم بوقوع شيء لا يوجب تأثيرهم فيه. وأما ما أحالوا به الالتزام ثانياً؛ فالمرجح هو العلم بكونه أصح، ولو في نظره، وكون ذلك العلم من غيره، كما في الضروري والإلهام أو الإخبار لا يوجب الخبر، فإننا نقول: لما ظهر له أنه أصح ولو بإخبار مخبر فعله باختياره، ولم يزل بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، كما نجد ذلك في جميع أفعالنا، ولا حاجة بنا إلى التزام جواز الترجيح بلا مرجح، كما وقع لجماعة؛ نظراً إلى أن الإقدام على أحد المتساويين من دون ترجيح، بعد

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ١٩٨، ح ٦٠٣.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) الحج: ٧٨.

(٤) الموجود في الكافي: ج ٥ ص ٤٩٤، ح ١ هكذا: «... لم يرسلني الله بالرهانية، ولكن بعثني بالخفيفة السمحة...».

وجود الداعي إلى القدر المشترك؛ بينهما ليس بالمتنع، كما في العطشان والجائع والخائف والكيال والوزان والعداد، ونحو ذلك مما يكون الغرض فيه هو القدر المشترك؛ فإن الناس في أمثال هذه المقامات كثيراً ما يقدمون من دون تروٍّ، بل ربما رجحوا الفعل على الترك مع تساويهما في النظر، كما في مدّ البصر وكل فعل جرت العادة بتكرره، فإن صدوره قد لا يتوقف على المرجح، ألا ترى أنك ربما رميت ببصرك من دون ترجيح، أو لتعلم ما هناك، والعلم مما يراد، والعادة في الأفعال المقصودة بالذات وإن كانت جارية بالترجيح، لكن المرجح أو مرجح المرجح ربما كان بلا مرجح؛ فلا دور ولا تسلسل، وغرضهم من ذلك أنه إذا جاز الترجيح بلا مرجح ولو في بعض الصور النادرة، فليكن المرجح للفعل، كالإرادة، بناءً على أنها من فعل العبد من ذاك؛ فلا تحتاج إلى مرجح، والحق: أن عادة العقلاء مستمرة على الترجيح، وأنهم لا يقدمون على الفعل إلا لمرجح في هذه الصور النادرة وإن دق، وإن الإرادة ليست من فعل العبد، وإنما هي من آثار القوة الشهوية والغضبية بواسطة العلم بالأصلح؛ وذلك أنه إذا اعتقد أن هذا الفعل أوفق بغرضه، وأصلح له، انبعث بواسطة القوة الشهوية شوقاً إليه، ثم لا يزال يتزايد ويتأكد إلى أن يصل إلى العزم وهو الإرادة، [حسباً مر] ^(١) بيانه في الكلام على الحاكم في قاعدة الحسن، على أنه معارض بأفعاله تعالى حرفاً بحرف، كما مرّ وهو الإرادة هناك، وأما شبهة أبي لهب، فهي أنه قد كلف بالتصديق بجميع ما جاء به ﷺ، ومنه أنه لا يؤمن لقوله: ﴿سَيُضِلُّ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ ^(٢)، بل لقوله في يس وهي مكية: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْزِلَتْهُمْ أَمْ لَمْ تُنْزِلْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ^(٣)؛ فكان مكلفاً بأنه لا يصدق، ومعلوم أنه من اعتقد أنه لا يصدق استحال عليه أن يصدق.

والجواب: أن أقصى ما جاء فيه الوعيد بالنار، وهو لا يستلزم عدم الإيمان، بل ربما كان لكبيرة أو جناية يستوجب بها النار، وأقصى ما في (آية يس) العموم، وهو مخصص؛

(١) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٢) المسد: ٣.

(٣) يس: ١٠.

فقد آمن كثير منهم، مع أنه إنما قال: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ﴾^(١) فيجوز أن يكون من الأكثر.

وبالجملة، فإذا سطع البرهان وجب الإيمان، وإن جاءه مع ذلك الوعيد تأوله بأنه مشروطٌ بعدم الإيمان، وفي احتمال [المحو ما يغني]^(٢)، فإنه مما جاء به ﷺ، وربما قيل: لا مخلص من كون العبد مضطراً في أفعاله، وإن لم نقل بخلق الأفعال؛ وذلك أن جميع ما يتوقف عليه الفعل عنده فذلك الاضطرار، وإن لم يجب استحالة أن يقع؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

والجواب بعد المعارضة بأفعاله تعالى، أنه إن أراد بوجوب الفعل بعد تمام علته أنه حينئذ يصير غير مقدور، وفاعله مجبور منعاه، وآتى يخرج عن القدرة والاختيار وهما من جملة علته؟ وإن أراد أنها إذا تمت فلا بد وأن يقع ولو بالاختيار، سلمنا، ولا يستلزم الاضطرار.

وبالجملة فلزوم الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكد.

فصل: [هل يصح التكليف بالمشروط عند انتفاء شرطه؟]

هل يصح التكليف بالمشروط عند انتفاء شرطه؟ خلافٌ بين الأشاعرة والمعتزلة^(٣)، وجملة القول في ذلك أن الأمر والمأمور مع الانتفاء في الواقع، إما أن يكونا عالمين بالانتفاء أو جاهلين به صرفاً ويعتقدان مع ذلك تحققه، أو أحدهما عالم بالانتفاء والآخر جاهل به على حدّ الوجهين.

ولا كلام في امتناع الأمر مع علمهما بالانتفاء، ولا في جوازه مع جهلهما به على أحد الوجهين مع اتفاقهما في نوع الجهل، أو اختلافهما، أو جهل الأمر على حدّ الوجهين مع علم المأمور بالانتفاء، إنها الخلاف بالعكس وهو أن يكون الأمر عالماً بالانتفاء والمأمور

(١) يس: ٧.

(٢) في (ص): (الحرمان يغني)، وما أثبتناه من (ب).

(٣) ظ. المعتمد، أبو الحسين البصري: ج ١ ص ١٦٥.

جاهلاً على أحد الوجهين، فالمعتزلة والسيد رحمته منا وجماعة^(١) على المنع، محتجين بأن الفعل مع انتفاء شرطه ممتنع، والأمر بالممتنع ممتنع، وبأنه لو صحّ لصحّ مع علم المأمور أيضاً بالانتفاء؛ إذ لا دخل لعلمه في المنع، لكنه ممتنع بلا خلاف.

وذهب الأشاعرة كالقاضي والغزالي وكثير منا وأكثر الأصوليين^(٢) إلى الجواز محتجين بأن الغرض من الأمر غير منحصر في إرادة العمل كي يقبح الطلب مع العلم بالامتناع، بل قد يكون الغرض مجرد الامتحان، هل يوطئ نفسه على الامتثال أو لا؟ وهذا هو الذي يقوى في النفس؛ فإننا نجد أن المولى ربما أمر عبده بأوامر شاقة ينجزها عليه وهو عازم على الفسخ إذا همّ، يريد بذلك استكشاف طويته ليركن إليه في المهمات ويتكل عليه.

فإن قلت: إنما يتم هذا في أوامر الناس؛ لعدم علمهم بها عليه المأمور ولا يتم في أوامر الله، والغرض في البحث إنما هو تعرّف أوامر الشرع.

قلت: لا ينحصر الغرض من الامتحان في الاطلاع، بل ربما كان الغرض الإثابة على توطئ النفس على الطاعة، وهل التكليف كلّها إلّا ابتلاء وامتحان، وقد قرعوا على ذلك وجوب الكفارة على من أفطر في نهار رمضان، ثم عرض له المسقط من حيض، أو سفر، أو موت؛ فمن أجاز أثبت الكفارة، ومن منع نفاهها.

فإن قلت: الكفارة إنما شرّعت في إفطار ما يجب صومه ولا يجب هاهنا.

قلت: مبنّى الكفارة على مخالفة الخطاب وعدم الامتثال.

فإن قلت: مجرد تجويز صدور مثل هذا الخطاب لا يستلزم تحقيقه ليحكم بالكفارة.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٦٣؛ واختاره الشيخ الطوسي في العدة في الأصول: ج ١ ص ٢٤٥؛ المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي: ج ١ ص ١٦٥.

(٢) ظ. المستصفى للغزالي: ج ١ ص ٩١؛ البحر المحيط: ج ٢ ص ٩٤.

قلت: خطاب أمثال هؤلاء مما لا ريب فيه؛ فإنهم أصبحوا في المصباحين وخوطفوا به معهم.

وبالجملة بالطريق الذي لزمه الخطاب إلى غيرهم توجه إليهم فخالفوا، غير أن المعروف بين أصحابنا عدم وجوب الكفارة هنا؛ لأن أقصى ما علم ترتب الكفارة على مخالفة التكليف بالفعل، وما عدا ذلك يبقى على الأصل، وإن كان ممن وجه إليه الخطاب وأريد منه العزم.

وربما ظن أن النزاع في الشروط بشرط غير مقدور؛ نظراً إلى أن إيجاب الشروط بالمقدور، كالصلاة بالطهارة إيجاب لشرطه، وأنت خير بأن لا فرق بين المقدور وغيره في توقف الوجوب عليه بعد أن يكون شرطاً للوجوب، كالحضر بالنسبة إلى الصوم.

وبالجملة فالنزع في شرط الوجوب إذا تخلف ولو بالاختيار كالمثال المذكور، لا في شرط الوجود، كالطهارة في الصلاة، هذا كله في الأمر المتجز، أما المعلق كاصم يوم الخميس إن بقيت، فمما لا ينبغي أن يُشكَّ في جوازه على الحقيقة، وربما استشكل وقوعه من العالم بالعواقب؛ نظراً إلى أنه إن كان عالماً بالانتفاء لم يكن للتكليف فائدة، وإن علم بالوقوع كان المقام مقام تنجز، ولا وجه للتعليق.

والحق أنه لا إشكال، والنكته على الأول ما تقدّم من الامتحان، ولكن على وجه الإيهام، وعلى الثاني اللطف بإخراجه مخرج المجهول كي لا يركن إلى الوعد بالبقاء، وهو أدعى إلى توطئ النفس على الامتثال، وكم في الإيهام من فائدة، والسيد رحمه الله كما منع على العالم بانتفاء الشرط تنجيز الأمر، كذلك منع من التعليق لما مر^(١).

وقد قيل عليه: لو تمّ هذا لم يقع من الله جلّ شأنه أمرٌ مشروطٌ، لكنه في كلامه أكثر من أن يحصى.

وفيه: أن الواقع في كلامه من الشرط، إما في الوضع والتسبيب كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ

قِيلَ مَظْلُومًا^(١)، ﴿وَمَنْ يُجْرِخْ مِنْ بَيْنِهِمَا جُرْأً﴾^(٢)، ولا أمر ولا تعليق، وإما في أمر عام خوطب به من يتفق له الشرط ومن لا يتفق له؛ فشرطاً لبيّن لكلّ حكمة كـ(آية الوضوء والتيمم)، يقول: إذا أردتم الصلاة، من وجد الماء فليتوضأ، ومن لم يجد فليتيمم، ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِنَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾^(٣)، ولا كلام في شيء من ذلك، إنما الكلام فيها يوجّه إلى واحد بعينه أو جماعة في أمر معيّن، كأن يقول: إن بقيت فافعل، ولا نعلم وقوع مثله في كلامه تعالى، وهو الذي منعه السيّد رحمه الله.

والحق أنه لو لم يقع لم يكن به بأس، ثم هذا كله في شرائط الوجوب، عقلية كـ(الحسن والقدرة)، أو شرعية كـ(الحضر والطهارة من الحيض) بالنسبة إلى الصوم والصلاة، وأما شرائط الصحة كـ(الإيمان) للطاعات و(الطهارة) للصلاة فأصحابنا والمعتزلة وأكثر الأشاعرة على أن حصولها ليس بشرط في التكليف^(٤)، وأبو حنيفة وأكثر الحنفية وأبو حامد الإسفراييني^(٥) من الشافعية^(٦) على الشرطية، غير أن أصل النزاع فيما بينهم إنما كان في مسألة فرعية، وهي أن الكفار هل هم مكلفون بالفروع كالأصول أو لا؟ لكنّ المتأخرين كالأمدي^(٧) وابن الحاجب جعلوا البحث في هذه المسألة الأصولية^(٨)، وزعموا أن مبنى الخلاف في الفرع المذكور كان على الخلاف في هذه المسألة؛ فمن قال

(١) الإسراء: ٣٣.

(٢) النساء: ١٠٠.

(٣) النور: ٦٢.

(٤) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٤٤.

(٥) أبو حامد الإسفراييني ويعرف بابن أبي طاهر فقيه شافعي، قدم بغداد وانتهدت إليه رئاسة الدنيا والدين بها، وكان يحضر مجلسه أكثر من ثلاثمائة فقيه، توفي ببغداد سنة ٤٠٦ هـ ودفن بباب حرب، من مصنفاته: شرح المزني نحواً من خمسين مجلداً، ذكر فيها مذاهب العلماء وبسط أدلتها والجواب عنها، وله تعليقة أخرى في أصول الفقه، وكتاب البستان. (ظ. معجم المؤلفين: ج ٢ ص ١٦٥).

(٦) الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٤٢.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٢٤٧.

بالشرطية نفى التكليف، ومن نفاها أثبتته، وإلا فعدم اشتراط الحصول في مثل شرائط الصلاة، كالطهارة والستر والاستقبال إجماعاً، بل ضرورة، فكيف ينشط أحد لإطلاق القول بالشرطية.

وكيف كان فعدم الاشتراط في مثل الصلاة حجة واضحة على بطلان دعوى الشرطية في محل النزاع؛ لاشتراك النوعين في القدرة، وكونها شرائط للصحة، فكان دعوى الشرطية في أحدهما دون الآخر تحكماً، ثم لنا من وراء ذلك الأصل، وعموم مثل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اغْبُدُوا بِرَبِّكُمْ»^(١) و«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»^(٢)، وخصوص مثل قوله تعالى: «وَوَيْلٌ لِلشَّارِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»^(٣)، وقوله تعالى: «فَلَا صَدَقَ وَلَا ضَلَّ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى»^(٤)، وقوله: «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْفَصْلَيْنِ»^(٥) الآية؛ إذ الظاهر أنهم انما يريدون خصوص هذه الأفعال.

وليس المراد لم نك من المسلمين الذين هذا شأنهم، وإلا لاكتفوا بالأول ولم يعدوا تخصيص الخطاب في الغالب بالمؤمنين كـ«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»^(٦)، «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(٧)؛ لأنهم هم المتأهلون للامتثال، ولا متعلق للخصم سوى دعوى منافاة الكفر للتكليف بالفروع لاشتراط صحتها بالإيمان، وأنت خير بأن الإيجاب المشروط بالشرط المقدور إيجاب لشرطه، وسائر مقدمات وجوده.

وبالجملة: فالكفر لا يصلح مانعاً من التكليف لإمكان الإيمان، كالحدث لا يمنع من التكليف بالصلاة لإمكان إزالته بالطهارة، وربما فصل بعضهم، فوافق في النواهي؛ نظراً إلى وجوب إقامة الحدود عليهم، وأنه لولا توجه المناهي لم تجب إقامة الحدود عليهم.

(١) البقرة: ٢١.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) فصلت: ٧٦.

(٤) القيامة: ٣١.

(٥) المدثر: ٤٢.

(٦) البقرة: ١٠٤.

(٧) النور: ٥٦.

وفيه: أن ثبوت الحد من باب الوضع؛ فلا يستلزم التكليف، ومما يقطع على مقالتهم بالبطلان أن رسول الله ﷺ يدعو الكفار إلى الشريعة، ومعلوم أن عامتها من الفروع، وكل ما دعى إليه فالناس مكلفون به، وكفاك شاهداً على ذلك قوله ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله»^(١)، وإن أراد بذلك قطع مواد النزاع من قتل أو رباً وغير ذلك، فلو لم يكن ثمة تكليف لم يعقل الجب والإسقاط.

(١) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٥٤ ح ١٤٥؛ مستدرک الوسائل: ج ٧ ص ٤٨٤ ح ٢.

[رابعاً: المحكوم عليه]

وأما المحكوم عليه، فهو المكلف، والكلام هنا في شرائط التكليف، وهي أمور:

الأول: البلوغ، وهو محل إجماع، بل ضرورة؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ»^(١)، كأنه جل شأنه أراد أن لا يكلف الولد حتى يصير والداً، والسّر وإن كان تمام التمييز، إلّا أنّ ذلك لما كان مما يخفى ويتفاوت جداً، جعل المناط من الأمور الظاهرة الإدراك التي لا تخفى، وإلّا لاختل النظام وتعطلت الحدود والأحكام بتعدّي هذه الحدود.

ويدراً عن نفسه الحدّ بدعوى عدم البلوغ إلى تلك المرتبة ويكسل عن امتثال الأوامر ويقول: عساني لم أصل، وهكذا، وتعلّق الضمان والزكاة بهما للصغير ليس من التكليف، وإنما هو من قبيل الوضع، جعل الإلتاف سبباً للضمان، وبلوغ النصاب سبباً للزكاة في أي مال كان، والمخاطب بالأداء إنما هو الولي والحاكم.

وبالجملة، فهناك خطابان وضعي، ولا تكليف، وتكليفي والمكلف غيره، وأما أمر الولي بأمر الصغير فإنما هو للتمرين ليعتاد، ولا يثقل عليه عند البلوغ، كما عليه الأكثر، فلا تكون عبادته شرعية، ومن ذهب إلى أنها شرعية كشيخ الطائفة والمحقق^(٢) فلم يبينه على عدم اشتراط البلوغ في التكليف؛ فإنه إجماع بين المسلمين، بل ضرورة كما عرفت، وإنما بناه على أن الأمر بالأمر أمرٌ، وأن البلوغ شرط في التكليف لا مطلقاً حتى يعمّ ما كان بواسطة كمحل النزاع.

(١) إرشاد الساري: ج ١٢ ص ١٠١؛ وفيض القدير: ج ٤ ص ٣٥٧.

(٢) المبسوط: ج ١ ص ٢٧٨؛ شرائع الإسلام: ج ١ ص ١٨٨.

وبالجملة: فلا كلام في أن البلوغ شرط في ابتداء التكليف وهو الإجماع والضرورة، ولا في أمر الولي بأمر الصبي؛ فإنه إجماع أيضاً، وإنما الكلام في أن الأمر بالأمر أمر حتى يكون الشارع هو الذي كلّفه، أقصى ما هناك أن تكليفه كان بواسطة، ويكون الولي بمنزلة المبلغ في إيصال التكليف وإن لم يكن مبلغاً، أو أنه من الولي أمر بسياسته وتمرينه على ما يراود منه بعد البلوغ، فمن ذهب إلى الأول، قال: إن عبادته شرعية من حيث إن تكليفه بها إنما صدر عن الشارع، أقصى ما هناك أنه بواسطة، ومن ذهب إلى الثاني، قال: بأنها تمريئية؛ إذ لا تكليف من الشارع أصلاً، وإنما أمر الولي أن يسوسه ويمرّنه، ثم منهم من نفي الصحة أيضاً، نظراً إلى أنها موافقة الأمر ولا أمر، ومنهم من أثبتتها نظراً إلى أنها حكم وضعي ولا ملازمة.

والحق أنها تمريئية، كيف ولو كان الصبي أهلاً لأن يكلف بواسطة لصحّ تكليفه ابتداءً، وأيّ فرق بين الأمرين وقد قطع الشارع العذر وأبان عن الأمر برفع القلم، ولو كان في المكلفين لجرت بها يأتيه الأقلام وتحملت عنه الحفظة؛ إذ لا أقل من الندب إليه، والثواب عليه، بل الظاهر أن الولي مأمور بالزمامه الواجبات ومنعه من المحرمات وضربه على ذلك، فلو كان ثمة تكليف لكان إيجاباً وتحريماً، وهو خلاف الإيجاب، وأما الأمر بأمر فليس بأمر، كما حقق في محله، وما يعقل في بعض المقامات كأمر النبي بأمر الأمة، والوزير بأمر الرعية، وقوله عليه السلام: «مُرِّي نساء المسلمين»^(١) فإنما تحيي من قرائن خارجية، كما قد يعقل العدم، وهذا كما تأمر الرجل بأمر ولده، أو عبده، أو زوجه، ومعلوم أنك لست بأمر، وأتّى تأمر من لا ولاية لك عليه، وإنما أنت مرشد، وما نحن فيه من هذا القبيل، غير أن القصد في المثال من الأمر؛ لعدم الولاية، وفي هذا من المأمور؛ لعدم القابلية، بل ربما كان في أمر الولي بأمر الصبي ما يرشدك إلى أن الشارع لم يتأهل للأمر، من حيث إن الصغير ليس ممن يواجه بالخطابات، ويلقى إليه الأوامر والنواهي، والذي يدلّك على ذلك ما جاء في أمر الولي بتمرين أبناء خمس أو ست على غسل الوجه

(١) التهذيب: ج ١ ص ٤٤ حديث ١٢٥؛ الاستبصار: ج ١ ص ٥١ حديث ١٤٧؛ الوسائل: ج ١ ص ٢٢٢ الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث ٣، والموجود في الحديث: «مُرِّي نساء المؤمنين...».

في الطهارة والركوع والسجود في الصلاة، والإمساك إلى نصف النهار في الصيام، فها هنا أيضاً أمر؟ كلا، إنما هو السياسة والتمرين.

فأما ما جاء من أن الصبي إذا أدرك الموقف بالغاً أجزأه عن حجة الإسلام، فقد يجوز أن يكون هذا مما اجتزى فيه ببعض المناسك، كما اجتزى في المضطر بأحد الموقفين مع فوات أعظمهما، بل قد اجتزى في الموت بدخول الحرم، فما تنكر أن يجتزى في الصبي بما عدا الإحرام من المناسك، ومع أنه قد جاء بصورة الإحرام، وربما قيل لو لم تكن عبادته شرعية لم يظهر من الحدث، فكان على الولي أن يمنعه من المس واللبث في المساجد إذا واقع وإن اغتسل، والإجماع على^(١) خلافه، وإنما على الولي أن يأمره بالطهارة، فإذا تطهر استباح، كما يستباح المكلف.

وأنت خير بأن ثبوت هذه الحالة المسماة بالحدث عند حصول أسبابها وضع من الشارع وحكم، فلا بد فيه من حجة شرعية، والمسلم من ذلك إنما هو ثبوته دون غيره، ولا أقل من الشك، نعم إذا عرض له السبب ألزمه الولي عند إرادة الصلاة والمس، أو اللبث، أو الطواف بالطهارة ليتمّن على ما يلزم المكلف، وليس هناك حد ولا طهارة، وإنما الغرض التمرين، فأما ما وقع في بعض المقامات من حكاية الإجماع على الشرعية أو عدم الخلاف، كما حكى الشيخ في (الخلاف) إجماع الفرقة على أن المراهق المميز العاقل تلزمه الصلاة^(٢)، وكما قال العلامة في (التذكرة): «لا خلاف بين العلماء في مشروعية صومه»^(٣)، وفي (المنتهى): «لا خلاف بين أهل العلم في شرعية صومه»^(٤)، فليس مما ينهض في الباب، وإن اغترّ به ناس، ومن هذا الذي يزعم أنه يلزمه الصلاة كي يدعي الإجماع؟ كيف والإجماع على أنها غير لازمة له، وأجل أحوال مثله أن ينزل على أن المراد

(١) انتهى ما في النسخة (ص) من الكلام عن المبادئ الأحكامية، وسنكمل بقية الحديث من (ب) إلى باب (المطلق والمقيد).

(٢) الخلاف للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٥٥٣.

(٣) تذكرة الفقهاء: ج ٦ ص ١٠١.

(٤) منتهى المطلب: ج ٩ ص ٢١٠.

إجماعهم على أنها مما تلزمه في الجملة ولو بإلزام الولي، وأنى يصحّ من الشيخ دعوى التكليف في الجملة، فضلاً عن اللزوم ودعوى الإجماع عليه؟ وهو ممن يعترف بعدمه في غير موضع، ها هو في المبسوط يعلّل ما عليه الأصحاب من عدم صحة نيابة الصبي في الحج؛ بأنه غير مكلف وأنه لا يصحّ التقرب منه^(١)، وأما عدم الخلاف في المشروعية فحق؛ فإن الناس متفقون على أن صومه مشروع ليس كصوم المجنون، وكيف [لا] يكون مشروعاً، وقد أمر الشيخ الولي بحمله عليه وإلزامه به وتأديبه على تركه، وكذا الصلاة والطهارة، وهذا بخلاف المجنون، فإن إلزامه بالعبادة غير مشروع، وما كان ليريد إجماع أهل العلم على التكليف به وهو يرى الخلاف ظاهراً في الفريقين، وآتى يصحّ ذلك منه وهو يحكي في النهاية الإجماع على عدم التكليف، ويذهب إليه^(٢).

وبالجملة: فالمشروع أعمّ من الشرعي، وأما حديث الصحة فالوضع وإن لم يستلزم التكليف لكن الظاهر أن مطلق المطابقة لا تستلزم الصحة، وإلا صحت عبادة المجنون وغير المميّز إذا طبقت، إنما الصحة مطابقة عمل المكلف لما أمر به حتى يكون ممثلاً، غير أنها عند الفقهاء عبارة عمّا أسقط القضاء، أي الإعادة على ما عرفت، والتمييز يعيد ويقضي تمريناً كأدائه فلا تبعد دعوى الصحة على التمرين.

هذا، وربما منع بعض المتأخرين من اعتبار البلوغ في مطلق التكليف وخصّه بالحتمي، وأجاز تكليف المميّز بغيره ابتداءً في جملة المكلفين، قال في المدارك: «ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط على إطلاقه؛ فإن العقل لا يأبى توجيه الخطاب إلى الصبي المميّز»^(٣)، والشرع إنما اقتضى توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ؛ لحديث رفع القلم ونحوه^(٤)، وأما التكليف بالمندوب وما في معناه؛ فلا مانع عقلاً ولا شرعاً.

وبالجملة: فالخطاب بإطلاقة متناول له، والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل،

(١) المبسوط: ج ١ ص ٢٩٧.

(٢) النهاية للشيخ الطوسي: ص ١٤٩.

(٣) مدارك الأحكام: ج ٦ ص ٤٢.

(٤) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٤٧ ح ٤٨.

كما هو المقدّر، ومن ادّعى اشتراط ما زاد على ذلك طوّل بدليله.

قلت: دعوى تكليف الصغير ابتداءً، والمواجهة بالخطاب في جملة المكلفين غريبة لا تعرف لأحد، وظاهر العلماء الاتفاق على منع الابتداء، وإنّا اختلفوا في التكليف بواسطة، بل ظاهر احتجاج المانعين من كون الأمر بالأمر أمراً بإجماع المسلمين على عدم تكليف الصبيان، ودعوى الإجماع على المنع مطلقاً، وحديث رفع القلم كفانا المؤنة، ودعوى أن المتبادر منه إنها هو رفع المؤاخذه في حيّز المنع، وإنّا منعنا الإعراض والخروج عن الديوان؛ فلا يكتب لهم ولا عليهم، وهو قول الناس مجنون ساقط القلم، وكفاك منبهاً على ذلك إطلاق الصغير وذكر النائم والمجنون، وكيف يكون الخطاب الواحد للإيجاب والتحريم بالنسبة إلى بعض المخاطبين، وللندب والكراهية بالنسبة إلى آخرين، أترأه استعمل جميع الأوامر والنواهي، كـ ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّبَانَ﴾^(٢)، في حقيقتها ومجازها، أو أنه استعملها في القدر المشترك مجازاً من باب عموم المجاز، مع أن ظاهرهم الاتفاق على أنها للتحريم، ومما يدلّ على التمرين وعدم توجيه الخطاب إليه في المخاطبين: أنه لو كان مخاطباً لأجزاً حجة للامتنال، لكنه لا يجزيه بالإجماع، وإنّا خرج بالدليل ما إذا أدرك الوقت بالغاً، وبهذا ونحوه تظهر ثمرة الخلاف، ومثله ما إذا صلى وفي الوقت بقية، ثم أدرك فتجزّيه على الشرعية دون التمرين، وكذا إذا توضّأ ثم أدرك؛ فتجزّيه على الأول دون الثاني، وتظهر أيضاً في النذر للمتعبدين، والوقف عليهم، وأمر آخر وهو أنه على الشرعية يلتزم فيها كما يلتزم المكلف، وتمتنع عليه كلّما تمتنع، وعلى التمرين يحتاج في ذلك كله إلى دليل زائد على ما جاء في الأمر بالأمر، لكنّ الظاهر أن الوليّ مأمور بإلزامه بكلّ ما يلزم المكلف، ومنعه من كلّ ما يمتنع عليه تمريناً؛ فلا فرق من هذا الوجه.

الشرط الثاني^(٣).....

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) الإسراء: ٣٢.

(٣) إلى هنا انتهى الكلام عن المبادئ الأحكامية في (ب)، ولم نجد تنمة الشرط الثاني الذي ذكره في المتن في أي نسخة أخرى.

المطلب الثالث

في الأوامر والنواهي

[البحث الأول]

الكلام في الأمر يقع تارة في معنى هذه الكلمة، أعني (أمرٌ) ومتصرّفاتهما، وأخرى في تعريف معنى فعل الأمر، أعني صيغة (افعل) وما في معناها والحاجة ماسة إلى كليهما، أما الأول فلاشتمال الخطابات الشرعية من الكتاب والسنة عليه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(١)، وكثيراً ما يقول الصحابي: (أمرنا بكذا ونهينا عن كذا) وحديث المناهي^(٢) مشهورٌ، وقد اشتمل على مناهٍ خمسة.

وأما الثاني فاشتغالها على الأوامر والنواهي أكثر من أن يحصى.

وجملة القول في الأول أن لفظ الأمر جاء مستعملاً في عدّة معانٍ:

[الأول]: القول المطلوب به الفعل على وجه الاستعلاء كـ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣)، و﴿وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤)، ونحو ذلك؛ فإن ذلك كله يسمّى أمراً، وهو

(١) النحل: ٩٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٢ ص ١٩٤.

(٣) النور: ٥٦.

(٤) لا يخفى أن المثالين هنا غير دالين على المطلوب؛ لأنها خاليان من لفظة (أمر).

قولهم: (أوامر الشرع)، وهذا هو الكثير الشائع في إطلاق لفظ الأمر.

[الثاني] طلب الفعل على ذلك الوجه، كما يقال: (أمر بكذا ويأمره به)؛ إذ المعنى: طلبه يطلبه، وهذا أيضاً كثير.

[الثالث]: الفعل والعمل، نحو: ﴿أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(١) أي من عمله وصنعه وقضائه جل شأنه، ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(٢)، يعني فعله وعمله ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٣)، أي قضائنا.

[الرابع]: مطلق الشيء أو الشيء العظيم، كما تقول: (شغله أمر) و(جرى عليه اليوم أمر)، و(الأمر ما يسود من يسود)، و(الأمر ما جدع قصير أنفه)^(٤).

[الخامس]: الشأن، نحو: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(٥)، وقد يجعل منه: ﴿أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٦)، ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ﴾^(٧).

[السادس]: القدرة والإرادة، نحو: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾^(٨).

[السابع]: الحال، نحو: (أمر فلان مستقيم)، أي حاله منتظم، وقد اتفقوا على أنه

(١) هود: ٧٣.

(٢) هود: ٩٧.

(٣) هود: ٤٠.

(٤) «الأمر ما جدع قصير أنفه»، قالته (الزباء) عندما قيل لها: إن قصيراً بالباب، فأمرت به فأدخل عليها، فإذا أنفه قد جدع، وظهره قد ضرب، وذلك عندما أراد عمرو بن الظرب -الملك المعروف- أن يغزوها، فجدع أنف قصير وضرب ظهره وأرسله إلى الزباء؛ ليدخل عليها بحيلة أنه قد آذاه الملك، ولجأ إليها ومعه هدايا فإذا هذه الهدايا مليئة بجنود مختلفين فاستطاع بهذه الحيلة أن يغزوها. هـ. الكامل لابن الأثير: ج ١ ص ٢٠٠.

(٥) القمر: ٥٠.

(٦) هود: ٧٣.

(٧) هود: ٩.

(٨) النحل: ١٢.

حقيقة في الأول، كما حكى غير واحد^(١)، أو في الثاني، كما حكى آخرون^(٢)، واختلفوا في الثالث، أعني الفعل؛ فرغم ناس أنه حقيقة فيه أيضاً، وهو مذهب المرتضى، قال: «إنه مشترك بين القول والفعل»^(٣) محتجاً باستعماله فيها بناءً على طريقته من أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، وحكاها عن الفقهاء، وربما قيل فيه بالاشتراك المعنوي، بناءً على أنه موضوع للفعل أعم من أن يكون باللسان وغيره، وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول والشأن والصفة، وأبى أن يطلق على الفعل^(٤)، وردّ ما أوهم ذلك إلى الشأن، وذهب المتأخرون كالعلامة وابن الحاجب والعضدي إلى أنه حقيقة في الأول ليس إلا^(٥)، وحكاها في (التحصيل) عن الجمهور^(٦)، وهو مذهب شيخنا شيخ الطائفة، وحكاها عن أكثر المتكلمين والفقهاء^(٧).

والحق أنه حقيقة في الأولين؛ لتبادرهما عند الإطلاق، وأطراده فيهما، واشتقاقهما، ولو كان حقيقة في الفعل لا طرد وأطلق على سائر الأفعال، كالأكل والشرب والقتل والضرب، كما يطرد في كلّ قولٍ يطلب به وكلّ طلب، ولا تمتنع فيه السلب، كما يمتنع فيهما، لكنّه يصحّ فيه، تقول: (ما أمر بل فعل)؛ ولصحّ الاشتقاق، كالأمر والمأمور والأكل والمأكول، كما يصحّ للقائل والمقول له، والطالب والمطلوب منه.

والتحقيق: أن استعماله فيه بعد تسليمه ليس على طريقة استعمال المصادر، وإلاّ لجاء (أمر يأمر أمر مأمور)، بمعنى (فعل يفعل فاعل مفعول)، ولما لم يبيح ذلك بالإجماع، لا حقيقة ولا مجازاً، علمنا أن استعماله في الفعل إنما كان على طريقة التجوّز بالجوامد، ثم إذا استعمل في الأولين؛ فلا ريب أنه ظاهر في العلوّ والاستعلاء، كما سيجيء، وأما

(١) منهم الشيخ الطوسي في العدة: ج ١ ص ١٦٠.

(٢) ظ. معارج الأصول للمحقق الحلي: ص ٦١.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٣٧.

(٤) المعتمد: ج ١ ص ٣٩ وص ٤١-٤٢؛ ظ. شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٩٠.

(٥) تهذيب الوصول للعلامة: ص ٩٣؛ شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٨٩.

(٦) التحصيل من المحصول للأرموي: ج ١ ص ٢٧٤.

(٧) العدة: ج ١ ص ١٦٠.

قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^(١) فمجازاً؛ لأنّ لهم جانبه حين ضاق به الخناق؛ ليمحضوه النصّح، وليستميل قلوبهم في مثار الفتنة، وأما قول ابن العاص لمعاوية (لعنة الله عليهما): «أمرتك أمراً جازماً فعصيتني»^(٢)؛ فلأنه مصدر رأيه حين يتفاقم الخطب، وهو صاحب دعوة التحكيم يوم ضاق به الخناق بصفين، ومن عرف ما بينهما علم أنّ عمرأ لا يبالي بذلك، وأن معاوية لا يستنكف، فإن قالها في مقام المكابرة فلا إشكال، وكم له من مثلهما، وإن شئت فانظر إلى قصيدته اللامية التي يقول فيها:

نسيت محاوراة الأشعري

ونحن على دومة الجندل

ورقيتك المنبر المشمخر

بلا حدّ سيفٍ ولا منصل

إلى ان قال:

وأيّن الثرى وأيّن الثريا

وأيّن معاوية من علي^(٣)

وعلى هذا القياس، في كلّ ما أوهم خلاف ذلك، ولا أقلّ من الادّعاء، كقول دريد بن الصّمة:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى

فلم يستبينوا الرشد إلّا ضحى الغد^(٤)

وكفى بالتبادر دليلاً على الوضع.

وهل هو لمطلق الطلب أو للإيجاب، حتى إذا قيل: (أمر بكذا) كان معناه: أوجب؟

(١) الأعراف: ١١٠.

(٢) المحصول: ج ٢ ص ٣١.

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٠ ص ٥٦.

(٤) الأصمعيّات: ج ١ ص ١٠٧.

خلاف، والأكثر^(١) على الأول، والظاهر من تتبع موارد هذه الكلمة هو الثاني؛ وذلك كقوله ﷺ: «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتَهُمْ بِالسَّوَاكِ»^(٢)، وقول بريرة له حين شفع في مراجعة من كانت تحته بعد عتقها: (بأمرك يا رسول الله)، فقال: «إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ»^(٣)، وقول كثير من الصحابة حين أمرهم يوم (غدیر خم) أَنْ يَسْلَمُوا عَلَى عَلِيٍّ (عليه السلام) بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ: أَمْرٌ مِنْ اللَّهِ وَمِنْ رَسُولِهِ؟ فيقول ﷺ: «أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ رَسُولِهِ»^(٤)، وجميع ما جاء في الآيات والروايات وغيرهما من الخطاب، من تعليق الذمة على مخالفة مطلق الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٥)، و﴿لَا يَفْعُلُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾^(٦)، ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٧)، يدل على ذلك.

وبالجملة: فلفظ الأمر إن لم يكن أدل على الإيجاب من الصيغة فليس بأقل، ولا ننكر أنه قد يستعمل في الندب، لكنه مجاز كالصيغة، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٨)، إما من باب عموم المجاز، أي يدعو إليهما، أو من قبيل: علفتها تبنياً وماءً بارداً^(٩)

أي يأمر بالعدل ويدعو إلى الإحسان، فبطل تعلّق القوم به.
فإن قلت: أو ليست الطاعة موافقة الأمر وامتناله، ولا ريب أن امتثال الندب طاعة.
قلت: الطاعة الانقياد، والامتنال سواء أكان امتثال أمر أو طلب غيره كالندب.

(١) ذهب إليه الجبائي كما في المنحول للغزالي: ص ١٠٤؛ وحكاه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ١٢٣ قاعدة ٣١؛ والفاضل التوني في الوافية: ص ٦٨.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٢٢ باب السواك، ح ١.

(٣) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥٤٧ ح ٥٨٣٨.

(٤) بحار الأنوار: ج ٢٨ ص ٩٢.

(٥) النور: ٦٣.

(٦) التحريم: ٦.

(٧) ص: ٧٥.

(٨) النحل: ٩٠.

(٩) خرّجنه سابقاً فلا نعيد.

هذا كله في بيان ما يستعمل فيه لفظ الأمر من المعاني، وبيان الحقيقة منها، والخلاف في ذلك، وهو البحث الأول من البحثين المتعلقين بالأمر المشار إليهما في أول المطلب.

والبحث الثاني في معرفة كُنه معناه الحقيقي، أعني القول الدال على الطلب كـ(اضرب) مثلاً، وقد اضطربت كلمتهم في تعريفه؛ فناسٌ يأخذون القول جنساً فيه^(١)، وآخرون الطلب^(٢)، وهؤلاء لا يشترطون العلو، وأولئك يكتفون بالاستعلاء، وآخرون لا يشترطون شيئاً، ولا يكاد يسلم لهم شيء من فساد؛ لما يرد عليهم من عدم الانعكاس، أو الاطراد، وأحسن ما وقع فيه ما في (التهذيب)^(٣)، و(المحصول)^(٤) من أنه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، وفيه (أخذ الطلب) جنساً مع أن المحدود هو القول؛ لما عرفت من أن ذلك هو الأمر عندهم.

وقد اعترض عليه في عكسه بمثل: (كفّ)، و(انته)، و(اترك)، و(اجتنب)؛ لأن المطلوب فيه إنما هو ترك الفعل لا الفعل، وفي طرده بمثل: (لا تُقيم)، و(لا تسكت)، من حيث إن المطلوب فيها الفعل، وهو الارتحال والكلام.

وأجيب عن الأول بأن المطلوب فيه كفّ النفس وهو فعل.

لا يقال: إن هذا إن تمّ فإنما يتمّ في الكفّ دون الباقيات، على أن الظاهر منه في العرف إنما هو طلب الترك دون ردّ النفس؛ لأننا نقول: [المراد]^(٥) في الكلّ أمر واحد، وهو الكفّ والاجتناب من حيث هو فعل، لا من حيث هو ترك.

وتحقيقه ما أشار إليه المحقق الشريف في أن للكفّ اعتبارين:

أحدهما: من حيث ذاته وأنه فعل في نفسه، وبهذا الاعتبار هو المطلق المطلوب في قولك: (كفّ عن الزنا).

(١) منهم القاضي الباقلاني؛ ظ. شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٩٦.

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ٩٣؛ المحصول: ج ٢ ص ١٧.

(٣) تهذيب الوصول: ص ٩٣.

(٤) المحصول: ج ٢ ص ١٧.

(٥) غير موجودة في (ب).

والثاني: من حيث إنه كفّ عن فعلٍ، وحالٌ من أحواله وآلُهُ لملاحظته، وهذا الاعتبار هو المطلوب في قولك: (لا تزن)، فاذا قيل: طلب فعلٍ من حيث إنه فعلٌ دخل فيه (كفّ عن الزنا)، وخرج عنه (لا تزن) ^(١).

وعن الثاني بأن المنساق من قولهم: (طلب الفعل بالقول) إنها هو الدلالة به، والدلالة إنها هي المطابقة، والنواهي المذكورة إنها تدلّ على طلب الفعل بالالتزام.

وأطرف شيء ما وقع لابن الحاجب، أراد أن يعرب فأعجم زعم أن العدل غير مقدور فحكم بأن المطلوب بالنهي هو كفّ النفس، فاحتاج إلى إخراجها عن حدّ الأمر، فزاد غير كفّ على جهة الاستعلاء، فورد عليه مثل (كفّ) و(انته)، ولا يستطيع دفاعاً ^(٢)، وكذلك زعمه أن الكلام النفسي قاضٍ بامتناع تعريفه بالطلب، من حيث إن الطلب نوع منه، بخلاف مثبتيه؛ فإن لهم أن يعرفوه بالطلب ولا إشكال، وبالقول، ويريدون القول النفسي، وتبعه على ذلك شراح كلامه ^(٣).

وأنت خير بأن منكري الكلام النفسي إنها أنكروا ما انتحلّه الأشعري على الله جلّ شأنه من إثبات صفة قديمة مغايرة للعلم والقدرة، ولم يمنعوا من صدور الطلب عنه في التكليف، مع أن الغرض بيان معنى (افعل) ممّن صدرت، نعم يتوجّه شيء، وهو أن الأمر ضربٌ من الكلام، وهم ممّن يمنعون من إطلاق اسم الكلام حقيقة على غير اللفظي، حسبما استقرّ عليه أمر اللغة والعرف؛ فلا يناسب.

ثم العجب منهم يزعمون أن الكلام النفسي صفة قديمة قائمة في الذات، كالعلم والقدرة، حسبما قادهم إليه جريان صفة التكلّم عليه تعالى، الموجب لقيام المعنى فيه، وقضية ذلك أن يكون أمراً واحداً لا ينقسم كغيره من الصفات، حسبما يحكون عن شيخهم أبي الحسن، ثم يزعمون أن الأمر قسمٌ منه، ويقسمونه إلى سائر أنحاء الكلام، وما هو بأوّل عجب.

(١) لم أعر على ما ذكره الشريف الجرجاني.

(٢) ظ. شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ٢ ص ٤٩٤.

(٣) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٤٩٤.

وأما حديث العلوّ والاستعلاء؛ فلا ريب أن المتبادر من نحو: (أمرني وأمرت وأمر فلان وهو مأمور وأمر وسأمره ويأتمر) ونحو ذلك إنها هو كون الأمر أعلى من المأمور؛ فكان حقيقة فيه، كما عليه الأكثرون، غير أنا وجدناهم أيضاً يطلقون اسم الأمر على كلّ طلب صدر على وجه الغلظة والترفع، وهو المعبر عنه بالاستعلاء سواءً أصدّر من عالٍ أو دنيّ يترفع، تقول: (ويله ما أجفاه يأمر أمه وأباه)، و(ما أجراه يأمر مولاه).

وتقول لمن قال لك: افعل، مترفعاً: (ما كنت غلامك لتأمرني)، في كل ذلك بلا تأوّل؛ وقضية ذلك أن يكون مشتركاً بين العلوّ والاستعلاء، والوجه في تعريفه أنه القول الدالّ بالوضع على طلب الفعل من حيث هو فعل على وجه العلوّ والاستعلاء، فكان حاصل ما قلناه في لفظ الأمر وما تصرف منه، ك(أمرته بكذا)، وقول الصحابي: (أمرنا بكذا)، و(أمرنا رسول الله ﷺ) أنه حقيقة في القول المذكور على الوجه المذكور، وفي طلب المدلول عليه بذلك القول على ذلك الوجه، وفي معنى الأمر، أعني الأول من معنييه، ما ذكرناه في تعريفه من أنه القول الدالّ بالوضع.. الخ، فخرج بالقول الطلب بالإشارة والقرآن؛ فإنه ليس بأمر، وبقولنا بالوضع أوجب عليك، وأنا أطلب منك، وإن لم تفعل عاقبتك؛ فإنه إخبار عن الأمر وليس بأمر، وبقولنا: (طلب الفعل) النهي؛ فإنه إنما يطلب فيه الترك، ودخل بقولنا: (من حيث هو فعل) نحو كفت عن الفعل، واجتنبه؛ فإنه وإن كان يترأى أنه طلب ترك الفعل، لكن التحقيق أنه طلب فعل من حيث هو فعل في نفسه، لا من حيث هو كفت عن الفعل، وبقي فيه مباحث أخر:

أحدها: أن الطلب المدلول عليه بالقول المذكور، هل يستلزم الإرادة أو لا؟ فزعم الأشاعرة أنه لا ملازمة بينهما، فربما طلب ما لم يُرده، وربما أراد من عباده ما لم يطلبه، بل نهى عنه^(١).

وبالجملة: فكلّ ما كان فهو مراد سواءً أكان مأموراً به أو منهياً عنه، وكلّ ما لم يكن فليس بمراد، أمر به أو نهى عنه، والعدلية على الملازمة بينهما^(٢)، كما هو المفهوم لغةً

(١) ظ. المعتمد: ص ٤٨ - ٤٩؛ المستصفى: ج ٢ ص ١٩ - ٢٠؛ المحصول: ج ٢ ص ١٩ - ٢٣.

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ٩٤.

وعرفاً، والمحكوم به عقلاً، بل ربما ادّعى بعضهم اتحادهما، وأقصى ما للأشاعرة أنه تعالى طلب من الكافر الطاعة، وهو يعلم أنه لا يفعل؛ فإن أجزتم عليه مع ذلك أن يفعل؛ فقد أجزتم على الله الجهل تعالى الله، وإن منعتم ثم حكمتكم عليه تعالى بإرادته، لزم إرادة الممتنع، وذلك على الله محال.

والجواب: أما بالتزام الأول، ولا يلزم الجهل؛ إذ أقصى ما تقتضيه صحة العلم ومطابقته للواقع أن لا يؤمن مثلاً، وهو أعمّ من أن يكون على وجه الاختيار حتى يكون وقوع الإيمان منه جائزاً، كما هو الواقع، أو الاضطراب كما تزعمون، والعالم لا يدلّ على الخاص، ودعوى تأثير العلم في المعلوم بديهيّ البطلان؛ لأن نسبة العلم إلى المعلوم نسبة الصورة إلى المصوّر؛ فيكون له من جهة التصوير، أي أنه علمه كذلك؛ لأنه سيكون في نفس الأمر كذلك، ولو لم يكن في نفس الأمر على ذلك لم يعلمه كذلك، لا أنه سيكون كذلك؛ لأنه علمه كذلك، وهذا كما تقول: (كانت هذه الصورة هكذا؛ لأن من هو صورته هكذا، ولا تقول: (هي في الخارج هكذا) إلّا على وجه الاستدلال، لا على وجه التأثير وادّعاء أن رسمها مؤثّر في وجودها الخارجي، وأما بالتزام الثاني لا لأنه ممتنع عليه؛ لتمكنه بالضرورة، وإنما نريد بقولنا: (يستحيل أن يفعل) استحالة الخطأ في علمه تعالى، وهذا كما يقول صاحب الجفر الحاذق: (قد ظهر لي أن زيدا لا يفعل، ومحال أن يفعل)، يريد محال أن يكون الواقع على خلاف ما ظهر لي، ولا يريد أن الفعل ممتنع عليه، وكذلك تقول: (في علم الله محال أن يكون الذي يقع من زيد على خلاف ما علم الله منه)، على أنه كما يمتنع إرادة الممتنع، كذلك يمتنع طلبه؛ لاشتراكهما في القبح، إلّا أن يكون على وجه الاختبار، وأما دعوى الاتحاد فخلاف التحقيق.

والحقُّ: أن إرادته تعالى عبارة عن علمه بالأصلح، وأما إرادة العبد فهي تعلّق النفس بالمراد، هذا التعلّق هو الذي يترتب عليه السعي في تحصيله^(١).

وبالجملة: هوى النفس^(٢)، وهذا بخلاف الطلب؛ فإنه عبارة عن استدعاء المطلوب

(١) أي: تحصيل المراد.

(٢) أي: إرادة العبد هي هوى النفس لا غير.

من المطلوب منه بالخطاب، حسبما يحكم به العرف، أو يقتضيه كلام أهل اللغة. وبالجملة: فالإرادة إنما تكون في القلب، والطلب باللسان، أو ما يقوم مقامه، ولو بخلق الأصوات، كما في حقّه تعالى، والذي يدلّ على ثبوت ذلك في اللغة والعرف؛ أنك تقول: (أريد هذا ولا أطلبه)، تريد أهواه ولا أسأل به، وتقول: (أطلبه وأنا له كاره)، ولا وجه لتأويله بأن المراد أتى بصورة الطلب؛ لأنك تقول هذا بلا تأوّل.

[البحث الثاني]

إن إرادة المأمور به هل تؤثر في صيرورة الصيغة أمراً أو لا؟ ذهب الجبائيان^(١) إلى الأول^(٢)، والمحققون على الثاني^(٣)، فإن أرادوا أن المتكلم بالصيغة إذا لم يرد المأمور به لم تكن الصيغة أمراً في الحقيقة، فكانت الإرادة مؤثرة في كون الصيغة أمراً -فحقّ- وهو الذي صرّح به المرتضى والمحقق^(٤) (رحمهما الله تعالى)، وإن أراد أن الإرادة مؤثرة في صيرورة الصيغة أمراً في وضع الواضع لها بإزاء الطلب، كما هو الظاهر، توجّه ما أورده العلامة عليهما من أن الصيغة موضوعة لتلك الإرادة، ودالة عليها كغيرها من الألفاظ الموضوعة لمعانيها^(٥)؛ فلا يكون تحققها مفيداً لها صفة الأمرية، كما أن تحقق سائر المسمّيات لا يؤثر في كون أسمائها أسماء لها.

وهنا خلاف آخر في اعتبار الإرادة فيه لها أيضاً، زعماً أن للإرادة دخلاً في الدلالة، أي دلالة الصيغة على الطلب، كما أن لها دخلاً في تحقّق الأمر به؛ فلا يدلّ (افعل) مثلاً على طلب الفعل دون التهديد أو غيره من المعاني، إلّا إذا كان الفعل مراداً، والمعلوم بدهاءة: أن العلم بالوضع كافٍ في الدلالة، وأن الإرادة لا دخل لها في ذلك،

(١) أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

(٢) المحصول: ج ٢ ص ٢٩؛ روضة الناصر: ص ١٦٩-١٧٠.

(٣) ظ. تهذيب الوصول: ص ٩٥.

(٤) الذريعة: ج ١ ص ٤١؛ معارج الأصول: ص ٦٢.

(٥) تهذيب الوصول: ص ٩٥.

والاحتياج إلى القرينة على القول بالاشتراك بين الطلب وغيره إنما هو في الإرادة دون الدلالة؛ لأن المشترك يدل على جميع معانيه دفعةً، وإنما تلك قرينة المجاز.

[كيف كان]، فالإرادة لا تصلح لشيء من ذلك، فإن كان ولا بد فأمور آخر خارجية، وأين الإرادة من الدلالة؟ وهي من الأمور الغيبية، اللهم إلا أن يريد ظهور الإرادة، أي إن الصيغة لا تدل على الطلب ولا يعقل السامع منها ذلك حتى يكون الظاهر من حال التكلم إرادة المطلوب، ولو بعد قيام قرينة على خلافه، ويكون الغرض الاحتراز عما قامت فيه القرينة على عدم الإرادة، كما يصدر من النائم، أو يقترن بها يدل على إرادة غيره، لكن يتوجه حينئذ أن ظهور الإرادة عند عدم قيام القرينة على إرادة غيره إنما يجيء من الوضع، فكان الوضع كافياً في الدلالة على المعنى الموضوع له، ولا دخل للإرادة ولا لظهورها؛ لا بتناؤه عليه.

[البحث الثالث]

في أن هذه الصيغة التي قد ثبت أنها حقيقة في الطلب دالة عليه، هل تدل مع ذلك على الوجوب أو لا؟ ولا بد قبل الخوض في تحرير ذلك من مقدمة، وهي أن هذه الصيغة جاءت مستعملة في معانٍ كثيرة ذكر منها في الكتب المشهورة خمسة عشر:

١. الإيجاب: كـ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١).

٢. والندب: نحو: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٢)، ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾^(٣).

٣. الإرشاد: نحو: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾^(٤)، ﴿وَاسْأَلُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾^(٥).

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) الأعراف: ٢٠٤.

(٤) البقرة: ٢٨٢.

(٥) البقرة: ٢٨٢.

٤. الإباحة: نحو: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾^(١).

٥. الدعاء: في السؤال من الله نحو (اللهم اغفر لي) والسؤال أعم منه، والالتماس مبينٌ لهما؛ فإنه ليس بدعاء ولا سؤال، والشفاعة ضربٌ آخر رابع وإن شاركت الثلاثة في الطلب، وعدّها في الدعاء، كما وقع لبعضهم، متعلّقاً بأنها طلبٌ من الأعلى، وكلّ ما كان كذلك فهو دعاء خطأ^(٢)؛ لأنها لا تنحصر بالطلب من الأعلى، بل قد تكون من المساوي أيضاً، وقد تكون إلى الأدنى، كما شفع عليه السلام إلى بريرة في زوجها، حيث قال: (راجعيه)، وقال: ﴿إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ﴾^(٣).

٦. التهديد: نحو: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٤).

٧. الإنذار: نحو: ﴿تَمَتُّعُوا... ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾^(٥)، ﴿قُلْ نَعْتِجْ بِكَفْرِكَ قَلِيلًا﴾^(٦).

٨. الإهانة: نحو: ﴿اخْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾^(٧)، وقولهم: (أفغ كما أفغى أبوك)^(٨).

فغض الطرف إنك من نمير^(٩)

وكثيراً ما يمثل لها بقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(١٠)، والظاهر أنها

(١) البقرة: ٦٠.

(٢) خبر ل (وعدها).

(٣) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥٤٧ ح ٤٥٨٣٨.

(٤) فصلت: ٤٠.

(٥) هود: ٦٥.

(٦) الزمر: ٨.

(٧) المؤمنون: ١٠٨.

(٨) الفغى: ميلٌ في الفم، وأفغى الرجل إذا افتقر بعد غنى وأفغى إذا عصى بعد طاعة. (ظ. لسان

العرب: ج ٥ ص ٣٤٤١).

(٩) هذا صدر بيت لجرير وعجزه: فلا كعباً بلغت ولا كلاباً. (ظ. خزانة الأدب: ج ١ ص ١٨٩).

(١٠) الدخان: ٤٩.

المطلب الثالث - في الأوامر والنواهي (٤٠١)

في مثل هذه الآية للتشفي، كما يقول المتشمت لمن يعذب: اذق حرّ العذاب، أو لبيان استحقاق، ولذلك قد يقال له: (مستحق)، وربما مثل لها بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ خَلِيدًا﴾^(١)، وهو خطأ، والوجه عدّ مثله في الاحتقار وعدم المبالاة.

٩. الامتنان: نحو: ﴿كَلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾^(٢)، ﴿كَلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾^(٣)، وربما خصّ هذا باسم الإنعام، أي تذكروا النعمة.

١٠. الإكرام: نحو: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾^(٤).

١١. التسخير: وحقيقة وقوع الانفعال بالقول نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٥)؛ فإنهم صاروا قردة وانمسخوا بقوله: (كونوا).

١٢. التكوين: وحقيقته الإيجاد وتحقق الوجود بالقول نحو: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٦)، وعينان قال الله كونا فكانتا^(٧)

وهو قوله عزّ من قائل: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٨)، والفرق بين هذا وما قبله إنما وقع بالأمر، إن كان هو التغير فهو التسخير، وإن كان هو الإيجاد فهو التكوين، وقريب من هذا قول من رأى من بعيد مقبلاً حيث لا يقطع عليه بقطع حدساً: (كن فلاناً)، كأنه يدّعي أنه كونه حينئذ، أي جعله فلاناً، فالإصابة حدسه على شدة البعد.

(١) الإسراء: ٥٠.

(٢) الأنعام: ١٤١.

(٣) الأنعام: ١٤٢.

(٤) الحجر: ٤٦.

(٥) البقرة: ٦٥.

(٦) البقرة: ١١٧.

(٧) هذا صدر بيت لذي الرمة وعجزه: فعولان بالألباب ما تفعل الخمر. (نهاية الأرب للنويري: ج ٢

ص ٤٨).

(٨) البقرة: ١١٧.

١٣. التعجيز: نحو: ﴿قَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾^(١)، فإنه لم يطلب ذلك منهم، وإنما أراد إظهار عجزهم.

١٤. الاحتقار وعدم المبالاة: نحو: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^(٢)، ﴿أَجْعُوا كَيْدَكُمْ﴾^(٣)، (اجمع عليّ من تريد).

١٥. التمتّي: نحو: (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي)^(٤).

١٦. التسوية: نحو: ﴿فَاضِرُوا أَوْ لَا تَضِرُوا﴾^(٥).

١٧. الإخبار: نحو: (إذا لم تستح فاصنع ما شئت)؛ إذ المراد: صنعت؛ وذلك أن الشرط هاهنا للتسبيب، والغرض بيان أن قلة الحياء سبب لعدم المبالاة وارتكاب المنكرات.

وقد يزداد:

١٨. الاستهزاء والسخرية: كما تقول لمن يدّعيك ألفاً وليس له منها شيء: (هات صيرفاً يزنها لك ويتنقدها)، وهو في كلام الناس كثير.

١٩. التشفي والتشمت: كما مرّ من الآية والمثال.

٢٠. قطع الرجاء: كما تقول: (ادع مائة عام فإني لا أجيبك، واستشفع بأهل الأرض فإني لا أطلقك، واضربني ألف سوط فإني لا أخبرك)، وربما جيء بأداة الشرط، والمراد منها ذلك.

(١) البقرة: ٢٣.

(٢) يونس: ٨٠.

(٣) طه: ٦٤.

(٤) هذا صدر بيت من معلّقة امرئ القيس، وعجزه: بصبح وما الإصباح منك بأمثل. (ديوان امرئ القيس: ص ٤٨).

(٥) الطور: ١٦.

٢١. الاستغاثة وانقطاع الحيلة: كما يقول الغريق والمتردي: (أنقذوني أدركوني ارحموني).

٢٢. التعجب: نحو: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾^(١).

٢٣. التكذيب: نحو: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا﴾^(٢)، ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شَهِدَاءِ كُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا﴾^(٣).

٢٤. المشورة: نحو: ﴿فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾^(٤).

٢٥. التعجب: كـ (أفعل به) في التعجب، نحو: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾^(٥) البشارة: كـ (انتظروا ثلاثاً ويأتاكم الفرج).

٢٦. الحظر: كما تقول لمن تلحظه بعين السياسة: (حرّم أوقاتك في المفاكهات)، وقد يعبر عن هذا بـ (التنزيه)، أي تنزه عن ذلك، وهو بالحظر أشبه.

والفرق بينه وبين التهديد: أن التهديد حيث يكون موافقاً للفعل، والحظر قبل الموافقة، كما ترى ولدك يرمق أهل اللهو فتقول: (اجلس معهم).

٢٧. التصويب: كما يقول لك صاحبك: (وجدت فلاناً يشتم أمه ويضرب أباه فلطمته وأوجعته ضرباً)، فتقول: (اضربه) إلى غير ذلك.

وليس التعداد بهمهم وإن عزّ على الطلبة، وإنما يدقّ النظر في الفرق بين تلك الاعتبارات بملاحظة مقامات الأحوال وفي تعرّف الوجه المحسن لاستعمال الصيغة في تلك المعاني، كما ترى في التدب من مشاركة المندوب للواجب في المصلحة في الجملة،

(١) الإسراء: ٤٨.

(٢) آل عمران: ٩٣.

(٣) الأنعام: ١٥٠.

(٤) الصافات: ١٠٢.

(٥) مريم: ٣٨.

وفي الارشاد من مشاركة الواجب في اللزوم بحسب الحكمة وإن عادت المصلحة فيه على المخاطب، وفي الدعاء من المشاركة فيه بادعاء أنه لا بد منه لمكان الحاجة، وكذا الاستغاثة والسؤال والالتماس والشفاعة، وكما تقول في التهديد: إنه أخرج الفعل المهدد عليه مخرج المطلوب، مع كراهته وقدرته على الانتقام منه؛ ليعلم أنه قد أسقطه من عين رعايته حتى صار يطلب له ما يورده موارد الهلكة، طلب العدو لعدوه، وأنه لا يفوته، والفرق بينه وبين الإنذار: أن التهديد يكون بإخراج المكروه مخرج المطلوب لما مر، بخلاف الإنذار فإنه بما بعد الأمر، كما تقول: «انتظر ثلاثة أيام وآتيك بمن يأخذك مصقداً»، «وانظروا ثلاثة أيام وأدهمكم بجيش يغص به الفضاء»، وليس الغرض من الأمر الطلب، بل حصر مدة الانتظار، فكأنه قيل: «اقتصروا في ذلك على هذا العدد»، أي أنكم لا تمهلون أكثر من ذلك، وعلى هذا النمط القول في البشارة وفي الالهانة، أنه نزل الاستحقاق منزلة الوجوب، وعلى هذا نمط الإكرام، وفي الاحتقار أنه أخرج مخرج المطلوب لإظهار عدم المبالاة، وفي التمني كما يقال في السؤال؛ إذ لا فرق إلا أن ذلك سائغ وهذا محال، ولا يضرّ فيها كون المسؤول من غير ذوي العقول كقوله:

ألا يا صبا نجد تحمّل إلى أهل الحمام سلامي^(١)

أيا جبلي نعمان بالله خلياً

نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها^(٢)

يا أرض سيخي يا جبال تدكدكي؛ لتنزيل هذه الأشياء منزلة العقلاء وهكذا، وأما التسوية فالمدال عليها مجموع الأمر والنهي.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن جماهير الفريقين وأجلائهم ومحققوهم لم يتجاوزوا بالحقيقة عن الوجوب والندب، لكن اختلفوا في التعيين؛ فذهب جمهور الأصوليين والفقهاء من الفريقين، كالشافعي والشيخ وأبي الحسين والإمام الرازي والمحقق والعلامة وابن

(١) لم أجد قائل هذا البيت.

(٢) البيت منسوب إلى قيس بن الملوح. (ظ. محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني: ج ٢ ص ٥٧٤).

الحاجب وصاحب (المنهاج)^(١) وشارحي كلامهما^(٢) وصاحب المعالم وغيرهم من المحققين إلى أنها حقيقة في الوجوب لغةً وشرعاً^(٣)، وذهب بعض الفقهاء والمتكلمين إلى أنها حقيقة في النذب، وهو المحكي عن أبي هاشم^(٤)، وذهب المرتضى إلى أنها في اللغة مشتركة بين الوجوب والنذب اشتراكاً لفظياً^(٥)، ثم اختصت في الشرع بالوجوب، غير أن الذي اشتهر عليه أن المعنيين اللذين يذهب إلى اشتراكها فيهما هما الوجوب والنذب، كما حكى الفاضلان والعميدي وصاحب المعالم وغيرهم^(٦)، والذي صرح به في (الذريعة) أنهما الوجوب والإباحة، لكنّه كنى عن الوجوب بالأمر؛ وذلك أنه بعد أن حكى عن بعضهم أنها مشتركة بين الأمر والإباحة، قال: «وهو الصحيح والذي يدلّ عليه أن هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الأمر والإباحة في التخاطب والقرآن والشعر، قال تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٧) وهو أمر وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حُلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٨) وهو مبيح، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^(٩) والانتشار مباح»^(١٠)، فأما ما

(١) منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي.

(٢) الأسنوي في كتابه (نهاية السؤال في شرح منهاج الأصول)؛ والسبكي في كتابه (الإبهاج في شرح المنهاج: ج ٢ ص ١٣).

(٣) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ٢ ص ٨٨؛ العدة للشيخ الطوسي: ج ١ ص ١٧٢؛ المعتمد: ج ١ ص ٥١؛ المحصول للرازي: ج ٢ ص ٤٤؛ معارج الأصول: ص ٦١؛ تهذيب الوصول: ص ٩٥؛ معالم الدين: ص ٤٦؛ شرح العضدي: ج ٢ ص ٥٠٤.

(٤) حكاها الأمدى عن أبي هاشم الجبائي وكثير من متكلمي المعتزلة في الإحكام: ج ٢ ص ١٦٢؛ ظ. المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٥١.

(٥) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٢٧ و ٥١.

(٦) معارج الأصول: ص ٦٤؛ تهذيب الوصول: ص ٩٦؛ شرح تهذيب الوصول للعميدي: ورقة ١٣٣ (مخطوط)؛ معالم الدين: ص ٤٦.

(٧) الأنعام: ٧٢.

(٨) المائدة: ٢.

(٩) الجمعة: ١٠.

(١٠) الذريعة: ج ١ ص ٣٩.

حكى الشيخ عنه في (العدة) من القول بالوقف؛ فإنما يريد الوقف في اللغة؛ لمكان الإجمال العارض بالاشتراك، لا عدم العلم بالوضع؛ وذلك أنه بعد أن حكى عن أكثر الفقهاء وقوم من المتكلمين أن الأمر يقتضي الإيجاب، قال ما نصه: «وذهب كثير من المتكلمين إلى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ الأمرين يعني الوجوب والندب ويحتاج إلى العلم بأحدهما إلى دليل، وهو الذي اختاره سيّدنا المرتضى (قدس الله روحه)، غير أنه وإن قال ذلك بمقتضى اللغة؛ فإنه يقول: إنه استقر في الشرع أن أوامر الله تعالى ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام على الوجوب»^(١)، وذهب ناسٌ إلى أنها في اللغة للطلب المطلق المتناول للوجوب والندب^(٢)، وهو الاشتراك المعنوي، ثم منهم من قال: إنها اختصت في الشرع بالوجوب، حتى صارت حقيقة فيه، وهو خيرة العلامة في النهاية^(٣)، ومنهم من أطلق ذلك ولم يفرق بين اللغة والشرع، وهو المحكي عن الجويني، قال: «والوجوب مستدرك من القرآن»^(٤)، وعن الأشعري والقاضي والغزالي التوقف بين الوجوب والندب^(٥)، فهذه خمسة أقوال وفيها العدد، ولم يتخلف عنهم إلا شاذ، وقيل: مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة^(٦)، وقيل: للقدر المشترك بينهما، وهو الإذن^(٧)، وقيل: باشتراكها بين أربعة، الثلاثة الأولى المذكورة والتهديد^(٨)، وهنا أقوال أخر شديدة الشذوذ بيّنة الوهن تزيد على عشرة، ذكرناها في الشرح.

(١) العدة: ج ١ ص ١٧٢.

(٢) الفاضل التوني في الوافية: ص ٦٨.

(٣) نهاية الوصول: ج ١ ص ٣٧٦.

(٤) ظ. البرهان في أصول الفقه للجويني: ج ١ ص ١٥٦، ولم نجد العبارة المنقولة في المتن في كتابه ولعله نقل بالمعنى.

(٥) ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ٢٤٧؛ المستصفى: ص ٢٩٥.

(٦) حكاية الأنصاري عن الروافض في فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى: ج ١ ص ٣٧٣.

(٧) حكاية الأمدي في الإحكام: ج ٢ ص ١٦١؛ والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ١٢٣ - ١٢٤ قاعدة ٣١.

(٨) حكاية الغزالي في المستصفى: ص ٢٠٥؛ والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ١٢٣ قاعدة ٣١.

والوجه ما عليه الأكثرون وهو الأول، ولنا عليه ضروب من الأدلة:

أحدها: التبادر عند التجرد من القرائن، حتى أنا إذا وجدنا توقيع إنسان في رسالة يأمر بها صاحبه، ونحن لا ندري ما بينهما، لم نعقل منه إلا أنه مانع من الترك، كما أنا لا نعقل إلا أنه لأمر، لا سائل ولا ملتمس.

وبالجملة: فإننا كما نفهم من إطلاق هذه الصيغة مجردة أن المتكلم بها طالب للفعل، كذلك نعقل منها أن نفسه لا تطيب بتركه إلا أن تقوم قرينة على الرضا، وما شككنا فلا نشك في فهم الإيجاب مما ورد على وجه الاستعلاء.

فإن قلت: دعوى وضع الصيغة للإيجاب بشرط صدورها من الأعلى خارج عن قانون الوضع، وما كان ليقول: جعلت هذه الكلمة بإزاء هذا المعنى بشرط أن يتكلم بها الأعلى.

قلت: الموضوع للإيجاب هو الصيغة من حيث هي، أقصى ما هناك أن الذي يحسن منه الإيجاب إنما هو الأعلى؛ ولذلك إذا أمر المساوي أو السائل أعيب عليه، وقيل له: من أنت حتى تأمر، إلا أن يقيم قرينة على الالتماس أو السؤال؛ فلا ينكر عليه، وإذا ثبتت دلالتها على المنع من الترك عرفاً - وهو المعنى بالإيجاب - فبضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة.

الثاني: الطريقة المستقيمة: وذلك أن المسلمين على قديم الدهر إلى يومنا هذا ما زالوا يحتجون بالأوامر على الإيجاب، وما سمعنا أن أحداً أخذ على آخر في الاستناد إلى آية أو رواية، وقال: لعله لم يرد الإيجاب.

الثالث: الإجماع الذي حكى السيد رحمته الله في «الذريعة»؛ وذلك أنه بعد أن احتج بطريقة الصحابة والتابعين وتابعيهم في حمل الأوامر على الوجوب، قال: «وأما أصحابنا فلا يختلفون في هذا الحكم»^(١).

فإن قلت: أقصى ما عرف من الفريقين أنهم ممن ينزلون أوامر الشرع على الوجوب،

وقد يجوز أن يكون ذلك لما ثبت من وجوب امتثال أوامر الشرع ولزوم طاعته، لا لأن الصيغة تدل على ذلك.

قلت: ما أوجب امتثال أوامره إلا وهو يريد لها الوجوب، وما كان ليجب حملها على غير ما يريد، وما كان ليريد بكل أمر يطلقه الوجوب، وهو لا يدل عليه، ومن هنا يظهر أن جميع ما دل على وجوب الطاعة وامتثال الأوامر ينهض للدلالة على أن مطلق الأمر للوجوب.

فإن قلت: أقصى ما هناك الوجوب شرعاً، وما استنهضه المرتضى رحمته إلا لذلك، ولا حكي السيرة إلا في الأوامر الشرعية، كيف لا ومذهبه في اللغة الاشتراك كما عرفت. قلت: أصالة عدم النقل تكفي في المؤونة، ومن ادعى أنها قبل الشرع كانت على خلاف ذلك فعليه الدلالة، بل التحقيق إنهم ما كانوا يحملون أوامر الشارع على الوجوب إلا وهم يعقلون منها ذلك، لا لما جاء في وجوب الامتثال؛ فإنه لم يبيح لبيان إن أمره للوجوب، بل لبيان أن الأمر واجب الطاعة، ولما كان وجوب الامتثال لا يتم إلا بأمرين: أحدهما: كون الأمر واجب الطاعة، الثاني: صدور ما يدل على الوجوب عنه، استلزم كون أمره للوجوب.

الرابع: الكتاب، وهو آيات:

منها: قوله عز من قائل منكراً على اللعين: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١) مشيراً إلى ما سلف من قوله للملائكة: ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(٢)، فلو لا أن الأمر للوجوب لم يتجه التقرير؛ إذ له أن يقول: لم تلزمني بذلك.

والمناقشة بأن الذم إنما كان على التكبر، لا على مخالفة الأمر. سلمنا، ولكن الأمر هاهنا بمعنى الإلزام، أي إذ ألزمتك، وليس المراد به قوله: (افعل). سلمنا، ولكن القرينة على الإيجاب قائمة، وكفى بذلك المشهد العظيم دليلاً على الإلزام فمجازفة؛ فإننا إذا

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) البقرة: ٣٤.

رأينا إنساناً يشتم عبده ويضربه، ويقول له: ما منعك أن تفعل حين أمرتك، لم نشك في أن العقاب إنما كان على مخالفة الأمر دون أمر آخر، والظاهر من قولنا: أمرتك. قلت لك: افعل، أو طلبت منك الفعل؛ فإنه حقيقة فيه على ما مرّ، مع ما في: (إذ أمرتك) من الإشارة إلى ما سبق من القول، وأما الثالث: فالظاهر من تعليق الإنكار على مخالفة الأمر أنه هو الدال على ما يوجب مخالفة الإنكار والتفريع، والمقام ليس بظاهر في الإلزام؛ لاستبعادهم خلق خليفة في الأرض، فضلاً عن إلزامهم بالسجود له؛ ولذلك أنكروا أولاً، وأبى اللعين ثانياً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(١)، وذلك أنه جعل عدم امتثال الأمر في مذاقهم ومساوئهم، ثم توعدهم عليه بالويل؛ فلو لم يكن الأمر دالاً على الإلزام، لكان لهم العذر المبسوط.

والمناقشة بأن (إذا) من أدوات العموم، والمعنى: كلما قيل لهم اركعوا لا يركعون، والذم على استمرار المخالفة في ذلك، أو على التكذيب بالأمر، بقرينة قوله: ﴿وَيُلَاقِيهِمْ يَوْمَئِذٍ الْكَافِرِينَ﴾^(٢) ضعيفة، لمنع كونها من أدوات العموم، كما هو المعروف. سلّمنا، ولكن العموم هنا غير مراد؛ إذ الظاهر أن المراد إنما هو مجرد ربط الجواب بالشرط حسبما يقتضيه السوق، وقد جاء أنها نزلت في (ثقيف)، أمرهم النبي ﷺ بالصلاة؛ فأبوا، وقالوا: لا نجبي، فإن ذلك سبب علينا^(٣)، أو دعوى كون الذم على أمر آخر غير المخالفة للأمر، من تكذيب، أو غيره بمنأى عن الظاهر، على أنه لا منافاة بين ذمهم على ترك الركوع بهذه الآية، وعلى التكذيب بقوله: ﴿وَيُلَاقِيهِمْ...﴾ ومن لحظ سوق الآيات السابقة، علم أن المراد به (المكذبين) المكذبون بيوم الدين، وأن الغرض من هذه الآية إثبات مذمة أخرى لهم، بسبب ترك امتثال الأمر بالركوع، نعم، على ما حكي عن بعض التفاسير،

(١) المرسلات: ٤٨.

(٢) الطور: ١١.

(٣) تفسير الأصفى للفيض الكاشاني: ج ٢ ص ١٣٩٤.

من أنها إخبار عما يجري لهم يوم القيامة، يدعون إلى السجود؛ فلا يستطيعون^(١)، يسقط الاستدلال من رأسي، لكن الظاهر المعصود بها جاء في سبب النزول، هو الأول.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ فلو لا أن الأمر للإيجاب، لم يحسن التهديد على مخالفته، والمناقشة تارة بأنها إنما تنهض، لو كان الأمر بالخذر للوجوب، والشأن فيه، وأخرى بأن الأمر المضاف للعموم، والمضارع ظاهر في الاستمرار، ولا ريب أن مخالفة جميع الأوامر والاستمرار عليها موضع الخذر، لاشتغالها على الواجبات، يدفعها أن قوله: ﴿فَلْيَخْذِرِ﴾ تحذير وتهديد، لا أمر، كما لا يخفى، وأن إرادة العموم إنما تحسن في مثل: (أمر فلان ماض)، كما في (شربي السويق ملتوتا)، لا في مثل: (مخالفة أمره مُردية)، فإن المناسب فيه عدم إرادة العموم، كما لا يخفى على ذي عرف، وذلك أن الحكم لما كان متعلقاً بالطبيعة، لم يكن في إثبات مضي بعض أوامره فائدة، كما قيل في: ﴿أَحْلُ الله البَيْع﴾^(٢) بخلاف التهديد على المخالفة، فإنه إنما يحسن إذا كان على مجرد المخالفة، ولو في البعض، كما لا يخفى، واستفادة الاستمرار من المضارع في بعض المقامات، كما في: (فلان يكرم الضيف، ويحمي الجار) إنما تحيي بمعونة المقام، حيث يراد أن هذا شأنه، وليس هذا المقام منها، وما يقال: من أن أقصى ما فيها الدلالة على وجوب امتثال أمر الله جل شأنه، والكلام في دلالة الصيغة على الوجوب لغة، قد عرفت جوابه في الاستدلال بالإجماع والسيرة؛ لما بينا من نهوض ما يدل على وجوب امتثال الأمر، والمنع من المخالفة، ولقد أطال الناس في الكلام على هذه الآية، بما لا طائل تحته.

الخامس: السنة: جاء في حديث (بريرة)، وذلك أنه عليه السلام لما قال لها: «راجعيه»، فقالت له: (بأمرك يا رسول الله؟)، قال: «إنا أنا شافع»^(٣).

نفى الأمر؛ فلو كان لمطلق الطلب؛ لكان نفياً للطلب، لكنه طالب على وجه الشفاعة.

(١) مجمع البيان للطبرسي: ج ١٠ ص ٢١٠.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥٤٧ ح ٤٥٨٣٨.

وفي حديث أبي سعيد الخدري، وذلك أنه عليه السلام دعاه، وهو يصلي، فلم يجبه مخافة قطع الصلاة؛ فقال عليه السلام: «ما منعك أن تستجيب، وقد سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾»^(١)،^(٢).

وما جاء في أخبارنا، كما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم، قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر، كيف هي؟ وكم هي؟ فقال: «إن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلْيَسْ عَلَيْنَكُمُ جُنَاحٌ أَنْ تُقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾»^(٣)، فصار التقصير واجباً كوجوب التمام في الحضر»، قالوا: قلنا له: إنها قال عز وجل: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾»^(٤)، ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب؟ فقال عليه السلام: «أوليس قد قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾»^(٥)،^(٦) الحديث.

وذلك أنها من أهل اللسان والعلماء العارفين بكلام العرب، ومحاورات الناس، وقد حكما بأن «افعلوا» للوجوب بمشهد من أبي جعفر عليه السلام، فلم ينكر.

وفي صحيح زرارة أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «العمرة بمنزلة الحج؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾»^(٧)،^(٨).

وفي رسالة أبي الحسن الرضا عليه السلام إلى أصحابه: «واعلموا أن الله تعالى أمر ونهى؛ ليطاع فيما أمر به، ويتنهى عما نهى عنه؛ فمن اتبع أمره فقد أطاعه، ومن لم يتنّه عما نهى

(١) الأنفال: ٢٤.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي: ج ١٠ ص ٥.

(٣) النساء: ١٠١.

(٤) النساء: ١٠١.

(٥) البقرة: ١٥٨.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٤٣٤ ح ١٢٦٥.

(٧) البقرة: ١٩٦.

(٨) الكافي: ج ٤ ص ٢٦٥ ح ٣، إلا أن الوارد فيه عن أبي جعفر عليه السلام.

عنه؛ فقد عصاه^(١)، إلى غير ذلك من الآيات والروايات، ثم للقوم وجوهٌ أخرى مزيفة لا نطيل بذكرها.

وأما من قال: بأنها للندب؛ فأقصى ما تعلّقوا به أمران:

أحدهما: أن أهل اللغة والعربية لما قَسَمُوا الدال على طلب الفعل إلى أمرٍ وسؤال والتماس، لم يفرّقوا بينها إلّا بالقرينة؛ فالأول: طلبُ الأعلى، والثاني: طلب الأدنى، والثالث: طلب المساوي، ولو كان هناك أمر آخر من إيجاب، أو غيره؛ لكان أولى بالذكر. الثاني: ما رَوَاهُ من قوله ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(٢)، وذلك أنه ﷺ وكَلَّ فعل المأمور به إلى اختيارنا، ولم يلزمنا به، وهو معنى الندب.

ويتوجّه على الأول: بعد ثبوت هذا التقسيم، ووقوعه من أئمتهم: أن أقصى ما فيه عدم التعرّض للوجوب، ولا دلالة في ذلك على النفي، إلّا من باب مفهوم اللقب، وهو غير معتبر، ثم كان التعلّق بعدم تعرّضهم له ابتداءً أقرب إلى الأقسام الثلاثة، وعدم التعرّض له في الفرق لو تمّ، لاقتضى مطلق الطلب، لا الندب، وإلّا لكان السؤال والالتماس كذلك، ومعلوم أنها ليسا من الندب في شيء؛ إذ الندب كالإيجاب، إنما يكون من الأعلى.

وعلى الثاني: أن أقصى ما في الرواية الردّ إلى الاستطاعة والقدرة لا إلى المشيئة والاختيار، وحينئذٍ فيكون المعنى: إذا أمرتكم بعمل من الأعمال، من عبادة، أو غيرها من الأمور المستحبة، وما كنت لأمركم إلّا بحسن؛ فأتوا منه ما استطعتم.

والرواية هي ما رَوَاهُ عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا»، فقال رجل: كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى أعادها ثلاثاً، فقال ﷺ: «لو قلت: نعم، لوجبت، ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم؛ فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم؛ فإذا أمرتكم بشيء؛ فأتوا منه ما

(١) الكافي: ج ٨ ص ١٥، والرسالة لأبي عبد الله عليه السلام.

(٢) شرح أصول الكافي: ج ١٢ ص ٤٢٩ ح ٦.

استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١)، وأين هذا من الردّ إلى المشيئة، وإنما الغرض التسليم والانقياد إلى ما أمروا، ثم الإتيان بعد الامثال بما قدّروا من حيث إنه لا يأتيهم إلّا بمستحسن؛ فإذا شاءوا استكثروا، وأما من يذهب إلى الاشتراك بينهما؛ فحجّته استعماله في كلّ منهما، بناءً على أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، وقد عرفت في باب الحقيقة والمجاز أن الاستعمال أعمّ منهما، وأما كونه في الشرع للوجوب؛ فمسلّم، وبضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة، وأما من يقول إنها لمطلق الطلب؛ فاحتجّ بأن الصيغة قد استعملت في الوجوب تارة، وفي النذب أخرى، والاحتمالات في ذلك ثلاثة لا غير، وحيث كان الوضع لكلّ منهما مستلزماً للاشتراك، ولأحدهما المجاز، تعيّن الثالث، وهو الوضع للقدر المشترك بينهما، رفعاً للاشتراك والمجاز المخالفين للأصل، وربما احتجّ بأن المعلوم من الصيغة إنها هو ذلك؛ ولذلك لم يتعرض أهل العربية إلّا له؛ فعرفوا الأمر بأنه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء، أو العلوّ؛ ولذلك أيضاً كثّر وروده متعلّقاً بأشياء فيها الواجب والمندوب. كما يقول مثلاً: (أذن وأقم ثم كبر سبعاً؛ إحداهنّ للإحرام، ثم اقرأ الفاتحة واركع واسجد واقنت في الثانية، ثم تشهد وسلّم، ثم كبر ثلاثاً، وهكذا في الحجّ وسائر العبادات.

ويتوجّه على الأول: أن المجاز وإن كان مخالفاً للأصل، لكن يجب المصير إليه، إذا دلّ الدليل عليه، وقد مرّت بك الأدلّة تترى، على أن ما يلزم من المجاز، بتقدير وضعه للقدر المشترك، أكثر؛ إذ الغالب فيه الاستعمال في خصوص الوجوب، أو النذب، وقلّما يستعمل في مطلق الطلب، كالمثال المذكور.

لا يقال: إذا كان الاستعمال في كلّ من المعنيين باعتبار اندراجهما في القدر المشترك، وكونه فرداً منه، كان حقيقةً، كما في سائر النكرات، تقول: (لبست ثوباً، وأكلت خبزاً، وشربت ماءً، واشتريت داراً وغلاماً، وكتاباً) إلى غير ذلك، والكلّ على الحقيقة، مع أن هذه الأحكام إنما تعلّقت بالأفراد.

لأنّا نقول: فرق بين المقامين، استعمال هذه الأجناس في هذه الأمثلة إنما كان في حقائقها، من حيث وجودها في الأفراد، لا في الخصوصيات؛ فمن ثمّ كانت حقيقة، واستعمال الصيغة

في الوجوب والندب، إنما هو في الخصوصية، لا في القدر المشترك، من حيث وجوده في الفردين، كيف لا، والطلب إنشاءً، وهو من المعاني الحرفية، والحروف كلما سلك سبيلها لا تستعمل إلا في الخصوصية، إنما مثلها استعمال اسم الجنس في خصوص الفرد، كـ ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾^(١)، وهو يريد (حبيباً) بعينه، وهذا بخلاف ما إذا قلت: (جاء رجلٌ) ولم ترد الخصوصية؛ فإن المعنى حينئذٍ: جاء إنسان ذكر بالغ.

وعلى الثاني: إن كون الطلب معلوماً من الصيغة لا يمنع من دلالتها على أمر آخر من وجوب، أو غيره، بعد قيام الحجة، أقصى ما هناك أن العلم بدلالاتها على الطلب من ضروريات اللغة، وعلى الوجوب من النظريات، وعدم تعرض أهل العربية، باعتبار أن الأمر في اصطلاحهم عبارة عن صيغة افعَل، بأي معنى كانت، كما أن الماضي والمضارع كذلك، من حيث إن غرضهم من تقسيم الفعل إلى الثلاثة معرفة الأحكام النحوية في كلٍّ منها، وذلك لا يختلف باختلاف المعنى، ووروده متعلقاً بالواجب والمندوب، أقصاه لاستعماله في القدر المشترك بينهما، ونحن لا ننكره، وهو عندنا من باب عموم المجاز، ومجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة، وإلا فاستعماله في الوجوب وحده هو الغالب، وكذا في الندب وحده، والغالب أولى بالحقيقة من النادر، وأما المتوقفون؛ [ف] ما لهم تعارض الأدلة، وقد عرفت قيام الحجة للوجوب دون الندب فلا تعارض، والمحكي عنهم التعلق، بأنه لو ثبت وضعها لمعنى، لكان بدليل، واللازم منتفٍ؛ لأن الدليل، إما العقل، ولا مدخل له هاهنا، وأما النقل، وهو إما آحاد، ولا يفيد العلم، أو متواتر، والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر، سيما مع الاجتهاد في الطلب؛ فكان الواجب أن لا يختلف فيه اثنان، وأنت تعلم أن طرق استعلام الوضع غير منحصرة في النقل عن أئمة اللغة، بل هناك طريق يردُّ بك على ما لا يؤدِّيك إليه كلُّ نقل، عليه مدار من ترجع إليه في النقل غالباً في كثير من الموارد، وهو التبادر، وطريق آخر، وهو الاستدلال بالقرائن، والأمارات، وملاحظة العادات؛ وذلك كما استدللنا باستمرار طرائق الناس على الاحتجاج في المناظرات للوجوب، بمجرد الأمر، من غير تكير،

واستمرارهم على السكوت، مع العلم بعدم اختصاص الأمر، مما لا يجوز في العادات، ودعوى العلم بذلك، مما لا تصح نسبته إلى العلماء والعارفين، ولا سيما من كان من أهل اللسان، كالصحابة والتابعين، وكما استدللنا بترتب الذم في الآيات والروايات على مخالفة الأمر.

قلنا: لولا أن الصيغة للإيجاب ما حسن الترتيب على مجرد المخالفة؛ فحكّمنا بالوضع، وكان ذلك لدينا أوثق من حكاية حاله، وأما باقي الأقوال؛ فليس لهم إلا التعلق بكثرة الاستعمال، وقد عرفت أنه أعم من الحقيقة.

وبالجملة: فهو في غير الوجوب والندب ظاهر المجازية؛ لتبادر الطلب بديهية؛ فكيف يدعى أنه حقيقة في الإباحة، أو التهديد، أو نحو ذلك، مما لا طلب فيه، وكيف كان؛ فالغرض من تمهيد هذا الأصل، معرفة ما يجب تنزيل الأوامر الشرعية عليه عند الإطلاق، والذي تلخص في معرفة ذلك طريقان:

أحدهما: أن الصيغة للوجوب في أصل وضعها، قد استدللنا على ذلك بالتبادر، والآيات، والروايات، بل بالسيرة والإجماع، ولكن بواسطة.

الثاني: أنها في الشريعة للوجوب، مع قطع النظر عن أصل الوضع، وكل ما نهض للأول ينهض للثاني، وكيف كان؛ فيجب تنزيل أوامر الشرع عليه، إلا أن يدل دليل على إرادة غيره.

وهنا طريق آخر ثالث، وهو أن أوامر الشرع مما يجب امتثالها بالدليل، والمعلوم من السيرة والإجماع إنها هو هذا، وإن احتمل فيهما الثاني، وأمكن الاستدلال بهما للأول، وكذا كثير من الآيات والروايات، كآية الحذر، والرواية الأخيرة إنما تنهض ابتداءً لهذا، وإنما تنهض للأولين بتوسط أمر آخر، والفرق بين هذا وما قبله، أن المدعى في ذلك، هو أن الصيغة في الشريعة حقيقة في الوجوب؛ فيجب تنزيل أوامرها على ما هو حقيقة فيها، بخلاف هذا؛ فإن أقصى ما فيه أن الدليل دل على وجوب امتثال أوامره، من دون حاجة إلى إثبات كونها حقيقة في الوجوب، ولذلك التزمه من لا يقول بذلك، واستدل عليه بآية الحذر، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^(١)، مع ما دلّ على ذم ترك الطاعة، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾^(٢)، وبأن امتثال الأمر طاعة؛ لأنها عبارة عن الانقياد، كما صرح به أهل اللغة، وحصول الانقياد بامتثال الأمر بديهي، وترك الطاعة عصيان؛ لتصريح أهل اللغة بأن العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٣)، ويتوجه عليه أنه إن أراد مطلق الطاعة، ورد عليه: أن امتثال النذب طاعة قطعاً، وإن لم يكن أمراً؛ فإن الطاعة الانقياد والامتثال لمطلق الطلب، مع أن تركه ليس بمعصية، وإلا لم يكن ندباً، وإن أراد الطاعة الواجبة، لم يتم الإنتاج؛ لانتفاء كلية الكبرى؛ إذ يصير حاصل القياس حينئذ امتثال أوامر الشرع طاعة، وترك بعض الطاعات معصية، ثم يتوجه عليه في المقدمة الثالثة منع كليتها أيضاً؛ فإن الخلود إنما هو على معصية الكفر، وتأويله بطول البقاء احتمال؛ فلا ينهض للاستدلال، ولو قيل هكذا: ترك امتثال مطلق الأمر عصيان، والعصيان محصور لدى الأمر، وكلتاهما من بديهيات العرف والشرع؛ لأن النزاع إنما وقع فيما علم ندبه، لا فيما أطلق، ولم يقترن بما يدل على النذب، لنهض^(٤)، ولا يضّر عدم نهوض الآية الثانية، لكنك خبير بأنه كما ينهض لوجوب أوامر الشرع، كذلك ينهض لوجوب غيرها، ونقل أهل اللغة إنما أرادوا هذا؛ لأن المتبادر من الطاعة امتثال الأمر من حيث هو؛ فكأنهم قالوا: (العصيان مخالفة الأمر)، أي مطلق الأمر.

ثم نقول: إن مراعاة السّوق في أوامر الطاعة قاضٍ بوجوبها، مع قطع النظر في تركهما من التهديد، غير أن ما وقع منها في خطاب الكفار، كقوله في (آل عمران) فيمن قال من أهل الكتاب: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^(٥) ظاهرٌ

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النساء: ٨٠.

(٣) الجن: ٢٣.

(٤) خيرٌ لقوله (ولو قيل).

(٥) آل عمران: ٣٢.

في إرادة الإيمان والتدين، وهو الذي وقع التهديد على العصيان فيه بالخلود، كقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾^(١)، وقال تعالى في (النساء) بعد ذكر الموارد: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^(٢)، وما جاء في خطاب المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا...﴾^(٣) إلى قوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(٤)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٥) الآية، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحُمْزُ وَالْمَيْسِرُ...﴾^(٦) الآيتين، ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَحُوا أَنَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٧)؛ فإما أن ينزل على التزام أحكام الشريعة، ولا ريب في وجوبه، أو يقال: إن المعنى: (أطيعوني في كل ما أمركم به، إلا ما أذن لكم في تركه)، ولو قيل: إن الطاعة إنما تقال حقيقة على امتثال ما يكون تركه معصية؛ لتقابلهما، ولأنه قد يستظهر من الانقياد اللامندوحة؛ لأنه مطاوع (قادة)، أي أخذ بزمامه، والطالب ندباً غير أخذ بزمام، وإنما هو داع مرغّب قد ألقى زمامه على غاربه، كما أن الأمر إنما يقال حقيقة على طلب ما يكون تركه منهياً عنه، والندب كما أنه ليس بأمر حقيقة، كذلك ليس امتثاله، في الحقيقة، طاعة، وإنما يطلق عليه اسم الطاعة مجازاً، كما يطلق على طلبه اسم الأمر مجازاً، وهذا كما يقال لمن أخذ بقول المرشد: (إنه أطاعه)، وتقول: (أشرت عليه فعصاني)، لم يكن بذلك البعيد، وإطلاق اسم الطاعة في الشريعة على النوافل اصطلاح شرعي، كالتطوع على عملها، وحينئذ فتنهض لوجوب الأوامر من غير إشكال، ثم إن صاحب (المعالم)،

(١) الجن: ٢٣.

(٢) النساء: ١٣-١٤.

(٣) آل عمران: ١٣٠.

(٤) آل عمران: ١٣٢.

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) المائدة: ٩٠.

(٧) المائدة: ٩٢.

بعد أن ذهب إلى ما عليه المحققون، من أن الأمر حقيقة في الوجوب، وأقام الحجة عليه، قال: «فائدة: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في النذب، كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة، المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي؛ فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام»^(١).

ونحن نقول: قد عرفت من قبل في مسائل الدوران، معنى المجاز الراجح، والحقيقة المرجوحة، وأن اللفظ قد يغلب استعماله في المعنى المجازي، ويشتهر فيه، ويقال في الحقيقي، ولكن لا يبلغ اشتهاؤه بحيث يصير هو المتبادر عند الإطلاق، ولا قل استعماله في الحقيقي إلى الهجر، بحيث لا يصار إليه إلا بالقرينة، بل ما بين الحدين، حتى إذا أطلق لم يعلم، هل أريد به المعنى الحقيقي، أو المجازي، وإنّ من الناس من ينكر ذلك^(٢)، وإن الحق تحقّقه، وإنّ المثبتين له اختلفوا؛ فمنهم من يقدّم الحقيقة، ومنهم من يقدّم المجاز، ومنهم من يتوقف، ولما كان صاحب المعالم ممن يتوقّف هناك^(٣)، كالعلامة^(٤)، ورأى أن استعمال الصيغة في النذب، استشكل تنزيهه على الوجوب بلا قرينة.

والتحقيق: أن الأمر في النذب لم يبلغ إلى تلك الحدود، ليت شعري، متى تغيّر العرف، حتى صار بحيث لا يصار إلى الوجوب إلا بالقرينة، أزمان الصادقين عليهم السلام، حين كثر التساؤل والتأول، حتى دوّنت الكتب، وسوّدت الصحف، وامتألت الحقائق، وقد سمعت مقالة الخبرين، زرارة ومحمد بن مسلم، وهما من أعرف الناس، ومقالة مولانا الإمام الصادق، أبي عبد الله عليه السلام، ولو كان الأمر يومئذٍ، كما قال مشتركاً، لم يحسن التعلّق به في الإيجاب، وليس لك أن تقول: إنها أرادوا الإيجاب في زمن نزول الخطاب، قبل أن يتغيّر العرف؛ لأن إنكارهم كان لما يفهم، وتعلّقهم بما ينساق ويفهم، كما لا يخفى.

(١) معالم الدين: ص ٥٩.

(٢) ظ. تمهيد القواعد: ص ١٠٤ قاعدة ٢٢.

(٣) معالم الدين: ص ٥٣.

(٤) تهذيب الوصول: ص ٨١.

ولو كان كما زعم، لم يقيم إلّا بإثبات أنه كان من قبل كذلك، ثم إنك قد سمعت حكاية السيّد المرتضى، وقد عرفت استمرار طرائق الناس في مناظراتهم ومخاصماتهم إلى يومنا هذا، على التمسك بظواهر الأوامر، من غير حاجة إلى إثبات أنها كانت من قبل كذلك، وما حمله على هذه الدعوى من كثرة وروده مستعملاً في النذب؛ فليس كلّ كثرة تبلغ بالمجاز إلى الرجحان، حتى يساوي احتماله احتمال الحقيقة، إنما ذلك أن يشتهر، حتى يكاد ينساق من الإطلاق، وتقل استعمال الحقيقة حتى تكاد تهجر.

وكم من مجازٍ كثر وفشا ولم يبلغ بذلك إلى الرجحان، ألست تعلم أن أسداً في الرجل الشجاع قد كثر وشاع، ومع ذلك لا يتوقف في أمره، ولا ينزل عند الإطلاق إلّا على حقيقته، ولا يصار إلى غيرها إلّا بقرينة، وما نحن فيه أقصاه أن يكون كذلك، وأين يقع استعمالهم للأمر في المندوب، من استعمالهم في الواجبات، وهذه خطبهم ومواعظهم مشحونة، ومجالسهم معمورة بالأمر بالواجبات، والنهي عن المحرمات.

وإنما يصدر عنهم طلب المندوب أحياناً، إمّا مقروناً بما يدلّ على إرادة الاستحباب، أو يحمل على النذب؛ لمكان المعارضة، وقد استمرت طريقة كلّ سائس، وجرت عادة كلّ راع؛ فإنهم أكثر ما يأمرّون وينهون على وجه الإلزام؛ فلما يطلبون الشيء، ويرخصون في الترك فيقولوا: (إن شئت لا تفعل)، ولا يغرنك كثرة المندوبات الشرعية، حتى أحصي في الصلاة ثلاثة آلاف، وأقصى ما بلغوا في الواجبات إلى ألف؛ لأن المدار إنما هو على كثرة استعمال الأوامر، وهم لا يستعملونها في كل واجب مراراً مترادفة، لا تكاد تحصى، ولا يستعملونها في المندوب إلّا المرة بعد المرة، بل قد يقال: إن أوامر باب واحد، كالأمر بالتقوى، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، تعدل أوامر أكثر المندوبات.

وإن شئت فأنظر إلى ما جاء في الكتاب المجيد، من الأمر بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، ولكن تنزلنا عن ذلك كله؛ فهذا العام قد يبلغ في الخصوص إلى حيث قيل: (ما من عام إلّا وقد خصّ)، وها هو كسائر الناس يحمله بعد الفحص على العموم، من دون توقف أصلاً، اللهم أن يلتزم مثل ذلك في الأمر، ويوجب الفحص عن القرينة، ويقصر التوقف على ما قبل الفحص، على ما قد يفهم من قوله: (بمجرد ورود الأمر)، لكن ذلك

لا يعرف له، ولا لغيره، بل يجب عند الكل حمل اللفظ على حقيقته، من دون توقّف، إنما ذلك في العموم؛ لغلبة التخصيص في كلام الشارع.

نعم يجب في غيره أمراً كان، أو غيره، مراعاة المعارض؛ ليستدلّ به على أنه لم يُرد به حقيقته، كما يأمر بشيء في خطاب، ويسوّغ تركه في آخر؛ فيعلم أنه لم يُرد بالأمر الوجوب، وإلا لم يسوّغ تركه، وهكذا، فأما ما أورده على شيخنا المعاصر، صاحب الحقائق، من أنه متى ثبت كون الأمر حقيقة في كلام الله، وكلام النبي ﷺ، ثبت كونه كذلك في كلامهم ﷺ؛ لما ثبت من أن كلامهم واحد، وأنهم حملة الشرع، ومبينوه للناس؛ فمما لا ينبغي أن يلتفت إليه؛ إذ الاتحاد إنما هو في نفس الشرع المؤدي، لا في آلة التأدية.

وأَيُّ بأسٍ في أن يؤدي أحدهما الإيجاب بالأمر، والآخر بالإخبار بأنه واجب، أو بالإشارة، أو أحدهما بالعربية، والآخر بغيرها؛ فقد كانوا يكلمون الناس كلّاً بلغته، أم أيُّ بأسٍ في تغيّر العرف، حتى يصير ما كان يدلّ على الوجوب دالّاً على الإباحة، فضلاً عن المندوب؛ فلا يستلزم ذلك تغيّر الحكم، وكذلك ما أورده قبله صاحب (الوافية)، حيث قال: «وكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدّهم، من تنبيه، وإعلام لأحد، إن عرفنا في هذا اللفظ هذا المعنى، حاشاهم عن ذلك، بل الصيغة في كلامهم أيضاً مستعملة في طلب المبدأ، وإنما يعلم العقاب على الترك وعدمه من أمر خارج»^(١)، وذلك أن صاحب (المعالم) لم يدّع أن الصيغة نقلت في عرفهم إلى النذب، وإلا لم يتوقّف، وكأنه أراد بالنقل معناه اللغوي^(٢)، أعني التغير، وحينئذ فيتوجّه عليه إنه لم يدّع أنهم عمدوا إلى صيغة الأمر فغيروها عمّا كانت عليه، بل يقول: إنها لكثرة استعمالها في النذب، صارت في عرفهم من المجازات الراجحة؛ وذلك لا يرجع إلى اختيار أحد.

بل اللفظ إذا كثر استعمال التجوّز به عن معنى؛ فربما أفضى به كثرة الاستعمال إلى أن يصير من المجازات الراجحة، بل ربما صار حقيقة، أراد المستعمل أم لا، وكأنه يريد، لو

(١) الوافية: ص ٧٢.

(٢) ظ. معالم الدين: ص ٥٣.

تغيّرت في عرفهم لوجب عليهم التنبيه والإعلام، لئلا ينزل عند الإطلاق على ما كان ينزل عليه كلام جدّهم ﷺ، من حيث إن كلامهم ﷺ واحد.

وفيه: إن هذا الإعلام إن كان لأهل عرفهم؛ فهم عالمون، وإن كان لمن يأتي من بعد، مخافة أن يتغيّر العرف الحاضر؛ فليس عليه ذلك إجماعاً، كما في سائر ما تغيّر من الموضوعات، إنما على من يجيء المتغيّر؛ فإن عثر فذلك، وإلا فعرف أهل زمانهم، وإلا فاللغة، وإلا فالعرف الحاضر.

تتمة

قد عرفت أن حمل الأوامر الشرعية على الإيجاب، وإن كانت [ضروبه] متوقّرة^(١)، فضربٌ يدلّ على وضعه لذلك، وآخر يدلّ على أنه قد صار في الشريعة لذلك، وضربٌ يدلّ على وجوب حملها على ذلك، إلا أنه كثيراً ما تقوم القرائن على إرادة خلاف ذلك، من ندب له، أو إباحة، أو تهديد، أو غير ذلك، مما مضى تعدادها، ولا خلاف في شيء من ذلك؛ فاعلم الآن أن من جملة القرائن الدالة على خروجه عن ذلك، وقوعه بعد الحضر، أو الاستئذان.

وبالجملة: حيث يكون مظنة للحضر والمنع؛ فإن ذلك مما يدلّ دلالة ظاهرة على إرادة الإباحة والإذن، دون الإيجاب والإلزام، كما تتمتع من تحت يدك عن الفعل؛ فلا يزال بك حتى تأذن له، وتقول له: (افعل)، ويستأذنك ولدك في الخروج؛ فتقول له: (اخرج)، وترى العبد قد أخذه النعاس وأنت تمرّ، فتقول له: (اذهب إلى منامك)، وهو كثير فاش، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢)، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ﴾^(٣)، ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ... فَأَتَشَرُّوا﴾^(٤) إلى غير ذلك، حتى توهم ناس أنه قد صار حقيقة في ذلك^(٥)، من حيث إن

(١) في (ب): (وكانت متوقّرة)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) الجمعة: ١٠.

(٥) قاله الأمدى في الإحكام: ج ٢ ص ١٩٨؛ وابن الحاجب في منتهى الوصول (ظ. شرح العضدي:

المتبادر منه في مقام الحظر، إنها هو ذلك.

وليس كذلك؛ فإن التبادر إنما يكون [علامة] الحقيقة إذا كان مع قطع النظر عن القرائن الخارجية، وإلا فكل مجاز مع قرينته كذلك، ومع هذا كله؛ فقد وقع الخلاف في ذلك؛ فالأكثر، ولا سيما المتقدمون ممن يقول بوضعه للوجوب، فضلاً عن غيرهم، على ذلك، ومن الناس من يمنع من ذلك، ولا يفرق في حمله على الوجوب بين كونه في مقام الحظر، وغير ذلك، كالإمام الرازي وصاحب «المنهاج»^(١)، وهو مذهب السيد المرتضى والشيخ والفاضلين والشهيد الثاني رحمهم الله، قال السيد في «الذريعة»: «أكثر المتكلمين في الأصول، على أن الأمر بعد الحظر، يقتضي الإباحة، وإطلاق الحظر الذي تقدم، وإن كانوا يذهبون إلى أنه إذا انفرد، وكان مبتدأ، اقتضى الوجوب، ولم يحك عنهم غير ذلك»^(٢)، ثم قال: «ولسنا ندري ما السبب في استمرار هذه الشبهة الضعيفة»^(٣)، ثم اختار إن حكمه حكم الأمر المبتدأ؛ فإن كان على الوجوب، أو الندب، أو الوقف بين الحالتين، فهو كذلك بعد الحظر.

وقال الشيخ في (العدة): «أكثر العلماء، ومن صنف في الأصول، على أن الأمر إذا ورد عقيب الحظر اقتضى الإباحة، وقال قوم: إن مقتضى الأمر على ما كان عليه من إيجاب، أو ندب ووقف»^(٤)، ثم اختار ذلك، وحكاه قومٌ عن أكثر من قال بالوجوب، كالعلامة في (النهاية)^(٥)، والعضدي والسيد العميدي^(٦)؛ فربما توهّم اختصاصه بهم، وقد سمعت حكاية السيد والشيخ. والحق ما عليه الأكثر؛ فإننا لا نعقل من الأمر بعد الحظر، أو

ج ٢ ص ١٥٤٨.

(١) ظ. المحصول: ج ٢ ص ٩٦؛ منهاج الوصول للبيضاوي المطبوع مع نهاية السؤل: ج ٢ ص ٢٧٢.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٧٣؛ العدة: ج ١ ص ١٨٣؛ تهذيب الوصول للعلامة:

ص ٩٧؛ معارج الأصول: ص ٦٥؛ تمهيد القواعد: ص ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ١٨٣.

(٥) نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٣٢.

(٦) شرح العضدي: ج ٢ ص ٥٤٨؛ شرح تهذيب الوصول: ورقة ١٤٠ (مخطوط).

الاستئذان، إلا الإذن والرخصة، والإذن الذي هو جنس الإباحة الشرعية، لا نفسها؛ لا اعتبار المساواة فيها دونه.

نعم قد يصادفها، بل وربما صادف النادب، بل الوجوب؛ لقيام ما يدل على ذلك، من نص، أو إجماع، ومن نظر إلى الإذن في النظر إلى المخطوبة، والإبراد في الصلاة للحر، والصلاة في الرحل^(١) للمطر، والاصطياد بعد الحل، والإتيان بعد الطهر، والانتشار بعد الحبس للصلاة، وقيل: الاعداء، والحلق بعد المنع، والأمر بشرب الخمر للإساعة، ونحو ذلك، مما جاء في الآيات والروايات، وما يقع في المحاورات، عُلِمَ بديهية: أن ليس الغرض من الأمر إلا الإذن والرخصة التي كان ينتظرها المخاطب، ويهش إليها؛ فإن انضم إلى ذلك أمر آخر من إباحة، أو ندب، أو وجوب فمن دليل آخر.

وبالجملية: فتبادر ذلك مما لا يكاد يخفى على ذي عُرْفٍ، والعجب ممن أنكر ذلك على ظهوره، إلا أن يكون الإنكار لصيرورته حقيقة في ذلك، وأنه لمنكر، لكننا لا نعرف أحداً يذهب إلى ذلك، إلا أن يتوهم متوهم، وما اشتهر الاحتجاج به للمشهور من أن الإيجاب مضاد للحظر؛ فيبعد أن ينقل إليه بينا هو ينهى ويمنع؛ إذ هو يوجب ويحتم، وإنه لو كان للوجوب، لوجب الاصطياد والإبراد والإتيان والانتشار ونحو ذلك، بل الضرورة على خلاف ذلك، ليس بشيء.

أما الأول؛ فلأن جميع الأحكام متضادة، وأيُّ بأسٍ في أن تقتضي المصلحة المنع من الفعل في زمانٍ من الأزمنة، أو على حالٍ من الأحوال، فيمنع، ثم تقتضي في غير ذلك الزمان، وعلى غير تلك الحال؛ فيوجب الفعل، كما في قتل المشركين بعد انسلاخ الأشهر الحرم، وحلق الرؤوس بعد بلوغ الهدي محلّه، وشرب الخمر للإساعة، وأكل الميتة لحفظ النفس.

وأما الثاني فالخصم يقول: لولا ما قام من إجماع، أو ضرورة، لحملناه على الوجوب، وأقصى ما تعلق به السيد والشيخ في الإنكار هو أن الحظر العقلي أكد من السمع^(٢)،

(١) الرحل: ما يوضع على ظهر الدابة.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٧٤؛ العدة: ج ١ ص ١٨٤.

وقد علمنا أن ورود الأمر بعده لا يمنع الإيجاب، وإلا لاحتج في كثير من العبادات، كالصلاة والهرولة ورمي الجمار ونحوها، إلى أدلة خارجة عن الأوامر الواردة فيها؛ لكونها محظورة عند العقل، وقد استمرت طريقة العلماء من لدن الصحابة إلى يومنا هذا على الاكتفاء بها، ونحن نقول: إن القرينة على إرادة الإباحة ليست هي مجرد الوقوع بعد الحظر، كيف كان، و[مهمل]^(١) كان، كلا، بل الوقوع بعد حظر الأمر، مع رغبة المأمور، كما في مثال العبد والولد والصيد بعد الإحلال والإتيان بعد الطهر ونحو ذلك.

والأمر هاهنا على العكس؛ إذ الأمر غير حاذر والمأمور غير راغب، بل هو مستنكف لإباء عقله، ولا يناسب في مثل هذا المقام إلا الإلزام حسبما وقع، نعم إذا بلغ حكم العقل إلى حيث يلازمه الشرع؛ فلا ينفك عنه، كأكل الميتة وشرب الخمر، استفيد من وقوع الأمر بعده، كالأمر بهما لحفظ النفس إرادة مجرد الإذن؛ لاحتمال الأمرين اللذين ذكرناهما، وإن صادف الوجوب من دليل آخر خارجي، وهو ما دلّ على وجوب حفظ النفس، لكن المتبادر من الأمر بذلك إنها هو الإذن في تناول ما كان محظوراً.

واحتج المحقق لذلك بأن صيغة الأمر تفيد طلب الفعل، والإباحة تفيد التخيير فيه، فلم تكن مستفادة منها، قال: «وغير ممتنع انتقال الشيء من الحظر إلى الوجوب»^(٢)، وجوابه: أنا لا ندعي استفادة الإباحة من نفس الصيغة، ولا نحيل الانتقال من الحظر إلى الوجوب، بل نقول: إن وقوعها بعد الحظر، مع العلم بالرغبة يفيد الإباحة بحسب العرف، وقال في «التحصيل»: «الأمر بعد الحظر والاستئذان للوجوب؛ لأن المقتضي قائم، والموجود لا يصلح معارضاً؛ إذ يجوز الانتقال من الحظر إلى الوجوب، كما منه إلى الإباحة، وقد عرفت أننا لا نمنع ذلك، وإنما تتعلق بالتفاهم»^(٣).

وربما احتج بأن وروده بعد النهي، لو كان مانعاً من الوجوب، لأمتنع معه التصريح بالوجوب، مع عدم الامتناع، وأنت خير بأن هذه الملازمة في حيز المنع؛ لأن ظهور

(١) في (ب): (ومن كان)

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٧٤.

(٣) التحصيل للأرموي: ج ١ ص ٢٨٦.

اللفظ في معنى لا يمنع من التصريح بخلافه، ويكون التصريح بذلك قرينة صارفة عما يجب العمل عليه عند التجرد عنها، كما في كل مجاز نصب عليه قرينة، فإن قرينة المجاز لا تخرج الحقيقة عن الطهور.

[فصل]

الحق أنه لا دلالة في صيغة الأمر على وحدة ولا تكرار، كما أنه لا دلالة فيها على النوع، ولا الزمان، ولا المكان، ولا الآلة، وأين طلب مطلق الفعل من الدلالة على إرادة نوع منه، أو الزمان، أو المكان الذي يراد إيقاعه فيها، أو آلة، أو إرادة إيقاعه مرة أو مرتين، أو أكثر، أو دائماً، وهذا مما لا يكاد يخفى على أهل اللغة، ولا يشبهه على ذي عرف.

ولذلك يصح تقييده بالمرة والمرتين فما زاد، والدوام بلا تأول، كما يصح تقييده بهذا النوع مرة، وبذلك أخرى، تقول: (اجلس جلسة الرئيس، وجلسة العبد)، واسر سير البريد، وسير الإبل وسير القطار، و(اجلس هاهنا، أو هناك)، وأخرج غداً، أو بعد غداً، واضرب بالسوط، أو بالسيف، وهكذا.

غير أن أهل العلم لم يختلفوا في ذلك، وإنما اختلفوا هاهنا؛ فذهب الأستاذ أبو إسحاق^(١) وأتباعه إلى أنها تدلّ على التكرار مدة العمر؛ فإذا قال: (افعل)، كان معناه: دم على الفعل^(٢)، وشرطه الآمدي بالإمكان^(٣)، وهذا إنما يجيء من خارج: عقل، أو شرع، أو عادة.

وأما مقتضى الصيغة؛ فهو عندهم طلب أن يكون على الفعل لا ينفك، وما قضت العادة أو الشرع بعدم التكليف فيه، كحال النوع، أو الصلاة؛ فليس منه دلالة الصيغة، وإنما استثناء في مدلولها بالدليل، كما يخصص العموم بالعرف والعادة؛ لذلك أطلق الأولون.

(١) الاسفراييني.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٣٥.

(٣) الإحكام: ج ٢ ص ١٧٣.

ثم المطلوب على الدوام، إن كان مقيداً؛ فدوامه بحسب مدّة، وإلا فعلى الإطلاق، مثلاً: إذا قيل: (صُم)، دلّ على التكليف بصيام كلّ يوم، واستثنى بالعقل والشرع ما لا يقدر على صيامه لمرض، أو نحوه، وما مُنع منه شرعاً كصوم العيد، وإذا قيل: (صم يوم الخميس)، دلّ على صيام كلّ خميس، وهذا كما جاء التكليف بصيام رمضان؛ فدلّ على صيام كل رمضان، دون سائر الشهور، ولو قال: (صوموا)؛ لكان تكليفاً بالصوم دائماً، وكذلك لما قال: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١)، الأمر دلّ على وجوب إقامتها في هذه الأوقات على الدوام، ولو قال: (صلّوا)؛ لكان تكليفاً بالصلاة في سائر الأوقات، وكذلك لما أمر بالزكاة، وهي قدرٌ مخصوص من مالٍ مخصوصٍ في وقتٍ مخصوص، دلّ على وجوبها في كل حول، وكان ينبغي أن يكون الأمر في الحجّ كذلك، ولكن دلّ الدليل على الاكتفاء في العمر كلّه بمرة.

وبالجملة: فالأمر عندهم يدلّ على التكليف بأن يفعل دائماً بالمداومة على الفعل مطلقاً، أو بحسب قيده، إلا أن يدلّ دليل على عدمه، من إجماع، أو غيره، كما تقول: (افعل هذا مرة واحدة)، فهذا معنى التكرار الذي ذهب إليه هؤلاء، ثم لا تصحّ إلى هجر أهل التعاليق، هل المراد طبيعة التكرار، حتى يكتفي بالمرتين، أو الدوام؟ فإنه كلامٌ من يتلقف من الأفواه، ولم يرجع إلى صحف القوم ودفاترهم، وعلى هذا فكلّما فعل، كان مطيعاً، وإذا ترك، كان عاصياً بتركه ذلك، لا بأصل التكليف.

وذهب أبو الحسين في كثيرين، إلى أنها تدلّ على المرة^(٢)، وأنه إذا قال: (افعل)، كان بمنزلة أن يقول: (افعل مرة)، وهل عدم التكرار معتبرٌ في مفهومه، حتى يكون المعنى: (افعل مرة ولا تزد)، أو أن المعنى: (أريد منك مرة)، كما يقول السائل: (أنظر إليّ مرة؟) احتمالان، أظهرهما من الدعوى هو الأول؛ لأن المتبادر من قول القائل: (افعل مرة) إنما هو المنع من الزائد؛ لأن المطلوب هو المرة بقيد الوحدة، وأنسبها هو الثاني؛ لبعد إرادة الأول، وما كانوا ليزعموا أن الأمر المطلق بمنزلة خطابين، أمر ونهي، وعلى الأول؛ فهل

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) ظ. المعتمد لأبي الحسين البصري: ص ٩٨ - ٩٩.

النهي عن الزائد مأخوذ على أنه قيدٌ، حتى يكون الإتيان بالزائد مبطلاً للطاعة بالواحد، وحتى إذا أمر بعقبي؛ فجاء بعثنين، أعتق غانماً، ثم أعتق سالماً، كلاً بصيغة على حدة، بطل العتقان؛ لمكان النهي؟ أو إن النهي لم يؤخذ قيداً، وإنما هو خطابان، أمر بالواحد، ونهي عن الزائد، ويكون بفعلهما مطيعاً عاصياً، لا خطابٌ واحدٌ، مقيدٌ بآخر؟ أقربهما الثاني؛ لأصالة عدم التقييد، وما كان ليزيد على قولنا: «افعل مرة لا أكثر»، وعلى الثاني الذي استسبناه لهم؛ فهل في دلالته على أن المراد مرةً تعرّض لحكم الزائد، حتى كأنه قال: «أريد منك مرة، ولا أكلفك بأكثر»، حتى إذا جاء خطابٌ آخر بطلبه، كان معارضاً لهذا، أو إنه مسكوتٌ عنه، على حكم الأصل؛ فإن كان توقيفياً، كالعبادة، احتاج إلى خطاب آخر، وإن جاء خطابٌ لم يكن معارضاً؟ احتمالان، أظهرهما من قول القائل: «أنظر إليّ مرة» هو الأول، وهو الذي عقله السيد المرتضى من كلامهم، حيث قال في «الذريعة»: «وقال المقتضون على المرة الواحدة أرادها، ولم يرد زيادة عليها»^(١)، أي إن الأمر المطلق يدلّ على إرادة، وعلى عدم إرادة الزيادة، وقال في بيان مقالة أصحاب الوقف: «هل أراد الزائد كما قال أصحاب التكرار، أم لم يرده، كما قال أصحاب المرة»^(٢).

وقال ناس: إنه مشتركٌ بين التكرار والمرة؛ فيتوقف تنزيله على أحدهما على القرينة^(٣)، كما هو الشأن في كلّ مشترك، وهي مقالة المرتضى ~~ههنا~~، غير أنه احتج فيما احتجّ بما يدلّ على الاشتراك المعنوي، قال في «الذريعة» بعد أن اختار الوقوف عن الحكم في الزائد: «والذي يدلّ عليه أشياء: أولها: إنه لا يجوز أن يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره، وكيفية تناوله لما هو متناولٌ له، وقد علمنا أن ظاهر قول القائل: «اضرب» غير متناولٍ لعددٍ في كثرة، ولا قلة، كما أنه غير متناولٍ لمكان ولا زمان، ولا آلة يقع الضرب بها؛ فيجب أن لا يفهم من إطلاقه ما لا يقتضيه لفظه، وإنما يقطع على المرة الواحدة؛ لأنها

(١) الذريعة: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المقصود به المرتضى في الذريعة: ج ١ ص ١٠٠.

أقل ما يمثل به الأمر؛ فلا بدّ من كونها مرادة^(١)، لكنّ باقي أدلّته ظاهرة في الاشتراك اللفظي، ومن ثمّ اضطرب كلام العلامة في الحكاية عنه؛ فحكى في «النهاية» الأول^(٢)، وفي «التهذيب» الثاني^(٣).

والحق إن مذهبه في ذلك إنما هو الاشتراك اللفظي، كما حكينا عنه، وتلك طريقته في كل ما استعمل في شيئين، بناءً على أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، اتّحد المعنى، أو تعدّد، والذي يدلّ على ذلك، أنه نزل مقالة أهل الوقف على ما اختار، ولو أراد الاشتراك المعنوي، لم يتّجه التوقّف أصلاً؛ لأنه إما أن يكون لعدم العلم بها وضع له منهما، كما حكى عنهم الأكثرون، أو لعدم العلم بها أريد منهما؛ لاشتراكه بينهما، كما حكى السيّد رحمته عنهم.

وذهب آخرون إلى الوقف، وهو المحكي عن إمام الحرمين^(٤)، وحكاية الخامس عنه، كما وقع لابن الحاجب تبعاً للامدي خطأً عليه^(٥)، وهل وقفهم لعدم العلم بها وضع له منهما؛ لتعارض الأدلة، أو لاشتراكه بينهما؛ فلا يعلم المراد منهما؟

الذي حكاه الأكثرون عنهم، هو الأول، وهو قول العضدي^(٦)، وقيل بالوقف، بمعنى لا ندري^(٧)، وهو المناسب بعده في جملة الأقوال الواقعة في وضعه ودلالته، ومقتضى تنزيل السيّد هو الثاني؛ فتلك أربعة أقوال وإن كان الرابع ليس قولاً في المسألة، وإنما هو وقف عن القول فيها.

والمحققون من الفريقين على أنه لا يدلّ على شيء منهما، وإنما يدلّ على طلب ماهية

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٣٥.

(٣) تهذيب الوصول: ص ٩٨.

(٤) ظ. الإحكام: ج ٢ ص ١٥٥؛ شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٥١٣.

(٥) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٥١٣؛ الإحكام: ج ٢ ص ١٥٥.

(٦) ظ. شرح العضدي: ج ٢ ص ٥١٣.

(٧) ظ. المصدر نفسه: ص ٥١٣.

الفعل من دون إشعار بوحدة ولا تكرار، وهي مقالة المتأخرين، كالفاضلين والشهيديين وأتباعهم، وصاحبي (المختصر) و(المنهاج)، وشارحي كلامهم على كثرتهم، وفيهم العضدي والتفتازاني وغيرهما^(١) وإنما كانت تلك الأقاويل في الأولين لكل شبهة.

أما القائلون بالتكرار؛ فلهم شبه كثيرة بينة الوهن، ولا اشتباه إلا في أربع:

الأولى: أن النهي للتكرار والاستمرار إجماعاً، ولا فرق بينه وبين الأمر إلا بأن أحدهما لطلب الفعل، والآخر لطلب الترك؛ فليقس ما اشتبه أمره بما علم وضعه، بل هما من نسخ واحد؛ لأنها طلب أمر، ولا دخل لخصوصية المطلوب؛ وذلك أن (لا تضرب) بمعنى: (اترك الضرب)؛ فجعل أحدهما للمرة، والآخر للدوام تحكماً.

الثانية: وهي أقواها شبهة، أنه لا نزاع في أن الأمر يقتضي النهي عن الضد العام، وهو الترك، وحيث ثبت أن النهي للتكرار، أوجب أن يكون الأمر الدال عليه كذلك، وإلا فلا اقتضاء.

الثالثة: أن التكاليف لو لم تكن مطلوبة على الدوام، بل على الوحدة، لامتنع عروض النسخ؛ لأنه إما أن يعرض بعد الفعل، ولا تكليف؛ فلا نسخ، أو قبله، وهو باطل، لما سيأتي إن شاء الله في باب النسخ.

الرابعة: أنه لو لا التكرار لامتنع الاستثناء، مع صحته، تقول: (صم إلا يوم العيد)، والكل تموية ومغالطة^(٢).

أما الأولى؛ فلمنع كون النهي موضوعاً للتكرار، وإنما جاء الاستمرار من الملزوم العقلي؛ وذلك لدلالته على المنع من إيجاد الطبيعة، والامتناع إنما يتم بالاستمرار على الترك، كما هو واضح. سلمنا، ولكن هذا قياس مع الفارق، وذلك أن الحدث المأخوذ في الفعل، إما أن يكون هو الفرد المنتشر المدلول عليه بالنكرة، حتى يكون معنى (ضربت): (أوقعت ضرباً)، [أ] والطبيعة المدلول عليها باسم الجنس، حتى يكون معناه: (أوقعت

(١) ظ. الإحكام: ج ٢ ص ١٥٥؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٣٥؛ معارج الأصول: ص ٦٦؛ شرح

العضدي: ج ٢ ص ٥١٣؛ حاشية التفتازاني على العضد: ج ٢ ص ٥١٤.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٤٠.

الضرب)، كما هو الحق؛ إذ المائز بينهما إنما هو التنوين، ولا ريب أن مبدأ الفعل إنما هو المجرد منه.

وأما كان؛ فالنهي يخالف الأمر، أما على الأول؛ فلأن الأمر حيثئذ يكون بمنزلة نكرة في الإيجاب، والنهي بمنزلة نكرة في السلب، ومن المعلوم عموم الثانية، دون الأولى، وأما على الثاني؛ فالنهي لما كان منعاً من إيجاب الطبيعة، لم يتم إلا بالاستمرار، كما عرفت، فوضع له، بخلاف الأمر؛ فإنه لإيجاد الطبيعة، وهو يتحقق بالمرة. سلّمنا، ولكنّه قياس في اللغة، وهو باطلٌ حتى عند من يقول بالقياس في الأحكام.

وأما ما ذكر أخيراً من أنه لا دخل لخصوصية المطلوب؛ ففيه: أن الفرق لم يأت من خصوصية المطلوب، إنما جاء من آلة الطلب، من حيث إن (افعل) يقتضي تحقيق طبيعة الفعل؛ فيتحقق الامتثال بالمرة، ولا تفعل) يمنع من تحققها؛ فلا يتحقق الامتثال إلا بالامتناع رأساً.

وما عساه يترأى من الفرق بخصوصية المطلوب، حتى إذا كان من قبيل الإعدام، ك(اترك الضرب)، أي حقق عدمه، اقتضى الاستمرار، كما في النهي، وكان (اترك الفعل) ولا تفعل) على حدّ سواء، وإن كان من قبيل الأفعال لم يقتض؛ فباطل^(١)، بل المدار على هيئة الطلب ومعناه^(٢)، نعم ربّما كان الاستمرار مأخوذاً في مفهوم المادة، ك﴿واجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٣)؛ فإن الاجتناب هو الترك على الدوام، هذا.

والحق: أن أهل العرف كما يفهمون من قولنا: (لا تضرب) المنع من إيجاد الماهية في جميع الأوقات، إلا أن تدلّ قرينة على تخصيص المنع بوقتٍ دون وقت، كذلك يفهمون من قولنا: (اترك الضرب) الأمر بترك الضرب في جميع الأوقات، إلا أن تقوم قرينة على التخصيص، حتى إذا ترك أولاً، ثم فعل عُداً عاصياً، كما في النهي، لكن ذلك لا يقتضي كون الصيغة بإطلاقها للتكرار؛ فإن هذا إنما جاء من خصوص مادة الترك، والكلام

(١) خبر ل (وما عساه).

(٢) في (ب) قبل هذه الكلمة: (وكل)، والظاهر إنها من سهو القلم.

(٣) الحج: ٣٠.

إنما هو في الهيئة ودلالاتها بحسب الوضع، والتعلّق في الفرق بين الأمر والنهي، بأن التكرار في الأمر مانعٌ من فعل غير المأمور به، بخلاف التكرار في النهي، من حيث إن التروك تُجمع وتُجامع غيرٌ مجيد، بعد اشتراطهم في التكرار الإمكان عقلاً وشرعاً؛ فلو صحّ القياس لأمتنع هاهنا.

وأما الثانية؛ فلأن النهي عن الضدّ المدلول عليه بالأمر إنما هو بحسب الأمر؛ فإذا أمرت بالضرب يوم الجمعة، كان الضدّ المنهَى عنه ترك الضرب في ذلك اليوم، لا مطلقاً، وعلى ذلك القياس؛ فهو، إذن، تابعٌ له متقدّر بقدره؛ فكيف يجعل دليلاً عليه.

وبالجملة: فالنهي المستفاد من الأمر بحسب ذلك الأمر، إن كان الأمر للتكرار، كان النهي عن الضدّ كذلك، وإلا فلا، وحيث كان معنى (اضرب): اتت بطبيعة الضرب، كان مقتضاه: لا تترك طبيعة الضرب.

وبالجملة: فالمأمور بشيء منهىٌ عن ترك ما يتحقق به الامتثال؛ فإن كان الامتثال يتحقق بالمرّة، كان المنهَى عنه تلك المرّة، وإن كان على الدوام، كـ(اضرب)، وإنما كان المنهَى عنه تركه في كلّ وقت، حتى كأنه قال: (لا تتركه في وقت من الأوقات).

وأما الثالثة؛ فبأن النسخ، كما يتعلّق بما يجب على الدوام، كالصلاة مثلاً، ويكون نسخاً للحكم عمّن فعل، ولم يفعل؛ لاستوائهما في الحكم، ولو بدليل من خارج، كذلك يتعلّق بما يجب في العمر مرّة، كالحج، ويكون نسخاً عمّن لم يفعل، إذا كان قد وقع، ولو من واحد، وإنما الممتنع نسخه ما لم يقع أصلاً، نعم يتمّ هذا حيث يكون المكلف واحداً، كما إذا كلف المولى عبده بعمل خاص؛ فإن النسخ حينئذٍ لا يعقل إلا إذا طلبه أكثر من مرّة، لكنه حينئذٍ يستلزم تكراراً في الجملة، ولو مرتين، ولا يستلزم الدوام، كما هو المدعى، والحاصل إنّا نختار الشقّ الأول من الترديد الواقع في السؤال، وهو وقوع النسخ بعد الفعل.

قولك: (فلا تكليف فلا نسخ)^(١).

(١) هذه العبارة مأخوذة من النقطة الثالثة من النقاط التي قال عنها المصنف: شبه كثيرة الوهن.

قلنا: غاية ما ينفي الفعل التكليف عن الفاعل، لا عن كل مكلف، والنسخ عبارة عن إخراج المنسوخ من الشريعة، بعد أن كان منها.

وأما الرابعة فالمستثنى منه العام في المثال محذوف، دل عليه الاستثناء، وإلا لم يصح، والتقدير: (صم جميع الأيام إلا يوم كذا).

وإن قلت: صحة الاستثناء فرع ثبوت العموم؛ فكيف يكون ثبوته به.

قلنا: إنما استدللنا باستثناء المتكلم على سبق إرادة العموم، وتقدير العام، وأنه لو لم يقدر العام، لم يستثن؛ فلم يرد الاستثناء إلا على عام، وإن كان علمنا بالعام إنما ثبت بالاستثناء، وجميع باب الاستدلال بالمعلول على العلة من هذا القبيل، وأما أصحاب المرة؛ فاحتجوا بأمور أيضاً:

أحدها: أن الطلب كسائر المشتقات، وهي لا تدل على التكرار إجماعاً.

الثاني: أن الطلب إنشاء وإيقاع، وصيغ الإيقاع إنما تدل [على] إيقاع أمر واحد، ك(طالق) إنما يقع به طلاق واحد؛ فكذلك (اضرب) ينبغي أن يكون إيقاع الضرب واحد، أي سبب في وقوعه، كغيره من صيغ الإنشاء، كل صيغة سبب لوقوع شيء واحد.

الثالث:^(١)[٢].

(١) كذا في (ب).

(٢) انتهى ما نقلناه من (ب).

باب المطلق والمقيّد

والكلام في بيان ماهيتهما وأقسامهما وأحكامهما

فصل

قد عرفت في أول مباحث العموم^(١) أن للماهية بحسب الكثرة والوحدة ملاحظات شتى، وقد وضعوا لها ملحوظة، بكل نوع من تلك الملاحظات لفظاً يدلّ عليه، والذي وضع لها ملحوظة من حيث هي لا بشرط الوحدة والكثرة، ولا بشرط عدمهما، يسمى (المطلق)، وجملة القول في ذلك أن حقيقة الشيء ما به تحقيق الشيء، ويكون هو هو لها عوارض وهي في حدّ ذاتها مغايرة لما يعرض لها، كالوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من المتقابلات التي تعرض لها، وإن كانت لا بد أن تتصف بشيء لا امتناع ارتفاع النقيضين عن شيء؛ فإذا لاحظها العقل من حيث هي، لم يكن له أن يحكم عليها بشيء من تلك العوارض، ولا بالتجرّد عنها، ومتى أراد أن يحكم؛ فلا بد وأن يلاحظها مع ما يريد أن يحكم به عليها إيجاباً أو سلباً؛ فكان لها عند العقل ملاحظة في حدّ ذاتها، وملاحظات شتى بحسب عوارضها.

وقد وضع لها في اللغة بحسب كلّ ملاحظة لفظ، فوضع لها ملحوظة في حدّ ذاتها اسم الجنس المجرّد من التنوين، كـ (رجل و فرس)، والمحلّى بـ (الام الطبيعة) ويسمّى هذا

(١) لم نجد مباحث العموم فيما بين أيدينا من النسخ.

عندنا بالمطلق؛ لإطلاق معناه حيث لم يقيد بشرط شيء، أو بشرط لا شيء، بل أخذ لا بشرط، فمن أراد أن يدلّ على الماهية بهذه الملاحظة جاء بالمطلق، ووضع لها ملحوظة مع الوحدة المعنوية المحلّ به (لام العهد الخارجي)، كـ (الرجل) لرجلٍ معهودٍ بينك وبين مخاطبك، ومع الوحدة بلا تعيين اسم الجنس المنون، كـ (رجل و فرس) ويسمّى عندنا بهـ (النكرة) و (الفرد المتشتر).

وأما عند أهل العربية، فالنكرة ما عدا المعرفة فيعمّ المطلق المجرد من اللام حيث يصحّ استعماله بلا تنوين، وضعوا لها ملحوظة مع الكثرة الشاملة التي لا تنحصر، ألفاظ العموم، ويسمى الموضوع لها بهذه الملاحظة عندنا بهـ (العام)، ومع الكثرة الشاملة المحصورة أسماء العدد مع معدوداتها، كـ (عشرة رجال)، فإن هذا التركيب موضوعٌ بالوضع القانوني لماهية الرجل بهذه الملاحظة، ومع الكثرة الغير الشاملة الجمع المنكر كـ (رجال)، فقد بان الفرق بين العام والمطلق والنكرة، وأن المطلق هو الموضوع للماهية ملحوظة في حدّ ذاتها لا بشرط، كـ (أسماء الأجناس المجردة من التنوين) والمحلة بهـ (لام الطبيعة) غير أنا إنما نريد بالمطلق هنا ما يعمّ هذا والنكرة المثبتة، فكان له إطلاقان عامٌّ وخاصٌّ، والمراد هاهنا العام.

وعلى هذا جرى العلامة في النهاية وجمعٌ من المحققين^(١)، لكنّ الأكثرون على تفسيره هاهنا بما تفسّره النكرة، قال في (الإحكام): «إنه عبارة عن النكرة في سياق الإثبات»^(٢)، وقال: «وقولنا عن النكرة احتراز عن المعارف وما مدلوله واحد معيّن أو عامٌّ مستغرق، وفي سياق الإثبات احتراز عن النكرة في سياق النفي؛ لدلالته على الاستغراق»^(٣) وقال ابن الحاجب: «المطلق ما دلّ على شائع في جنسه»^(٤)، قال الشيخ العضدي: «ومعنى ذلك كونه حصّة محتملة لخصص كثيرة تندرج تحت أمر مشترك بينها من غير تعيين،

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٣٧٨؛ البحر المحيط، الزركشي: ج ٣ ص ٣؛ المحصول: ج ٣ ص ١٤٣.

(٢) الإحكام: ج ٣ ص ٣.

(٣) الإحكام: ج ٣ ص ٣.

(٤) شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٩٦.

فتخرج المعارف كلها؛ لما فيها من التعيين، شخصاً نحو زيد وهذا، أو حقيقة نحو الرجل وأسامه، أو حصه، نحو: «فَقَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ»^(١)، أو استغراقاً، نحو الرجال»^(٢)، وقال السعد في الشرح: «وإنما فسره الشيخ بالحصه نفياً لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي؛ وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهومات، ثم لا يخفى أن المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ، وإلا فمثل (جاءني رجل) متعين في الواقع»^(٣)، وأن المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني، وعرفه في (المعالم)^(٤) بما في الشرح^(٥)، ومنهم من فسره هنا بالمعنى الخاص، قال في (المنهاج): «إن لكل شيء حقيقة هو بها والدال عليها هو المطلق»^(٦).

وقال في (التمهيد) في الفرق بين العام والمطلق: «العام هو الدال على الماهية باعتبار تعددها، والمطلق هو الدال عليها من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد»^(٧)، ومرجعه إلى أن العام هو الماهية بشرط شيء، والمطلق الماهية لا بشرط، والتحقيق: ما ذكرنا من أن المراد به هنا ما هو أعم؛ فإن الأحكام الأصولية، كوجوب حمل المطلق على المقيد، كما تجري في النكرة تجري فيما يدل على الحقيقة، وحديث عدم تعلق الأحكام بالمهمات قد سمعت ما فيه وعرفت أن أقصى ما يتخيل امتناع تعلقها بالماهية بشرط لا دون الماهية لا بشرط، كما نحن فيه.

ولو لم يكن في المطلق إلا الأفعال والصفات، ومن البين إنها إنما تدل على الحقيقة؛ لأن اشتقاقها إنما هو من المصادر المجردة عن التنوين لكفى^(٨)، وجريان التقييد فيها مما

(١) المزمّل: ١٦.

(٢) شرح العضدي: ج ٣ ص ٩٦.

(٣) شرح العضدي: ج ٣ ص ٩٦-٩٧.

(٤) معالم الدين: ص ١٥٠.

(٥) أي شرح العضدي.

(٦) لم أعثر على هذا القول فيما بين يدي من شروحات (المنهاج) للبيضاوي.

(٧) تمهيد القواعد للشهيد الثاني: ص ٢٢٢.

(٨) خبر قوله (ولو لم يكن...).

لا يكاد يخفى، تقول: قم وأقعد وكل واشرب ونم واركب، وإنما تريد على نحو خاصٍّ حسبما تحكم به العادة، ويقضي به العرف؛ فكان إطلاق تلك الأوامر مقيداً بالعرف والعادة، ثم إن كلامهم عما يدل على أن المعهود الذهني كـ(اشتر اللحم) من المطلق وهو إنما يتأتى على ما ذكرناه من أن المراد بالمطلق ما هو أعمّ من النكرة، وما يدل على الحقيقة؛ وذلك أنه على ما حقق في المعاني موضوعٌ للحقيقة المتحدة في الذهن، وإنما أطلق على الفرد الموجود منها باعتبار أن الحقيقة موجودة فيه، فجاء التعدد باعتبار الوجود لا باعتبار الوضع.

والفرق بينه وبين النكرة كالفرق بين علم الجنس المستعمل في فردٍ وبين اسم الجنس، نحو: (القيت أسامة ولقيت أسداً، فدأسد) موضوع لواحدٍ من آحاد جنسه؛ فإطلاقه على الواحد إطلاق على أصل ما وضع له، وهذا بخلاف أسامة؛ فإنه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن؛ فإذا أطلق على الواحد فإنما أريد به الحقيقة، ولزم من إطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد، وكذلك النكرة، نحو: (ادخل سوقاً)، يفيد إنها استعملت فيه (بعض) من جملة الحقيقة، بخلاف (ادخل السوق)؛ فإنه إنما يريد به نفس الحقيقة، والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول، وأما المقيد فله أيضاً إطلاقان:

أحدهما: ما يدل لا على شائع في جنسه، وبالجمله خلاف المطلق بالمعنى المعروف بين الأكثرين؛ فيدخل فيه: المعارف كلها، والعمومات، وما وضع للحقيقة من حيث هي، كـ(ذكرى وبشرى)؛ لأنها ليست بحصّة محتملة لخصص كثيرة تندرج تحت أمر مشترك، بل هي الأمر المشترك الذي تندرج تحته الحصص.

الثاني: ما أخرج من شياع وإن بقي على الشياع أيضاً، وبالجمله المطلق ضمّ إليه قيدٌ قلل من شياعه كـ(رقبة مؤمنة)؛ فإنها وإن كانت شائعة بين الرقاب المؤمنة إلا أنها قد أخرجت بهذا القيد من شياع أعظم يعم الكافرة والمؤمنة، فهو مقيد من وجه بالنسبة إلى ما فوقه، ومطلق من آخر بالنسبة إلى ما تحته، وهذا هو المقيد الإضافي.

قال السعد: «والأول ليس باصطلاح شائع إنما الاصطلاح هو الثاني»^(١)، ويجيء

للمطلق في مقابلة المقيّد بهذا المعنى معنى ثالث، وهو ما لم يخرج من شياع حتى يُخرج عنه نحو (رقبة مؤمنة)، وهذا أخصّ الثلاثة، لكنّه ليس بالاصطلاح؛ لما عرفت من أن المقيّد عندهم مطلق، لم يبق على شيوعه كـ (رقبة مؤمنة).

وإذا ورد عليه مقيّد كـ (رقبة مؤمنة عاجزة قيّده، ووجب حمله عليه من غير فرق كما في المرتبة الأولى إجماعاً، وبين المقيّدين عموم من وجه؛ فإن المقيّد بالمعنى الأول، كما عرفت، يصدق على الأعلام الشخصية والجنسية، وكلّ جزئي حقيقي، والألفاظ العامة، وما وضع للحقائق من حيث هي، كـ (ذكرى وبشرى)، ولا يصدق بالمعنى الثاني على ما لم يخرج من شيوخ كـ (زيد) و (كل إنسان)، ويصدق بالمعنى الثاني على مثل: (رقبة مؤمنة)، ولا يصدق عليه بالمعنى الأول؛ لبقاء الشيوخ، ويصدقان معاً على ما أخرج بالشيوخ، بحيث صار جزئياً حقيقياً، كـ (هذا الرجل)، ويحيى للمقيّد في مقابلة المطلق بالمعنى الأعم الذي اخترناه معنى ثالث، وهو ما ليس بحقيقة ولا حصة محتملة فيكون أخصّ من الأول، وبينه وبين الثاني العموم من وجه، ثم اعلم أن للمطلق ثلاثة استعمالات:

أحدها: أن يراد به طبيعة الفرد المنتشر في ضمن أي فرد كان، وذلك في الأوامر، كـ (ادع لي رجلاً) و (اتبع لي ثوباً).

الثاني: أن يراد به الطبيعة المتحققة واقعاً في ضمن فرد معين من حيث حصولها في ذلك الفرد، كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾^(١)؛ فإن المراد من الرجل طبيعة الفرد المنتشر المتحققة في ضمن (حبيب النجار)، ولم يرد خصوص (حبيب)، حتى كأنه قال: وجاء حبيب؛ ليكون مجازاً استعمل في المقيّد، كلا، وإنما أريد به ماهية الرجل ملحوظة مع الوحدة المعنوية، وهو الذي كتبت بطبيعة الفرد المنتشر، أي طبيعة و ماهية الفرد المنتشر، لكن لا من حيث تحققها في أي فرد كان، كما في الضرب الأول، بل من حيث حصولها في هذا الفرد المعين حسبما تشاهده من نفسك حين تقول: (جاءني رجل)، و (أخبرني رجل)؛ فإنك لا تريد إلا الفرد المنتشر، لكن من حيث وجوده في معيّن، ونريد بالمعيّن ما يقابل الأول سواء أكان معروفاً لديك، كأن يحيثك زيدٌ، ويخبرك عمرو،

فتقول: (رجل) ولا تعرب عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾^(١)؛ فإنه يعلم أنه (حبيب)، لكن لم يكن هناك داع إلى التخصيص عليه، أو لم يكن كذلك، كما إذا كان الجائي والمخبر إنسان لا تعرفه؛ فإنه في نفس الأمر معين مشخص بلا ريب، وإن لم تعرف اسمه ونسبه، والمطلق في كلا هذين الاستعمالين حقيقة، كما صرح به أئمة المعاني.

الثالث: أن يطلق ويراد به خصوص المقيّد، شخصاً معيناً كان سواء أعيتته، كأن تقول: (أخبرني بذلك الرجل بين يديك)، حتى كان بمنزلة أن تقول: (أخبرني هذا الرجل)، أو لم تعيته ولم تبينه، كما تقول ذلك وتريد الخصوصية من دون إشارة ولا بيان؛ فيكون مجملاً من هذه الجهة، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَاؤِهِ﴾^(٢)؛ فإنه إنما أراد القدر المعلوم، فإن قال ذلك من يريد أن يقدر الحق بعد ذلك، كان مريداً للخصوصية وإن لم تكن معلومة عنده، وهذا ضرب غريب، أو غيره من المقيّدات، كما أطلق وضع اليدين على الأرض في التيمم وأريد به الضرب، وكما تطلق الرقبة وتريد المؤمنة، وهو في هذا الاستعمال مجاز، والبحث إنما هو في الأول؛ لأن أحكام هذا الباب إنما تتعلق به، ثم إن كان الوارد في الباب هو المطلق فحسب، فلا إشكال ولا إجمال؛ لأنه إن كان مطلقاً، كما في الاستعمالين الأولين، نزل على ما وضع له، وكان حقيقة، وإن كان مقروناً نزل على ما تقتضيه القرينة، وكان مجازاً، وإن كان هو المقيّد فحسب، فكذلك، لكن لا مجاز، كما تقول: (اعتق رقبة مؤمنة)، واضرب هذا الرجل، وإن اجتمعا في الباب، بأن يراد في حكم واحد خطابان، أحدهما مطلق والآخر مقيّد، كأن تقول تارة: (إن ظهرت فاعتق رقبة)، وأخرى (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، جاء الإشكال.

وتمام القول في هذا الباب أن المطلق والمقيّد إما أن يكونا مختلفين بالذات كـ (رجل) و (رقبة مؤمنة)، أو متحدتين ليس بينهما إلا القيد، كـ (رقبة) و (رقبة مؤمنة)، ولا كلام لنا في المختلفين وإن صدق في الجملة على أحدهما اسم المطلق، وعلى الآخر اسم المقيّد؛ وإنما الكلام في المتحدتين؛ لأن المنساق من قولهم: (المطلق والمقيّد) إنما هو ما لم

(١) يس: ٢٠.

(٢) الأنعام: ١٤١.

يكن بينهما إلا القيد، والمتحدان إما أن يكونا متحدين في الحكم ك(اعتق رقبة مؤمنة)، أو مختلفين ك(اعتق رقبة) (اشتر رقبة مؤمنة)، وأي ما كان؛ فإما أن يكونا متحدين في السبب الموجب للحكم ك(إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) و(إن أسأت إلى هاشم فأحسن إلى رجل منهم، وإن أسأت إلى هاشم فلذ بشيخ منهم)، أو مختلفين فيه ك(إن ظهرت فاعتق رقبة)، (إن قتلت مؤمناً فاعتق رقبة مؤمنة)، (إن مرت ببني تميم فأحسن إلى رجل منهم، إن أسأت إلى تميم فلذ بسيدهم)، ثم إما أن يكون الحكم في كل منهما أمراً، أو نهياً، أو في أحدهما أمر وفي الآخر نهْيٌ فهناك صورٌ شتى اثني عشر، ولولا الإهمالان المختلفان في الموضوع لبلغت أربعة وعشرين، وأما أحكامهما فكل ما جرى في مخصص العام من متفق ومختلف فيه يجري في تقييد المطلق، فيقع التقييد بالمتصل بدلاً، أو صفة، أو غيرهما، وبالمفصل لفظاً أو غير لفظ من إجماع، أو عقل، أو عادة، أو عرف، أو نية، ويتقيد الكتاب بمثله، وبالسنة المتواترة وغيرها، وبالإجماع، والسنة بمثلها، وبالإجماع، وبالسؤال، ومذهب الراوي، والعطف، ك(زيدٌ كافرٌ حربيٌّ وعمر) وغير ذلك، إلا الفعل، وكذا مسألة تحكيم الخاص في العام؛ فإن في هذا الباب مثلها تحكيم المقيّد في المطلق وإن اختلف الشرط، ففي باب العموم الاختلاف، وفي هذا الباب الاتفاق، وربما زاد هذا الباب بتفاصيل ونزاع لم يقع هناك.

إذا عرفت هذا، فنقول: المطلق والمقيّد إن كانا متحدين في الحكم والسبب، وكان الخطاب فيهما أمراً ك(إن ظهرت فاعتق رقبة)، (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) كان بينهما نوع تعارض؛ وذلك أن قضية الإطلاق: الخروج عن العهدة عاجلاً عن القيد، ك(الكافرة) في المثال، وقضية الخطاب بالمقيّد: عدم الخروج إلا به، والجمع لا يعدو أموراً:

أحدها: التقييد، وهو تحكيم المقيّد في المطلق وحمل المطلق عليه، بمعنى أن المتكلم لم يرد بالمطلق إلا المقيّد، والقرينة خطابه بالمقيّد.

الثاني: أن يترك المطلق على إطلاقه حتى يكون المدار في التكليف عليه، وينزل الخطاب بالمقيّد على الاستحباب، فكأنه قال بمجموع الخطابين: (اعتق رقبة) أي رقبة شئت، لكن المؤنثة أولى.

الثالث: أن يتركاً على ظاهرهما من الإيجاب، ولكن ينزل الإيجاب فيهما على التخيير، كما يكون بد (أو)، وأما كذلك يكون بخطابين، كما تقول للمستعير: (خذ هذا، خذ ذاك) تريد أيهما شئت.

الرابع: أن يجعل المقيّد ناسخاً للمطلق، ويكون مدار التكليف على المقيّد، والفرق بين هذا والأول أنهما سيّان؛ فإن مدار التكليف في كلّ منهما على المقيّد؛ إذ المطلق الأول أريد به عند التخاطب المقيّد، وعلى الرابع أنه أريد به معناه لكنه نسخ بعد ذلك، والأكثر على الجمع بالأول، حتى حكى العلامة في «النهاية»، والآمدي في «الإحكام» الإجماع عليه^(١)، ومن الناس من جمع بالرابع بشرط تأخر المقيّد في التاريخ^(٢)، وربما اقتضى كلام بعضهم أن يكون هناك من يجمع بالثاني. والحق: أنه لا يعرف بذلك قائل.

فإن قلت: أو ليس المطلق بمنزلة العام في تناول الأفراد، والمقيّد بمنزلة الخاص، وقد صرّحوا بأن العام والخاص إذا كانا مثبتين عمل بهما معاً؛ لعدم تنافيهما، ويكون التخصيص على الخاص للاهتمام والتأكيد الحكم، وهو الجمع بالاستحباب.

قلت: إنما ينزل الخطاب على التأكيد والاستحباب حيث يمتنع التأسيس والإيجاب، أو يبعد، وحيث كان ذلك في المطلق قريباً؛ لأن المطلق وإن كان متناولاً لجميع الأفراد، إلا أنه على سبيل البدل، ومرجعه إلى فرد لا على التعيين؛ لصحّ أن يدعى أنه هو المراد، وهذا بخلاف العام؛ فإن دلالاته على الجميع لما كانت بطريق الشمول، وإطلاق ما يدلّ على الكلّ، وإرادة البعض وإن قلّ، كما تقول: (ادعُ لي العلماء) وأنت تريد واحداً منهم، أو اثنين، وهم كثيرون مما يابأه أهل العرف، فلم يكن إلا التنزيل على التأكيد للاهتمام؛ فلذلك استقامت طريقة العرف وأهل العلم، حيث لا نسخ ولا بداء، على أن يحملوا المقيّد على البيان، والخاص على التأكيد والاهتمام. احتج الأكثرون بأن في التقييد إعمالاً

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٣٨١؛ الإحكام: ج ٣ ص ٧.

(٢) ذكر ذلك ابن الحاجب والعسدي في شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٩٩، بقولهم: «وقيل نسخ له إن تأخر المقيّد».

لكلا الدليلين.

واعترض بأن هذا الاستدلال موقوفٌ على كون الأثر في المقيد للوجوب العيني، وهو ممنوع؛ لجواز كونه للندب مجازاً، وعليهما فالأمر بالمطلق على إطلاقه ولا إهمال فيهما لأحد الدليلين كالأول، فكيف ترجح الأول عليهما بذلك، والكل فيه سواء، نعم لو ثبت أن التجوز في المطلق أرجح من التجوز في المقيد لتم الاستدلال، لكنه في حيز المنع، ورجح العلامة في النهاية بأن يقين البراءة والخروج عن العهدة لا يتم إلا به^(١)؛ لأن الإتيان بالمقيد يستلزم المطلق ولا ينعكس، ولقائل: إن الذمة لم تشتغل بعد كي تطلب البراءة؛ إذ المفروض أن هذا هو دليل التكليف ونحن في استنباط الحكم.

والحق: أن هذا القدر كافٍ في الترجيح؛ لما في الأخذ بالمقيد من الاحتياط، وإن لم يكن واجباً، ورجحه في «التهذيب»، بأن في الجمع بالاستحباب ارتكاب المجاز^(٢).

وفيه: إن استعمال المطلق في المقيد مجازاً أيضاً، غاية ما هناك أنه مرسلٌ علاقته بالإطلاق والتقييد، والتجوز بصيغة الأمر استعارة علاقته المشابهة، وربما قيل: مرسلٌ علاقته الكلية والجزئية، وليس بشيء؛ لقضاء الأحكام، وليس لأحد أن يقول: إن المطلق إنما استعمل في معناه، وجاء التقييد من خارج، كما في: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ»^(٣) إنما يكون مجازاً لو قصد به ذلك؛ لأننا نقول: لا معنى للجمع بالتقييد وحمل المطلق على المقيد إلا كون المقصود بالمطلق عند التخاطب هو المقيد كما عرفت، فالمجاز لازمٌ أيةً سلكت.

نعم الرابع لا يستلزم المجاز، لكن دعوى النسخ والإبطال شرٌّ منه، وكيف يثبت النسخ بالاحتمال، وهو إنما يثبت بالقاطع؟ ونحن نقول إن العام على كثرتة لا يقع من المطلق في شيء، وأنت إذا تتبعت محاورات الناس لم تكذ تعثر على مطلق إلا وهو مقيدٌ بعرفٍ أو عادة أو غير ذلك من القرائن الحالية أو المقالية، تقول لعبدك: (اشتر اللحم)، وأنت تريد ما يعتاده من لحم الضأن، و(ادعُ رجلاً)، وإنما تريد من المسلمين، و(اكتب لفلان كتاباً)،

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٣٨٢.

(٢) تهذيب الوصول: ص ١٥٤.

(٣) يس: ٢٠.

وإنما تريد على النحو المعروف، و(ابن لي بيتاً، وإنما تريد على الوضع المألوف.

وكذلك تقول: (أكلت خبزاً، وشربت ماءً، ونمت، وجلست إليه، وقمت بين يديه، وركبت، وفعلت) وإنما تريد الفعل على نحو مخصوص، وما يعتاد تناوله من الخبز والماء ذاتاً وكمية وكيفية؛ فكان إطلاق المطلق فعلاً أو اسماً وإرادة المقيّد منه طريقة معروفة استمرّت عليها محاورات الناس، حتى إذا ورد على أحدهم المطلق والمقيّد، لم يذهب إلّا إلى التقييد، واستبّن ذلك في قولك لعبدك: (اشتر لي لحماً، اشتر لي لحماً طائناً)، و(ابتع لي قميصاً، ابتع لي قميص كتان)، و(ابتع لي دابة، ابتع لي برذوناً فارهاً)، فإنك تجده لا يذهب إلّا إلى أنك لم ترد بالأول إلّا ما أردت بالثاني؛ فكان التقييد، أعني حمل المطلق على المقيّد عند ورود الخطابين، هو المتبادر المنساق عند الإطلاق؛ فوجب المصير إليه.

وهذا بخلاف الجمع بالأولوية والتخير؛ فإننا لا نجد أحداً من الناس في أمثال هذه المقامات يذهب إلى شيء منهما، كيف ولو أن العبد عدل عن التقييد، وذهب إلى أحد هذين حتى اشترى لحم غنم، وابتاع قميصاً من قطن أو حرير، وجاء بحمار لعدّ عاصياً، واستحقّ منك العقاب، بل يخرط في سلك المجانين والمستهزئين؛ إذ لا فرق عند الناس بين أن يعدل إلى ذلك أو يترك المطلق من رأس إلى غيره، حتى يأخذ بدل اللحم تمراً، والقميص رداءً، والدابة فتاةً.

وبالجملة فالعدول عن التقييد عند الناس عدولٌ عن النص الصريح، والأصل في ذلك أن الأمر بالمقيّد يقتضي بمفهومه النهي عن غيره، فأما ما قاله بعض المحققين في إبطال احتمال التخير، من أن الأمر بالمقيّد لا يدلّ على الأفراد، فكيف يدلّ على التخير فيها؟

ففيه: أنهم لا يريدون كل واحد من أمرين، المطلق والمقيّد، يفيد التخير، بل إن الخطابين إذا تكافأ تخيّر المكلف في الأخذ بأيها شاء، حسبما جاء في الترجيح.

فإن قلت: الغرض تنزيل الكلام على طريقة أهل اللغة، وهم إنما يخيّرون بـ(أو)، لا على ما جاء عنهم في رفع الحيرة، على أن ذلك في المتناقضين اللذين يقول في أحدهما: (افعل)، وفي الآخر: (لا تفعل)، لا ما كان من قبيل المطلق والمقيّد.

قلت: التخير كما يقع بـ(أو) أو ما في معناها يقع كثيراً بدونها، تقول: (خذ هذا

الكتاب، خذ هذا) وإنما تريد التخيير، إلا أنه لا بد من القرينة، ومن ثم كان مجازاً، بخلاف ما كان به (أو)، فإنه حقيقة، نعم إنما يقع بين المتناقضين ك(خذ لحماً، خذ تمراً) ولا يقع بين المطلق والمقيد، لا تقول مخيراً: (خذ لحماً، خذ لحم ظأن)، وأما الجمع بالنسخ؛ فإن الناس وإن احتملوه عند تحقق الفصل بين الخطابين، كأن يقول لعبده: (اشتر لحماً)، ثم يرسل إليه أن خذ لحم ظأن، فإنه يجوز أن يكون بياناً وأن يكون نسخاً وإبطالاً لما أجازاه أولاً من أخذ لحم غير الظأن.

لكن مثل هذا في الخطابات الشرعية لا يتم، وذلك أن النسخ في الشريعة إنما يقع بعد العمل، أو بعد مضي وقت يسعه، ولئن جوّزنا ذلك فالنسخ إنما يثبت بالنقل، ولا يثبت بالاحتمال، على أن النسخ الجامع للشرائط إنما يقع على وجه الندرة، فكيف ينزل عليه الكثير الشائع؟ مع أن فيه إبطالاً لأحد الدليلين، فكيف يقدم على إعمالهما؟

وربما احتجوا على إبطال الجمع بالنسخ، بأن التقيد نوع من التخصيص في المعنى؛ لأن المراد من المطلق ك(رقبة) مثلاً، أي فرد كان من الماهية؛ فيصير عاماً، إلا أنه على البذل، وتخصيصه بنحو (المؤمنة) تخصيص وإخراج لبعض المسميات عن أن يصلح بدلاً، فالتقيد يرجع إلى نوع من التخصيص يسمى (تقييداً)؛ فكان حكمه حكم التخصيص في كونه دفعاً للظاهر وبياناً، لا حكم النسخ في كونه رفعاً للمعنى الثابت وإبطالاً، وكما أن الخاص المتأخر بياناً للعام المتقدم وليس بناسخ له، كذلك فليكن المقيد المتأخر.

ولقائل أن يقول: إن تساويهما في الإخراج لا يوجب تساويهما في الحكم؛ لأن بينهما فرقاً آخر يقتضي اختلافهما فيه؛ لأن في التقيد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً في المطلق، وهو الإلزام بكون الرقبة مؤمنة؛ فلا يجوز أن يكون بياناً للمطلق؛ فوجب أن يكون ناسخاً له بالضرورة، فهو إذن حكم شرعي رفع حكماً شرعياً آخر، وهو جواز إعتاق الكافرة، بخلاف الخاص؛ فإنه يدل على بعض ما يتناوله العام فجاز أن يكون بياناً؛ فلا يجوز حمله على النسخ مع جواز حمله على التخصيص الذي هو أهون، ثم إنهم إن أرادوا أن الخاص المتأخر مطلقاً سواء أكان قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده بيان للعام لا نسخ فممنوع، وإن أرادوا أن الخاص المتأخر عن العام قبل وقت العمل به بيان، فهو مسلم،

لكن اللازم أن المقيّد المتأخّر إذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق بياناً لا مطلقاً، وهم لا يقولون بهذا التفصيل في المقيّد، على أن العام والخاص إن اعتبراً مثبتين؛ فالكلمة متّفقة على إعمالهما معاً من غير أن يحمل أحدهما على الآخر، وإن اعتبراً متخالفين، فكيف صحّ قياس المطلق والمقيّد مثبتين عليهما، فتأمّل.

فقد احتج من ذهب إلى النسخ^(١) من المتأخّر بأن القيد لو كان بياناً للمطلق حينئذ؛ لكان المراد بالمطلق هو المقيّد؛ فيجب أن يكون مجازاً فيه، وهو فرع الدلالة، وأنها منتفية؛ إذ المطلق لا يدلّ على مقيّد خاص، وكان هؤلاء يزعمون علينا: أنا ندعي أن المطلق يدلّ على المقيّد في حدّ ذاته، ولو كان كذلك لكان حقيقة فيه، ولم يكن مطلقاً، بل كان مقيداً، كلا إنها قلنا أن المتكلم حين مخاطبة إنها أراد بالمطلق المقيّد، ولم يقيدته اتكالاً على الخطاب المقيّد، جعله قرينة على إرادته، ومتى كانت الدلالة على المعنى المجازي تتحقّق قبل القرينة، على أن هذا لازم لهم، بحيث يتقدم المقيّد على المطلق، فإنهم يقولون: إن المراد بالمطلق حينئذ، هو المقيّد.

فإن قالوا: (إن القرينة حينئذ متقدمة؛ فتكون الدلالة مقارنة لصدور المطلق).

قلنا: ونحن على تقدير تأخّر المقيّد ما كنّا لنحمل المطلق على المقيّد حتى يرد علينا المقيّد، فأبى فرق بين التقدّم والتأخّر من هذه الجهة؟ فأما النقض عليهم بتقييد القرينة بالسلامة من العيوب، مع أن اللفظ لا دلالة له على ذلك؛ لتناوله السالم والمعيب فقد يمنع تناول (الرقبة) للناقص، ولو سلّم فتبادر الكامل من المطلق عند الإطلاق مما لا يخفى على أحد.

وإن كانا متّحدين في الحكم والسبب، وكان الخطاب فيهما نهياً كأن يقول في كفارة الظهار: (لا تعتق المكاتب، لا تعتق المكاتب الكافر) حيث يراد العهد الذهني، كما في (اشتر اللحم) فقد حكى أئمة المحققين منهم الأمدي في (الإحكام)^(٢) وابن

(١) وهم الحنفية اظ. المحصول: ج ٣ ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) الإحكام: ج ٣ ص ٤.

الحاجب^(١)، أنه لا خلاف في وجوب الأخذ بكلا الخطابين حتى لا يجوز إعتاق المكاتب أصلاً، ويكون التخصيص على الكافر في الخطاب الثاني للاهتمام.

فإن قلت: (كافراً) في الخطابين كان عموماً وخصوصاً، لكن ظاهر المحصول^(٢) وصريح المنتخب^(٣) أنه لا فرق في حمل المطلق على المقيّد، حيث يحمل عليه بين الأمر والنهي؛ فإذا قال: (لا تعتق مكاتباً)، وقال أيضاً: (لا تعتق مكاتباً كافراً)؛ فإننا نحمل الأول على الثاني، ويكون المنهي عنه في الخطابين إعتاق المكاتب الكافر، وكأن الأكثرين بنوا ما قالوا على عدم اعتبار المفهوم في النهي، وما في المحصول والمنتخب على الاعتبار، كما في الأمر وإن اختلفا بأن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً، كإن ظهرت فاعتق رقبة، (إن ظهرت لا تعتق المكاتب) فهو كالمتفقين في الأمر في تحكيم المقيّد، بل هو في ذلك أظهر، وإن كانا مختلفين في الحكم فالكلمة متفقة أيضاً على إعمالها، أمراً كانا أو نهياً أو مختلفين، ولم يستثن من ذلك إلا صورة واحدة ذكرها الآمدي^(٤) وابن الحاجب^(٥)، وهي إذا كان أحد الحكمين المختلفين مستلزماً لعدم الآخر؛ وذلك كأن تقول: (إن ظهرت فاعتق رقبة) ثم تقول: (لا تملك رقبة كافرة)؛ فإنه يجب فيها تحكيم الخطاب المقيّد في المطلق على ما يفهمه الخطاب المقيّد؛ فإنه مما يدلّ على المنع من عتق الكافرة؛ لأن المنع من الملك يستلزم المنع من العتق؛ لتوقف العتق على الملك؛ فيجب أن تقيّد الرقبة في هذا المثال بالإيمان؛ وذلك لأن إعتاقها يتوقف على ملكها، وملكها موقوف على عدم كفرها؛ فكان إعتاقها موقوفاً على عدم كفرها.

فقد علمنا من إيراد الخطابين أنه لم يرد بالرقبة المطلقة إلا المقيدة بعدم الكفر، وقس على هذا المثال كلّ ما اختلف فيه الحكماء، وكان حكم المطلق أمراً، أو حكم المقيّد نهياً، وتوقف المطلق على حكم المقيّد.

(١) شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٩٩.

(٢) المحصول: ج ١ ص ٤٥٧.

(٣) نقله عنه الأسنوي في التمهيد: ص ٤١٩.

(٤) الإحكام: ج ٣ ص ٤.

(٥) شرح العضدي: ج ٣ ص ٩٩.

وإن كانا مختلفين في الحكم دون السبب؛ فالأكثر على ذلك أيضاً، ومن الناس [من ذهب] ^(١) إلى وجوب الجمع بينهما؛ لاتحاد السبب فحمل اليد في التيمم وهي مطلقة غير محدودة على اليد في الوضوء؛ لأنها مقيدة بمحدودة بالمرافق؛ لاتحاد سببها، وهو الحدث.

وإن اختلف الحكم هذا غسل بالماء، وذاك مسح بالتراب، وإن كانا متحدين في الحكم مختلفين في السبب عكس ما قبلها، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها في كفارة قتل الخطأ حسبما جاء في قوله عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ^(٢)، وقوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ^(٣).

فقد اختلف في أمرهما، فقال الشافعي: «يحمل المطلق على المقيد» ^(٤)، واختلف أصحابه في كلامه، فقال أكثرهم: إنما أراد أنه يحمل إذا كان هناك جامع؛ بأن تكون العلة في التقييد مشتركة بين المقامين ^(٥)؛ وذلك كزيادة التقرب في المثال، واحتجوا على ذلك بأن القياس دليل شرعي؛ فإذا حملنا المطلق على المقيد كنّا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس، وإذا لم نحمل لزم ترك أحدهما بإهماله عن التقييد وترك القياس، مع أنه دليل شرعي يميز الأخذ به، وأما إذا لم يقتض القياس تقييده لم يحمل، وذلك كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين، حيث أخذ في أحدهما التتابع دون الآخر، ولما لم نجد علة مشتركة بينهما، لم نحمل المطلق فيه على المقيد بالتتابع، ونحن نقول بعد تسليم اقتضاء القياس في مثل ذلك: حمل أحد الخطابين على الآخر، فغاية ما يلزم من ترك الحمل إهمال القياس، ونحن لم نلتزمه، بل نوجبه.

وأما دعوى لزوم إهمال أحد الخطابين ففريّة، كيف ونحن نعمل بكل منهما فيما ورد فيه؛ فإن أرادوا إهمال المطلق عن التقييد، قلنا: التقييد لا يكون إلّا عن دليل، لكنّ قولهم

(١) غير موجودة في (ب) والمعنى يقتضي وجودها.

(٢) المجادلة: ٣.

(٣) النساء: ٩٢.

(٤) الإحكام: ج ٣ ص ٥.

(٥) المصدر نفسه.

إهمال أحدهما على الإطلاق يأباه؛ إذ لو أرادوا إهمال المطلق لنصّوا عليه، وجرى بعض أصحابه على ظاهره، حتى أوجبوا الحمل مطلقاً، كان هناك جامعٌ أم لا، واحتجّوا بأن كلام الله واحد، بعضه يفسّر بعضاً، ومتى ثبت التقييد في الحكمين دون الآخر، تحقق الاختلاف، وبأننا وجدناهم قيّدوا الشهادة في سائر المواطن بالعدالة، مع أنها إنما جاءت مقيدة بما في الطلاق ليس إلّا، وما ذلك إلّا أنهم حملوا ما أطلق منها والأكثر على ما جاء مقيداً، وهذا منهم تعسفٌ وحيفٌ، وكيف يحمل خطابٌ ورد في باب على خطاب جاء في باب آخر من غير داع ولا دليل؟

وقولهم: «إن كلامه تعالى واحد» إن أرادوا الكلام النفسي الأزلي الذي ابتدعه؛ فمع عدم ثبوته، يرد:

أولاً: أن الكلام ليس فيه، بل في اللفظي.

وثانياً: أن تعلّقاته تختلف باختلاف المتعلّقات؛ فلا يلزم من تعلّقه بأحد الطرفين المختلفين بنحو الإطلاق تعلّقه بالآخر كذلك وبالعكس، وإلّا لزم أن يكون أمره المتعلق بأحد المختلفات متعلّقاً بالجميع، وكذلك النهي.

وإن أرادوا اللفظي الدالّ عليه بزعمهم؛ فلا خفاء في اختلافه وتكثر أنواعه؛ فإن فيه العام والخاص والظاهر والمؤوّل والمجمل والمبين والخبر والاستفهام والطلب وغير ذلك من أنواع الكلام، فلم لا يجوز أن يكون فيها المطلق والمقيد؟ على أنهم معترفون بشبوتها في كثير من الصور التي ذكرنا اتفاق الكلمة فيها على إعمال كلا الدليلين من دون حمل المطلق على المقيد.

وأما تقييد الشهادة بالعدالة في غير المنصوص، فإنما كان بالإجماع ولم يبيّن على اتحاد مسلك الكلام، كما زعموا. ومن طريف ما وقع للحقيقة منعهم هاهنا من الأخذ بالقياس، وإن كان هناك جامع، مع أن أبا حنيفة هو الذي شرّع محجّته وأبدى فيه صفحته، والناس يتناكرونه متعللين بأن حمل المطلق على المقيد حيث يختلف السبب نسخ^(١)؛ وذلك أنه لم

(١) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٢٩٠-٢٩١؛ المحصول: ج ٣ ص ١٤٤-١٤٥.

يرد عن الشارع في باب المطلق إلّا الإطلاق؛ فلو قيّدنا من تلقاء نفوسنا، لكان ذلك إقداماً على نسخ ما ثبت من الشارع، والقياس وإن كان في نفسه حجة، لكنه لا يصلح أن ينسخ به إجماعاً، وهذا بخلاف ما إذا ورد عنه في الباب الواحد المطلق والمقيّد، كما في المتحدّين والسبب وجنس الخطاب؛ فإن عمل المطلق على المقيّد وتقييده به حيث لا يكون نسخاً؛ لأن الإطلاق لم يثبت عن الشيء كي يكون إزالته نسخاً؛ إذ المفروض أنه لم يرد منه المطلق إلّا ومعه المقيّد؛ فكان الثابت عنه هو التقيّد، فلا نسخ؛ لأنه فرع الثبوت، وانما قلنا إن في التقيّد إزالة ما ثبت بالإطلاق؛ لأن الإطلاق يقتضي التخيير بين الأفراد. وبالجملّة: الخروج عن العهدة بما خلا عن المقيّد، والخطاب بالمقيّد يقتضي أن لا خروج بذلك؛ فكان في التقيّد إبطالاً للحكم.

هذا أقصى ما يمكن أن تقوم به حجّتهم، ومع هذا كله فنقول: أو لستم قد خصصتم بالقياس العام الذي لم يرد عن الشارع في بابيه سواء؟، فإن كان تحكيم القياس في ظاهر ما جاء عن الشرع نسخاً كما تزعمون، فألا اجتنبتموه هناك، وكان ذلك أحقّ؛ فإن فيه إقداماً على إبطال ما دلّ عليه بالمنطوق، بخلاف ما هنا؛ فإنه إبطال لما دلّ عليه بالاقتضاء، ثم نقول: إن الذي اتفقت عليه الكلمة من أن النسخ لا يكون بالقياس، هو أن يعتمد إلى حكم قد ثبت عن الشارع بالأدلة القطعية، وتقرّر فيها بين المتشعبة ويزال بالقياس، فذاك هو النسخ، وتحكيم القياس في العموم والإطلاق ليس على هذه الوتيرة؛ إذ المفروض أن الحكم على سبيل الإجمال والإطلاق لم يثبت بعد ولم يتقرّر، بل نحن الآن في إثباته واستنباطه، ولما عثرنا على العام والمطلق كان علينا النظر في المخصّص والمقيّد، فإذا وجدنا القياس وهو عندنا حجة يقتضي تخصيصه أو تقييده أو ليس يجب علينا تحكيمه فيه، وإثبات الحكم على نحو ما اقتضاه الجمع بين الحجج، وأي فرق بين القياس الذي ثبت حجّيته شرعاً وبين خبر الواحد؟ أفترى أن التخصيص والتقيّد بأخبار الأحاد نسخ؟ هل هذا إلّا تخليط، وقد قيل لهم في ذلك: إنكم وإن لم تقيّدوا المطلق في المثال بالإيمان، لكنكم قيدتموه بالسلامة من العيوب، ولا مدرك لكم سوى القياس؛ إذ لا نص ولا إجماع.

وفيه: أن لهم أن يقولوا: إن المنساق من إطلاق الرقبة هو السالم من المعائب، وليس الحاكم في ذلك هو القياس، وأما احتجاج العلامة (رحمه الله تعالى) على منع اقتضاء الإطلاق التخيير بين الأفراد بعدم دلالة المطلق على الأفراد، والدلالة على التخيير بينها فرع الدلالة عليها^(١)؛ فإن أراد بالدلالة التي نفاهها: الدلالة بأحد الطرق الثلاث، فمسلم، ولكن لا يضر الخصم انتفاؤها؛ لأن اقتضاء التخيير بينها لا يتوقف على تحققها، وإن أراد ما هو أعم فلا وجه له بعد إمكان جعل الخطاب المطلق دليلاً على أن المكلف مخير في الإتيان بأي فرد شاء من الأفراد؛ فإن الإتيان بأي فرد كان، إتياناً بالمطلق؛ لاتحاد المطلق به. وبالجمللة: فالمدار بدلالة المطلق على التخيير كونه بهذه المثابة، وليس المراد من دلالة الأفراد دلالته عليها بإحدى الدلالات الثلاث، ثم قضية الرد عليهم بذلك أنه لو تم الاقتضاء وثبتت الدلالة؛ لكان التقييد بالقياس مستلزماً للنسخ، وقد عرفت الفرق بأوضح ما يكون، فكان حاصل ما وقع في هذه المسألة من المذهب ثلاثة:

الجمع بالتقييد، بحمل المطلق على المقيد.

والمنع على الإطلاق.

والتفصيل، إن حصل هناك قياس صحيح يقتضي التقييد - كما في (الرقبة) في آيتي (الطهارة والقتل) - قيد، وإلا فلا.

تتبيه

قال في التمهيد ما حاصله: «إن المطلق الذي يحمل على المقيد إنما هو ما عرفت، أن يجيء اللفظ خالياً عن الصفة، كالرقبة في الطهارة واليد في التيمم، ثم يجيء مقيداً بالصفة، كالرقبة في القتل واليد في الوضوء؛ فيحمل المجرد على المقيد، ويقال إن المراد بهما واحد. وبالجمللة: الحمل إنما يكون في الوصف بعد ثبوت الأصل، أعني الموصوف، أما إذا لم يثبت الأصل من رأس في باب وثبت في آخر؛ فلا يجوز أن يحمل ما لم يثبت فيه على ما ثبت، وذلك كتطهير الرأس والرجلين؛ فإنه ثبت في الوضوء ولم يثبت في التيمم؛ فلا

يقال: إن التيمم مطلقٌ والوضوء مقيدٌ، فليحمل التيمم عليه في إثبات ذلك^(١).
قلت: وهذا هو المراد بها يقال من أن الشرط في التقيد اتحاد الموضوع، ثم حكى بعضهم جواز الحمل في الأصل.
فإن قلت: لو قال يجب في الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، ثم قال: يجب في الوضوء غسل الوجه واليدين، أو ليس يجب تنزيل الثاني على الأول، وإن كان المتروك أصلاً، فلعله أراد هذا.
قلت: ليس هذا من التقيد، وإنما هو من العمل بالخطاب الجامع للأحكام؛ إذ لا يجوز الاقتصار على ما تضمن البعض، وعليك بالنظر في هذا الفصل وأحكامه؛ فإن التفريع عليه في سائر أبواب الفقه أكثر من أن يُحصى، وحاجة الفقيه إلى مراعاته أشد ما يكون، كثرة دوران الإطلاق والتقيد حتى لا تكاد تعثر على خطاب مسلم منهما، وإياك والإغفال كما أغفل من حكم فيما جاء في التيمم من وضع اليد على الأرض والضرب أخرى، بحمل الضرب على الوضع، مع أن القاعدة التي كادت لشدة ظهورها أن تكون من بديهيات اللغة تحكم بالعكس؛ فإن الضرب وضع بقوة؛ فيجب أن ينزل الوضع عليه، وكذا الكلام فيما جاء في الاستنجاء بثلاث مسحات تارة، وثلاثة أحجار أخرى^(٢)؛ فلا يكفي الحجر ذو الجهات إلى غير ذلك مما لا يحصى، ومن هذا الباب قوله عليه السلام: «في كل أربعين شاة شاة»^(٣)، مع قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة»^(٤)، فيحمل الأول على الثاني، وإن كان بياناً له من جهة أخرى، ومن الناس من زعم أن هذا من باب تخصيص العام بالمفهوم^(٥)، والحق: أنه مقيد لإطلاق الشاة، لا مخصص لعموم الكل كما هو ظاهر.

(١) تمهيد القواعد: ص ٢٢٦.

(٢) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ١٨٥ ح ٥٩.

(٣) سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥٧٧؛ سنن الترمذي: ج ٣ ص ١٧ ح ٦٢١.

(٤) تهذيب الأحكام: ج ٤ ص ٢ ح ٢؛ الاستبصار: ج ٢ ص ٢ ح ٢.

(٥) المولى محمد مهدي النراقي في كتابه أنيس المجتهدين: ج ٢ ص ٨٢٧.

باب المجمل والمبين

فصل

من عوارض الأدلة «الإجمال والتبيين»، ولكن باعتبار الدلالة بخلاف ما مرّ من العموم والإطلاق والتقييد؛ فإنه باعتبار المدلول، ومن ثم استحق التقديم؛ لأن مرتبة المدلول كالدال مقدمة على الدلالة، وإنما المتأخر عنها اتصافها، ثم هو في اللغة: الجمع والمجمل المجموع، وجملة الشيء عموم، ومنه المجمل في مقابلة المفصل^(١)، وفي الاصطلاح: كون الدال غير متضح الدلالة.

وقال أبو الحسين في تحديد المجمل: «هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء»^(٢)، ونُقِض بطرده بالمهمّل، وبما دلّ وليس بالمجمل، كمستحيل وممتنع؛ لأنه إنما يدلّ على لا شيء، ولا يدلّ على شيء؛ لأنّ الشيئية تساوي الوجود فغير الوجود ليس بشيء، وعكسه بكل مجمل، فإنه يدلّ عند الإطلاق على أحد المعاني وهو شيء، وإن لم يتعيّن، على أنه لا يصدق على شيء من الأفعال.

وقد يذبّ عنه بأن الكلام في عوارض الأدلة، فقد خرج المهمّل من المقسم، وبأن الشيء يطلق في اللغة على كل معقول، تقول: هذا الشيء ممتنع، وشيء مستحيل، وبأن المراد: لا يفهم منه شيء معيّن، لكن يبقى عليه أنه لا يصدق على ما أجمل من الأفعال، إلّا أن هذا لا يختصّ به؛ فإن غيره أخذ اللفظ أيضاً جنساً.

(١) ظ. لسان العرب: ج ١١ ص ١٢٧ (ج. م. ل)؛ القاموس المحيط: ج ٣ ص ٣٦٢.

(٢) المعتمد: ج ١ ص ٢٩٣.

ثم الإجمال قد يكون في نفس الأمر فعلاً، كما إذا فعل الشارع فعلاً لا يعلم وجهه، هل كان على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب؟ وهل هو من خواصه أو لا؟ أو تركاً، كما إذا ترك التشهد في الركعة الثانية، فلم يعلم هل كان ذلك نسخاً أو سهواً، أو أنه من خواصه؟ وقد يكون في اللفظ، وإجماله بالنظر إلى السامع؛ فلا يكون إلّا بعد الاستعمال، وهو ضربان:

الأول: المفرد، وهو أقسام:

أحدها: ما كان منشأ الإجمال فيه تعدّد الوضع، وذلك هو المشترك اللفظي ك(عين، وقرء، وجون)؛ لأنها وضعت على الاشتراك.

الثاني: ما كان منشأ الإجمال فيه الإعلال، ك(مختار)؛ فإنه في الأصل كلمتان، ولكن أفضى الإعلال إلى اتحاد الصورة.

الثالث: ما عرض له الإجمال بسبب تركّبه مع غيره وانضمامه إليه، وذلك كالإجمال العارض بسبب الحذف، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُمْ﴾^(١)؛ فإنّ (رغب) مما تتعدى بـ(في) تارةً، وبدعن) أخرى، أو العارض للضمير بسبب احتمال المرجع، كما في (ضرب زيد عمراً فضرّبه)، ومنه قول عقيل: «أمرني معاوية أن ألعن علياً عليه السلام ألا فالعنوه»، وقول بعض الأعلام وقد سئل عن علي عليه السلام وأبي بكر أيهما خليفة رسول الله ﷺ فقال: «من بنته في بيته»، وكذا العارض للمخصوص بسبب إجمال المخصص، كقوله تعالى: ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلِّي عَلَيْكُمْ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَأَجَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾^(٣)؛ فإن تقييد المحل بالإحصان مع الجهل به أوجب الإجمال فيما أحلّ، ومن هذا القبيل الإجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة؛ لأن الإجمال فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب؛ إذ لا يمكن الحكم

(١) النساء: ١٢٧.

(٢) المائدة: ١.

(٣) النساء: ٢٤.

بتعذر الحقيقة بدونه، وأما [غير^(١)] المتساوية، كما إذا كان بعضها أقرب إلى الحقيقة؛ كما في العام المخصوص؛ فإن الجميع أقرب إلى الحقيقة من بعضه، أو كان أظهر عرفاً، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٢)؛ فإن تقدير الأكل أظهر من البيع وشرب اللبن والاستعمال ونحو ذلك.

الثاني: المركب، وذلك بأن يعرض الإجمال للمركب كله باعتبار التركيب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾^(٣) إلى قوله: ﴿أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٤)؛ فإنه لا إجمال في الغفو، ولا في اليد، ولا في العقد، ولا في النكاح، لكن لما ركبت هذه المفردات احتمل أن يكون المراد من هذا المركب، أعني الذي بيده عقدة النكاح، الزوج على أن يدفع المهر كله إلى الزوجة، وولي الزوجة على أن يردّ المهر كله إلى الزوج.

تتبيه

لا كلام في أن المشترك إذا أطلق كان مجملاً إلا عند من يجيز استعماله في جميع معانيه، ويوجب حمله على الجميع عند الإطلاق كالشافعي^(٥)؛ إذ لا احتمال حينئذٍ فلا إجمال، إنما الكلام في المتواطئ، هل يكون مع استعماله فيما وضع له مجملاً أو لا؟

فنقول: متى استعمل فيما وضع له، أعني الماهية بشرط الوحدة، وهو المعبر عنه بالفرد المنتشر، في طلب كان ك(ادع لي رجلاً) واشتر لي ثوباً، أو خبر ك(جاءني رجل) بأحد الاستعمالين الأولين من استعمالات المطلق؛ فلا إجمال فيه؛ لوضوح معناه.

وإن استعمل في فرد معين وأريد به خصوص الفرد، كأن تقول: (اضرب رجلاً) وتريد هذا الرجل، وهو ثالث استعمالات المطلق؛ فإن أقيم على ذلك قرينة ولو إشارة؛

(١) موجودة في نسخة (ب).

(٢) المائدة: ٣.

(٣) البقرة: ٢٣٧.

(٤) البقرة: ٢٣٧.

(٥) ظ. نهاية السؤل: ج ١ ص ٢٢٨.

فلا إجمال، وكان مجازاً، وإلا وجب تنزيله على حقيقته، أعني الفرد المنتشر، ولا إجمال أيضاً، نعم قد يعرض الإجمال باعتبار الكمية وغيرها من الصفات، وذلك إذا كان من أسماء الأجناس الأفرادية التي يستوي فيها القليل والكثير، كاسم (الحق) الموضوع لكل ما يستحق من شيء؛ فإذا قلت لمن يعمل في أرضك: (إذا كمل الحول فارفع إلى فلان حقها)، مفترضاً عليه بهذا الخطاب شيئاً تريد أن ترسمه له بعد ذلك، كان لفظ (الحق) مجملاً؛ لأن أقصى ما يفهم منه المعنى الذي وضع له - أعني المستحق -، لكن لا يُدرى ما هو وما قدره، العشر أو النصف أو الربع أو أكثر من ذلك أو أقل، فكان مجملاً فيها. وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١)؛ فإنه قبل أن يبين مقدار الزكاة كان مجملاً لا يُدرى قدره، أهو العشر أو نصف العشر أو أقل أو أكثر، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾^(٢)، و﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(٣)، و﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَغْلُومٌ﴾^(٤).

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلُّ عَلَيْكُمْ﴾^(٥)، فإنه لا يدرى ما الذي يريد أن يتلوه من بعد، وهذا كما تقول مشيراً إلى أمور، الحكم فيها كذا، إلا ما استثنيته عليك، أو ذُكر منك، وكذا قوله: ﴿وَأَجَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ... مُحْصَيْنِينَ﴾^(٦)، فإن انتفاء النكاح بالمال على وجه الإحصان لم يعلم مأخذه في نظر الشارع، وهل العقد المنقطع، وإباحة المالك، ولو بأجرٍ منه أو لا؟ وهل التراضي بالمهر من دون عقد منه أو لا؟ إذ المفروض أن ذلك كان قبل البيان؛ فكان مجملاً، وإن كان لفظ الإحصان في اللغة معروفاً.

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) الإسراء: ٣١.

(٣) التوبة: ١٠٣.

(٤) المعارج: ٢٤.

(٥) المائدة: ١.

(٦) النساء: ٢٤.

وكذلك قولك: (خذ الدراهم إلّا شيئاً منها)، إلّا أن يتعين في العرف فينتفي الإجمال، أما إذا قلت مشيراً إلى معيّن من دين أو إرث: (أعطني حقّي) فليس من الإجمال في شيء لتعيينه؛ إذ (المجمل) ما لم يتّضح معناه لدى السامع، و(المبين) ما بان لديه، وكذا إذا قلت: (كل الزيت والعسل ودع الدبس والسمن)؛ لأنك إنما تريد الطبيعة وهي بيّنة فلا إجمال؛ لوضوح ما أردت لدى السامع، أعني الطبيعة.

وأما القدر ك(الصاع والمد)، والوصف ك(الشامي والعراقي)؛ فلم ترده أنت باللفظ، كي يكون مجملاً؛ فإن أراد أن يتعرف ذلك فعليه السؤال، وليس كلّ ما يُسأل عنه يكون مجملاً، وإلّا فربما سئل عمّن يأخذه منه، وعمّن يضعه فيه، ونحو ذلك، وما يقتضي ذلك إجمالاً، إنما الإجمال فيما يراد باللفظ.

ومن هنا بان لك الفرق بين قولنا: (اشتر لنا زيتاً)، وقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١)، ومن الناس^(٢) على ما حكى صاحب (الإتقان) من يفرق بين المجمل والمحتمل ويقول: إن المجمل هو اللفظ المبهم الذي لا يعرف المراد منه، والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الأول على معنيين مفهومين فصاعداً سواء أكان حقيقة في كلّ منهما أو في أحدهما، قال: «والفرق بينهما أن المجمل يدور على أمور معروفة واللفظ مشترك متردد بينهما، والمبهم لا يدلّ على أمر معروف، مع القطع بأن الشارع لم يفوّض لأحد بيان المجمل بخلاف المحتمل»^(٣).

قلت: يريد بالمحتمل ما دار بين أمور معلومة كالمشترك والضمير الذي أجمل مرجعه، والمحذوف الدائر بين أمرين، كما في: ﴿وَرَغَبُونَ أَنْ تُنْكِحُوهُمْ﴾^(٤)، وبالمجمل المبهم الذي لا يدري ما يراد به إلّا بالبيان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥)، وأنت

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) ابن الحصار كما ذكر ذلك السيوطي في الإتقان: ج ٢ ص ٥٤.

(٣) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: ج ٢ ص ٥٤.

(٤) النساء: ١٢٤.

(٥) الأنعام: ١٤١.

تعلم أن الذي سبّاه بالمحتمل مجملٌ أيضاً؛ فإن المجمل ما لم يتضح معناه كما عرفت، غير أن الإجمال في المفرد أشد منه في المحتمل.

ثم الإجمال قد يكون مع استعمال الكلمة فيما وضعت له، كما في المشترك اللفظي والمتواطئ من نحو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١)، وإن كان استعماله في الثاني من حيث الخصوصية لا من حيث أنه وضع له، وقد يكون مع استعمالها في بعض ما وضعت له، كما في العام المخصوص بمجمل، كقوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا﴾^(٢)، و﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلِّى عَلَيْكُمْ﴾^(٣)، فإن المخصص في مثل هذا لما كان مجملاً، سرى إجماله إلى العام المخصوص؛ فكان مستعملاً في بعض غير معلوم، وكان المخصص من القسم الأول، والمخصوص من القسم الثاني، وقد يكون مع استعمالها في غير ما وضعت له، وذلك كاللفظ تقام القرينة على عدم إرادة حقيقته، ويكون هناك عدة معانٍ مجازاتٍ يحتمل كل منها، ولا يدرى أيها هو المراد؛ فيكون مجملاً بينها.

ومن المجمل المستعمل في غير ما وضع له: أسماء العبادات، أوّل استعمالها قبل العلم بالمعنى الشرعي، وبإطلاقها عليه، ولو مجازاً، مع قيام القرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي، كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤)، و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ﴾^(٥)، على تقدير: الافتراض كان بهذا الخطاب، وأنه نزل قبل استعمال هاتين الكلمتين في المعنى الجديد، مع قيام القرينة على أنه لم يُرد بالصلاة الدعاء، وبالحج مطلقاً القصد؛ فكان مجملاً لا يدرى ماذا أريد به، كما في: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٦)؛ إذ غاية ما علم بالقرينة الصارفة أنه لم يرد المعنى اللغوي.

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) المائدة: ١.

(٤) البقرة: ٤٣.

(٥) آل عمران: ٩٧.

(٦) الأنعام: ١٤١.

ثم استعمال المجاز يكون على نحوين:

أحدهما: أن يقصد به معنى معيّن، ثم يؤتى بالبيان ولو بقرينة الحال المعيّنة له من بين المعاني، وذلك كالأمثلة التي سلفت.

الثاني: أن يقصد به أحد المعاني بعينه، ويترك على الإجمال من غير بيان، وكلاهما جارٍ على قانون الحكمة، وواقع في محاورات البلغاء؛ فإن مقامات الخطاب مختلفة؛ فمن مقام يقتضي البيان ابتداءً بلا إجمال، ومن مقام يقتضي الإجمال أولاً ثم البيان، وآخر يقتضي الإجمال من غير بيان.

فإن قلت: لفظ المجمل في الثاني إن كان مستعملاً في الكل، فهو إنها يصحّ عنه البعض، على أنه لا إجمال حينئذ، والمفروض خلافه، وإن كان مستعملاً في واحد معيّن؛ فلا فائدة في التعيين مع عدم البيان، وإن كان في غير معيّن، حتى يكون بمنزلة المتعاطفين بداً (أو) وكان قد [قصد]^(١) أحد الأمرين؛ فلا إجمال حينئذ أيضاً، وإلا لكان العطف بداً (أو) إجمالاً، مع أنه يكون حينئذ مجازاً؛ لاستعماله في غير ما وضع له، وإن لم يكن مستعملاً في شيء، وإنما جيء به لمجرد الإجمال على السامع فهو خارج عن الاستعمال الصحيح؛ لانحصاره في الحقيقة والمجاز، وهما لا يخرجان عن الاستعمال في المعنى، قلت: لا ريب في بطلان الأخير، وكذا الأول على التحقيق، والفرق بين (عندي فرس أسود أو أبيض)، و(عندي فرس جون) كما سيجيء، يطلعك على أنه من الثاني، وأن الغرض لم يتعلق بالبيان، ومن الناس من زعم أن استعمال المجمل مخالفٌ للحكمة غير واقع في كلام رب العزة، وهو المحكي عن داود الظاهري^(٢)، وقضية ذلك امتناع وقوعه في السنة، بل في كلام الناس إلا من خرج كلامه عن قانون الحكمة من أهل العمى والفهامة، وليس

(١). في (ب): اقلت، والصحيح ما أثبتناه.

(٢). ظ. الإلتقان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٤٩.

* هو داود بن علي بن خلف، أبو سليمان البغدادي، رئيس أهل الظاهر، ولد سنة مائتين هـ، وتوفي سنة

سبعين ومائتين. من آثاره: (الإيضاح)، (الإفصاح)، (الأصول)، وغيرها كثير. (سير أعلام النبلاء:

ج ١٣ ص ٩٧؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ١٥٨-١٥٩).

هذا هو النزاع المتقدم في باب المشترك، بل ذلك نزاع آخر خاص بالمشارك، هل وضع في اللغة أو لا؟ وهذا في مطلق الإجمال بعد الاعتراف بثبوتها في اللغة، هل وقع في كتاب الله أو لا؟

نعم يشيرون إلى هذا النزاع هناك في خصوص المشترك فيقولون: وعلى القول بوقوعه، فهل يقع في كتاب الله أو لا؟ فإن المشترك من المجملات؛ فإذا وقع النزاع فيها فقد وقع فيه.

واحتجوا على ذلك بأنه إذا استعمل؛ فإما أن لا يقصد به الإفهام أو يقصد، وإن قصدنا فإما أن يبين أو لا يبين ولا رابع؛ لأنه حصر عقلي دائر بين النفي والإثبات؛ فإن كان الأول لزم العبث، وإن كان الثاني لزم التطويل بلا فائدة؛ فإنه لو جيء بالمبين ابتداءً لأغنى عن ذلك، وإن كان الثالث لزم في التكليف التكليف بما لا يطاق، وفي غيرها العبث؛ لأنه خطاب بما لا يفهم.

والجواب: أنه ما كان يستعمله إلا لقصد الإفهام، ثم إن اقتضى المقام الإفهام على وجه التفضيل شفعه بالبيان، وإن لم يقتض أكثر من إعلام السامع بالشيء على وجه الإجمال اقتصر عليه جرياً على قانون البلاغة؛ إذ ليست هي إلا أن تأتي بالكلام على وفق ما يقتضيه المقام من تفصيل وإجمال وإيجاز وإطناب.

قولك: (إن البيان بعد الإجمال تطويل بلا فائدة) قلنا: هذا كلام من لم يشهد للبلاغة مشهداً، ولم يخالط أهلها مصدراً ولا مورداً، عساك ظننت أن البلاغة محبوسة على ما يتأدى به أصل المراد حتى لا يجوز الإظهار مع إمكان الإضمار، ولا الذكر مع إمكان الحذف، ولا الإطناب مع التمكن من الاختصار، ولا التمثيل في الاستعارة مع التمكن من التشبيه، ولا التصرف في أنواع المجاز، وتكلف نصب القرائن، من إمكان الحقيقة إلى غير ذلك مما عقدت له أبواب فن البلاغة، مع عدم الاحتفال بمقتضيات الأحوال صنيع بعض مؤلفي الكتب من الأعاجم، كلا ليس ذلك من البلاغة إنما هي العي والفهاهة، كأنك لم تتل القرآن، ولم تقف على سورة (الرحمن)، أتزعم أنه حين قال تعالى

..... كان الأولى به أن يقول.....^(١) إذن ضمنت إلى هدم قواعد البلاغة واجتثاث أصول الفصاحة مقالة أهل الإلحاد والتهادي في الغي والعناد، ألفت تعلم أن الإجمال ثم التفصيل أوقع في النفس، تقول لأسيرك: (الفداء)، مجملًا عليه ليذهب كل مذهب، ثم تقول: (ألف دينار)، وتقول لعبدك مفترضاً عليه وظيفة لا يعرفها من قبل: (الوظيفة)، ثم تضرب له قدرًا، أو لست تقول عادة: (عندي فرس)؛ فلا تتعرض لبيان لونه أصلاً، وقد تتعرض ابتداءً، وربما جعلته دائراً بين أمرين غير شاك، ولكن توقع السامع في الشك فتقول: (أبيض أو أسود)، وليس في شيء من ذلك إجمال في الاصطلاح؛ لا تضاح ما وضع له اللفظ، ثم قد تقول في المقام الأخير: (عندي فرس جون).

والغرض في كليهما أن لا يعلم السامع بلون ما عندك، غير أنك في الأول أخرجت كلامك مخرج الشك كأنك لا تعلم حقيقة ما عندك، وفي الثاني أنت عالم بما عندك، لكنك لا تريد أن تطلعه عليه، فكأنك قلت: (هو بلون معين من هذين، ولكن لا أعلمك)، وهذا بخلاف سابقة فإنك تقول فيه: (إني لا أعلم هذا أو هذا)، ولكل مقام، فالأول لمن تحتفل بشأنه ولا تحب أن يعلم بأن قد كتمته شيئاً، والثاني لمن لا تبالي بمكانه، على أن البيان كثيراً ما يحصل بدون تطويل؛ لأنه إن كان شاهد حال فلا إشكال، وإن كان لفظاً فهو دال على معناه، وجيء به للدلالة عليه، وإنما استفيد البيان بمجرد الانضمام، ألا ترى أن عيناً مثلاً في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا فِيهَا تُسْمَى سَلْسِيلاً﴾^(٢) إنما اختصت بالجارية بقرينة قوله قبل: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَجْجِيلاً﴾^(٣)، مع أنه إنما جيء بها للدلالة على معنى جليل مطلقاً في حد ذاته، وجاء التخصيص بالعرض، وهل هو إلا كقرائن المجاز، كما في (رأيت اسداً في الحمام)؛ فإنه جيء به للدلالة على [أن] الرؤية كانت في

(١) في جميع النسخ فراغ خال من الكتابة. ولعله يريد الإشارة إلى تكرار قوله تعالى: ﴿فَبَاقِيَ آلَهُ رَبِّكَ تَكْنُبَان﴾ الرحمن: ١٣، وهل كان من البلاغة كثرة التكرار؟

(٢) الإنسان: ١٨.

(٣) الإنسان: ١٧.

الحمام لا لمجرد بيان التجوز، ولو سلم أن القرينة إنها تساق لمجرد البيان، كأن يقال: ثلاثة قروء حيضات، وإذا عسعس مدلهما، لم يكن في ذلك بأس؛ لما سمعت من حديث الإجمال ثم التفصيل.

فإن قلت: الإجمال ثم البيان قد يهون، ولكن الإجمال مع الإهمال وإن كان له موقع في المحاورات على ما مثلت، لكن ذلك الوجه لا يعقل في كلام الله تعالى، سيما في التكليف؛ إذ لا تكليف إلا بعد البيان.

قلت: هل جاءت المحاورات في الكتاب إلا على نحو محاوراتهم، وهل هو إلا أقاصيص ومواعيد وضرب أمثال وتكاليف، وأما التكليف فيتقدر بقدر ما يتوصل إلى المكلف؛ فإذا لم يصل إليه إلا بمجمل بين أمرين كما في «القروء»، كان التكليف بالمجمل، وهو يرجع إلى أحد الأمرين، هذا مع ما في طلب القرينة عند ذكر المجمل والاستعداد للامتنال من الثواب الجزيل؛ لتحقيق الطاعة بالعزم؛ فلا يبعد أن يستعمل لذلك، فإن الغرض التسبب لإفاضة الخير بكل وجه، ويكون ذلك أعظم فائدة، بل يبعد استعماله ابتلاء؛ ليمتاز أهل التخرج والتسليم عمن في قلبه مرض من أهل الإنكار والتعرض القائلين: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا﴾^(١) كما هو السر في استعمال المتشابه.

وبعد ذلك كله فقد وقع في الكتاب عياناً على اختلاف أنواعه باختلاف أسبابه؛ فالمشترك كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢)، و﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾^(٣)؛ فإن الأول موضوع لـ (الحيض والطمهر)، والثاني لـ (أقبل وأدبر)، والمتواطئ، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾^(٤)، ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(٥)،

(١) البقرة: ٢٦.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) التكوين: ١٧.

(٤) الإسراء: ٣٣.

(٥) التوبة: ١٠٣.

﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾^(١)، ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾^(٢) إلى غير ذلك، ومنه: ﴿وَأَقِمُْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣)، و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٤)، وما عرض بسبب الإضمار، كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَضَعُ الذُّكُرَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(٥)؛ لاحتمال عود الفاعل إليه تعالى، أو إلى العمل، أي إنه هو الذي يرفع الكلم، والسبب الحذف، كقوله تعالى: ﴿وَيَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُمْ﴾^(٦)؛ لاحتمال (في) واعن، أو بسبب التركيب نحو: ﴿أَوْ يَغْفُوهُ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ﴾^(٧)، ونحو: ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاشِقُونَ فِي الْعِلَامِ يَقُولُونَ﴾^(٨)، وبسبب إجمال المخصص نحو: ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ﴾^(٩)، و﴿أَجَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(١٠)، وبسبب التجويز كـ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١١)، ثم منها ما بين في الكتاب أيضاً كما بين ﴿إِلَّا مَا يَنْتَلِي عَلَيْكُمْ﴾^(١٢) بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١٣)، ويوم الدين بقوله: ﴿مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ يَوْمَ لَا تُفْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا﴾^(١٤)، وعهده بقوله: ﴿لَيْسَ أَقَمُّ الصَّلَاةِ﴾

(١) البقرة: ٤٠.

(٢) الفاتحة: ٤.

(٣) البقرة: ٤٣.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) فاطر: ١٠.

(٦) النساء: ١٢٧.

(٧) البقرة: ٢٣٧.

(٨) آل عمران: ٧.

(٩) المائدة: ١.

(١٠) النساء: ٢٤.

(١١) المائدة: ٣.

(١٢) المائدة: ١.

(١٣) المائدة: ٣.

(١٤) الانفطار: ١٨.

وَأَتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَأَمْتُمْ بِرُسُلِي...»^(١)، وعدهم بقوله: «لَا كُفْرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...»^(٢)، ومنه ما يتن بالسنة، كالصلاة ونحوها، وحق الحصاد ونحوه.

ودعوى أن ما وقع فيه ليس من هذا القبيل، بل هو موضوع لقدر مشترك، أو أنه إنما وضع لأحد المعنيين، ثم استعمل في الآخر مجازاً، حتى صار كالآخر في الكثرة والتبادر، وحتى صار حقيقة فيهما، ومشاركاً بينهما، وخفي كله علينا، وأنه عند نزول القرآن لم يصل إلى هذه الحدود، وإنما بلغ إلى ذلك بعد أزمان؛ فإذا ورد منه في القرآن شيء لم يحمل على الاشتراك؛ لعدم تحققه حينئذ، بل يجب حمله على المعنى المتعارف له حين النزول، قد مرّ^(٣) في الكلام على المشترك ما يأخذ بمسامعك عن الإصغاء، مع أنه إن تمّ فإنما يتم في المشترك دون سائر أنواع المجملات [نحو] ما ظن أنه مجمل وليس بمجمل.

فصل

التحليل والتعريم لا يتعلّقان بالأعيان على وجه الحقيقة؛ لأنها من الأحكام كالثلاثة الباقية، وهي إنما تتعلّق بأفعال العباد، وإنما يتعلّق بالأعيان نفس الأفعال.

وبالجملة إنما هما يتعلّقان بما يتعلّق بالأعيان لا بها؛ فإذا وقعا متعلّقين بهما، كقوله تعالى: «إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ»^(٤)، «الْيَوْمَ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ»^(٥)، «وَطَعَامُ النَّهْزِ أُوتُوا الْكِتَابِ جَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جَلٌ لَهُمْ»^(٦)، «أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ»^(٧)، «حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ

(١) المائدة: ١٢.

(٢) المائدة: ١٢.

(٣) خبر لـ ودعوى أن ما وقع.

(٤) الأحزاب: ٥٠.

(٥) المائدة: ٥.

(٦) المائدة: ٥.

(٧) المائدة: ١.

الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ»^(١)، «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^(٢)، ولا معنى للتكليف بذلك، بل يتمتع؛ إذ أقصى ما يتمحل تعليقها بالأعيان، أن يراد إيجادها وإعدامها وذلك غير مقدور، على أنها من المعاني أيضاً؛ فلا بد أن يكون تعلقها بها على مراعاة معنى يصحّ تعلقها به.

وحيث إن المعاني لا تمكن مراعاتها جمّة ولا تقف على حدّ، قال أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي بتحقيق الإجمال في التعلّق^(٣)، وذلك أنه إما أن يقدر الجميع، أو واحد لا بعينه، بأن تقول: إن هناك معنى مقدّر لا نعلم ما هو، بل يحتمل أن يكون هذا وهذا، والأول باطل؛ لأن التقدير لمكان الضرورة فيقدر بقدرها، وهي تنادي بواحد، ولا وجه لتقدير أشياء كثيرة على خلاف الأصل وبناء الأحكام عليها من غير دليل، والعموم الذي أثبتناه من قبل في نحو: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^(٤)، وقلنا إن العرف يحكم به، إنها هو في الاستمتاع لا في جميع المعاني المحتملة.

بل التحقيق أن المقدّر هناك ليس من العموم في شيء؛ إذ المقدّر إنها كان قدر مشترك، وهو الاستمتاع، والثاني ترجيح بلا مرجح، فتعين الثالث.

والأكثر من المعتزلة والأشاعرة على نفي الإجمال بتقدير المعين حسبها يحكم به العرف في كل واحد من المثل، كالاستمتاع في نحو: «أَخْلَلْنَا لَكَ أُزُوجَكَ»^(٥)، و«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^(٦)، والأكل في الباقيات، والشرب مثل حرمت عليكم الخمر، واللبس في مثل: (حرمت عليكم هذه الثياب)، والضرب والسباع في نحو (العود حرام) إلى غير ذلك.

(١) المائدة: ٣.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٣٠٧؛ الإحكام: ج ٣ ص ١٥؛ شرح العضدي: ج ٣ ص ١١١.

(٤) النساء: ٢٣.

(٥) الأحزاب: ٥٠.

(٦) النساء: ٢٣.

والتبادر عند الإطلاق أعدل شاهد؛ فإن بلغ إلى أن صار حقيقة في ذلك عرفاً، كما هو الظاهر؛ لمكان التبادر؛ فلا إشكال، وإلا فهو أظهر مجاز يحتمل، وأياً كان فلا إجمال. قالوا: ولو سلم عدم تبادر معنى مخصوص، حتى دار الأمر بين تقدير الجمع والإجمال؛ فتقدير الكل، وإن كان على خلاف الأصل أولى من الإجمال وتعطيل اللفظ، وهذا كما قالوا في (لام الحقيقة) في المقام الخطابي.

قلت: لا ريب أن الوقوف أولى من تقدير ألفاظ لا تكاد تحصى، ومن الخروج عن قانون الحذف، ومن التهجم على الشارع بنسبة أحكام لا تكاد تحصى إليه، من غير دليل سوى أن علق الحكم بما يحتاج إلى مراعاة معنى، فلعله أجل والإجمال في كلامه غير عزيز، أما أن يقول: حرام هذا، ويريد أكله وبيعه وادخاره وحمله والنظر إليه وشمه ولمسه وتقبيله وضربه وحرقه ودفنه إلى غير ذلك من التصرفات التي لا تحصى، ثم يحتاج بعد ذلك في تجويز كل تصرف تصرف إلى دليل من خارج.

واعلم أن النزاع إنما هو فيما إذا كان ما يصلح تقديره متعدد، أما إذا كان واحداً، كما في: «**وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ**»^(١)؛ فلا إجمال اتفاقاً، كما صرح به جماعة^(٢)، وقوله **﴿لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوها﴾**^(٣)، لا يقتضي أن تحريم الشحوم أفاد تحريم جميع أنواع التصرف، وإلا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع، بل يدل على أنه لا يفهم من تحريم مثلها إلا تحريم الأكل، كما هو المنساق فانحرفوا إلى البيع، للجمع بين الامتثال وحفظ المال، وإنما توجهت الملامة عليهم من جهة أنهم كانوا يبيعونها من أمثالهم، وإن كان الظاهر أن تحريمها كتحریم الميتة، حرّم جميع أنواع الانتفاع بها، فقالوا: إن الغرض أن لا نأكلها فلننتفع بها، لكن ذلك من خارج لا من مجرد تعلّق التحريم، بل لما كان المعروف في شرعنا أن اللحم متى حرّم كان ميتة لا يباع، اقتصر **﴿لَعَنَ اللَّهُ﴾** على ذكر التحريم، وأما هم فقد بين لهم على أنه تقدّر فيه جميع المعاني، وإنما روعي الانتفاع، وهو واحد، وإن كان

(١) يوسف: ٨٢.

(٢) منهم السيّد المرتضى في الذريعة: ج ١ ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣) المغني لابن قدامة: ج ١١ ص ٨٧.

قدراً مشتركاً.

وبالجملة: فالمنساق عرفاً من نحو: (هذا اللحم حرام) إنها هو الأكل؛ فتقدير شيء آخر لا بدّ له من دليل، وأما ما يفهم من قولنا: (فلان مالك لهذه الجارية) من صحة تصرفه فيها بالبيع والهبة والوطء والاستخدام، فذلك من لوازم الملك، ولهذا لا يفهم الوطء في العبد، ولا الاستخدام في الدار، قال في (النهاية): «وقال قومٌ: إن إضافة الحكم إلى العين من قبيل المحذوف، كقوله تعالى: ﴿وَاشْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، أي أهل القرية، وكذا قوله: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾^(١)، وهذا إن أراد إلحاقه بالمجمل فهو خطأ، وإن أراد حصول الفهم، مع عدم كونه محذوفاً، فهو صحيح، وإن أراد إلحاقه بالمجاز، فهو مسلم، كما أن الأسماء العرفية مجازاتٌ لغوية حقائق عرفية»^(٢).

فصل

زعم بعض الحنفية^(٣) أن قوله عزّ من قائل: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٤) مجمل في الممسوح، لا يدرى ما هو الكل أو البعض، لكنّه بيّن بفعل النبي ﷺ حيث مسح الناصية، وهي مقدّرة بربع الرأس، والأكثر على أنه لا إجمال، ثم اختلفوا فقال الجمهور: إن هذا التركيب بحسب اللغة لا يدلّ إلّا على مسح الكلّ، ثم اختلف هؤلاء أيضاً؛ فذهب مالك والقاضي أبو بكر وابن جني إلى إبقائه على ذلك^(٥)، وأنه لم يعرض له في العرف تفسير؛ فأوجبوا مسح جميع الرأس.

قال ابن جني: «لا فرق في اللغة بين أن يقال: (مسحت بالرأس) و(مسحت الرأس)، والرأس اسم للعضو بتمامه؛ فوجب مسحه أجمع»^(٦)، وكلامه هذا يحتمل أن يكون

(١) المائدة: ١.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٠٦.

(٣) حكاه عنهم الفخر الرازي في المحصول: ج ٣ ص ١٦٤؛ والعلامة في تهذيب الوصول: ص ١٦١.

(٤) المائدة: ٦.

(٥) حكاه عنهم الآمدي في الإحكام: ج ٣ ص ١٧.

(٦) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥٤.

بناء على أن الباء زائدة، كما حكى عن الفراء ^(١) أنه قال: «شربها وشرب بها سواء في المعنى، يقال: تكلّمت بكلام حسن، وكلاماً حسناً» ^(٢)، ويحتمل أن يكون مع حكمه أنها للإلصاق فليس بمعهود منه ولا من غيره، بل هو خارج عن قانون الحكمة.

وذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري إلى أنه كذلك بحسب اللغة، لكن عرض له في العرف ما أجاز إطلاقه لمسح البعض ^(٣)، وحكاه الآمدي عن الشافعي ^(٤)، قال قاضي القضاة: «قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾» ^(٥) يفيد من حيث اللغة مسح جميع الرأس؛ لأن الباء المفيدة للإلصاق دخلت على المسح وقرنت بالرأس، وهو اسم للجملة، لا لبعض العضو؛ فإن الناصية لا توصف بأنها رأس ^(٦)، ثم قال: «لكن العرف يقتضي إلصاق المسح بالرأس فقط، سواء عمّ المسح الجميع أو البعض» ^(٧)؛ فإن من قال: (مسحت يدي بالمتدليل) عقل منه أنه ألصق المسح بالمتدليل، وجوّز السامع أنه مسحه بجميعه أو ببعضه، وإذا أفادت هذه اللفظة في العرف الأمر الكليّ الشامل للجميع والبعض حمل عليه المسح في الآية، فلا إجمال، وقال الآمدي في (الإحكام) بعد أن حكى قول مالك وأتباعه من اقتضاء مسح الجميع لغةً: «هو الحق بالنظر إلى أصل وضع اللغة، غير أن استعمال أهل اللغة الطاري على الوضع الأصلي حاكمٌ عليه، فإن العرف من اللغة جارٍ باقتضاء إلصاق المسح بالرأس فقط، مع قطع النظر عن الكلّ والبعض؛ ولهذا

(١) هو يحيى بن زياد، أو زكريا الديلمى الكوفي، ولد سنة أربع وأربعين ومائة هجرية، وتوفي في طريقه إلى الحج سنة سبع ومائتين هجرية، من آثاره: (مشكل اللغة)، (البهي)، (معاني القرآن)، وغيرها كثير، حتى بلغت تأليفه ثلاثة آلاف ورقة. قيل سمي بالفراء؛ لأنه كان يفري الكلام. (معجم الأدباء: ج ٢٠ ص ٩؛ تهذيب التهذيب: ج ١١ ص ٢١٢؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٠ ص ١١٨).

(٢) حكى ذلك الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠ ص ٢١٥.

(٣) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ١٤.

(٤) الإحكام: ج ٣ ص ١٤.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) المعتمد: ج ١ ص ٣٣.

(٧) المصدر نفسه.

إذا قال القائل غيره: «امسح يدك بالمنديل»، لا يفهم أحد من أهل اللغة أنه واجب عليه إصااق يده بتمام المنديل، بل بالمنديل إن شاء بكله أو ببعضه ولا يحكمون بلزوم وقوع المسح بالكل أو بالبعض، بل هو بالقدر المشترك بينهما، وهو مطلق المسح^(١)، ويجب أن يكون كذلك نفيًا للتجاوز والاشتراك، وهو مذهب الشافعي وعبد الجبار وأبي الحسين وأكثر الإمامية^(٢).

وذهب بعض الشافعية إلى أنه يدل لغة على مسح البعض^(٣)؛ وذلك أن (الباء) فيه للتبعيض، فهو مفيد وجوب مسح البعض ولا إجمال، ونسبه في النهاية والتلويح إلى الشافعي^(٤).

وقد روي في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أن زرارة قال له يوماً: «ألا تخبرني من أين علمت وقلت إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟» فضحك عليه السلام وقال: «يا زرارة قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب من الله؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٥) فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٦) فوصل اليدين إلى المرافق بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلامين، فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٧) فعرفنا حين قال: ﴿رُءُوسِكُمْ﴾^(٨) أن المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى

(١) الإحكام: ج ٣ ص ١٤.

(٢) ظ. شرح العضدي: ج ٣ ص ١١٢؛ نهاية الوصول ورقة ٢٦٢؛ أنيس المجتهدين للنراقي: ج ٢ ص ٨٣٣.

(٣) حكاه عنهم ابن الحاجب وشارح كلامه القاضي العضدي في شرح العضدي: ج ٣ ص ١١٢.

(٤) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٠٨؛ شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني: ج ١ ص ٢١٩.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) المائدة: ٦.

(٧) المائدة: ٦.

(٨) المائدة: ٦.

الكَفَيْنِ»^(١)؛ فعرَفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها، ثم فسر ذلك رسول الله ﷺ وضيعوه^(٢).

ومن الناس من قال: إن التبويض مستفاد من لفظ المسح استناداً إلى ما يحكى عن الإمام من أن وضع الألفاظ في عرف أهل اللسان ينقسم إلى ما يقتضي الاستيعاب كـ (اغسل وجهك ويدك)، وإلى ما لا يقتضيه كـ (اضرب رأس فلان)، والمسح من هذا القبيل، ألا ترى أن من حلف لا يمسح رأس فلان حنث بالقليل، وعليه منع ظاهر فكان في التبويض ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن الباء دلّت عليه، وأنها بمكانة (بعض).

الثاني: أن الفعل دلّ عليه.

الثالث: أن هذا التركيب صار في العرف العام يدلّ عليه وعلى الأول فلا يخرج عن العهدة إلا بمسح البعض، بخلاف الأخيرين، اللهم إلا أن يدعى أنه لا يفهم منه بحسب العرف إلا التبويض، وحينئذ فيمكن تنزيل ما جاء في الرواية عليه بدليل قوله ﷺ: ثم فصل بين الكلامين، أي غير الأسلوب فجاء به مقروناً بالباء دون الأولين.

وبذلك يندفع ما أورده بعض أصحابنا على العلامة رحمه الله حيث لم يذكر التبويض في معاني الباء، بل حكى عن سيبويه إنكاره في سبعة عشر موضعاً من كتابه^(٣)، من أنه رحمه الله إن كان لم يعثر على هذه الرواية فعجيبٌ، وإن عثر ولم يلتفت إلى ما نطقت به، واعتمد على الحكاية فأعجب، والتحقيق في (الباء) وخلاف الأدباء مرّ في المبادئ.

حجة من نفي الإجمال

قال العضد: «لنا أنه لغة لمسح الرأس؛ فإن لم يثبت في مثله عُرفٌ في إطلاقه على البعض اتضح دلالته في الكل للمقتضي السالم من المعارض، كما هو مذهب مالك

(١) المائدة: ٦.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٣٥ ح ٤.

(٣) ظ. تهذيب الوصول: ص ٨٦.

والقاضي أبي بكر وابن جني فلا إجمال»^(١)، وقوله: «أتضح دلالة على البعض» أي ولا يختص بالكل.

لا يقال: فمن هاهنا يجيء الإجمال لاحتمال كل منهما؛ لأننا نقول: العرف إنها حكمه بالقدر المشترك، وبأيها جاء فقد جاء به، فلا إجمال.

وقال العلامة رحمته في «النهاية»: «التحقيق أن نقول: (الباء) إما أن تفيد التبعية أو لا، وعلى كلا التقديرين لا إجمال بها إذا أفادت؛ فإن الأمر يتناول البعض وهو اختيار الإمامية والشافعي، وإن لم تفد فلأن الأمر من حيث اللغة يتناول الجميع، وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار والحسن البصري وأبي علي الجبائي، ثم إن قلنا إن العرف أخرجه عن ذلك إلى الأمر المشترك بين الكل والبعض حمل عليه؛ لصرف اللفظ إلى الحقيقة العرفية، وكفى في العمل به مسح أقل جزء من الرأس»^(٢) انتهى.

والسيد المرتضى مرةً يقول بالإجمال كالحنفية، سواء أكانت الباء للإصاق أو للتبعية^(٣)، أما الأول فبين الكل والبعض، وأما الثاني فبين الأبعاض، وليس هناك ما يدل على التعيين ولا على التخيير بين الكل؛ فثبت الإجمال ووجب التوقف حتى يقوم الدليل من خارج على أحدهما، وأنت خير بأن التخيير لا يحتاج إلى دليل، بل إطلاق المتواطئ كافٍ في التخيير بين أفرادهِ ويكون المطلوب على الأول إنها هو إصاق المسح بالرأس بأي نحو كان، وعلى الثاني ببعض الرأس، أي بعض كان، والكلام في التخيير بين الكل والجزء.

وهل يفرق بين الأفراد بالنية، أو الواجب أقل ما يطلق عليه الاسم والزائد ندبٌ قد سبق في الواجب التخييري؟ حجة الحنفية على الإجمال، فيها حكى الأبهري^(٤) أن (الباء)

(١) شرح العضدي: ج ٣ ص ١١٢.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٣) الذريعة: ج ١ ص ٣٤٩.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح بن عمر، التميمي الأبهري، أبو بكر، انتهت إليه رئاسة المالكية في بغداد في عصره، وكان من أئمة القراء، ومن مؤلفاته: (كتاب في الأصول)، وإجماع

متى دخلت في آلة المسح تعدّى الفعل إلى محله فيستوعبه دون الآلة، نحو: (مسحت رأس اليتيم بيدي)، ومتى دخلت في محله، تعدّى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية؛ فيقتضي مسحه ببعض الرأس.

وليس المراد أقل ما يطلق عليه اسم البعض؛ لحصوله في غسل الوجه؛ فيكون مجملًا؛ لاحتمال السدس والربع والثالث وغيرها، وقال في (التلويح): «المسح هو المسّ بباطن الكف؛ فاليد آلة والمسوح محل الفعل، والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصد؛ فلا يشترط فيه الاستيعاب؛ فإذا دخلت الباء في المحل صار شبيهًا بالآلة؛ فلا يجب استيعابه أيضًا؛ لأن المقصود حينئذ إصاق الفعل وإثبات وصف الإلصاق في الفعل؛ فيصير الفعل مقصودًا لإثبات صفة الإلصاق، والمحل وسيلة إليه؛ فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصد، أعني الإلصاق بالرأس، وذلك حاصل ببعض الرأس؛ فيكون التبعض مستفادًا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي.

ولهذا قال جار الله: «ألصق المسح بالرأس»^(١)، وهذا شامل للاستيعاب وغيره، وإذ قد ظهر أن المراد التبعض، فالشافعي اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح؛ إذ لا دليل على الزيادة ولا إجمال في الآية، وذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأذي الغرض به اتفاقاً.

بل المراد بعض مقدّر؛ فصار مجملًا بينه النبي ﷺ بمقدار الناصية، وهو الربع»^(٢) وقد ظهر مما ذكرناه أن الحنفية ممن يقول بالدلالة على التبعض، وأن الإجمال عندهم إنما هو بين الأبعاض لا بين الكل والبعض كما هو المعروف عنهم، وأن مدار احتجاجهم على أن أقل ما يصدق عليه اسم المسح غير مراد؛ لتحقيقه في ضمن الغسل، إنما المراد

أهل المدينة، والرد على المزني، وإثبات حكم القافة، وفضل المدينة على مكة، توفي سنة ٣٧٥هـ ببغداد. (الدباج المذهب: ج ٢ ص ٢٠٦؛ شذرات الذهب: ج ٣ ص ٨٥؛ الفتح المبين: ج ١ ص ٢٠٨).

(١) الزمخشري في كتابه الكشف: ج ١ ص ٢٢٩.

(٢) التلويح على التوضيح: ج ١ ص ٢١٨.

بعض بعينه، فجاء الإجمال.

وهذا كما قلنا في: «اقتلوا المشركين إلا بعضهم»، حيث يريد بعضاً معيناً تبينه بعد ذلك، لا القدر المشترك، وحينئذ فلا يتوجه الرد عليهم بما اشتهر من أن المطلق هو القدر المشترك وهو متحقق في كل مرتبة، ولا إجمال في المتواطئ ما لم يقصد إلى فرد معين من أفراد.

والتحقيق في الجواب: أن المطلق إنما هو القدر المشترك فيكفي الأقل.

قولكم: لكنه لم يبق مطلوبٌ لتحقيقه.

قلنا: الترتيب واجب بالإجماع والمطلوب مسح بعد غسل، على أن المتحقق في ضمن غسل الوجه من باب المقدمة إنما هو غسل بعض الرأس لا مسحه، ثم لو سلمنا ذلك كله فأقصى ما يقتضي دليلهم أن الفرد من المطلق، أعني أقل ما يصدق عليه الاسم لا يجزئ؛ فيكون مقيداً للإطلاق، وتقيد الإطلاق بفرد لا يستلزم تقييده بجميع الأفراد، مثلاً إذا قلت: «ادع لي رجلاً وإياك أن تدعو زيدا»، كان إطلاق (رجل) مقيداً بمن عدا زيد، فلا يجوز له أن يدعوه، وذلك لا يقتضي اختصاصه بواحد معين حتى ينتفي عما عداه مطلقاً.

فصل

واختلفوا في قوله عز وجل: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^(١)، فقيل: إنها مجملة؛ لأن الربا الزيادة، وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحل وما يحرم، وقيل: لا؛ لأن البيع منقول شرعاً؛ فيحمل على عمومته ما لم يقم دليل على التخصيص، وحكي في (الإتقان) عن الماوردي أن «للشافعي في هذه الآية أربعة أقوال:

أحدها: أنها عامة تتناول كل بيع فتقتضي إباحة الجميع إلا ما خصه الدليل، قال: وهذا أصحها عنده وعند أصحابه؛ وذلك لأنه عليه السلام نهى عن بيع كانوا يعتادونها، ولم يبين الجائر، فلما نزلت دل على تناولها لجميع البيوع إلا ما خص منها وبينه عليه السلام، قال: فعلى

هذا في العموم قولان:

أحدهما: أنه عموم أريد به العموم، وإن دخله بعد ذلك التخصيص [والثاني أنه عموم أريد به الخصوص، قال^(١)]، والفرق أن البيان في الثاني متقدم على اللفظ، وفي الأول متأخر عنه، قال: (وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل الخلافية ما لم يقيم دليل تخصيص^(٢)).

والقول الثاني: أنها جملة لا يعقل منها صحة بيع ولا فسادة إلا ببيانه ﷺ، وهل هي جملة بنفسها أو بعارض ما نهى عنه من البيوع؟ وجهان، وهل الإجمال في المعنى المراد دون لفظها؛ لأن لفظه لغوي ومعناه معقول، لكن لما قام بإزائه من السنة ما يعارضه، تدافع العمومان ولم يتعين المراد إلا ببيان السنة فصار مجملاً لذلك دون اللفظ، أو في اللفظ أيضاً؛ لأنه لما كان المراد منه ما وقع عليه الاسم وكان له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلاً أيضاً وجهان؟ قال: وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع ولا فسادة، وإن دلت على صحة البيع من أصله.

القول الثالث: أنها عامة جملة معاً، واختلف في وجه ذلك على أوجه:

أحدها: إن العموم في اللفظ والإجمال في المعنى؛ فيكون اللفظ عاماً مخصوصاً، والمعنى مجملاً لحقه التفسير.

الثاني: أن العموم في «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، والإجمال في «وَحَرَّمَ الرِّبَا».

والثالث: أنه كان مجملاً؛ فلما بيّنه النبي ﷺ صار عاماً فيكون داخلاً في المجمل قبل البيان، وفي العموم بعد البيان؛ فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها.

القول الرابع: أنها إنما تناولت بيعاً معهوداً، ونزلت بعد أن أحل النبي ﷺ بيعاً وحرّم بيعاً، فاللام للعهد، وعليه فلا يجوز الاستدلال بظاهرها^(٣).

(١) سقط في (ص)، (ب).

(٢) الإتيان: ج ١ ص ٢٥١.

(٣) الإتيان: ج ١ ص ٢٥١.

فصل

ذهب القاضي أبو بكر وأبو عبد الله البصري إلى أن نحو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢)، «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل»^(٣)، «لا نكاح إلا بولي»^(٤) من كل ما توجه النهي فيه إلى أمر غير منفي مجمل^(٥)، وذلك أن تنزيله على حقيقته، أعني نفي الفعل نفسه، محتج لثبوت ما خلا عن هذه القيود من الأفعال، فكم من صلاة بلا طهور ولا فاتحة، وكم من صيام بلا تبيت، وكم من نكاح بغير ولي، فتعين أن يكون استعمالها على ضرب من المجاز؛ لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز.

ثم نظرنا في المعاني المجازية فوجدناها متكررة كل منها يحتمل أن يكون هو المراد، وذلك لاحتمال أن يكون مراد المتكلم نفي الصحة أو الأفضلية، أو الكمال، أو نحو ذلك، كاحتمال إرادة العز والاحتشام في المثال الأخير، أي لا نكاح بعز إلا بولي، ولا اختصاص فإما أن يحمل على الكل وهو التزام شيء على خلاف الأصل من غير ضرورة، على أنه ربما تناقض، كنفي الصحة والكمال؛ فإن نفي الكمال يقتضي ثبوت الصحة، أو على أحدهما، و[هو] ترجيح بلا مرجح، أو يتوقف ولا يحمل على شيء، وهو الإجمال. وقال أبو الحسين البصري: «إن كان المنفي داخلاً على اسم شرعي، كالمثال المذكور نزل على حقيقته ولا إجمال؛ لأن انتفاء القيد في مثله يستلزم انتفاء المقيّد؛ لأنه إما جزء

(١) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٤٩ - ٥٠ ح ١٤٤؛ ورواه ابن عمر مرفوعاً، أخرجه عنه مسلم في كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة: ج ١ ص ٢٠٤؛ وأخرجه الترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور: ج ١ ص ٦٥.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٤ ص ١٥٨ ح ٨.

(٣) سنن الدار قطني: ج ٢ ص ١٧٢ ح ٢؛ عوالي اللآلي: ج ٣ ص ١٣٢ ح ٥ مع تفاوت.

(٤) هذا الحديث أخرجه الترمذي عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً، في كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي: ج ٣ ص ٣٩٨ - ٤٠٢؛ وقال: حديث فيه اختلاف؛ وعنه أخرجه أبو داود في كتاب النكاح باب في الولي: ج ١ ص ٤٨١.

(٥) الإحكام: ج ٣ ص ١٧؛ تهذيب الوصول: ص ١٦١.

كالفاتحة، أو شرطاً كالبواقي»^(١)، وذلك منه بناءً على أن الحقيقة الشرعية اسم للصحيح دون الفاسد، وإطلاقها على الفاسد مجازاً، وإن كان داخلياً على غيره، فعلى الإجمال؛ لقيام الاحتمال، وذلك كقوله **عليه السلام**: «الأعمال بالنيات»^(٢)؛ فإن.....^(٣) أمره أن يجري مجرى قوله: «لا عمل إلا بنية»^(٤)، ومعلوم أنه بمجرد فقد النية لا يخرج العمل عن كونه عملاً، فعلمنا أن المراد به أحكام الفعل من الأجزاء، أو الكمال، وليس بأن يحمل على أحدهما أولى من الآخر.

وإنما خالف القاضي أبو الحسين والأكثر، على أنه لا إجمال في شيء من ذلك؛ لأن المنع إن كان من الحقائق الشرعية، وقلنا بوضعها للصحيح؛ فالكلام على حقيقته، وإن قلنا بوضعها للطبيعة من حيث هي، كما هو التحقيق، فعلى نفي الصحة؛ لأنه أقرب المجازات، مع أنه هو المنساق مما يوصف بالصحة والفساد، وإلا فإن لم يكن له إلا حكم واحد، نحو: «لا غيبة لفاسق»^(٥)؛ إذ لا حكم للغيبة إلا ترتب الإثم؛ فنفيها مع ثبوتها نفيه، و«لا شهادة لمحدود في قذف»^(٦)، أي لا تقبل، و«لا إقرار لمن أقر بالزنا على نفسه مرة»^(٧)، أي لا يعتد به، وإلا فلا إجمال.

وإلا فإن تبادل في العرف معنى خاص، كنفي الفائدة في مثل: (لا طاعة إلا لله)، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا علم إلا ما نفع، والكمال ك (لا ربح إلا في السفر) ولا أمن إلا في الحضر، ولا راحة إلا في المدن، ولا بيع إلا في منى، ولا فاكهة إلا في الشام، وجب تنزيله عليه، وتوجه النفي إليه ولا إجمال.

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٣٠٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٨٣ ح ٦٧.

(٣) فراغ في (ب).

(٤) الكافي: ج ٢ ص ١٢٨ ح ١.

(٥) مستدرک الوسائل: ج ٩ ص ٢٩ ح ٦.

(٦) مسند زيد بن علي: ص ٢٩١ مع تغيير يسير.

(٧) ذكرنا مصدره سابقاً.

وإن لم يتبادر منه معنى خاص، كما في قوله (عليه السلام): «لا عمل إلا بنية»^(١)؛ لاحتمال أن يراد لا عمل كامل، أو فاضل أو نافع أو صحيح إلا بنية، فالقاعدة عند انتفاء الحقيقة وتكثر المعاني المجازية وجوب الحمل على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي أخذاً بالراجح بقدر الإمكان، ولا ريب أن أقرب تلك المعاني المحتملة إلى الحقيقة نفي ذات المنفي مما يوصف بالصحة والفساد نفي الصحة، وفيما لا يوصف بها أو ما هو أعم لهذا المثال، وهي نفي النفع؛ لاشتراكهما في استلزام كل منهما انتفاء سائر الصفات من الفضيلة والكمال والخلاص من العقاب وغير ذلك.

وبالجملة: كل ما ترتب على عدم ذات الفعل يترتب على انتفاء صحته ونفعه، وهذا بخلاف نفي الكمال والأفضلية؛ إذ لا يترتب عليهما ما يترتب على نفيه، وحينئذ فلا إجمال لتعين المراد، نعم إذا تعددت الأحكام وتساوت في القرب تحقق الإجمال.

وأما الأسماء الشرعية بناءً على القول بوضعها للماهية؛ فالمنفي فيها هو الصحة أيضاً، إما لأن ذلك هو المنساق عند الإطلاق حتى يكون من القسم الثاني، أو لأنها أقرب المجازات؛ فتكون من الثالث.

وتحقق القول في ذلك يقع في الكلام على الحقيقة الشرعية، لكن التحقيق أن ألفاظ العبادات أسماء للصحة، أي الماهيات المستجمعة لشرائط الصحة؛ لتبادرها عند الإطلاق، وصحة سلب الفاسدة، ولتعلق الأوامر بها، ولأنها توقيفية.

ولا ريب أنه لما أبان لم يهمل جزءاً ولا شرطاً، وإلا لخرجنا، إلا أن الصحة غير مأخوذة في مفهوماتها، ولا داخلة في معانيها، بل المراد أنها أسماء للماهيات المخصوصة التي إذا أوجدها المكلف كانت صحيحة، ولا ريب أن الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي، لا من صفات الماهيات، وأن المفهوم من لفظ «الصلاة» مثلاً، ليس إلا الأركان المخصوصة، وأما الصحة فلا تستفاد منه أصلاً.

وليس للخصم إلا هاتان الشبهتان، وقد عرفت الجواب، والإطلاق على الفاسد

وجوابه بالمشاكلة، وليس هذا من إثبات اللغة بالترجيح، بل ترجيح أقرب المجازين، إنما ذلك إن ثبت للفظ حقيقة بالترجيح، كأن يقال: هذا اللفظ حقيقته في هذا المعنى دون ذلك؛ لأنه أرجح؛ وذلك لأن سبيل إثباتها النقل.

ولا يرد أن المجاز فرع؛ لأن الحقيقة، وهي هاهنا متفية؛ لأن المنفي إنما هو إرادتها لا هي، فالمجازات كلها كذلك.

فأما ما أوردوه من أن الدلالة على نفي الصفات التزامية، وهي فرع المطابقة، أعني نفي الحقيقة، وهي منفية فينتفي الفرع، فقد أجاب عنه العلامة في كتابيه بأن الدلالة المطابقة هنا، وإن كانت متفية، لكن يلزم من انتفائها انتفاء الالتزامية^(١)؛ لأن اللفظ بعد تحقق الوضع واستقرار الدلالة يصير بالنسبة إلى معانيه المطابقة والالتزامية كالعام بالنسبة إلى أفراده، حتى يكون قولنا: (لا عمل إلا بنية) مثلاً بمنزلة أن يقال: لا يتحقق عمل ولا صحته ولا كماله ولا فضله ولا فائدته إلا بنية؛ فإذا قام الدليل على انتفاء المعنى المطابقي بقي معمولاً به في المعاني الالتزامية؛ لعدم المعارض.

ويتوجه عليه أنه بعد تسليم انتفاء دلالة الخطاب على المعنى المطابقي؛ فلا معنى لدلالته على المعنى الالتزامي؛ إذ من المعلوم أن لو فرضنا أن قولنا: (لا عمل إلا بنية) لا يدل على انتفاء وجود عمل بدون نية، بل يدل على قيام زيد مثلاً، أو غير ذلك، ولا يدل على شيء، لم يدل على انتفاء صحة عمل بدون نية، ولا على غير ذلك من اللوازم، فإننا إنما صرنا إليها لاستلزام ذلك المعنى المطابقي إياها؛ فإذا فرض أنه لا يدل عليه؛ فبأي طريق تنتقل إليها، ولا ملزوم إن لم يكن دالاً على شيء، أو لا استلزام إن كان دالاً على ما لا يستلزم، وما كانت القاعدة الميزانية لتنهدم.

وقد يجاب بأن هذا الجواب كالسؤال، وهذا السؤال وجوابه كالسؤال السابق، مبني على أن للإرادة دخلاً في الدلالة، كما هو مذهب جماعة، وحيث نقول: انتفاء الدلالة بانتفاء شرطها، - أعني الإرادة - لا يستلزم انتفاء انفعال المعنى المطابقي، والمستلزم للمعنى الالتزامي إنما هو فهم المعنى المطابقي من اللفظ، وإن لم تتعلق به الإرادة.

وفيه: إن المدعى في الجواب تعلق الإرادة بالمعنى المجازي لا مجرد الانفهام والتعقل؛ ولهذا نزل الخطاب بالنسبة إلى سائر المعاني منزلة العام بالنسبة إلى سائر الأفراد، ومجرد انفهام المعنى المطابقي لا يستلزم إرادة المعاني الالتزامية، إنما يستلزم تعقلها، نعم الحكم به يستلزم الحكم بها، والمفروض قيام الدليل على أن المتكلم غير حاكم بالمعنى المطابقي، فكيف يستلزم أن يكون حاكماً بها مريداً لها.

والتحقيق في المسألة: أن الدلالة ليست مشروطة بالإرادة، وأنها إنما تتبع وضع الواضع، أراد المتكلم أم لم يُرد؛ فإذا أطلق اللفظ دل على ما وضع له، وإن أراد المتكلم غيره، ومن ثم لم يذهب أهل كل اصطلاح عند سماع اللفظ المشتهر بين اصطلاحين، كـ(الصلاة) إلى ما وضع له عندهم.

وهل ينتقل إلى المعنى المجازي، كالرجل الشجاع في (أسد في الحمام) إلا بعد دلالة على المعنى الحقيقي بواسطة مشابهته له، وكونه على أخص صفاته؟ أو لست تعلم والالتزام من الدلالات الوضعية، ولا يعقل فيها اعتبار الإرادة؛ لأن التضمين فهم الجزء في ضمن الكل، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم، فالمعنى المراد ليس إلا المدلول المطابقي، أعني الكل والملزوم، وكل من الجزء واللازم مدلول للفظ، لكنه غير مراد منه، وحينئذ فالتحقيق في الجواب: أن المطابقة هاهنا متحققة؛ لتبادر المعنى المطابقي - أعني نفي الحقيقة عند الإطلاق - وإن لم تتعلق به الإرادة.

بيان ذلك: أن قولنا: (لا عمل إلا بنية) يدل بالمطابقة على أن ليس في الوجود عمل بدون نية، ولهذا المعنى لوازم:

منها: انتفاء وجود فضيلة عمل بدونها.

ومنها: انتفاء وجود كمال عمل بدونها، إلى غير ذلك، وقد ورد هذا الخطاب ممن لا يجوز إهمال خطابه، وامتنع حمله على حقيقته، وما وضع له؛ فعلمنا أنه إنما أراد بعض لوازمه، ثم نظرنا فوجدنا أقرب تلك اللوازم إلى الملزوم، الذي هو الحقيقة نفي الصحة للمشاركة المذكورة، فوجب تنزيله عليه هذا.

وقد يقال: هذا كله لا ينفي الإجمال؛ إذ غاية ما هناك أن الأمر بعد أن أجل علينا، ولم

يتّضح لنا مراد المتكلم، أخذنا نرجّح ونقول: حيث لم يرد الحقيقة فالظاهر أن يكون أراد أقرب هذه المعاني إلى الحقيقة.

[قلت]: إنما ينتهي الإجمال ويتّضح المراد بتبادر المعنى، والمفروض هنا تساوي الكل في عدم التبادر، وإن تفاوتت في القرب إلى الحقيقة، على أن هنا لازماً آخر مساوٍ لنفي الصحة في القرب أيضاً، وهو نفي الإجزاء حتى يكون المعنى: لا يجزي ولا يخرج عن عهدة التكليف إلّا بالنية، وليس أحدهما أرجح من الآخر؛ فيكون مجمل بينهما.

ثم التحقيق في الحديث: أن المراد: لا عمل نافع؛ فإن الواجبات الكفائية، وإن خلت عن النية تجزي وتخرج عن العهدة، بل وإن وقعت رياءً.

وقد يجاب عن الأول: بأن المتكلم إذا كان حكيماً لم يترك راجحاً إلى مرجوح، حتى يقيم عليه قرينة، وقد يعلم أن الناس إنما يذهبون إلى الراجح.

وبالجملة: ما كانوا ليعملوا عملاً، ويستفيدوا معنى من لفظ إلّا بترجيح، ونسبة المعنى الراجح من المعاني المجازية إلى غيره نسبة الحقيقة إليها، وكما أنه لا يطلق حتى يريد الحقيقة، ولا يريد المجاز حتى ينصب القرينة، كذلك لا يطلق بعد امتناع الحقيقة وتكثر المجازات إلّا وهو يريد أقربها، ومتى أراد البعيد أقام قرينةً.

فإن قلت: عساه إنما أراد الإجمال.

قلت: لا نصير إلى الإجمال حتى لا يبقى في القوس منزع؛ فإن التنزيل على الإجمال إهمال.

فصل

ذهب السيّد رحمه الله وجماعة^(١) إلى أن آية السرقة مجملة باعتبار اليد^(٢)؛ لإطلاقها على العضو إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند، وإلى أصول الأصابع، وإن كان لكل اسم

(١) الذريعة: ج ١ ص ٣٣٢-٣٣٤.

(٢) «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» المائدة: ٣٨.

يخصّه، فيقال: (عَوَّصت يدي في الماء إلى الأشاجع^(١))، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، وتقول أيضاً: (أعطيت يدي) وإنما أعطيته بأناملك.

ومن المعلوم أن ليس نسبتها إليها كنسبة الإنسان إلى أبعاضه، وإلا ما امتنع إطلاقها عليها، كما امتنع إطلاقه.

وآخرون إلى إجمالها باعتبار القطع أيضاً^(٢)؛ لإطلاقه على الإبانة والجرح، يقال لمن جرح يده: قطعها، والأكثر على أن لا إجمال في شيء منهما^(٣)، أما الأول فلأن المنساق عند الإطلاق إنما هو تمام العضو، واستعمالها في الأبعاض المذكورة كما في الآية مجاز، ومن ثم احتاج إلى الضميمة.

ولو كان هذا إجمالاً بين بفعل النبي ﷺ وقطعه يد السارق من الأشاجع لكان كل مجاز دلّ عليه بالقرينة مجملّ ميتين، ونسبتها إلى أبعاضها نسبة كل كل إلى أجزائه، وإنما استعملت فيها دون الإنسان ونحوه؛ لما حررناه في محله، من أن في المجاز حجراً، وإن لم نشترط نقل الآحاد، وقد علمنا بالتتابع منع العرب في الإنسان دون اليد، وعساك إن تأملت عرفت الحكمة، وأما الثاني فواضح؛ لأن القطع حقيقة في الإبانة.

قيل: إن الإجمال في اليد وإن لم يتحقق بين تمام العضو والأبعاض؛ لظهور التمام، لكنه بعد انتفاء التمام يتحقق بين الأبعاض كما لا يخفى.

قلت: النزاع في هذه الآية، ولا إجمال فيها بحدّ ذاتها، مع قطع النظر عن البيان؛ لوجوب الحمل على الحقيقة، [وأما] بعد البيان [فلا]؛ لأن القرينة، أعني فعل النبي ﷺ، كما أنه صارف عن المعنى الحقيقي كذلك هو معين، [و] إنما يعقل ذلك لو كانت القرينة صارفة غير معينة.

(١) هي عروق ظاهر اليد. (ظ: لسان العرب: ج ٤ ص ٢٢٠١).

(٢) نسبة السيد المرتضى إلى عيسى بن أبان في الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٣٣٢.

(٣) منهم العلامة في تهذيب الأصول: ص ١٦٢.

فصل

وزعم البصريان^(١) أن في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(٢) إجمالاً^(٣)؛ وذلك لأن تعلّق الرفع ليس على حقيقته قطعاً؛ فلا بدّ من مراعاة معنى وتعليقه بحكم من الأحكام، والمعاني متعددة؛ لاحتمال إرادة رفع المؤاخذة، أو رفع الضمان في الإلتلاف، أو رفع البطلان في العبادات، ولا يجوز مراعاة الجميع لما مرّ، ولشُبوت بعض الأحكام، كضمان المتلفات وقضاء العبادات، ولا تعيين فجاء الإجمال على نحو ما مرّ في نحو (لا عمل إلّا بنية)، والأكثر على أنه لا إجمال؛ لتبادر رفع المؤاخذة بعد قيام القرينة على عدم إرادة الحقيقة، وإلّا فالتبادر عند الإطلاق إنّها هو الحقيقة، أعني العصمة من الخطأ والنسيان، وإطلاق الأكثرين لتبادر رفع المؤاخذة منزّلاً على هذا التقيد، وإلّا لكان حقيقة، ولزوم الضمان في المتلفات والقضاء في العبادات إما لأن ذلك ليس بمؤاخذة، أو لأنه قد دلّ عليه دليل من خارج، والتخصيص لا يستلزم الإجمال في المراد من المخصوص هذا. ولقائل: إن المتبادر عرفاً بعد امتناع الحقيقة رفع كل ما يظنّ ترتبه على العمل من مؤاخذة وتضمين وتكليف بإعادة على ما ينساق من قول المولى لعبده: ارفعت عنك أمر الخطأ والنسيان، وكيف كان فلا إجمال.

ومن الناس من زعم أن هذا الخبر جاء على حقيقته، وأن المراد به عصمة الأمة، واستدلّ به على حجّية الإجماع، وكأنه لم يراعِ تنمّة الخبر، وإن كان هؤلاء أصحاب الإجمال بين إفراط وتفريط.

فصل

منع بعض الناس من التمسك بالجمع المجرد من اللام كما أعطه دراهم) وأخرج

(١) أبو الحسين وأبو عبد الله البصريان. (ظ: المعتمد: ج ١ ص ٣١٠).

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٦ ص ٢٣ ح ٧١٣٦؛ جامع الأصول: ج ١ ص ٦٥٨-٦٥٩ رقم ٢٠٤٣، ٢٠٤٥.

(٣) ظ. شرح العصدي: ج ٣ ص ١١٤.

دلاء، لإجماله واحتماله كل مرتبة مرتبة^(١)، وعدّوه في المجملات، وأنت تعلم أنه إذا كان موضوعاً للقدر المشترك بين المراتب كلها، كما زاد على اثنين مثلاً، صدق بكل واحدة؛ فيتحقق الامتثال، وإنما يكون مجملًا لو كان موضوعاً لكل مرتبة بوضع على حدة، حتى يكون مشتركاً بينهما، وذلك عما لا يلتزمه أحدٌ، وأيّ فرق بين المفرد كـ (رجل) و (فرس)، وبين الجمع، فكلٌّ منهما موضوعٌ للحقيقة، لكن المفرد بشرط الوحدة، والجمع بشرط الكثرة، أعني الزيادة على اثنين، أو على واحد.

وقول السيّد رحمه الله: «إن أراد الحاكم بالإجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فهو حق، وإن أراد عدم تناوله الثلاثة فخطأ»^(٢) يريد المحاكمة، وأنه إن أراد به عدم اختصاص الجمع المنكر بالثلاثة وضعاً ويسمّي ذلك إجمالاً فحق، لكنّه خارجٌ عن الاصطلاح، وإن أراد عدم صدق الامتثال بالثلاثة، وما ذاك إلّا لعدم تناوله لها و صدقه عليها فهو خطأ.

(١) أشار إليهم السيّد في الذريعة: ج ١ ص ٣٤٦-٣٤٧ ولم يذكرهم.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٣٤٦-٣٤٧.

الكلام على المبين

فصل

(المبين) على صيغة المفعول نقيض «المجمل»، فهو إذن ما اتضحت دلالته، ابتداءً، مفرداً ومركباً، وهو كثير، أو بعد الإجمال، كالمجمل الذي ورد عليه البيان، أو بعد ظهور الخلاف، كالعام الذي ورد عليه التخصيص، والمطلق الذي ورد عليه التقيد؛ فكان نوعين، والثاني عين المجمل والعام والمطلق بعد ورود البيان، لكن الأول منها يتصف بالنقيض باعتبار حالتيه؛ فهو قبل البيان مجمل ليس إلا، وبعده مبين لا إجمال فيه، والآخران لا يخرجان عن البيان؛ لأنهما بدون التخصيص والتقيد من الأول، أعني الابتداء، وبعدها من الثاني.

ثم البيان يقال على فعل المبين وهو التبيين كـ«السلام والكلام» للتسليم والتكلم، وعلى ما به التبيين، وربما قيل أيضاً على المبين من حيث هو مبين، وليس بالمعروف.

وقد اختلفت كلمتهم في تعريفه بحسب اختلاف إطلاقاته؛ فعرفه الصيرفي^(١) ناظراً إلى الأول بأنه الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والظهور^(٢)، والتفسير بالإشكال احتراز عن التفسير نحو: (عندي عسجد) أي ذهب، و(عقار) أي خمر؛ إذ الإشكال هناك إنما يجيء من تعدد الوضع؛ فإذا علم به ولم يعلم أي معنى أريد به أشكل

(١) هو محمد بن عبد الله الصيرفي، أبو بكر، أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية من أهل بغداد، توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة هجرية، من آثاره: (كتاب الفرائض)، (البيان في دلائل الإعلام على أصول الأحكام) ١. هـ الإعلام: ج ٦ ص ٢٢٤.

(٢) (الإحكام: ج ٣ ص ٢٩).

الأمر عليه، وهذا بخلاف ما لم يعلم وضعه، كما مثلنا؛ فإنه ينتظر تفسيره لامتناع استعمال ما لم يعلم وضعه؛ فإن فقد العلم بالوضع رجع إلى اللغة.

وعرفه القاضي والأكثر ناظرين إلى الثاني، بأنه هو الدليل^(١)، وعرفه البصري^(٢) ناظراً إلى الثالث، بأنه هو العلم عن الدليل^(٣)، يريد المعلوم عنه وهو المدلول، وما وقع لبعض المحققين في تعريفه من أنه ما دلّ على تعيين أمر مبهم من أمرين، أو أمور محتملة الإرادة من قول أو فعل من حيث هو كذلك، وقريب منه تعريف فخر الدين ناظراً إلى الثاني أيضاً، وقوله: «مبهم من أمرين أو أمور محتملة الإرادة»^(٤) احتراز عما احتراز عنه الصيرفي بأخذ الإشكال، والتقييد بالحيثية احترازاً عما لو خاطب بلفظ مشترك قاصداً أحد معانيه، ثم خاطب هو غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة، كما لو قال: (رأيت عيناً قاصداً به الذهب خاصة، ثم قال: (رأيت ذهباً؛ فإنه ليس بياناً، ولا بد من مراعاتها في الحدود الثلاثة؛ ليسلم الطرد، وإن كان ظاهر الإخراج في الأول يغني عنها، وقد ينقض عليه كالأول بخروج البيان الابتدائي والوارد على الظاهر، وكان البيان فيما بينهم إنما يقال لما كان بعد الإجمال كما هو المنساق فلا إشكال، ولا ينافي ذلك أن المبتن يقال على الابتدائي، وعلى المجمل بعد البيان، وعلى الظاهر بعد بيان إرادة الخلاف؛ لأن ذلك شيء وهذا آخر، ولكل استعمال في عرفهم، ولا مشاحة، بل قد يقال في المبتن إن المنساق منه غير الابتدائي.

ثم ما به البيان قد يكون فعلاً، إما بمواضعة كالكتابة وعقد الأصابع، أو غيرها إشارة، كما روي أنه عليه السلام بين أن الشهر يكون ثلاثين يوماً وتسعا وعشرين بأصابعه؛ فقبض للأول ثلاث قبضات بكتلتا كفيه، وللثاني قبضتين بها أيضاً، ثم قبض الإبهام في

(١) نسبه الآمدي إليهم في الإحكام: ج ٣ ص ٢٩.

(٢) أبو عبد الله البصري.

(٣) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٢٩.

(٤) مجمع البحرين لفخر الدين الطريحي: ج ١ ص ٢٦٢.

الثالثة^(١)، أو عملاً، كما بينَ ﷺ ما أجمل في خطاب الصلاة والحج بفعله، وقد يكون قولاً مفرداً، كما بينَ المراد بالمشارك بالتخصيص على أحد معنييه، كما يختص العام بالمتصل، أو مركباً وهو أكثر من أن يحصى كما تبينَ المَجْمَل، وتخصّص العام، وتقيّد المطلق بخطابات مستقلة، وقد يكون ترك فعل، كما لا يعرف وجهه إذا ترك القنوت فيتيّن بتركه ما أجمل من حكم القنوت؛ فإننا وجدناه يقنت، ولم نعلم هل كان ذلك على سبيل الوجوب أو الندب؛ وذلك لأن الدلالة على التكليف بالقنوت لم تكن بالخطاب الأمرى كي يكون ظاهراً في الوجوب، بل بفعله، فلما ترك علمنا أنه ندب، أو سكوت، أو ترك قول، كما إذا عرض ما يظنّ ثبوت الحكم فيه، كأن يأكل إنسان في رمضان سهواً؛ فيسكت عن بيان الحكم في تلك الواقعة؛ فإن سكوته ذلك يبيّن ما أجمل من أمر تلك الواقعة، وأن لا حكم فيها، ويعلم كونه بياناً بالوضع اللغوي كـ (عين ماء) و (هند قرء طاهر) و (رقبة مؤمنة) و (قاموا إلّا زيدا) ونحوه من المخصّصات المتصلة.

وأما بالضرورة من قصد المتكلم، كأن يجيء به متصلاً، كأن تقول بعد قولك: (هند قرء): (هي تصلي وتصوم)، وبعد قولك: (اشتر لي فرساً جونا): (إياك والدّهْم)، وكما إذا قال لهم: (أدّوا حقّ هذا الحصاد) ثم أدّى هو العشر؛ فإنهم يعلمون بالبداهة أن الحق الذي أمروا به إنما هو العشر، أو بخطاب ينصّ على أن أحد الأمرين مبيّن للآخر، كما دلّ قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) على أن صلاته مبيّنة لما أجمل من قوله تعالى: «أقيموا الصلّة»^(٣)، وقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»^(٤)، على أن أداءه للمناسك مبيّن لما أجمل من قوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت»^(٥).

وقوله ﷺ: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»^(٦) على أن وضوءه مبيّن لما أجمل

(١) ظ. تهذيب الأحكام: ج ٤ ص ١٦٢ ح ٤٥٨.

(٢) مرآة العقول: ج ١٢ ص ١١١.

(٣) الأنعام: ٧٢.

(٤) بحار الأنوار: ج ١٠٧ ص ١٠٨.

(٥) آل عمران: ٩٧.

(٦) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٧٤.

من قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا...﴾^(١) الآية، أو كأن يقول بعد الفعل: (هذا بيان لما أهبهم عليكم من الامر)، أو بالنظر، كأن يأمرهم بعمل لا يعرفون ماهيته غير أنه سبّاه في وقت مضيق، كما يقول: (صلوا الآن) وهم لا يعلمون ما الصلاة، ثم يأخذ في العمل؛ فإن عمله ذلك يكون مبيّناً، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو تكليف ما لا يطاق، وهذا النظر والاستدلال هو الذي أدانا إلى عمله، وذلك مبيّن لما أجمل من أمره، ومثل ذلك الخطابات المنفصلة الواردة على الإجمال، أو العموم، أو الإطلاق؛ فإننا إنما حكمنا بكونها بياناً مع انفصالها وعدم مقارنتها في الورد بالاستدلال، كما قلنا في التخصيص، إما أن نعملها، أو نهملها، أو نعمل العام دون الخاص، أو بالعكس، والكل ممتنع فتعيّن التخصيص.

ومن الناس من منع وقوع البيان بالفعل محتجاً بأنه قد يطول فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة^(٢)، وأنت تعلم أنه لا يلزم من الامتناع في مادة الامتناع مطلقاً، وإلا فالقول قد يطول حتى يخرج الوقت، كما تقول: (صلّوا صلاة الكسوف) وهم لا يعرفونها، ولو ذهبت تصفها لهم حتى يعرفونها لخرج الوقت، أفترى أن القول أيضاً مما يمتنع البيان به؟ وما يدل على صلاحيته للبيان أنه ﷺ أحال البيان عليه، حيث قال: «صلّوا»، و«خذوا»، و«هذا وضوء».

فصل

وإذا وقع للشيء الواحد بيانان: قول، وفعل، فإن اتفاقاً؛ فإما أن يعلم التاريخ أو يجهل، وإن علم؛ فإما أن يقعا مقترنين، كأن يقول: (من ملك النصاب فليؤدّ نصف العشر)، وهو يعطي الفقراء، يقول ذلك حالة الأداء أو مرتين؛ فإن كانا مرتبين كان الأول هو البيان سواء أكان القول أو الفعل، ويكون الثاني تأكيداً؛ وذلك لأن المفروض

(١) المائدة: ٦.

(٢) حكى أبو الحسين هذا القول في المعتمد: ج ١ ص ٣١١-٣١٢ دون تسمية القائل، معبراً عنه (ببعض الناس)؛ وحكاها الفخر الرازي في المحصول: ج ٣ ص ٣١.

أن كلا منهما صالح للبيان، وبمجرد ورود الأول يقع البيان؛ فلو وقع بالثاني أيضاً لكان تحصيلاً للحاصل، وإن جهل التاريخ، أو علم اقترانها؛ فقد قيل إن أحدهما لا على التعيين بيان للآخر، والآخر تأكيد سواء أ تساويا في الكشف، أو كان أحدهما أولى من الآخر، والوجه التفصيل إن علم الاقتران.

قلنا: إن كان في الواقع مقترنين كان من باب اجتماع المعارف على معرف واحد، كما يخبر اثنان معاً بخبر واحد، وإن جهل التاريخ، قلنا: إن كانا في الواقع مقترنين كان من باب اجتماع المعارف ولا يضّر، وإن كانا مترتين؛ فالمبين هو السابق وحيث يصح القول بأنه أحدهما، ومن الناس من قال في رجحان أحدهما في الكشف برفع الجهل، ويدل على أن الراجع هو المتأخر؛ إذ لو كان متقدماً لكان هو البيان والمرجوح تأكيداً له؛ فيلزم تأكيد الراجع الدلالة بالمرجوح، وذلك ممتنع.

وفيه: إن الغرض من التأكيد أن يحصل بالاجتماع من البيان ما لم يكن حاصلًا قبل؛ فإن كان الأول أدل من الثاني لو انفرد، أو قد جرت على ذلك السنة في تأكيد الحمل بأمثالها، يؤكد الأقوى بالقوي، والقوي بالضعيف، والغرض ما يحصل بالاجتماع، وأما في المفردات فلما وضع لتأكيدها ألفاظ معينة لكل وجميع والنفس والعين، صارت أعلاماً في ذلك؛ فكانت أدل على المعنى من المؤكد؛ فجاء ذلك بالعرض وليس بضربة لازب في كل تأكيد، كما ظن، وإن كانا متناوبين، كأن يؤمر بنصف العشر، ويؤدي العشر؛ فالقول هو البيان، جهل التاريخ أو علم، اقترنا أو ترتباً، تقدم القول أو تأخر، وينزل الفعل على أنه من خواصه عليه السلام إن نقص وإن زاد، كما مثلنا احتمل ذلك، واحتمل أن يكون تفضلاً أو نحوه.

وزعم أبو الحسين أن البيان هو المتقدم، كالمحققين^(١)؛ فإن جهل التاريخ فللقوي، والوجه ما اخترناه؛ لأن القول هو المعد للبيان؛ ولأنه في الأغلب أدل؛ ولاستغنائه؛ لاحتياج الفعل إلى البيان غالباً، ولا أقل من أن يقول: (هذا بيان)، أو (افعلوا كما فعلت)؛ ولأن فيه جمعاً بين الدليلين، بخلاف ما صار إليه أبو الحسين؛ لما يلزم عليه من ارتكاب دعوى النسخ على

تقدير كون المتأخر هو القول، وهو محظورٌ مهماً أمكن الجمع.
وبالجملة: لا يصار إلى النسخ بالترجيح وإنما يصار إليه بالنقل الصحيح.

فصل

مساواة البيان للمبين قد يكون في الطريق والسند وهو دليل الصدور عن الشارع، وقد يكون في الدلالة على المعنى، وقد يكون في الحكم، بمعنى أن المجلد إذا كان واجباً كان بيانه واجباً، وإلا فلا، أما الأول فقد اتفقت كلمة المحققين على عدم اشتراطها في البيان؛ فأجازوا بيان كل من المعلوم والمظنون لكل منهما، ولا إشكال في ثلاثة منها، وأما الرابعة، أعني بيان المعلوم بالمظنون، فكما مرّ من تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بأخبار الآحاد.

ومنع أبو الحسن الكرخي من هذه وأوجب المساواة والزيادة^(١)، ومن ثم أخذ قوله عليه السلام: «فما سقت الساء العشر»^(٢) على عمومها، ولم يخصه بخبر الأوساق، أعني قوله عليه السلام: «ليس فيما بين خمسة أوسق صدقة»^(٣)؛ لتواتر الأول دون الثاني؛ فأوجب الزكاة فيما دون الخمسة.

ومن الناس من أوجب في بيان المجلد، إذا كان مما تعم به البلوى، كأوقات الصلاة وكيفية وعدد ركعاتها ومقادير الزكاة وجنسها أن يكون بطريق القطع، فلم يؤخذ فيها بخبر الواحد استبعاداً أن لا يبلغ مثله إلى حد التواتر، وأجاز فيها لا تعم به البلوى، كقطع يد السارق، وما يجب على الأمة في الحدود، وأحكام المكاتب والمدبر، أن يكون بأخبار الآحاد.

وأما الثانية فلا تعقل إلا حيث يكون البيان وارداً على الظاهر، كال تخصيص والتقييد، دون المجلد؛ إذ لا يساوي المجلد إلا مثله، والبيان لا يقع بمجلد؛ فالأكثر على

(١) ظ. شرح العضدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٥١٤ ح ٦ بتغيير طفيف.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ٧ ص ٨٧ ح ١.

لزوم كون البيان أقوى من المبيّن؛ فأوجبوا كون المخصص والمقيّد أقوى دلالة من العام والمطلق على محل التخصيص والتقييد؛ إذ لو تساويا كان الحكم بأحدهما على الآخر محكماً، وإن رجّح المبيّن لزم إبطال الراجح بالمرجوح؛ فتعيّن رجحان البيان، وحيث إن المجمل لا دلالة فيه على إرادة أحد الأمرين كفى في بيانه تعيين أحدهما بأدنى ما يدلّ على ذلك، ولو مرجوحاً؛ إذ لا تعارض.

والأخذ بالراجح، كيف كان، واجبٌ، وأجمل شارح المختصر في هذا الفصل؛ فحكى عن الأكثر وجوب كون البيان أقوى على الإطلاق من غير تقييد بكون القوة في السند، أو في الدلالة، أو فيهما^(١)، وعن أبي الحسين^(٢) جواز البيان بالأضعف، فضلاً عن المساوي، وعن الكرخي^(٣) منع الأضعف، كل ذلك على الإطلاق، ويرد على الأكثرين ما حكم به المحققون، من تحكيم المقيّد في المطلق؛ لاستلزامه إبطال اقتضاء منطوق المطلق، من ثبوت الحكم في غير محلّ القيد بمفهوم المقيّد - أعني مفهوم الوصف - على ما يشاهده في نحو: (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)؛ إذ لا معنى لتقييد المطلق بالخطاب المقيّد إلّا إبطال مقتضى إطلاق المطلق بمفهوم المقيّد؛ فإذا أبطل الخالي عن القيد، وذهب عن المطلق، لم يبق فيه إلّا المقيّد، وهو معنى التقييد، وإنهم كثيراً ما يخصصون المنطوق بالمفهوم، كما حكموا بتخصيص قوله ﷺ: «جعل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو ريحه أو طعمه»^(٤)، بمفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كر لم يحمل خبثاً»^(٥)، وهو أنه إذا لم يكن كراً حمل على أنه قد شاع إن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

والتحقيق ما أشار إليه بعض المحققين من أن إلغاء أحد الدليلين وإبطاله بالكلية، يتوقف على كون الآخر أقوى منه سنداً وحجة؛ فلا يجوز طرح آية من الكتاب مثلاً بمجرد

(١) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٢) المعتمد: ج ١ ص ٣١٣؛ شرح العضدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٣) ظ. شرح العضدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٤) سنن ابن ماجه: ج ١ كتاب الطهارة ص ١٧٤، مع تفاوت يسير.

(٥) الكافي: ج ٣ ص ٢ ح ٢، وهو كما يأتي: «..إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء..».

ورود خبر واحد على خلافها، وأما الجمع بينهما بالتخصيص والتقيد؛ فلا يتوقف على ذلك، بل يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة وتقيدهما بالخبر الواحد^(١)، وكذا يجوز تخصيص المطلق وتقيد به بما اعتبر في المفهوم، لكن بشرط زيادة قوة الظن الحاصل به لمجرد قوة المخرج على الظن الحاصل بشمول ذلك العام أو المطلق له، كأن يكون المخرج بعض الأفراد النادرة غير الغالبة، وأما إذا كان ظن الشمول أقوى، كأن يكون المخرج هو الأفراد الشائعة الغالبة؛ فلا يجوز التخصيص والتقيد حينئذٍ، إلا إذا كان المخصص أو المقيّد أقوى حجة منه، كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة إلى خبر الواحد؛ وذلك لأن مناط الحكم عندهم هو الظن، وظاهر أن الظن بشمول العام أو المطلق للأفراد الشائعة الغالبة ظن قوي؛ فإذا كان العام أو المطلق قطعي السند، أو المنطوق، وكان المخصص أو المقيّد ظني السند، أو المفهوم، فالظن بشمول ذلك العام أو المطلق لتلك الأفراد الشائعة الغالبة أقوى من الظن الحاصل بذلك المخصص أو المقيّد بخروجه؛ فيجب أن يعمل بذلك الظن القوي، لا بهذا الضعيف، وإذا تساوى الظنّان، حتى لا يمكن ترجيح أحدهما، وجب التماس مرجح آخر، أو التوقف، وبهذا يندفع ما أورده من التخصيص بالمفهوم، وإبطال ما اقتضاه الإطلاق به؛ فإنه إنما يسوغ ذلك فيها حيث يوجد الشرط الذي اعتبرناه، أعني كون الظن الحاصل بالتقيد والتخصيص أقوى من الظن الحاصل بالعموم والإطلاق، وكذا أولوية إعمال الدليلين؛ فإننا إنما نقول بها حيث يتحقق الشرط المذكور؛ كل ذلك لأن المراد على غلبة الظن.

وأما الثالثة فقد زعم قوم أن بيان الواجب واجب^(٢)، والظاهر أنهم يريدون أنه متى حكم بالإيجاب بخطاب مجمل، بمعنى أن متعلق الحكم فيه مجمل، كما قال تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) وجب عليه بحسب الحكمة أن يبيّن ذلك الحكم المجمل،

(١) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٣٤٤.

(٢) ظ. المصدر نفسه.

(٣) الأنعام: ١٤١.

كما يبين بقوله ﷺ: «فيا سقت السماء العشر»^(١)؛ وذلك لأنه لا يوجب شيئاً حتى يجب، وحتى تقتضي الحكمة إيجابه والتكليف به، وحينئذٍ فيجب بيانه، وإلا فلا تكليف، وهذا بخلاف الندب والكراهة والإباحة؛ إذ لا تكليف هناك.

هذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير مطلبهم، وأول ما فيه أنه مبني على قاعدة التحسين؛ فلا يتم إلا من العدلية، ولعل القائل منهم، ثم نقول: كما أنه لا يوجب شيئاً حتى توجه الحكمة، كذلك لا يندب إلى شيء ولا يكره شيئاً ولا يبيح حتى تقتضي الحكمة بذلك.

ومن المعلوم أنها متى قضت في أفعال الناس بحكم من الأحكام في نفس الأمر، قضت بطلبه والإعلام به، ومنعت من إجماله؛ فإن اقتضت الإجمال به أولاً؛ فلا بد من البيان، سميت هذا الطلب والإعلام به تكليفاً أم لم تسمه.

فإن قلت: من الجائز أن توجب التعرض لتلك الأحكام على الإجمال. قلنا: مثل ذلك في الواجب أيضاً من غير فرق.

وجملة القول في ذلك: أن الناس اختلفوا فيما وقع في الكتاب العزيز من الإجمال؛ فمنهم من أوجب فيه البيان على الإطلاق، ومنهم من أجاز تركه على الإجمال مطلقاً. والتحقيق: ما ذهب إليه جماعة من وجوبه في التكليف، وعدم وجوبه في غيرها، وهذا النزاع وإن وقع في الكتاب، لكنه يجري مثله في السنة.

فصل

اتفقت كلمة أهل العدل وقوم من الأشاعرة^(٢)، وبالجمله كل من لا يميز التكليف بما لا يطاق، على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لاستلزامه التكليف بما فوق الطاقة؛ وذلك لأن امثال ما ليس بمعلوم خارج عن الطوق، ومن أجاز من الجبرية

(١) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٢٣١ ح ١٦.

(٢) ظ. تهذيب الوصول للعلامة: ص ١٦٥؛ المحصول للفخر الرازي: ج ٣ ص ١٨٨؛ الإحكام: ج ٣ ص ٣٢.

التكليف بما لا يطاق، أجاز هذا أيضاً، كما أجاز غيره من المحالات، وما عساك تقول؟ أو ماذا عسى يجدي المقال لمن يزعم على نفسه أنه لا يميز بين الحسن والقيح، وهو يميز في معاشراته وسياساته، لكنّه يكابر على الوجدان صنيع السوفسطائية، ينسب إلى ربه ما يأنف أن ينسبه إليه، وهل وقت الحاجة وقت إمكان الفعل، أو وقت تضيّقه؟ ذهب القاضي أبو بكر^(٣) إلى الأول، فقال: «هو زمن يمكن فيه الفعل» وعليه فتتحقق الحاجة في الموسّع بدخول أول وقته، وهو ظاهر العضدي^(٤)، وهو الذي أراد السعد^(٥)؛ إذ فسره بوقت تنجيز الفعل؛ إذ الظاهر أن تمام وقت الموسّع بتخيره، وذهب أبو الحسين إلى الثاني^(٦)، فقال في (المعتمد): «هو زمن تضيّق الفعل، بحيث لا يمكن فيما دونه»^(٧)؛ [فصلاً] الظاهر مثلاً يجب بيانها بمجرد دخول وقتها عند القاضي، ولا يجب إلّا إذا ضاق وقتها عند أبي الحسين، وربما استشكل الأول بتعليق المنع بلزوم التكليف بما لا يطاق، ويندفع بأنه لما دخل الوقت تعلّق الطلب؛ فكيف يطلب منه ما لا علم له به، بل لا يحسن مجرد التجويز، فضلاً عن الطلب؛ إذ لا فائدة في تجويز ما لا يمكن، ولقائل إن هذا انما يتم في التكاليف المخصوصة، كتكليف المولى عبده بعمل في وقت موسّع، أما في التكاليف الشرعية التي ضربت لها الأوقات المتسعة الصادرة للمخاطبين وغيرهم، ممن يجيء بعد البيان فلا؛ لظهور الفائدة في التجويز حينئذٍ بالنسبة إلى من يجيء بعد البيان، ويكون الحاصل جواز التقديم، بل طلب الفعل مع الإمكان، وعلى هذا فالوجه التفصيل بين الخاص بالمخاطب، وغير الخاص.

(٣) ظ. البحر المحيط: ج ٣ ص ٧٨.

(٤) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٣٠.

(٥) حاشية التفਤازاني على العضد ج ٣ ص ١٣١.

(٦) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته. من كتبه (المعتمد في أصول الفقه ط) جزءان، و (تصفح الأدلة) و (غرر الأدلة) و (شرح الأصول الخمسة) كلها في الأصول، وكتاب في (الإمامة) و (شرح أسماء الطبعي خ) توفي سنة ٤٣٦ هـ.

(٧) المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٣١٥ والعبارة نقل بالمعنى.

وبعبارة أخرى بين التكاليف الشرعية وغيرها، وكيف كان فلا خلاف فيما بينهم في المنع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، إنما الخلاف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة؛ فذهب جمعٌ من الأشاعرة والحنفية إلى الجواز مطلقاً، وهو الذي اختاره صاحب (المختصر) وشارحه^(١)، وصاحب المعالم^(٢). وذهب أكثر المعتزلة ومنهم الجبائيان والقاضي عبد الجبار وبعض الأشاعرة كأبي إسحاق المروزي^(٣) وأبي بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهرية، وهم الحنابلة إلى المنع مطلقاً^(٤)، غير أن المعتزلة نصّوا على جوازه في النسخ؛ فإن كانت الدلالة على ثبوت النسخ بياناً بُني على أن ظاهر التكليف الاستمرار، دلّ الطلب على الدوام أم لا، فإذا علم أنه سينسخ، ولم يبتن لهم ذلك، بل تركه على ظاهره من الدوام، كان في ذلك تأخير البيان عن وقت الخطاب، فهما قولان.

وإن لم يكن من البيان، كما هو الظاهر؛ فمقالة واحدة؛ وذلك لأن البيان ما كان مفاده مقصوداً بالخطاب الأول، بمعنى أن المعنى بالخطاب الأول هو هذا، كما في بيان الإجمال، وتقييد المطلق، وإقامة القرينة على التجوّز، أو ما عداه، كتخصيص العموم والخطاب، ومن المعلوم أن النسخ لا يقتضي أن يكون المراد بالخطاب المنسوخ، كآية اعتداد المتوفى عنها بالحول، وآية تقدّم الصدقة في المناجاة، ما دل عليه الخطاب الناسخ، كآية الدالة على الاعتداد بأربعة أشهر وعشرًا، الناسخة للأولى، والآية الرافعة لإيجاب الصدقة في المناجاة، الناسخة للثانية.

والجواب: بأنه من قبيل التخصيص، يدلّ على أن المراد بالمنسوخ ما عدا هذا وما قبله،

(١) ظ. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٣ ص ١٣٠.

(٢) معالم الدين: ص ١٥٩.

(٣) وهو إبراهيم بن أحمد المروزي: الإمام الكبير، شيخ الشافعية، من آثاره: (كتاب في السنة) و(شرح مختصر المزني)، توفي سنة أربعين وثلاثمائة هجرية، ودفن عند ضريح الإمام الشافعي، (سير أعلام النبلاء: ج ١٥ ص ٤٢٩؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ٣٥٥؛ الأعلام: ج ١ ص ٢٨).

(٤) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٣٢.

غاية الأمر أنه في الزمان، لا في مدلول الخطاب المنسوخ مطابقة تعسف^(١)؛ إذ الظاهر أنه بيان لما قصد بالخطاب، ودل عليه من المعنى، فإن كان هناك اصطلاح في إطلاق اسم البيان، بحيث يشمل النسخ؛ فلا مشاحة، وذهب السيد المرتضى رحمته الله وشيخ الطائفة وشيخهما الأجل المفيد إلى التفصيل^(٢)، فإن كان بياناً للمجمل جاز تأخير، وإن كان بياناً للظاهر، كما في التخصيص والتقييد امتنع، وهو الذي حكاه أبو عبد الله البصري عن أبي الحسن الكرخي.

وزاد أبو الحسين البصري الاكتفاء في الظاهر بالبيان الإجمالي^(٣)، كأن يقال في العموم: (هذا العموم مخصص)، وفي الإطلاق: (هذا الإطلاق مقيد)، وفي النسخ: (هذا الحكم منسوخ)؛ فكان لأبي الحسين ثلاث دعاوى: جواز التأخير في المجمل، ومنعه في الظاهر، والاكتفاء في بيانه بالإجمالي، واختاره الشيخ في (النهاية)^(٤)، وهل الكلام في الأوامر، أو في مطلق الخطاب، وإن كان خبر؟ الذي نص عليه جماعة، منهم العضدي، الأول، قال: «ولذلك عقد الباب، لل منع من التأخير عن وقت الحاجة، أو إليه، ولا يعقل إلا فيها»^(٥)، وهو مقتضى رد العلامة وغيره على بعض حجج الأشاعرة بأنها خبر^(٦)، والكلام في الأمر، وقضية ذلك أنه لا نزاع في تأخير البيان عن الخطاب بالخبر، لكن قضية استدلال المتقدمين بالأخبار عموم الحكم، ونحن نقول: إذا كان المانع من التأخير هو الإغراء بالجهل وقبح الخطاب بغير بيان، فأبى فرق بين الأمر والخبر؛ فإن الحاجة ماسة، والقبح متحقق في كل منهما، وإن شئت فانظر إلى من أخبر بموت زيد، وهو يريد رداءة حاله، أو بموت بني عمر، وإنما يريد أكثرهم، ثم لم يقم على إرادة المجاز والخصوص قرينة، أو ليس نساؤهم وأولادهم وشركاؤهم ووكلاؤهم أشد ما يكونون

(١) خبر ل (والجواب).

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٣٦٣؛ معالم الدين للشيخ حسن: ص ١٥٧.

(٣) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٣٢.

(٤) النهاية: ص ٢٧٣.

(٥) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٣٤.

(٦) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٣٤.

حاجة إلى البيان؛ لمكان الاعتداد والاحتفاظ بالأموال وغير ذلك؟ ثم المأخوذ في مفهوم الخطاب قصد الإفهام، وإن لم يتحقق الفهم إلا بعد البيان، فلا يرد ما قيل من أن تأخر البيان عن الخطاب غير معقول؛ لأن الكلام إنما يصير خطاباً بعد البيان، فإذا أخر لم يكن تأخيره عن الخطاب، ولا حاجة إلى الجواب بأنه من باب المشارفة، أي تأخير البيان عما يصير خطاباً بعد الإفهام، أو إن البيان الإجمالي كافٍ في تحقق الخطاب؛ لأن الإجمالي إنما يقع في البعض، والكلام في الكل.

احتج الأولون بأن الأصل جواز التأخير حتى يقوم دليل على المنع، وكان عمدة أدلة المانعين أن الخطاب قبل البيان خلواً من الفائدة؛ فإذا تحققت فائدة كابتلاء المكلف، هل يعزم ويوطن نفسه على الامتثال فيترتب الثواب أو لا؟ بطل دليل المانعين وسلم الأصل بلا معارض، وبأن التأخير قد وقع كثيراً؛ فلا وجه للمنع.

قالوا: ومن استقرأ علم ذلك قطعاً، ثم عدّوا من ذلك آيات، كقوله تعالى في المغنم: ﴿فَأَن لَّهِ حُكْمُهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾^(١)، ثم بين أن السلب للقائل، إما عموماً على رأي، أو إذا رآه الإمام على آخر، وبين أيضاً أن ذوي القربى بنو هاشم بنو عبد المطلب، دون بني أمية وبني نوفل؛ لمنعهم ذلك، حتى أنه عليه السلام سئل عن ذلك، فقال: «أنا وبني المطلب لم نفرق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا، وشبك بين أصابعه»^(٢) فهذا عام تأخر عنه بيانه؛ إذ ورد من غير بيان تفصيلي، وهو غير ظاهر، ولا إجمالي؛ إذ لو اقترن به لنقل، مع أن الأصل عدمه، وقال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣)، و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ﴾^(٤)، ثم بين جبرائيل، ثم بين الرسول بتدريج، وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

(١) ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُكْمُهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجُنْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الأنفال: ٤١.

(٢) سنن البيهقي الكبرى: ج ٦ ص ٣٤١-٣٦٥؛ ونصب الراية: ج ٣ ص ٤٢٥؛ والمهذب للشيرازي: ج ٢ ص ٢٤٧؛ ونيل الأوطار: ج ٨ ص ٢٢٨.

(٣) البقرة: ٤٣.

(٤) آل عمران: ٩٧.

فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا^(١)، فأوجب حدّ السرقة، ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج، وقال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا^(٢)﴾، ثم بين أن المحصن يرحم وقال: ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتْبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ^(٣)﴾، و(ثم) للتراخي، وهو التأخير، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذِخُوا بَقَرَةً^(٤)﴾؛ فأمرهم بذبح بقرة معينة بما جاء بعد من الأوصاف، وإلا لم يسألوا، ولم يبينها حتى سألوا، ولما نزل قوله عز من قائل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ... اللَّهُ حَصَبُ^(٥)﴾، قال ابن الزبير: «لأخصم محمدًا ﷺ قد عبدت الملائكة والمسيح أفهؤلاء حصب جهنم^(٦)»، ثم تأخر البيان حتى نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ^(٧)﴾، وروي أن جبرائيل عليه السلام قال له ﷺ: «اقرأ»، قال: «وما أقرأ»، فقال: «اقرأ»، فقال: «وما أقرأ» ثلاث مرات، ثم قال بعد الثالثة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ^(٨)﴾، وكفى بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ^(٩)﴾، منبهاً على جواز التأخير، وقالت الملائكة فيما حكى الله تعالى عنهم لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّا نُهَلِّكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ^(١٠)﴾، ولم يبينوا إخراج لوط ومن معه إلا بعد سؤال إبراهيم عليه السلام، حيث قالوا: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

(٣) القيامة: ١٨.

(٤) البقرة: ٦٧.

(٥) قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ الأنبياء: ٩٨.

(٦) قال ابن حجر في (الكافي الشافي): ص ١١١-١١٢: «اشتهر في السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم، أن النبي -ﷺ- قال في هذه القصة لابن الزبير: «ما أجهدك بلغة قومك، فإني قلت: وما تعبدون، وهي لما لا يعقل، ولم أقل: ومن تعبدون»، وهو شيء لا أصل له، ولا يوجد لا مسنداً ولا غير مسنداً».

(٧) الأنبياء: ١٠١.

(٨) العلق: ١.

(٩) هود: ١.

(١٠) العنكبوت: ٣١.

لَتَنْجِيئَهُ وَأَهْلَهُ»^(١)، وقال تعالى: ﴿جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾^(٢)، ثم خصّصه بعد ذلك؛ فأنزل: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾^(٣)، وبين ﷺ العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث على التدرّج.

وأوضح ﷺ ما يصحّ بيعه وما لا يصحّ، ومن لا يباح نكاحها ومن تحرم، وصفات العقود وشروطها، ومن يرث ومن لا يرث، ونهى ﷺ عن المزابنة^(٤)؛ فشكى إليه الأنصار بعد ذلك؛ فرخص لهم في العرايا، وهي نوع من المزابنة^(٥).

وسأل عمر عن الكلالة، فقال له النبي ﷺ: «يكفيك آية الصيف»، وكان عمر يقول: «اللهم مهما شئت، فإنّ عمر لم يتبين»^(٦)، وربما استدلوا بأنه قد وردت أخبار مستفيضة في بيان آيات من القرآن، وإنما تستفيض بعد مدة، وفي ذلك تأخير بيانها إلى أن يستفيض الخبر، ولو كان في ذلك تأخير البيان ممتنعاً، لكان إما لذاته أو لغيره، ولو كان أحدهما لعرف إما بالضرورة، أو بالنظر، وكلاهما منفي، إمّا بالظن فظاهر، وإلا لم يتحقق الخلاف، وإما بالنظر؛ فلأنه لو امتنع لأمتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه؛ لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان إلا ارتفاع ذلك، أي الجهل، وأنه لا يصلح مانعاً في النسخ؛ فإن مراد المتكلم من الخطاب المنسوخ باعتبار استمرار حكمه وعدمه مجهولٌ أيضاً، ولم يمتنع تأخيره إجماعاً، وبأنه يحسن من الملك أن يأمر بعض عماله بأمر ولا يبينه له، بل يقول له: (وليّتك البلد الفلاني فاخرج إليه غداً وأنا أكتب بتفصيل ما تعمل)، ويكون

(١) العنكبوت: ٣٢.

(٢) التوبة: ٨٨.

(٣) التوبة: ٩١.

(٤) وهي بيع المعلوم بالمجهول مثل بيع كيلو من الطحين بمكيال منه.

(٥) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٤٣.

(٦) المقصود بها قوله تعالى: ﴿يَسْتَعْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ...﴾، وسميت كذلك؛ لأنها نزلت في

زمن الصيف. ظ. تفسير القرطبي: ج ٦ ص ٢٩؛ الدر المنثور، السيوطي: ج ٢ ص ٧٥٤؛ صحيح مسلم، كتاب الفرائض، باب ميراث الكلالة، رقم ٤٠٤١.

القصد التأهب لقضاء الحاجة، والعزم عليها، وقطع العوائق والشواغل، وبأنه يجوز تخصيص عمومات التكاليف بموت بعض المكلفين قبل الفعل؛ وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب، مع عدم تقدّم البيان.

وأجاب الآخرون، إما عن الآية الأولى فيمنع التأخير، بل قد بين الله لجبرائيل عليه السلام، وبين جبرائيل للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، غاية الأمر أن ما به البيان لم يكن من القرآن، وأن ذلك ألقى في روع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأهله؛ فإنه بيان أيضاً، ثم إنه عليه السلام بيّنه للأمة، نعم إن ثبت أنه عليه السلام خاطبهم، ثم لم يبيّن لهم، ولم ينههم على الاستثناء إلا بعد ذلك، عند حضور وقت الحاجة أو قبله تمّ، لكن ذلك ممنوع، ولو تنزلنا عن ذلك.

قلنا: المؤخر إنما هو البيان التفصيلي دون الإجمالي.

قولك: لو وقع لنقل.

قلنا: لم ينقل للاستغناء عنه بالتفصيل.

قولك: الأصل عدمه.

قلنا: وإن كان الأصل في كل حادث عدمه، لكن الأصل والراجع هنا، بل اللازم أن لا يترك البيان تحاشياً عن الإغراء بالجهل، على أن المنساق من ذوي القربى أمس الناس به رحماً، وهم بنو عبد المطلب، ومن كان معهم من إخوتهم يدأ واحدة على من سواهم، وهم بنو المطلب، كفيل عبد المطلب وإليه ينسب، فقد جرى الكلام على ظاهره ولا بيان، بل قد يقال: المتبادر من الغنime وسلب القتل الذي لا تصل إليه إلا بعد قتله خارج.

والحق: أن تأخير هذا القدر من البيان، كاستثناء القاتل من بين الغنائم، سيّما على القول باشتراط رؤية الإمام، وإدخال بعض ذوي الأرحام المنضم إليه انضمام من هو أقرب منه، وإن بعد، تحت ذوي القربى ليس بالمستنكر، بل كثيراً ما يقع مثله في المحاورات، إنما المنكر أن تطلق الكلمة وتريد بها خلاف ما وضعت له، ثم لا تبين أو تطلق العام، فتقول لو كليلك: (بع كل الثياب واعط جميع الدراهم للفقراء،

واعتق عتي رقة، وأنت تريد ما عدا المصرية، وثلثي الدراهم، وعبدًا عارفًا، ثم لا تجربها إلا بعد مدة، ومن ثم إذا أخبرته حملك على الرجوع عن العموم والإطلاق، لا أنك أردت ذلك عند الخطاب وأخرت البيان، وربما قال لك: أو لم تأمرني ببيع الكل وإنفاقها؟ فما الذي حملك على الرجوع؟ ولو ذهبت تقول له: لم أرد بالخطاب إلا ذلك لأنكر عليك؛ فإن قلت: أو ليس من الشائع المعروف بين سائر الناس أن يقال: (أخذت كل الدراهم وزارني كل الناس) وإنما أخذ الأكثر وزاره أكثر من يعرفه إلى غير ذلك، مما لا يحصى كثرة، فمتى كان إطلاق اللفظ وإرادة خلاف ظاهره مستنكرًا.

قلت: هذا في الأخبار متعارف، بل ربما كان هو الظاهر في المثال الثاني، وأما الأوامر فالخذ الذي ذكرناه، وأما عن الثاني والثالث ونحوهما: فبأن الظاهر أن هذه الخطابات لما نزلت وقد علموا أنه لا يريد بها معانيها اللغوية، كما هو المفروض، بيّنها لهم بالقول حسبما تقضي به العادات، ثم تأكد البيان بالفعل، على أنه قد جاء أنه ﷺ سئل عن الصلاة لما أمر بها^(١)، وبيان الحج بالقول قبل الفعل، بدليل أن الناس قد حجّوا قبل أن يحجّ ﷺ، مع أن المنع كافٍ في الباب؛ لما عرفت من أن البيان هو الأصل؛ لرجحانه، أو تعيينه، ولو تنزلنا عن ذلك كله، قلنا: البيان الإجمالي لا بد منه؛ لما فرض من أنهم كانوا عالمين بأن المراد بها خلاف ما يعرف في اللغة، وليس معنى البيان الإجمالي إلا أن تعلمه أن تريد باللفظ خلاف ظاهره.

وأما الرابع: فهو مقيم الحدود؛ فعساه لم يبيّنها.

فإن قلت: ينبغي البيان لردع الناس.

قلت: نحن وأنتم في ذلك شرع، مع أنه ربما كان ترك البيان في بعضها أردع، كما في آية السرقة، على أنا نقول: إن البيان قد وقع بالقول، كما قلنا.

وأما عن الخامس؛ فبأن (ثم) فيه ليست للترتيب، بل هي بمعنى الواو لا تراخي

(١) كما في قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي». كنز العمال: ج ٤ ص ٦٢ ح ١١٩٦.

ولا ترتيب وليس ذلك بعزيز، قال: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾^(١)، ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢)، ﴿ثُمَّ اللَّهُ بَشِيرٌ﴾^(٣).

والوجه: أنها للترتيب في الأخبار دون الحكم، وتراخي ما بعدها عما قبلها في المرتبة، وهو كما تقول: (بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب)، وذلك أن رسول الله ﷺ كان إذا ألقن الوحي نازع جبرائيل القراءة، ولم يصبر حتى يتمها، حرصاً على ضبطه، ومسارعته في حفظه؛ مخافة ألا يذهب عليه شيء، فقال له: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَفْجَلَ بِهِ﴾^(٤).

ثم علل النهي عن العجلة؛ بأن ضمن له أن يجمعه في صدره، ويثبت قرآته في لسانه، فقال: ﴿إِنْ عَلَيْنَا جُمُوعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾^(٥)، ثم أمره أن يكون مقتضياً له فيه، وضمن له حفظه، فقال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٦)، أي قراءته، ثم زاد على ذلك أن ضمن له بيان ما أشكل عليه من معانيه وكأنه ﷺ كان يعجل في الحفظ والسؤال عما أشكل منه جميعاً؛ فأمره بالإنصات وإلقاء السمع والقلب والافتقاء، وضمن له كلا الأمرين، وإذا كانت للترتيب في الأخبار لم تناف مقارنة البيان بالإلهام، فضلاً عن اتصاله.

ثم لا حاجة بعد ذلك إلى التزام كونها للتراخي في الوقوع، وادّعاء أن المراد من بيان الكتاب إظهاره من حجب الغيب بإنزاله إليه ﷺ، لا بيان ما أشكل، كما صنع ﷺ؛ لأنه قد أبان ذلك بقوله: ﴿إِنْ عَلَيْنَا جُمُوعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾^(٧) على ما بينا؛ فلا يكون له (ثم) مقام اللهم إلا أن يراد الجمع في اللوح المحفوظ، كما قيل، لكن جمعه في اللوح متحقق، كما جاءت به الآثار؛ فلا معنى للوعد بالضمأن بعد تراخي المدة.

(١) الأنعام: ١٥٤.

(٢) البلد: ١٧.

(٣) يونس: ٤٦.

(٤) القيامة: ١٦.

(٥) القيامة: ١٧.

(٦) القيامة: ١٨.

(٧) القيامة: ١٧.

نعم لو فسر بإظهار أمره وإعلاء شأنه، حتى يتهالك الناس في حفظه وانتساخه، وحتى يكون أعزّ عليهم من سواد القاطر، وأهيب في عينهم من الملك القاهر؛ لكان معنى جزلاً، لكن مع هذا ف(ثم) ليس للتراخي في الوقوع؛ لأن ما بعدها ضمان البيان، ولا معنى للوعد بالضمان بعد تراخي المدة، نعم لو كان الواقع بعدها هو البيان لحسن. وبالجملّة فإبقاء (ثم) في هذه الآية على معناها من الترتيب والتراخي في الحكم لا وجه له، وإنما جيء بها للدلالة على الترتيب في الأخبار، وتراخي ما بعدها عما قبلها في المرتبة، وكيف يصح أن يدعى أن البيان مؤخر مع أن الوقت وقت حاجة، وذلك أنه ﷺ إذا سرى عنه الغشي نهض إلى البيان؛ لأنه إنما أنزل عليه للتبليغ، وما قيل في الردّ من أنها لو دلّت على تأخير البيان؛ لدلّت على وجوب تأخيرها، ولا قائل به، مردود؛ لأنها إن دلّت فعلى تأخير الوجوب، أعني الضمان بالبيان، لا وجوب التأخير.

وأما عن السادس؛ فبأن المأمور بذبحه ليس إلا بقرة مطلقة، ولهذا قال ابن عباس، ومكانه من علم الكتاب مكانه، لو ذبحوا أي بقرة لأجزأهم، ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم^(١)، وقد جاء هذا أيضاً عن آل محمد ﷺ^(٢). قولكم: (لو لم يعلموا أنه يريد بقرة بعينها لم يسألوا).

قلنا: إنما كان سؤالهم تعتاً وتعليلاً، وقد كانوا بمكانة من شدة الإنكار، وضعف اليقين، أهل اللجاج والإلحاح، وهم الذين أبوا أن يدخلوا باب حطة^(٣)، وسألوا موسى أن يريهم الله جهرة^(٤)، ألا ترى إلى قولهم حين أخبرهم بأن الله قد أمرهم أن يذبحوا بقرة: ﴿أَتُخَذُنا هُزْواً﴾^(٥)، نأتيك بقتيل وتأمّرنا بذبح بقرة، وكفأك منبهاً على ذلك، قوله

(١) الدرّ المنثور: ج ١ ص ١٩٠؛ تفسير ابن كثير: ج ١ ص ١٩٢.

(٢) العياشي: ج ١ ص ٤٦ ح ٥٧.

(٣) ظ. التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٢٦١.

(٤) ظ. التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٣٦٠.

(٥) البقرة: ٦٧.

تعالى: ﴿فَدَبَّحُوا بِمِصْرَتِ اللَّيْلِ وَكَاذِبُوا فَعْلُونَ﴾^(١)، ولو سلم فذلك بيان إجمالي، وبعد هذا كله؛ فكيف يجوز أن يؤخر البيان التفصيلي في هذا المقام، مع أنه وقت حاجة؛ فإنهم لما وجدوا القتل، وكان القتل فيهم عظيماً، حملوه إلى موسى، واجتمعوا إليه، وقالوا: (دلنا على قاتله)، فأمرهم عن الله تعالى بها أمرهم، وقد أجمعنا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فإن قلت: أو ليس قد جاء في الخبر ما يدل على إلجائهم إلى هذه البقرة مكافأة لصاحبها على أمر اصطنعه إلى أبيه؛ وذلك أن فتى من بني إسرائيل كان برّاً بأبيه، وكان عنده سلعة، فجاء قوم يطلبونها، وكانت في بيت، وكان مفتاح ذلك البيت تحت رأس أبيه، وهو نائم؛ فأبى أن يوقظ أباه، وينغص عليه نومه، وردّ القوم فاستيقظ أبوه وسأله عن سلعته؛ فقال: ها هي قائمة لم أبعها، وحكي له فقال: أحسنت، وقد جعلت هذه البقرة عوضاً عما فاتك من ربحها؛ فشكر الله له برّه، وأمر بني إسرائيل بذبحها، ولم يرض منهم إلا بها؛ فجاء في الخبر أيضاً؛ ابتاعوها منه على مسكها^(٢) ذهباً^(٣)، وذلك يدل على أنه لم يرد بالبقرة إلا هذه بعينها.

قلت: كفى بلفظ النكرة دليلاً على الإطلاق، وحلول وقت الحاجة مانعاً من التقييد، وحديث الفتى غير منافٍ، وذلك أنه أمرهم بذبح واحدة من البقر؛ فلما تعلّلوا وسألوا الجاهم إلى تلك، عقوبة لهم، ومكافأة لصاحبها.

فإن قلت: ألا أمرهم بذبح غيرها، بل وألا أمر موسى ﷺ أن يضربه بالعصا، وهي شجرة الإعجاز؛ فكان بعض البقرة أفضل منها؛ فلولا أنه أراد تلك البقرة ما أثرها.

قلت: قد علم الله أنه إن أمرهم بذبح البقرة انتهوا إلى هذه؛ فكان السبب في إيثار هذه البقرة ترتب هذه المصلحة، لكن لم يقصد بالبقرة حين أمرهم تلك البقرة، كلا، ولا بالصفات حين وصفها لهم وإنما قصد في كل ذلك الفرد المنتشر، لكنّه اتفق إنه قد

(١) البقرة: ٧١.

(٢) جلدتها.

(٣) مجمع البيان: ج ١ ص ٢٣٨؛ تفسير الصافي: ج ١ ص ١٥٥.

انحصر؛ فالتجأوا.

وأما عن السابع: فإنه خطاب للعرب، وإنما كانوا عبدة أصنام، على أن (ما) لما لا يعقل؛ فلا تعمّ غيره، وإن عمّ الخطاب، ولكن لشدة الانحراف عن الحق، وحبّ الممارسة والتمادي في الغي حالاً بين ابن الزبيري^(١) وبين ما لا يخفى على أحد من أهل اللغة، إن كان من الفصحاء، وقد جاء في الخبر عن سيد البشر ﷺ قال له حين أورد ذلك: «ما أجهلك بلغة قومك، ألم تعلم أن (ما) لما لا يعقل»^(٢)، وأما نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِثْلَ الْحَسَنَى﴾^(٣)؛ فلم يكن بياناً؛ لظهور خروج الملائكة والمسيح بها ذكرنا من الوجهين، وإنما جاء لزيادة التوضيح، احتيج إليه لجهل المعترض، كأنه قيل له: وكيف يدخل في أولئك هؤلاء؟ على أن العقل هاهنا حاكم بمعونة العصمة بخروجهما؛ لقبح التعذيب بذنب الغير، وكفى بالعقل مخصصاً ومبيناً.

لا يقال: إن كثيراً ما تقع (ما) على ذوي العلم نحو: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَيْنَاهَا﴾^(٤)، ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾^(٥)، ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾^(٦)، و﴿نَذَرْتُكَ مَا فِي بَطْنِي﴾^(٧)، ويموز بالإجماع نحو (ما) في داري من العبيد أحراراً، ولو كانت مخصوصة بغير ذوي العلم ما احتاج إلى التقييد بقوله: ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٨) ولم يخف أمرها على ابن الزبيري. لأننا نقول: إن (ما) تطلق على ما لا يعقل، وعلى ما لا يعرف ما هو من ذوي العلم،

(١) هو عبد الله بن الزبيري - بكسر الزاء وفتح الباء وسكون العين وفتح الراء - شاعر قرشي في الجاهلية، كان من أشد الناس عداوة للنبي ﷺ وللمسلمين، ثم أسلم عام الفتح واعتذر، ومدح النبي ﷺ، توفي حدود سنة ١٥ هـ. (ظ: الأعلام: ج ٤ ص ٨٧).

(٢) ظ. إرشاد الفحول: ج ٢ ص ٢٧.

(٣) الأنبياء: ١٠١.

(٤) الشمس: ٥.

(٥) الليل: ٣.

(٦) الكافرون: ٢.

(٧) آل عمران: ٣٥.

(٨) البقرة: ٢٣.

كما في هذه الأمثلة؛ فأما ما عرف فلا، سلّمنا، ولكن لا ريب في أنها ظاهرة في غير ذوي العلم؛ فيجب تنزيلها عند الإطلاق على ذلك، ولا حاجة إلى البيان، وقول النبي ﷺ أولى بالاتباع من ابن الزبيري، ثم نقول بعد هذا كله: إن هذا خبر، والكلام إنما هو في التكاليف على ما عرفت، ومن ثمّ عقدوا هذا الباب للتأخير إلى وقت الحاجة.

وأما عن الثامن: فقد أجابوا بأنه خبر واحد ولا يصلح التعلّق بمثله إلّا حيث لا يجب ترك ظاهره، وقد وجب هاهنا، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، أما على القول بالفور فظاهر، وأما على التراخي، فلأن التراخي إنما هو الوجوب، والجواز فوري بالإجماع؛ إذ ليس هناك أحد يذهب إلى وجوب التأخير، على أن القرينة في مثل هذا المقام قائمة على وجوب الفورية، مع أنه لا فرق بين الوجوب والجواز في احتياج الحكم فيهما إلى البيان، وامتناع التأخير في كلّ منهما عن وقت الحاجة، وردّه بعض المحققين، بأنه قبل البيان لا يجب فيه شيء أصلاً، لا على الفور، ولا على التراخي، إنما يجيء ذلك التردد بعد الفهم، وأنا أقول: الظاهر أن التأخير الذي وقع النزاع فيه أن ينفصل عن الخطاب ولم يبيّن، أما إذا كان في تفخيمه والتنويه بشأنه والإيقاظ إليه، ثم لم يعدل حتى يبيّن، كما نحن فيه، فلا تأخير، وهذا كما تقول لصاحبك: «استعد للنزال»، وهو يسألك آية حرب هذه؟ تهويلاً وتعظيماً لياخذ أهبته، ثم تقول من قبل أن ينفصل عن كلامك هذا: «استعد لحرب بني فلان»، وهو شائع معروف ولا يعدّ هذا من التأخير، بل هو بيان متصل بالخطاب.

وأما قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾^(١)، فدثم فيه ليست للتراخي في الحكم والوقوع، بل للترتيب في الأخبار، والتراخي في المرتبة، وليس المراد، كما توهم الخصم، أنها أحكمت أولاً، ثم وقع تفصيلها بعد مدد مترائية، بل إنما جاءت على الإحكام والتفصيل معاً.

وأما عن التاسع: فقد أجاب العلامة رحمه الله بالمنع من تحقق التأخير فيها، بل البيان مقترن بها؛ لأن الملائكة علّوا الهلاك بأن أهلها كانوا ظالمين؛ وذلك لا يدخل فيه إلّا

من كان ظالماً، ولم يتخلل بين قولي الملائكة غير سؤال إبراهيم، وهو قوله: ﴿إِنْ فِيهَا لُوطًا﴾^(١)؛ وذلك لا يعدّ تأخيراً للبيان؛ لجريان مثل ذلك بسبب انقطاع نفس أو سعال، حتى إنه لو لم يبادر بالسؤال لبادروا بالبيان.

وقد يقال على الثاني: إن سؤال إبراهيم، وإن قل، إلا أنه إنما وقع بعد انقطاع كلامهم، ولذلك سأل إبراهيم عليه السلام، وغير الأسلوب؛ فكان كلامهم بعد ذلك جواباً لإبراهيم عليه السلام، لا تتميماً لمقالمهم، ولو كانوا مستمرين لقالوا: إلا لوطاً لننجينه، وقد يجاب بأنهم كانوا مستمرين، لكن إبراهيم مع علمه بسنة الله، واحتفاظه برسله والذين آمنوا معهم، كما قال: ﴿ثُمَّ نَجَّيْ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢) أدركه ما يدرك الناس عند حلول أمثالها، ولم يدع السؤال إشفاقاً على لوط؛ لمكانته وقربته؛ فلما قطع عليهم سؤاله، غيروا الأسلوب وأعلموه أنهم غير ناسيه، والذي بدّل على ذلك استثناؤه في غير هذا المقام، ويؤيد الأول أن الخطاب كان لإبراهيم.

وأما العاشر: فالمنساق منه للأصحاء وذوي الأموال حسبا تشعر به الإضافة؛ فهو بين، ومثله لا يحتاج بين الناس إلى بيان، وهل هذا إلا كأن يقول الأمير لأهل البلد: (أغدوا عليّ بأسلحتكم وخيلكم)، أفترى أنه يريد من لا سلاح له، ولا فرس، أو من لا يقدر على النهوض معه؟ سيما وقد استقرّ في النفوس أنه تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وإنما جاء قوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ﴾^(٣) تسكيناً لنفوس قوم قعد بهم الضعف وقلة ما في اليد عن الجهاد.

وأما الحادي عشر على كثرته: فالكتاب إنما نزل تدريجاً وكلّمه بين له ﷺ بيّنه للناس، ولا نسلم تخلف البيان عما يحتاج إلى البيان، وإلا لتخلف عن وقت الحاجة، فإن الناس إذا تناولوا الأحكام ذهبوا بها إلى أهاليهم وضياعهم، وجروا فيها على ما سمعوا، والحاجة إليها شديدة؛ لكثرة ما يعتورهم من متعلقاتها، من بيع وشراء وصلاح ونكاح

(١) العنكبوت: ٣٢.

(٢) يونس: ١٠٣.

(٣) التوبة: ٩١.

وإرث ونحو ذلك، ووقوع الترخيص في العرايا بعد الشكاية يشعر بالنسخ، ثم إنه وقت حاجة، وأما ما أشكل معناه على عمر؛ فقد أحاله على ما يدلّه، وكفى بذلك بياناً، لكن لم يتبين وقد بين لغيره فعلم ثم أنه قد بقي على ذلك إلى وقت الحاجة؛ فلو سأل أهل الذكر وحلة الكتاب، على أنه تأخير في المجل.

وأما حديث الأخبار المستفيضة؛ فطريف، إنها على ملقي الخطاب أن يبينه للمخاطب، ولو واحداً، إذا كان محتاجاً إلى البيان، وليس عليه أن يستيقظ، ويبلغ إلى كل واحد، فكم من بيان قد خفي، وكثيراً ما يتمسكون بمثل ذلك، ولم يعلم أن ذلك في إمام مبين.

وأما قولكم: (إن الجهل بمراد المتكلم لا يصلح مانعاً، كما في النسخ) كيف لا يصلح مانعاً، ففيه إغراء بالجهل، وأما النسخ؛ فليس من هذا القبيل؛ فإنه عدول ورفع، لا تخصيص، وأما مقالة الملك لبعض عماله، والسيد لعبده، فوعد بالأمر لا أمر، كما لا يخفى.

وأما الأخير؛ فلسنا مكلفين بأن نعلم بأن كل واحد من المكلفين، كزيد وعمرو مثلاً، هل يبقى على التكليف أو يزول عنه بموت أو جنون أو غير ذلك، إنها علينا أن نعتقد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيله، من جنون ونحوه، احتج الآخرون^(١) على منع تأخير البيان، حيث يرد على الظاهر، كالعام يراد به الخاص، والمطلق يراد به المقيد، واللفظ يراد به خلاف ما وضع له من المعاني المجازية، بأنه لو خاطب الشارع بها له الظاهر غير المراد من دون القرينة لزم أحد أمور ثلاثة:

إما خروج الخطاب عن كونه خطاباً، أو الإغراء بالجهل، أو تكليف ما لا يطاق، واللازم بأقسامه باطل فاللزوم مثله؛ وذلك لأنه إن لم يقصد الإفهام أصلاً، لزم الأول؛ إذ الخطاب هو الكلام المقصود به الإفهام، وإن قصد إفهام ظاهره، لزم الثاني؛ لأنه يستلزم اعتقاد المكلف إرادة الشارع لذلك الظاهر، وهو الجهل؛ فإيقاعه فيه إغراء به، وإن قصد به إفهام غير خلاف ظاهره، لزم الثالث؛ لأن فهم خلاف ما وضع له اللفظ من دون قرينة محال غير مقدور؛ فالتكليف به تكليف بها لا يطاق.

قال السيد رحمته: «لا يجوز أن يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة، وهو لا يريد بها، من غير أن يدل في حال خطابه أنه متجوز باللفظ، ولا إشكال في قبح ذلك، والذي يدل على ذلك أنه لا يحسن أن يقول الحكيم منا لغيره: افعل كذا، وهو يريد التهديد والوعيد، أو اقتل زيداً، وهو يريد: اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة أن يسمى قتلاً مجازاً، ولا تقول: رأيت حماراً، وهو يريد رجلاً بليداً من غير دلالة؛ فدل على ذلك»^(١)، قال: «وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها؛ لأن الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل»^(٢)، ثم قال: «إن جواز التأخير يقتضي الاستغراق؛ فإذا خاطب به مطلقاً فلا يخلو من أن يكون دل به على الخصوص، وذلك يقتضي كونه دالاً بها لا دلالة فيه، أو يكون قد دل به العموم؛ فقد دل على خلاف مراده؛ لأن مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم، فإن قيل: إنها يستقر كونه دالاً عند الحاجة إلى الفعل، قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ؛ فإن دل اللفظ على العموم فيه؛ فإنما يدل بشيء يرجع إليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة، على أن وقت الحاجة إنما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفاً، فأما ما يتعلق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام؛ فيجب أن يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب إلى غيره من مستقبل الأوقات، وهذا يؤدي إلى سقوط الاستفادة من الكلام»^(٣).

ثم احتج على المنع أيضاً بأن الخطاب وضع للإفادة، ومن سمع لفظ العموم، مع تجويز أن يكون مخصوصاً ويين له في المستقبل، لا يستفيد في هذه الحال شيئاً، لا خصوصاً؛ لعدم البيان، ولا عموماً؛ لتجويز أن يكون مخصوصاً ويين فيما بعد؛ فيكون وجوده كعدمه.

فإن قيل: يعتقد العموم بشرط أن لا يخص.

قلنا: ما الفرق بين قولك، وبين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن

(١) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

يدلّ في المستقبل على ذلك؛ لأن اعتقاده للعموم مشروط، وكذلك اعتقاده للخصوص، وليس بعد هذا إلّا أن يقال: يعتقد أنه على أحد الأمرين، إما العموم أو الخصوص، وينتظر وقت الحاجة؛ فأما أن يترك على حاله فيعتقد العموم، أو يدلّ على الخصوص فيعمل به، وهي مقالة أصحاب الوقف، قد صار إليها من يذهب إلى أن لفظ العموم للاستغراق على أقبح وجه، وذلك لمنافاتها لما ذهب إليه من الظهور في العموم؛ فكان حاصل ما استدلّ به على المنع ثلاثة أمور:

الأول: أنه يقبح بالحكيم أن لا يدلّ على مراده من الخطاب، حيث يكون ظاهراً في غيره.

الثاني: أن من آخر البيان؛ فقد قصد بكلامه الدلالة على وجه غير صحيح؛ لأنه إن قصد بلفظ العموم مثلاً للخصوص؛ فقد أراد من اللفظ ما لا يتأتى منه إفادته، وإن قصد به الدلالة على العموم؛ فقد قصد الدلالة على شيء لا يُريده، وكلاهما غير صحيح، وحاصله يرجع إلى ما حكيناه عن القوم.

الثالث: انسداد باب الفهم والتفاهم، وفي ذلك نقض غرض الواضع من وضع اللغات.

وأورد على الأول أن المسلم امتناع تأخير قرينة المجاز عن وقت الحاجة؛ فأما تأخيرها عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة؛ فلا دليل على المنع منه.

قالوا: وما يتخيل من استلزامه الإغراء بالجهل فيكون قبيحاً عقلاً مدفوعاً، بأن الإغراء إنما يحصل حيث يتنفي احتمال التجوّز، وهو قبل وقت الحاجة متحقق، قال في (التهذيب): «إنما يلزم الإغراء لو لم يتقرر في العقول تجويز التخصيص كما في المتشابه»^(١).

قالوا: وقولهم: «الأصل في الكلام الحقيقة»^(٢)، معناه أن اللفظ مع فوات وقت القرينة، وتجّرده عنها، يحمل على الحقيقة، لا مطلقاً، ثم استدّلوا على أن معناه ذلك،

(١) تهذيب الوصول: ص ١٦٦.

(٢) معالم الدين: ص ١٥٨؛ الوافية: ص ١٢٤.

باتفاق الكلمة على جواز تأخير القرينة عن وقت التلّفظ بالمجاز، بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحداً عرفاً، كما في الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء إذا أقام المتكلم القرينة على إرادة العود إلى الكل؛ فلو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه إلى الحقيقة، لم يحسن ذلك؛ لاستلزامه الإغراء بالجهل آنأماً، ثم نقضوا عليه بالنسخ؛ وذلك أن من شرط المنسوخ أن لا يكون مؤقتاً بغاية تقتضي ارتفاعه، ولو على سبيل الإجمال، كأن يقول بعد الأمر بالفعل: (دوموا عليه إلى أن أنسخه عنكم)، وإذا امتنع ذلك، وجب أن يؤدي بما هو ظاهر في الدوام والاستمرار؛ فإذا نسخ تبين أن المراد خلاف ذلك الظاهر، ولزم استعمال اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة، من غير دلالة في حال الخطاب على المراد.

ومن ثمّ التجأ بعض المانعين من التأخير، كالصيرفي والمروزي والحنابلة إلى المنع في النسخ أيضاً^(١)، وأوجبوا اقتران المنسوخ بالبيان الإجمالي، لكنّ السيّد رحمه الله حكى الإجمال على خلاف هذه المقالة^(٢)، وكذا الغزالي في (المستصفى)^(٣).

وعلى الثاني منع صيرورته بالتأخير دالاً على الشيء بغير ما هو به.

قولكم: «لأن لفظ العموم مع التجرد.... الخ».

قلنا: مسلّم، ولكن لا بد من بيان محلّ التجرد؛ فإن جعلتموه وقت الخطاب فحسب، فممنوع؛ لأنه هو المدعى، وإن كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلّم، ولا ينفعكم قولكم: «إذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص.... الخ».

قلنا: هو لم يدلّ به فقط على الخصوص، بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك، بحيث لا يستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه، ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجرداً عدمها، مع انضمام القرينة، وإلا لانتفى المجاز من رأسٍ.

(١) ظ. تهذيب الوصول: ص ١٦٤-١٦٥؛ المستصفى: ج ١ ص ١٩٢؛ الإحكام: ج ٣ ص ٣٦؛

المحصول: ج ٣ ص ١٨٨.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٥.

(٣) المستصفى: ج ١ ص ١٩٢.

قولكم: «خصوص زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ... الخ».

قلنا: ما المانع من تأثيره، بمعنى أنه ينقطع به احتمال عروض التجوّز؛ فيحمل اللفظ على حقيقته، إن لم يكن قد وجدت القرينة، وإلا فعلى المجاز، وأي بُعد في هذا التأثير، وأنتم تقولون في زمن الخطاب؛ لأنكم تجوّزون التجوّز ما دام المتكلم مشغولاً بكلامه الواحد، فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بإرادة شيء من اللفظ، وعند انتهائه يتبين الحال، إما بنصب القرينة فالمجاز، وإما بعدمها فالحقيقة، فعلم أن الدلالة عندنا إنها تستقرّ بعد مضي زمانٍ، واختلافه بالطول والقصر لا يجوّز إنكار أصل التأثير.

وقال العضدي في الجواب ما حاصله: «إن المتكلم يقصد تفهيم الظاهر، لكن لا على أن يحكم بأنه هو الذي أراده المتكلم على البت، بل على أن يجوز التخصيص عند الحاجة؛ فلا يلزم على المخاطب جهالة؛ لأنه لم يعتقد عدم التخصيص، بل أجازة، ولا على المتكلم إحالة؛ لأنه لم يرد من المخاطب فهم التخصيص تفصيلاً»^(١).

وعلى الثالث منع كون العام مثلاً دالاً على العموم، أو على الخصوص، وإنها يدلّ بعد وقت الحاجة بضمّ القرينة وعدمه.

لا يقال: إن في ذلك خروجاً عما هو الغرض من كونه موضوعاً للعموم؛ لأن الوضع يستلزم الدلالة، وإنما اللازم إنكار للملزوم.

لأننا نقول: الوضع لا يستلزم الدلالة دائماً؛ لجواز أن تكون دلالتها مشروطة بعدم احتمال التجوّز، فالقول بعدم الدلالة فيما قبل وقت الحاجة، بمنزلة التوقف إلى إكمال الخطاب، ومن المعلوم أن ذلك لا يعدّ وقتاً، والفرقة فيما بين الحاجة جليّة؛ لأن الخصوص عندنا يحتاج إلى القرينة، فبدونها يكون للعموم؛ فإن الخصوص متيقن الإرادة على كل حال.

والحاصل أن بين التوقف الذي صرنا إليه، والتوقف الذي صار إليه أصحاب الوقف، أن توقفنا في الدلالة لا في الوضع، وفيما قبل وقت الحاجة لا دائماً، على اختلاف

مراتبهم ينزلون الخطاب بمجرد سماعه وانقطاعه، على ما وضع له من معنى إفرادي وتركيبى، ولا ينتظرون به وقت الحاجة، يترقبون ظهور ما يدل على التخصيص، بعد ورود العموم، والتقييد بعد ورود الإطلاق حملوه على العدول، وقالوا: إنه قد بدا له، وسألوا عن السر في البدء، ولا يقولون هذا الذي أراد بالعموم والإطلاق؛ فأما قرينة المجاز فلأنهم لا يجوزون انفصالها بحال؛ فإن وقع ذلك، وما كان ليرتكبه مميّز، قالوا: وهذا أراد كأنه أقام قرينة وما شعرنا، أو سفهوا رأيه.

فإن قلت: أكثر ما يرد الأمر في الناس على سبيل الفور، ولا يجوز في مثله؛ لحلول وقت الحاجة، وإذا اتفق أن جاء على التراخي، كأن تقول لوكيلك: «إذا وردت بغداد فبع جميع الثياب وأنفق جميع الدراهم»؛ فإننا نجدهم ينتظرون ويتربّون، ويقول الوكيل: (عساه يأمرني بترك بعض الثياب، أو الدراهم إلى وقت المسير) فيحكمون على البت؛ لأنه وقت الحاجة.

قلت: استعمال الأمر في التراخي أكثر من أن يحصى، بل هو الشائع الغالب، ولذلك زعم أقوام أنه حقيقة فيه، توصي نديمك ووكيلك وولذك وأهلك والنساج والكتّاب والخياط والسّمان والحنّاط والجناز وغير هؤلاء، ممن لا يحصون كثرة ممن تحتاج إليهم في إصلاح شأنك، بأمور لا تنجزها عليهم لحينك، وأما انتظار من ينتظر منهم، كالوكيل في بعض المواطن؛ وذلك حيث يستعظم منك ما أمرت به، كأن تأمره بإنفاق جميع الدراهم؛ فإنها ينتظر رجوعك عما تقدّمت به إليه، حتى إذا قلت له بعد ذلك: «واشتر لنا منها عبداً»، قال: إنه قد بدا له، ولم يقل إنه أراد بذلك الخطاب إنفاق ما عدا قيمة العبد، وجاء بهذا الخطاب بياناً لما أراد هناك، كلا، ولا يخطر له هذا ببال.

قولكم: «وأما تأخيرها إلى وقت الحاجة فلا دليل على المنع منه».

قلت: ليت شعري، ما الدليل القاطع لديكم، والشاهد العدل عندهم؟ أتريدون على ذلك آية محكمة، أو سنة عادلة، أو ليست هذه مسألة عريّة، وطريقة عرفية، يرجع فيها إلى أربابها، والحكم العدل الذي لا تردّ حكومته في ذلك، الطريقة المستمرة في اللغة، أو العادة الجارية في العرف، وأنت لو قلبتها ظهراً لبطن، لا تكاد تعثر بواحدة على خلاف

ذلك حسبنا دللناك.

ثم إن أرباب البيان ما زالوا يتواصون بأن تلز قرينة المجاز إلى المجاز في قرَن، وما سمعنا يوماً أن أحداً يبيح الفصل بينهما بالمدد المتطاولة ما لم يحلّ وقت الحاجة.

كلا تلك بدعة لا تعرف فيه هذه الشريعة، وفريّة على حملتها، أولم تعلم أنهم قسّموا الاستعمال الصحيح إلى حقيقة، وهو استعمال اللفظ فيها وضع له، ومجاز، وهو استعماله فيها يناسبه، مع قرينة مانعة، وكنائية، وهي استعماله فيه، لا معها، لكن بشرط الملازمة؛ ليتحقق الانتقال، وما عدا ذلك فهو باطل، ثم يلزم من ذلك انسداد باب الفهم والتفاهم، وينتقض غرض الواضع، كيف لا، واحتمال المجاز على هذه الطريقة جارٍ في كلّ خطاب، أفبعد هذا من توقف، وكان يكفي واحدة من هذه، ولكن الحق جَمّ الشواهد.

قولكم: «إنها يلزم الإغراء لو لم يكن التجوّز محتملاً».

قلنا: أيّ إغراء أعظم من أن تريد معنى، وتأتي بكلام يدلّ على آخر؟! أيترك الظاهر للاحتمال، حتى يعود الخطاب كله إجمالاً؟! ما كنت أظن أن أحداً يفوه بمثل هذا، وأعجب من ذلك النظر بالمتشابه، أي المحكم من المتشابه، كيف والأدلة العقلية والحجج القطعية هناك قائمة، بحيث لا يخفى على ذي بصيرة، على أنه لم يرد بالخطاب ظاهره.

ومن الغريب تأويل الكلمة السائرة مسير المثل، في وجوب حمل اللفظ على ظاهره، بأنه إنما يجب ذلك عند حلول وقت الحاجة، وأما قبل ذلك فلا يجب، وإن طال المدى، بل يجب الوقف عند الظاهر، كما يجب عند المجمل.

هل هذا إلّا تحريف للكلم عن مواضعه، وإقدام على إنكار ما يعرف بالوجدان، ويشاهد بالعيان، من سيرة أهل العرف واللغة؟ ليت شعري أتقفون أنتم عند كل ظاهر، كما زعمتم، أم تلك كلمة تقولونها بالستكم؟ وأعجب من ذلك الاستدلال بحديث الجمل المتعاطفة، مع أن الخطاب هناك مستمرّ، وفي ما نحن فيه منقطع، والناس يستلمون الخطاب بتمامه، ثم يحكمون على البت أنّ المراد هذا، فإن جاءهم بعد ذلك

ما يخالفه، كان أجمل محاملهم أن يقولوا: إنه عدل؛ فكيف يقاس المنقطع على المستمر، وطريقة أهل العرف فيها مختلفة، يجرون في هذا على نحو، وفي ذلك على آخر. فإن قلت: أولستم تميزون تأخير بيان المجمل.

وبالجملة الخطاب بالمجمل من غير بيان المصلحة، وتقولون: إن الغرض كما يتعلق بالبيان، يتعلق بالإجمال؛ فالأجل أجزتم تأخير بيان الظاهر إذا اقتضت المصلحة ذلك؟.

قلت: فرق بين المقامين واضح؛ إذ غاية ما يُسأل في الإجمال عن الداعي، وبتحقق المصلحة يندفع السؤال، وهذا بخلاف ما إذا خاطب بالظاهر وأراد خلافه، من دون بيان؛ فإنه يتوجه أمران، بل أمور: أحدها: السؤال عن الداعي.

الثاني: قبح ذلك فيما بين أرباب الخطاب.

الثالث: الإغراء بالجهل والإحالة، وتحيل المصلحة لا يرفع قبح الخطاب، ولا قبح الإغراء والإحالة، ولا لجاز الكذب عليه تعالى لمصلحة، وإنما يدفع السؤال عن الداعي. وأما النقض بالنسخ، فقد يقال: إن النسخ ليس من مخالفة الظاهر في شيء، فإن أهل الملّة بعد تجويزهم النسخ لا يعقلون من الخطابات إلّا ما تدلّ عليه من التكليف بمضامينها؛ فأما استمرار ذلك فلا، بل يجوزون أن يبقى، ويجوزون أن ينسخ، كما هو المفروض، وهل النسخ في الشريعة إلّا كالنسخ في الشاهد؟ وأنت إذا أمرت عبدك بالكتابة، لم يعقل منه ذلك، إلّا أنك كلفته بها، وأما أنه حكم مستمر فلا، بل يجوز أن تعدل به إلى الخياطة، أو الصياغة، أو غير ذلك.

لكن التحقيق أنه على خلاف الظاهر؛ فالوجه في الجواب أن يقال: إذا كان المرجع في هذه المسألة إلى العرف فأهل العرف لا يرون في تأخير مثل هذا البيان غصاصة؛ لأمر: أحدها: ضعف الدلالة على هذا الاستمرار.

الثاني: أن الخطاب لا يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث، ولكن يستفاد من حال المكلف.

الثالث: أنه لا يدور على هذا البيان ضرر.

والحاصل أنهم كما لا يوجبون بيان مدته، إنما يوجبون صفة العقل الذي يريد أن يفعل إزاحة لعلته.

وفصل الخطاب: أن أهل العرف يميزون هنا، ويمنعون فيها عداه؛ فكيف يحل لمن يحتذى مثاهم أن يقيس ما حظروه على ما أباحوه؟ فأما ما حكم به أكثر المحققين، كالسيدّ والمحقق والعلامة، وغيرهم من محققي العامة^(١)، من إسماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون إسماع المخصص؛ فلو لا أن تأخير البيان مع ظهور خلاف المراد جائز، والحمل على الظاهر عند الإطلاق غير واجب؛ لأمتنع هذا، ولم يُقدم عليه جمهور المحققين ممن منع من التأخير، فضلاً عن أجازوا ذلك؛ لتحقيق التأخير هاهنا؛ فيحمله السامع على الظاهر، والمراد غيره؛ فيكون إغراء؛ فالذي حكم بجوازه المانعون منهم إنما هو العثور على الخاص بعد العثور على العام، وأيّ بأس في ذلك بعد أن يكون المتكلم قضي ما عليه من الإتيان بالبيان، وليس عليه أن يبلغ البيان إلى كل أحد، إنما عليه أن يبين لمن ألقى الخطاب إليه، بلغ إلى غيره أم لم يبلغ؛ فإما أن يلقي الخطاب مراداً منه خلاف ظاهره من غير بيان؛ فذلك أول شيء يمنعونه.

وبالجملة: هذه مسألة، وتلك أخرى، هذه: هل يجوز تأخير البيان، بحيث لا يتحقق في نفس الأمر أو لا؟ وتلك: بعد فرض تحقق البيان في الواقع، هل يجوز للحكيم أن لا يطلع المكلف على البيان أو لا؟ ولذلك اختلف فيها المانعون من التأخير، ولو اتحدت لم يختلفوا.

فإن قلت: أوليس من المحقق الثابت لديكم امتناع حمل العام على العموم إلّا بعد الفحص عن المخصص؛ فكيف أوجبتم هاهنا المبادرة إلى الحقيقة، وأبستم الانتظار إلى وقت الحاجة، وهل الخطاب الخاص إلّا قرينة تدلّ على التجوّز بالعام.

قلت: إنما أوجبنا الفحص في غير المشافهة؛ لما تقدم من استفاضة ورود الخاص بعد

(١) تهذيب الوصول: ص ١٦٦؛ الذريعة: ج ١ ص ٣٩١؛ معارج الأصول للمحقق الحلي: ص ١١٤؛ المستصفى: ج ١ ص ٢٥٥.

العام، حتى كان ورود العام مظنةً لورود الخاص بعده، وإن كان ما ورد من الخصوص إنما صدر مع العام، وهذا في المشافهة غير معقول؛ للعلم بأنه لم يرد منه سواء؛ فلا وجه للفحص.

والكلام هاهنا إنما هو في المشافهة؛ إذ لا نزاع في أننا كثيراً ما نعثر على البيان بعد الميّن، وإن كانا إنما صدرا معاً، ثم إنّنا أوجبنا هناك الفحص، ولم نُجز التأخير عن الحمل بعده؛ وذلك يتحقق بالرجوع إلى باب في كتاب يقع في يوم، أو بعض يوم، وأين هذا من جواز التأخير، ولو إلى عام ما لم يحل وقت الحاجة.

ثم إن ذلك إنما هو في العام شرعاً؛ لاشتهار تخصيص العام فيه؛ فما بال سائر المجازات، حتى أجزتم تأخير قرائتها، وأوجبتم الانتظار بها، ومنعتم من حملها على حقائقها، مع أن كلمة أهل البيان قد اتفقت على وجوب المبادرة إلى الحمل على الحقيقة، ومن طريف ما وقع في هذا المقام تعلق بعضهم بجواز إسماع العام المخصوص بأدلة العقل، حيث لا يعلم السامع بذلك، زعماً منه أن البيان قد أخرج حيث لم يتنبه له السامع، وأنت تعلم أن المأخوذ على المتكلم إنما هو البيان بأيّ طريق كان، وليس عليه أن يتنبه السامع، والبيان هنا متحقق، كما اعترف به المعترض؛ فإن العقل أقوم شاهد على أن اللازم منه، إن تمّ التأخير عن وقت الحاجة.

وأما ما أورده على الثاني من المنع - ما حاصله - : أن الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة، والاستقرار إنما يحصل بعده؛ فالسيد قد ابتدأهم بإيراده، وأجاب بما سمعت، ودفعه بمنع انتفاء تأثير زمان الحاجة، ويطلبه أن السيد لا يريد نفي صلاحية وقت الحاجة للتأثير في الجملة، بمعنى صلاحية ما يعرض فيه من نصب القرينة على الخلاف، أو عدم النصب، وإنما يريد أن ينفي كون وقت الحاجة منشأً لأصل الدلالة على العموم وسبباً، ولا ريب أن السبب في دلالة اللفظ على العموم إنما هو وضعه للعموم، وتبادر العموم منه، وذلك متحقق قبل الحاجة وبعدها، وتأثير عدم القرينة بعد الحاجة في العموم، على زعمهم، مبنيٌّ على وضعه للعموم، وظهور العموم منه؛ فحيث لم تقم قرينة على الخلاف، يعلم إرادة الظاهر، إلّا أن عدم القرينة مصدر ابتدائي للدلالة على

العموم، بدليل أنه لو فرض أن اللفظ غير ظاهر في العموم، حتى يكون مجملاً نسبته إلى العموم والخصوص على حدٍّ سواء لم يدلَّ عدم القرينة عندهم على العموم أيضاً، وباقي كلماتهم حالها بعدما قدّمنا غير خفيّ.

وأما اعتراف العضدي بتزوير شقِّ ثالث^(١)؛ للتخلّص من الشقّين اللذين أبان السيّد فسادهما؛ بأنه يلزم في كل منهما قصد الدلالة على وجه غير صحيح، فلا يدفع عنه ضيماً؛ لمشاركته للشقِّ الأول في كونه أراد من اللفظ ما لا يتأتّى منه؛ وذلك أن طريقة أهل العرف لما كانت جارية على حمل الألفاظ على حقائقها وظواهرها على البتّ، حتى لا يميزون على المتكلم أن يكون أطلق اللفظ وأراد خلاف الظاهر، حملاً لأفعال العقلاء على الاستقامة، وملازمة القانون، وعدم الخروج عن الطريقة؛ فلو أراد أن يفهم من اللفظ ظاهره، لا على البتّ، بل مع تجويز أن يكون أراد به خلاف ظاهره، ولم ينصب قرينة؛ لكان أراد من خطابه ما لا يتأتّى؛ فلا يكون صحيحاً.

وأما ردّهم على الثالث، بمنع كون العام مثلاً قبل الحاجة دالاً على العموم؛ بإقدام على إنكار بديهيات اللغات، ومكابرة على الوجدان، وماذا عسى يجدى الإنكار، ونحن نرى بالعيان أن الألفاظ إذا أطلقت قبل الحاجة إنها تدلّ على حقائقها، وهل الدلالة إلّا أن ينساق المعنى من اللفظ عند الإطلاق؟ وما أشبه هذا بأن يقال للمدرك: لا تدرك، وللمحسن: لا تحسن، وأعظم من هذا مدافعة السؤال المحكم بالشبهات، يعترف بالوضع والظهور في المعنى، ثم ينكر الدلالة باحتمال أن تكون مشروطة، وهو يعلم أن الأصل عدم الشرط.

هذا، مع أن التبادر عند الإطلاق، كما هو المفروض ينفي احتمال الشرطية؛ إذ لو كان مشروطاً لم يتبادر، وما كنت أظن أن أحداً يبلغ إلى هذه الحدود، ومن هذا القبيل منع إطلاق اسم التوقف على التوقف قبل الحاجة، ثم قياسه على انتظار إكمال الخطاب، وهو يرى الفرق بينهما، بحيث لا يخفى على ذي حسٍّ...^(٢)، وأما تحقق الفرق بين الوقفين،

(١) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٤٢.

(٢) كلمة غير معروف معناها.

فلا يجديه ولا يضّر في المقام؛ لأن غرض السيّد أنهم صاروا إلى التوقف والتخير وعدم الحكم، كما هو شأن أهل الوقف، وإن اختلف المسلك.

حجة السيّد والشيخين^(١) رحمهم الله والكرخي وأبي الحسين ومن يجذو حذوهم من أهل المذهبين على جواز تأخير بيان المجلّ^(٢)، ما حققه السيّد رحمه الله في (الذريعة)، وهو ما حاصله: أنه لا يمتنع أن يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لأجلها، قال: (وليس لهم أن يقولوا هاهنا وجه قبح، وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه؛ لأنّا نعلم منه أنه يحسن من الملك أن يدعو بعض عماله فيقول: (قد وليتك البلد الفلاني، وعوّلت على كفايتك؛ فأخرج إليه وأنا أكتب لك بتفصيل ما تعمله وقدره، أسلمها اليك عند توديعك، أو أنفذها إليك عند استقرارك في عملك)^(٣)، وأيضاً فتأخر العلم بتفصيل صفات الفعل ليس بأكثر مفسدة من تأخير إقدار المكلف على الفعل، ولا خلاف في أنه لا يجب أن يكون في حال الخطاب قادراً، ولا على سائر وجوه التمكن، فكذلك العلم بصفة الفعل^(٤).

وقال في الاستدلال على المنع من تأخير بيان الظاهر، عند قوله: «فالمجاز لا بدّ له من قرينة»: «وليس تأخير بيان المجلّ جارياً هذا المجزى؛ لأن المخاطب بالمجلّ لا يريد إلا ما هو حقيقة فيه، ولم يعدل به عما وضع له، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾^(٥) أراد به قدراً مخصوصاً، فلم يرد إلا ما اللفظ بحقيقته موضوع له، وكذلك إذا قال له: (عندي شيء) فإنها يستعمل اللفظ الموضوع في اللغة للإجمال فيما وضعوه له، وليس كذلك يستعمل لفظ العموم، وهو يريد الخصوص؛ لأنه أراد باللفظ ما لم يوضع له^(٦).

(١) الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (قدس سرهما).

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ١٦٥.

(٣) ما بين القوسين موجود في: ص ٣٧٤ من الذريعة.

(٤) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٧.

(٥) التوبة: ١٠٣.

(٦) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٧.

احتج المانعون من ذلك، كالمعتزلة وأتباعهم من الأشاعرة وغيرهم، بأنه لا فرق بين الخطاب بالمجمل، الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان، وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه، أو بالمجمل الذي لم يوضع أصلاً، أو بالزنجية والمخاطب عربي، على أن يبين المراد في ذلك كله بعد ذلك، وكما يقبح الثاني يقبح الأول.

وبأن المقصود من الخطاب إنما هو التفاهم، والمجمل الذي لا يعرف مدلوله لا يقع بالخطاب به تفاهم؛ فيكون لغواً، ويقبح من الشارع، وبأنه تعالى إن أراد التخيير في الأمر بالاعتداد بالقرئين أيهما شاءت، أو أراد واحداً بعينه؛ فقد أراد ما لا سبيل للمجتهد إلى فهمه؛ وذلك لأن اللفظ لا ينبي عن التخيير عندكم، ولا عن واحد بعينه، والحق ما عليه المجيزون في هذا؛ لما تقدم.

والجواب عما احتج به المانعون:

أما عن الأول؛ فبأن المجمل يعرف به التكليف بأحد مدلولاته؛ فيحصل بالخطاب به فائدة الثواب، والعقاب بالغرم على الفعل والترك، وهذا بخلاف الخطاب بها لا يفهم منه شيء أصلاً.

وأما عن الثاني؛ فبأن القدر المذكور من الفائدة مما يحسن الخطاب وينفي القبح، إنما يقبح ما لا فائدة فيه أصلاً.

وأما عن الثالث؛ فبأنه أراد واحداً بعينه، ولم يرد من المجتهد فهمه في الحال؛ لعدم نصب دليل عليه، وهذا كما لو أجل ويّن بياناً إجمالياً، كأن يقول: (اعتدي بواحد من شئنين بعينه وسأبيته لك).

وبالجملة: كما يتعلّق الغرض بالبيان التفصيلي يتعلّق بالإجمالي، واحتج أبو الحسين على الاكتفاء في بيان الظاهر بالبيان الإجمالي، مع تأخير التفصيلي إلى وقت الحاجة^(١)، بتحقيق المقتضي وارتفاع المانع.

أما الأول فلما عرفت، من أن الغرض كما يتعلّق بالبيان التفصيلي يتعلّق بالإجمالي.

وأما الثاني؛ فلأن امتناع التأخير كان للأمر الثلاثة، أعني قبح الخطاب بلا بيان، والإغراء بالجهل، وانسداد باب التفاهم، وهي منتفية، كما لا يخفى.

واحتج الصيرفي والمروزي ومن يحدو حدوهما^(١) على المنع من تأخير البيان في النسخ أيضاً وإيجاب تقدّم الإجمالي بقيام الموانع الثلاثة بالنسبة إلى ما يفهم من حال المكلف من استمرار التكليف؛ فإنه إن قصد بترك البيان إفهام الظاهر، مع إرادة خلافه؛ فذلك الإغراء، وإن كان المقصود إفهام خلافه؛ فتلك الإحالة، ثم متى أجاز المكلف عليه ذلك، وجب التوقف وانسداد باب الفهم؛ فلا بدّ من اقترانه بالبيان، ولا أقل من الإجمالي، كأن يقول: (إلى مدة)، وأما التفصيلي، فكأن يقول: (إلى الوقت الفلاني).

لكنهم اتفقوا على أن ما يتجدد من التكليف بعد انتهاء المدة ليس بنسخ، فكان عدم التفصيلي شرطاً لتحقيق النسخ؛ فتعيّن الإجمالي، وأنت قد عرفت أن الناس لا يكثرثون بمثل هذا التوهم، ولا يوجبون على المكلف عند إيراد الخطاب المنسوخ إفهام الاستمرار، وهو يريد خلافه، كي تلزم الإحالة، وإنما المقصود إفهام ما يدلّ عليه الخطاب من غير بيان الاستمرار وعدمه، ثم جاء فهم الاستمرار من خارج.

فإن قلت: أوليس على المبلّغ أن يدفع ما أوهم خلاف مراده؛ فإذا أوهم حاله، أو سوق كلامه شيئاً لا يريده، وجب عليه الدلالة على مراده، وهذا كما تسأل بالمسألة العويصة؛ فيظنّ أنك تمتحن؛ فتبادره دفعاً لهذا التوهم، وتقول: (قد أشكلت عليّ منذ الليلة، ولم أهتمد إلى الجواب)، وربما كان الأمر بالعكس، وتقول لمن تستعير منه الدابة والسيف وتستأذن منه في الرحى: (إن دابتنا قد استعارها فلان، وسيفنا عند الصيقل وأنا معجل، والرحى تحتاج إلى الإصلاح، ولا أحد).

وبالجملة: كلّ كلام جيء به لدفع سؤال مقدّر، ومن هذا القبيل ما إذا قيل لك: (مات فلان)، فتقول: (لا، وأبقاه الله) أو هل هو حي، فيقول: (لا، ورحمه الله) تقحم (الواو) في المقامين دفعاً لما عساه يتوهم بادئ بدء.

قلت: كل ذلك حيث يكون غرضك خلاف ما توهم عليك، أما إذا لم يتعلّق لك غرض به ولا بنقيضه، كما نحن فيه؛ فلا، بل وربما كانت المصلحة في أن يفهم النقيض؛ فإنهم إذا علموا أنه سينسخ هان عليهم أمره.

إذا عرفت هذا كله تبيّن لك أن الحق الذي يذهب إليه في هذا الباب هو التفصيل بجواز تأخير بيان المجمل، ومنع تأخير بيان الظاهر، [و] هو غير ^(١) النسخ والاكتفاء بالبيان الاجمالي.

فإن قلت: أتى يسوغ لكم تأخيره في الظاهر، وقد وقع في الكتاب والسنة، بحيث لا يحتاج إلى بيان خصوصاً في أخبارنا معاشر الامامية فكم من عامٍّ في الكتاب ومطلق خصصته، أو قيّدته أخبار الآحاد، فضلاً عما تواتر، بل العقل، فضلاً عن القول، وكثيراً ما يأتيك العام والمقيّد عن أبي جعفر (عليه السلام)، أو عن أبي عبد الله (عليه السلام)، ويأتيك الخاص عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، أو الهادي (عليه السلام).

وكم من عام، أو مطلق خصّصه الإجماع، أو قيّده، بل التحقيق أن أكثر أخبار أهل البيت (عليهم السلام) الواردة في الأحكام مخصّصة لعمومات الكتاب، أو مقيّدة لإطلاقاته في سائر الأبواب، مثل: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ ^(٢)، و﴿أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ ^(٣)، ونحوها، وكم بين نزول الكتاب، وورود الأخبار.

قلت: هذا الذي عن جماعة من متأخرينا، حتى صاروا إلى جواز التأخير، بعدما استمرت طريقة قدامتنا، كالسيد والشيخين على المنع، ونحن نقول: لو جاز تأخير البيان من إمام إلى إمام، بل من عام إلى عام؛ لكان ذلك تأخيراً عن وقت الحاجة؛ فإن عدم عروض الحاجة في تلك المدد المتطاولة لذلك الخلق الكبير، مما قضت العادات باستحالته.

كيف وإن أحدهم كان إذا تلقى الخطاب من الإمام، ورجع إلى بلاده بثّه في أصحابه،

(١) كلمة (غير) غير موجودة في (ب).

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) النساء: ٢٤.

وأفتى الناس، وأخذوا في العمل غير منتظرين وردّوه من قابل على الإمام؛ ليرجع إليهم بالمخصّص، كلا، لا يكون ذلك أبداً، لا يرد العام مراداً به الخاص، ولا المطلق مراداً به المقيّد، ولا اللفظ مراداً به مناسبه إلّا مع البيان، إما بقول، أو فعل، أو قرينة حال، أو عقل، وما أُوهم خلاف ذلك من كتاب، أو سنة؛ فالبيان قد جاء عن الأول مقروناً بالبين، لكنّه خفي؛ فلما ورد من الثاني، ظُنّ أنه ابتدائي وليس.

وأَسباب الخفاء كثيرة؛ فالفعل بالمعنى، وكون القرائن حالية، ومن جملة تلك الأسباب تقطيع الأخبار بحسب مواقع الحاجة، فربما أخذ العام وترك المخصّص وبالعكس، وهكذا، ومن ثمّ ترك الإضمار في الأخبار، وذلك أن الرواة من أصحاب الأصول كثيراً ما كانوا يكتبون الأخبار الطويلة، تشتمل على الأحكام الكثيرة من أبواب شتى، كما هي على نحو ما حملوها، يقول: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كذا، فقال: وسألته، إلى آخر ما تحمله؛ فلما جاء المؤلفون للجوامع العظام بعد الأصول القديمة، بعد المحدثين الثلاثة^(١) (شكر الله مساعيهم)، عمدوا إلى تلك الأخبار، وقطّعوها ووضعوا كلّ حكم في باب، فربما كان في مجموع الخبر ما يدلّ على التخصيص أو التقييد، أو التجوز؛ فلما تقطّع زالت، ثمّ لما ظفر بالبيان من خارج، توهم أنه كان خلواً من شواهد الحال، أو المقال، وأن هذا البيان بكر، ولم يعلم أنه كان، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

وأما ما وقع في الكتاب العزيز من شواهد الحال، أو المقال، من التأخير، كـ ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٢)، فنقول: إنه لم يرد على رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا ومخصّصه معه، إما بوحى غير قرآن، أو إنه أُلقي في روعه ذلك، وكذلك هو صلى الله عليه وآله لم يُلْقِهَا إلى الناس مكلفاً بها إلّا وأعلمهم بالمخصّص، بلى اللهم قد يترك البيان لاشتهاره، أو لأن الغرض قد تعلّق بنفي الاختصاص ببعض معيّن، كما تقول: (كل ماء طاهر) ردّاً على من يزعم أن ماء الحياض ليس بطاهر، فأما أن يترك هكذا إلّا لداعٍ؛ فلا، كيف وهم عليهم السلام ربما زادوا على ما تعلّق

(١) محمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، ومحمد بن الحسن

الطوسي رحمهم الله.

(٢) النساء: ٢٤.

به السؤال تنميماً للبيان، كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل أمر قوماً فصلّى بهم ركعة ثم مات، قال: «يقدمون رجلاً آخر ويعتدون بالركعة ويطرحون الميت خلفهم ويغتسل من مسّه»^(١).

ومن أصحابنا من تجاوز الحدود حتى أجاز ما قضت العقول بقبحه وأجمعت الجماهير على بطلانه، واتفقت كلمة الخاصة والعامة على منعه من تأخير البيان عن وقت الحاجة، ثم لم يقنع بذلك حتى أخذ يعيب على أكابر العلماء، ويزعم عليهم أنهم تبعوا العامة في ذلك، قال صاحب (الحدائق) رحمته الله:

«تمة: اشتهر في كلام جملة من الأصحاب رحمهم الله قواعد بنوا عليها الأحكام، مع كون جملة منها مخالفة لما ورد عنهم عليهم السلام، وأخرى ما لم يوجد له مستند في المقام، فمنها: قولهم: إنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، مع أنه قد استفاضت النصوص عنهم عليهم السلام في مواضع منها:

في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) بما يدفع هذه القاعدة، حيث قالوا عليهم السلام: «إن الله عز وجل قد فرض عليكم السؤال، ولم يفرض علينا الجواب، بل ذلك إلينا إن شئنا أجبنا، وإن شئنا أمسكنا»، نعم هذه القاعدة إنما تتجه على مذهب العامة؛ لعدم التيقية في أخبارهم، وقد تبعهم من أصحابنا من تبعهم غفلةً، ولو قيل: إنه مع عدم جوابهم يلزم الحرج، قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم يكن ثمة مخرج آخر، كيف وقد تقرر عنهم عليهم السلام قاعدة جلية في أمثال ذلك وهو سلوك جادة الاحتياط^(٣)، ثم حكى عن السماهجي^(٤) أن شيخه العلامة الشيخ سليمان كان يقول: «لو ورد علينا في مثل هذه المسألة ألف حديث لما عملنا به؛ لأنه معارض لما قام عليه الدليل العقلي، أو النقل،

(١) الكافي: ج ٣ ص ٣٨٣ ح ٩.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٦٠.

(٤) الشيخ عبد الله بن صالح السماهجي (ت ١١٣٥ هـ) صاحب أرجوزة (زبدة المقال في علم الرجال).

من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة»^(١)، قال: «وهو كما ترى اجتهد صرف وتعصب بحت، وأن الدليل النقلى المطابق للدليل العقلي هو عبارة عما دلّ من الأخبار على وجوب بذل العلم، كقوله عليه السلام: «إن الله تعالى لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً بطلب العلم»^(٢)، وما اشتهر من قوله عليه السلام: «من كتم علماً أجمه الله بلجام من نار»^(٣)، إلى غير ذلك مخصوص بما رواه ثقة الإسلام في (الكافي) بسنده إلى عبد الله بن سليمان، قال: سمعت أبا جعفر يقول وعنده رجل من أهل البصرة يقال له عثمان الأعمى، وهو يقول: إن الحسن البصري يزعم إن الذين يكتمون العلم يؤذي ريح بطونهم أهل النار، فقال أبو جعفر عليه السلام: «فهلك إذن مؤمن آل فرعون ما زال العلم مكتوماً منذ بعث الله نوحاً، فليذهب الحسن يميناً وشمالاً فوالله ما يجد العلم إلا هاهنا»^(٤)، روي في كتاب (بصائر الدرجات) قال: ولعل الحسن البصري حيث كان من جملة النصاب، كان يعرض بهم عليه السلام في عدم جوابهم عن بعض الأسئلة، كما تدلّ عليه الأخبار»^(٥)، قال: «وفي هذين الخبرين دلالة على جواز تأخير البيان مع التيقية حتى إلى غيرهم عليه السلام أيضاً»^(٦).

قلت: لا يخفى على ذي خبرة أن مورد هذين الخبرين والأخبار السابقة إنما هو تأخير التبليغ لا تأخير البيان، وبينهما بونٌ فإنهما مسألتان في إحداها يؤخر الخطاب، ولا يبدو منه شيء.

وبالجملة يؤخر أصل الحكم، وفي الأخيرين يبلغهم الخطاب ويلقي إليهم أصل الحكم، ولكن على وجه يحتاج إلى البيان، ثم لا يبين، بل يؤخره، وأين تلك من هذه، كيف؟ ومحققو المانع من هذه، أجازوا تلك.

(١) الحدايق الناضرة: ج ١ ص ١٦١.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٤١ ح ١.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٣٠ ح ٦.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٦٦ ح ١٥.

(٥) بصائر الدرجات: ج ٦ ص ٣٠.

(٦) الحدايق الناضرة: ج ١ ص ١٦١.

وبالجملة من منع من أصحابنا من تأخير البيان، كالسيد المرتضى رحمته الله والشيخ أجاز تأخير التبليغ^(١)؛ لانتفاء ما يلزم هناك من القبح والإغراء والإحالة وانسداد باب التفاهم، على ما سيأتي إن شاء الله، وكأن الاشتباه إنما جاء من إطلاق اسم البيان؛ فإنه في إحداها لغوي، وفي الآخر اصطلاحي، والممنوع تأخيره إنما هو الثاني، دون الأول، غير أن من أجاز تأخير التبليغ؛ فإنما أجازاه عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، لا عن وقت الحاجة، وقضية الأخبار جواز تأخيره عنها وكلمتهم متفقة على منعه، إلا أن كلامهم إنما وقع في شأن من لا يسلك مسالك التقية، كرسول الله صلوات الله عليه.

ولو فرض في من يتقي، كما جرى لأهل البيت عليهم السلام، ولمؤمن آل فرعون، فأبي بأس في تأخير التبليغ، مع أنهم إنما يقدمون ويؤخرون بأمر من الله، والمانع من التأخير عن وقت الحاجة، حيث لا تقية، إنما هو تعدّي حدود الله، حيث أمر بالتبليغ ولم يبلغ، مع حاجة الأمة؛ فلا حاجة بنا إلى ردّ ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، من أن على الناس أن يسألوا، وليس عليهم أن يجيبوا، كما فعل الشيخ سليمان^(٣)؛ لعدم منافاتها؛ فتلك الضابطة، أعني امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما الضابطة الثانية، أعني امتناع تأخير التبليغ عنها؛ فقد بينّا أنه لا منع من التقية، ولا غضاضة؛ لأنهم مأمورون بذلك، لكن كأن الشيخ غفل عن مقامات تلك الأخبار، من عدم التقية، كما هو الظاهر؛ فمنع وقال: «لو جاء في هذه المسألة، أعني جواز أن لا يجيبوا ألف حديث ما علمنا بها»^(٤).

فإن قلت: إذا جاز كتمان أصل الحكم، وعدم إظهاره، المسمى عندكم بتأخير التبليغ تقية، فلأن يجوز تأخير البيان مع إظهار أصل الحكم بطريق أولى، ثم إن ما جاء عنهم في

(١) الذريعة: ج ١ ص ٣٦٠؛ العدة ج ٢ ص ٤٤٧.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) الشيخ سليمان بن عبد الله بن علي بن حسين بن أحمد بن يوسف بن عمار البحراني السراوي (ت ١١٢١ هـ) له كتاب الفوائد النجفية وأزهار الرياض.

(٤) الخدائق الناضرة: ج ١ ص ١٦١.

التقية مع فوات وقت الحاجة أكثر من أن يحصى.

قلت: إن اقتضت التقية كتمان أصل الحكم، أو كتمان أصل المخصّص والمقيّد ونحو ذلك، والإفتاء بخلاف الحق، كما جاء عنهم عليهم السلام فلا بأس ولا قبح ولا إغراء ولا إحالة؛ لأنه إنما أراد بالخطاب تمام معناه، ولم يكلفوا المخاطب بخلاف ظاهره؛ ليلزم الإغراء بالجهل، والتكليف بها لا يطاق، وإرادة ما لا يتأتى بالخطاب، بل تكليفه بالإفتاء ما جاء به، وتكليف الكل الأخذ بظاهر الخطاب؛ فإن عثر على ما يدلّ على أنه جاء على التقية، وجب عليه المصير إلى ما قام عليه الدليل، وليس ذلك بياناً بالمعنى الاصطلاحي؛ فإن كلامه ذلك لم يكن مجملاً فأوضحه بهذا، ولا عامّاً فخصّصه، أو مطلقاً، أو مجازاً؛ فأقام قرينة، بل أبان لك أن كلامه من قبل كان على خلاف الحق، وهذا هو الحق.

وبالجمله ليس هذا من تأخير البيان في شيء، والحاصل أن محل النزاع إيراد الخطاب في غير محلّ التقية فاعرفه، فلطالما اشتبه على جماعات، ثمّ إني وجدت الأستاذ^(١) يقول في بعض رسائله بعد أن ذكر أمر التقية، واختلاف الشيعة، وأن الائمة عليهم السلام هم الذين أوقعوهم في الخلاف، حسباً تقتضيه المصالح يفتون هذا بشيء، وذلك بآخر، ويطلقون المسائل، ويقيّدون الآخر، حتى صار مدار الشيعة في الغالب على الأحكام الظاهرية ما نصه: «إذا عرفت هذا؛ فنقول ما المانع من أن يكونوا عليهم السلام أوصلوا إلى المكلفين الخطابات، ولم يوصلوا معها المخصّصات؛ لمانع، أو لمصلحة، أو سبب آخر، وحضر وقت عملها، ولم يتمكّنوا من إيصال المخصّص، أو ما كانت المصلحة في الإيصال، أو كان سبب آخر لعدم الإيصال، ثمّ إنهم بعد ذلك بمدة طويلة، تمكّنوا من الإيصال إلى بعض، وزال المانع، أو حدث الداعي بالنسبة إليه؛ فإنّ الذي لم يصل إليه المخصّص عمله على الحكم الظاهري؛ فإنّ العام على الظاهر حكمه، والذي وصل إليه المخصّص عمله على الحكم الواقعي؛ فإنّ البسط والتفاصيل التي ظهرت في أيام الباقر عليه السلام ما كانت متحققة قبل، وكذا التي في أيام الصادق عليه السلام لم يكن قبله، وهكذا إلى زمان الخلف الصالح؛ فإنّ التي كانت في زمانه عليه السلام ما كانت في زمان واحد منهم، وهكذا حال أصحابهم وشيعتهم

في الاطلاع مختلف؛ فمنهم من يطلع على أكثر التفاصيل التي وقعت مِّن عاصره من الأئمة (عليهم السلام)، ومنهم من لم يطلع إلا على البعض، ومنهم من لم يطلع إلا بعد ذلك»، ثم قال: «فظهر أن قولهم: البيان لا بد من وروده قبل حضور وقت الحاجة إنما يكون إذا كان المكلف به هو المبتن خاصة بالنسبة إلى جميع المكلفين، أو خصوص المكلف الذي كلف به، حتى يتحقق وقت الحاجة، وذلك إذا لم يكن مانع من الإبراز»^(١).

هذا كلامه، وربما أوهم غير المتدبر أنه قولٌ بجواز التأخير عن وقت الحاجة وما كان ليقول، وإنما أراد ما ذكرناه.

فصل

كان الكلام فيما سبق أنه هل يصح على الحكيم أن يورد الخطاب مجرداً عن البيان؟ وهنا كلام آخر، وهو أنه على تقدير إيراد البيان؛ فهل يصح في الحكمة أن لا يبلغ البيان إلى المكلف، مع قدرة المورد على البلوغ أو لا يصح؛ لاستلزامه نقض الغرض؟ فنقول من أجاز تأخير البيان، أجاز على الحكيم أن يسمع المكلف العام المخصوص، ولا يسمعه المخصص إلى وقت الحاجة؛ لأن ذلك أخف مؤونة من العدم البحت، والمانعون اختلفوا؛ فالأكثر، ومنهم المحققون، كالسيد والشيخ وأبي الحسين والنظام وأبي هاشم على الجواز إلى وقت الحاجة^(٢)، وذهب أبو الهذيل العلاف وأبو علي الجبائي إلى المنع^(٣)، واتفقت كلمة الكل على جواز أن يطلعه على العام المخصوص بالدليل العقلي النظري، ثم لا يطلعه على المخصص، بأن لا ينظر.

احتج الأولون بوقوع ذلك؛ فإن كثيراً من الصحابة لم يسمعوا بتخصيص قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾^(٤)، بمن عدا المجوس إلا في خلافة عمر، حين أشكل عليهم أمر

(١) لم نعر على مصدر هذا القول في المطبوع من أصوله تحت عنوان (الفوائد الأصولية).

(٢) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٣٦٠؛ العدة: ج ٢ ص ٤٦٥؛ الإحكام: ج ٣ ص ٤٩.

(٣) الإحكام: ج ٣ ص ٤٩.

(٤) التوبة: ٥.

المجوس، وروى لهم عبد الرحمن أنه عليه السلام قال فيهم: «ستوا بهم سنة أهل الكتاب»^(١)، وبأنه لا فرق بين المخصوص بالسمع والعقلي، فكلمها جاز ذلك في العقلي فليجُز في السمعي، وبأنه بالوجدان كثيراً ما نسمع العمومات المخصوصة قبل سماع مخصصاتها. واحتج الآخرون بأن في سماع العام بدون المخصص إغراءً بالجهل، وبأن دلالة العام مشروطة بالعدم المخصص؛ فلو جاز إسماع العام دون إسماع المخصص، لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات، إلا بعد البحث في أقطار الأرض من سؤال كل عالم، هل وجد المخصص؟ وذلك مفضي إلى سقوط العمومات كلها عن الاستدلال؛ لأن ذلك البحث خارج عن الطوق عادة؛ فيجب التوقف، وتلك مقالة أصحاب الوقف^(٢)، لا يقولون بها، بل يقولون: إن هذه الألفاظ موضوعة للعموم ظاهرة فيه، وعلى هذا فيجب المبادرة إلى الحمل على العموم، ولا يتم ذلك إلا إذا أمنا خفاء المخصص، وهذا بخلاف المخصوص بالعقل، بحضور دلالة العقل عند السامع دون السمع، وبأنه لو جاز ذلك على الحكيم، لجاز عليه أن ينسخ، ثم لا يسمع الناسخ، وبأن الإسماع مع إرادة الخصوص، بدون إسماع المخصص كالخطاب بالمجمل دون البيان، بل الخطاب العربي بالزنجية^(٣).

وأجاب الأولون:

أما عن الأول فبأنه إنما يلزم ذلك لو أباح له الأخذ بالعام من دون فحص، ولم يشعر بالمخصص، لكنه أشعره به، وأخطره بباله، وأوجب عليه الفحص؛ فإن عثر فذاك، وإلا فقد أبلى عذره، وساغ له الأخذ بظاهر العموم.

وعن الثاني بأنه بعد الفحص المحصل لغلبة الظن بالعموم، وهو يتحقق بالرجوع

(١) أخرجه مالك في الموطأ: ج ١ ص ٢٧٨؛ وأخرج البخاري بنحو هذه الرواية في كتاب الجزية باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب (٣١٥٦-٣١٥٧)؛ والترمذي في السير باب ما جاء في أخذ الجزية من المجوس (١٥٨٦).

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٨٢.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٨١-٤٨٢.

إلى باب في كتاب، وعدم العثور يغلب الظن بالعموم، ويجب الأخذ به لو توفّر شرط العمل به، وهو غلبة الظن بالعموم على ما مرّ في بابه، ولا نحوجه إلى ضرب أكباد الإبل في أطراف البلاد، وتكلّف المشاق، وحيث فلا توقّف أصلاً، مع أنه يتنقّض بالمخصص بالعقل.

قولكم: «إن دلالة العقل حاضرة».

قلنا: إنما يكون لو كان هناك إشعار فينظر؛ فإما أن يظفر، أو لا، وكم من ناظر في دليل لا يعثر، فربما احتاج النظر إلى مدة أطول مما يحتاج الرجوع إلى السمع، بل وربما كان غلبة الظن بالعموم عند عدم العثور على المخصص السمعي أشدّ منها عند عدم العقلي.

وعن الثالث بجواز ذلك في النسخ أيضاً؛ إذ أقصى ما يجب أنه إذا اقتضت الحكمة النسخ أن ينسخ ويخاطب وليس عليه أن يصل ذلك إلى كلّ مكلف، ولو بعد ألف عام، غير أن النسخ لما كان مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه إزالة بعض أركان الشريعة، أو أجزائها؛ وذلك مما جرت العادات بتواتره، بعد في العادات أن يقع النسخ، ثم لا يبلغ، بخلاف البيان.

وعن الرابع بوضوح الفرق بين الظاهر والمجمل، والفرق بينه وبين الخطاب بالزنجية أوضح.

قلت: إن كان الكلام في الخطاب الشفاهي، وأنه يجوز أن يخاطب بالعام، ويقرع به سمع المخاطب، من دون أن يسمعه المخصّص، فذلك تأخير البيان عن وقت الخطاب، فكيف يعقل من المانعين تجويزه، وإن كان في غيره حتى ترجع المسألة إلى أنه هل يجوز على الله أن يترك المكلف، وقد سمع بالعام المخصوص، ولا يطلعه على المخصص؟ أو أنه يجب عليه أن يطلعه حينئذ، كما هو الظاهر من استدلالات الفريقين، وأجوبة المجيزين.

ثم العجب حيثئذ من أبي علي^(١)، وهو شيخ المعتزلة، كيف يلتزم ذلك على الله تعالى،

(١) أبو علي الجبائي.

وهو يرى كثرة المطلعين من العلماء على العمومات المخصوصة دون المخصصات؛ فربما ظفروا بعد ذلك بالمخصص، وربما لم يظفروا؛ فيزعم أن الله تعالى قد أدخل بهذه الواجبات كلها، وليت شعري أي حكمة أوجبت عليه ذلك؟ وأي قبح يلزم من ترك ذلك، إنها عليه أن يبين، وليس عليه أن يبلغ بالبيان إلى كل من علم بالمبين، كما أنه ليس عليه أن يعلم كل جاهل، ويهدي كل ضال، مع أننا قد بينا أن تكليفه حينئذ بالعموم، فلا جهل أصلاً.

فإن قلت: إنما يجب البيان لمن يريد إفهامه من المجتهدين، فإنهم هم المكلفون بطلب البيان، سواء أكان ذلك ليعلموا، أو ليعلم غيرهم من مقلديهم.

قلت: إنما يعلم أنه أراد أن يفهمه البيان إذا ظفر بالبيان، أما إذا لم يظفر؛ فتكليفه بما ظفر به من العموم، ثم الذي يجب له البيان إنما هو من يستنبط الأحكام من مداركها، وهو الذي يجب عليه الفحص عن البيان، لا كل مكلف، سواء أكان فيما يعمل هو به، كالصلاة ونحوها من العبادات، أو فيما لا يعمل به، كتكاليف غيره، كمسائل الحيض والرضاع ونحوها، فمن صحح البيان بكل ما له أهلية أن يبين به، وإن كان عقلياً، نظرياً، ثم إن لم يظفر أو لم يلتفت؛ فلا تكليف إلا بما ظفر.

فصل

من أجاز تأخير البيان، لم يتوقف في جواز تأخير التبليغ، وأما المانعون؛ فذهب السيد والمحققون إلى الجواز^(١)؛ لأن التأخير قد يتضمن مصلحة لا تحصل بالتقديم من التكاليف إلى وقت ما يوحى إلى النبي ﷺ، مع انتفاء المانع؛ إذ لا قبح ولا إغراء بجهل، وذهب قوم إلى المنع محتجين بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾^(٢)، والأمر للفور، وأجاب قاضي القضاة^(٣) بالمنع من كون الأمر للفور^(٤).

(١) ظ. الذريعة للشيخ المرتضى: ج ١ ص ٣٦٠؛ العدة للشيخ الطوسي: ج ٢ ص ٤٤٧.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) أبو بكر الباقلاني.

(٤) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٣١٥؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٧٧.

سلمنا، لكنّ المنساق من المنزل عرفاً إنما هو الكتاب دون الأحكام والتكاليف التي وقع النزاع فيها.

سلمنا، ولكنّ المراد أحكام خاصة أنزلت من قبل، ولا يتناول ما سينزل؛ لأنّ (أنزل) ماضٍ.

قلت: ظاهرهم أنه لا نزاع في امتناع تأخير ما عدا التكاليف من الوعد والوعيد والأقاصيص؛ وذلك لتحقيق الحاجة؛ إذ الغرض من إنزالها الاعتبار، ونحن نقول: إن رسول الله ﷺ لا يقدم ولا يحجم إلّا بأمر من الله، وما كان ليأمر بالمبادرة فيتأخر، أو بالتأخر فيتقدم، يمثل كلّ ما مثل له وحيه، لا يخالف لديه أمره ونهيه.

ثم قد يوحى إليه ﷺ، ويؤمر بالمبادرة إلى التبليغ، وقد يوحى إليه ﷺ ويؤمر بالتأخير لمصلحة، ولا نزاع في شيء إنما الكلام حيث يوحى إليه ويفوض أمر التقديم والتأخير إليه؛ فإن وجد مصلحة في التقديم، كما هو الغالب بادر، وإن كانت المصلحة في التأخير آخر، ولو لم يعقل في التأخير مصلحة، لم تنزل التكاليف على التدرّج، وعساك تقول: لو لم تكن المصلحة في المبادرة لم يتعجل بالإيحاء.

فنقول: تقدم بذلك ليختبره، ولقد وجده عند أمره ونهيه، ما خصّ النصح، قد جعل نفسه وقفاً على طاعته، فأما قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغُوا﴾^(١) فإنما جاء في أمرٍ قد أمر بتبليغه؛ فخاف فيه الناس، وسئل أن يسأل ربه في التأخير مرتين؛ فجاء به في الثالثة بالوعيد، ووعد بالعصمة، وذلك قوله: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^(٢)؛ فنهض في رمضاء الهجير فبلغ وأسمع حسباً يشهد به يوم الغدير^(٣)؛ فهو إذن من القسم الأول، ولا نزاع كما عرفت.

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) ظ. الكافي: ج ١ ص ٤٣٠ ح ٦؛ الاحتجاج: ج ١ ص ٦٩-٧٠؛ الإرشاد، الشيخ المفيد: ج ١ ص ١٧٥؛ دعائم الإسلام، القاضي النعمان: ج ١ ص ١٤.

باب الظاهر والمؤول

فصل

ومن عوارض الأدلة النصوص والظهور والإجمال والتأويل، فد(النص): ما لا يحتمل النقيض، و(الظاهر) ما يحتمله مرجوحاً وإن صار بالدليل راجحاً، و(المؤول) خلافه، و(المجمل) ما يحتملها على التساوي.

وكل من النصوصية والاحتمال إنما هو بحسب صحة الاستعمال؛ فما لا يصح استعماله في غير معناه فهو (النص)، نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١)، فإنه لا يستعمل في غير التوحيد، لا حقيقة ولا مجازاً، بخلاف هو واحد؛ فإنه قد يستعمل مجازاً في غيره، تقول: (زيد واحد أو فرد في هذا الفن) أي ماهر، وإن احتاج في ذلك إلى قرينة حالية أو مقالية؛ فيكون ظاهراً في التوحيد لا نصاً، فنحو كذا اسقط جدار بيت فلان، وخرّ عليهم السقف، واحترقت ثيابه، وانكسرت يد دابته (نص)، بخلاف (خرّب بيته) فإنه ظاهر؛ لاستعماله مجازاً في فساد أمره، وإن كان مع القرينة، وعلى هذا القياس، كلّ ما اختص بين الناس في معنى؛ فلا يتجوّز به عن آخر؛ فهو النص، وما يتجوّز به فهو الظاهر، يعرف هذا من يعرف الحِجْر في المجازات، ونحو: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢) ظاهر في اليد والفوقية الحقيقتين، مؤول في استيلاء القدرة، وكذا خالق كل شيء، ظاهر في خلق الكل، مؤول في تخصيصه بها عدا الذات المقدسة، قامت الأدلة القطعية في المقامين على

(١) الإخلاص: ١.

(٢) الفتح: ١٠.

امتناع الأول وتعيين الثاني.

ثم لا إشكال في النص، ولا في المجمل؛ لوجوب المضي في الأول، والتوقف في الثاني، إنما كثر الزحام، وتحاكت الركب، وتعاضلت الأقدام في الظاهر والمؤول، فكم من ذاهب إلى التأويل، وإن بُعد من غير دليل، ومنزل ظواهر الكتاب والسنة على ما ألفته نفسه، وكمل به أنسه؛ فصير الدليل تابعاً، بعد أن كان متبوعاً.

وكم من أخذ على المستدل بالاحتمال، يقول: (إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال)، وكم من مكب على الظاهر، معرض عن التأويل، وإن نطقت به الحجة، أو قام عليه الدليل.

ومن الناس من لا يميز بين المؤول والظاهر، بل ربما ظن الظاهر مؤولاً، والمؤول ظاهراً قد اشتبه ما يدل بنفسه بما يدل بغيره، فإذا وجده مجرداً عن القرينة في مقام آخر، نزله على ذلك بزعم أن ذلك معناه.

وأنت بحمد الله قد عرفت الفرق؛ فلا يشتبهن عليك الأمر، وعرفت أيضاً أنه لا مجال للتأويل إلا في الظواهر، ولما كان الدليل العقلي مشروطاً لدلالته بامتناع النقيض، وإلا لم يكن دليلاً، امتنع دخول التأويل فيه، والرجوع عما يقتضيه، إنما يدخل التأويل في الأدلة العقلية^(١)؛ إذا لم تكن نصوصاً.

ثم النقلي إذا كان ظاهراً فقد أجمع علماء الأمصار في جميع الأعصار على أنه لا يسوغ أن يعدل إلى التأويل، حتى يقوم عليه الدليل، بحيث يترجح على الظاهر، ويغلب الظن على إرادته، وإلا لزم ترجيح المرجوح، غير أن الأدلة تختلف بحسب مواقع التأويل؛ فالقريب تكفيه القرينة، وإن ضعفت، والبعيد لا تغني فيه، حتى تكون قوية، وهلم جراً.

وملاك الأمر، وكلمة الفصل غلبة الظن؛ فإن كانت في الظاهر، وجب التمسك به، وإن كانت في المؤول وجب المصير إليه، أخذاً بالراجح بقدر الإمكان؛ فعلى الناظر

(١) في نسخة (ب) (العقلية) والظاهر أنه اشتباه.

تسديد النظر، وبذل الجهد في التفرقة بين القريب والبعيد؛ ليعرف ما يناسبه من الدليل. ثم مراتب القرب والبعد متفاوتة، لا تكاد تنضب؛ فلا بد من ضرب أمثلة من القبيلين، المقبول والمردود، تكون كالمقاييس؛ فمن المردود ما وقع للحنفية^(١) من التأويل في قوله ﷺ لغيلان، أو ابن غيلان^(٢)، على الخلاف، حين أسلم عن عشر: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»^(٣)، وذلك أن أبا حنيفة يذهب في مثل هذه المسألة إلى أنه إن كان تزويجهن دفعةً بن جميعهن بالإسلام، من حيث أن العقد على الزائد، كما يبطل في الإسلام، كذلك يبطل استمراره في الإسلام، كما يبطل استمرار نكاح المحارم فيه، وإن كان لكل قوم نكاح، وإن كان على الترتيب صح نكاح الأوائل، وبأن ما زاد على الأربع. وبالجمله فحكم النكاح في الكفر والإسلام عنده سواء، ولما كان ظاهر هذا الخبر مخالفاً لما يدعيه، نزل على ما يريد، وتأولته، تارة بأن المراد بالإمسك إنشاء العقد، وتحديد النكاح، وبالمفارقة عدم التجديد، حتى يكون المعنى: «انكح منهن أربعاً ولا تنكح البواقي»، وأخرى أنه ﷺ إنما أمره بإمسك الأوائل بناءً على ما هو الغالب من الترتيب، ومرةً بأن نكاح ما زاد كان واقعاً ابتداء الإسلام قبل عصر العدة في الأربع، بناءً على أن الشرع أولاً جاء بجواز الزيادة، ثم جاء الحصر بعد ذلك، وحينئذ فيكون صحيحاً نكاحه كيف كان؛ لأنه إنما يبطل من نكاح الكفار، ما كان مخالفاً للشرعة.

(١) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٦١.

(٢) الصحابي غيلان بن سلمة بن معتب الثقفي، أبو عمر، كان أحد أشراف ثقيف ومقدميهم، وكان حكيماً، وقد على كسرى فقال له كسرى: أنت حكيم في قوم لا حكمة فيهم، وكان شاعراً محسناً، أسلم بعد فتح الطائف، وكان تحته عشرة نسوة فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار أربعاً منهن ويفارق باقيهن، توفي في آخر خلافة عمر بن الخطاب.

انظر ترجمته في (الإصابة: ج ٣١ ص ٨٩؛ الاستيعاب: ج ٣ ص ١٨٩؛ أسد الغابة: ج ٤ ص ٣٤٣؛ تهذيب الأسماء: ج ٢ ص ٤٩).

(٣) الترمذي في: النكاح (١٣٣)، وابن ماجه في: النكاح «٤٠»، ومالك في: الطلاق (٧٦)، والبيهقي: ج ٧ ص ١٨١؛ وشرح السنة: ج ٩ ص ٨٩؛ والمشكاة: ٣١٧٦؛ أسد الغابة: ج ٣ ص ٤٦٤ رقم ٤٢٤٧.

وحاصله: أنه إنما يأخذ بظاهره بناءً على هذا، وحينئذٍ فلا يكون تأويلاً للخطاب، بل لمورده، وأصحابنا والشافعية حكموا في من أسلم عما زاد بما يدل عليه هذا الخبر، من إمساك أربع منهن حسبما يختار، ويفارق البواقي؛ فتبعوا الخبر^(١)، ولم يتأولوه، وأما ما صار إليه الحنفية؛ فمع كونه صرفاً للدليل عن وجهه، وتأويلاً بغير دليل؛ فهو بعيد أيضاً^(٢).

أما الأول، فلأنه عليه فرض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وعلى زعم أبي حنيفة، فالفراق بالإسلام، والنكاح يتوقف على رضاها، فكيف ردها إلى اختياره؛ ولأنه عليه لو أراد ابتداء النكاح، لذكر له شرائطه؛ فإنه وقت حاجة؛ ولأنه لو وقع تحديد النكاح لنقل، ولم ينقل، لا في هذه، ولا في غيرها من أمثالها؛ ولأنهن لو بنَّ لأمره بنكاح أربع من سائر النساء، ولم يخص بهن؛ إذ لا فرق.

وهذه الوجوه وإن كان كل واحد منها، ربّما لا يستقلّ في اقتضاء البعد، سيّما الأول والأخير؛ إذ قد يقال: إنما ردّ الإمساك والفراق إلى اختياره، وخصّهن بالذكر؛ لما جرت به العادات من كراهة الفراق، فكأن ليس هناك إلّا أن يختار نكاحهن.

والفرق الحقيقي إنما هو اختيار فراقهنّ، لكن مجموعها مما يحكم بالبعد؛ فأما ما استدّلوا به على البعد من أن المتبادر من الإمساك، إنما هو الاستدامة، ومن المفارقة، إنما هو المجانية بعد الاتصال، فذلك دليل كونه تأويلاً.

وأما الثاني: فلأنه لم ينقل عن غيلان هذا تحديد نكاح؛ ولأنه أمسك الأوائل، ولو وقع شيء من ذلك لحكي، بل حكى ما يدلّ على خلاف ذلك، وذلك أنه عليه قال له: «اختر منهن أربعاً وفارق واحدة»، قال: «فعمدت إلى أقدمهنّ عندي ففارقته» على أن إمساك الأوائل مخالف لما جرت به العادات، وأما دعوى كون الزيادة على الأربع بعد الإسلام، وأنه لم يجز أولاً بالحصص في الأربع؛ فالذي يدلّ على هذه، بل يقطع عليه بالبطلان، أنه لو كان كذلك لم يخف؛ فإن النسخ مما يتواتر ولما خلا بدء الإسلام عن الزيادة عادة، ولم ينقل عن أحد من الصحابة ذلك.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٩٥.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ج ٢ ص ٤٩٥-٤٩٦.

ومنه ما وقع لهم أيضاً في قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: «أمسك أيتها شنت، وفارق الأخرى»^(١) من التأويلات الثلاثة، بناءً على ذلك الأصل، وبعد الأول لما مرّ، والثاني للتخصيص على التخيير، قال: «أمسك أيتها شنت».

والثالث: كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(٢) أي في الجاهلية قبل البعثة، كما قال المفسرون.

ومن ذلك ما وقع للجمهور في قوله عزّ من قائل: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ﴾^(٣) من الحكم على الأرجل بالغسل، بصرف العطف على الوجوه والأيدي، مع ما بينهما من الفصل الدال على تمام الكلام الأول؛ فتركوا ما يقتضيه ظاهر العطف، من التشريك والمسح من غير ضرورة دعتهم إلى ذلك، وهل هذا إلا كأن تقول: «اضرب زيداً وعمراً»، وأحسن إلى خالد وبكر، وأنت تريد ضرب بكر، ولو ذهب أعشى الناس وألكنهم يقول مثل ذلك، لعب عليه ورؤمي بالتخليط، وكان لهم عن ذلك مندوحة؛ فإن العطف على المحلّ ليس بالعزيز، قال:

فلسنا بالجبال ولا الحديد^(٤)

ثم تماروا في الغي، حتى حملوا قراءة بعضهم ﴿رُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ﴾^(٥)، بالجرّ على الجوار الشاذّ النادر مع علمهم بأنه على شذوذه مشروطٌ بعدم الفصل؛ فضمّوا إلى العيب عيباً، وذهبوا بأطيب الكلام إلى أخبثه، وليته كان ثابتاً، فكان، كما جاء في المثل

(١) أخرجه أبو داود، الطلاق: ج ٢ ص ٢٨٠ ح ٢٢٤٣؛ والترمذي، النكاح: ج ٣ ص ٤٢٧ ح ١١٢٩ -

١١٣٠؛ وقال هذا حديث حسن، وابن ماجه، النكاح: ج ١ ص ٦٢٧ ح ١٩٥١؛ وأحمد، المسند:

ج ٤ ص ٢٨٤ ح ١٨٠٦٣.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) البيت لعقبة بن هيرة الأسدي، وصدره: معاوي إننا بشر فاسجح.

(٥) المائدة: ٦.

احشفاً وسوء كيلة^(١)، فساداً في التأليف ولحناً في الإعراب، ومن ثم منع منه الزجاج^(٢) ورفضه الزمخشري والمحصّلون منهم^(٣)، وحكموا بالعطف على الرؤوس، مع حكمهم على المعطوف بالغسل، فأغربوا واعتذروا مجازاً، للدلالة على الاجتزاء بمسماه، حتى كأنه مسمّى، والجامع إمساس العضو في كل منهما، كما قال:

ولقد رأيتك في الوغى

متقلداً سيفاً ورمحاً^(٤)

وقال: علفتها تبناً وماءً بارداً^(٥).

فإن كان هذا العطف حقيقة؛ فقد أجمع اللغويون على أن التشريك في الحكم، وإن كان مجازاً؛ فهو مرفوض بالاستقراء، وهو ما قام الدليل على منعه؛ فإن في المجاز حجراً، وإن لم نشترط نقل الآحاد، وما أنشدوه ليس من التجويز في شيء، بل العامل محذوف للظهور، أي وحاملاً رمحاً، وسقيتها ماءً، وهذا كما تقول: (كتنا في بني فلان، وطعمتها عندهم طعاماً نفيساً، وماءً بارداً) تريد: (وشربنا)، وربما قلت: قلنا فيهم طعاماً طيباً، وماءً بارداً، ترفع وتنصب، تحذف في كليهما الظهور المراد.

ومن ذلك ما وقع للحنفية في قوله ﷺ: «لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل»^(٦) من تنزيله على القضاء والنذر^(٧)، مع أنه عام؛ لأنه نكرة في سياق النفي؛ فإن كان تخصيص وقصر؛ فعلى المتبادر عند الإطلاق، وهو رمضان والتطوع، لكن التطوع خرج بالإجماع؛

(١) مجمع الأمثال للميداني: ج ١ ص ٢٠٧، رقم المثل ١٠٩٨.

(٢) ظ. مجمع البيان: ج ٣ ص ٢٨٥ و ٢٨٧.

(٣) ظ. الكشف: ج ١ ص ٥٩٧؛ تفسير الرازي: ج ١١ ص ١٦١.

(٤) البيت قائله مجهول، ويروى الصدر هكذا: ياليت روجك قد غدا. اظ. خزنة الأدب: ج ٢ ص ٢٣١.

(٥) قد اشرنا إليه سابقاً فلا نعيد.

(٦) أخرجه النسائي في كتاب الصيام رقم «٢٣٣٤» ج ٤ ص ١٩٧. وأخرجه الترمذي مع اختلاف

يسير في كتاب الصوم باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل: ج ٢ ص ١١٦-١١٧ رقم ٧٢٦.

(٧) نقله الآمدي في الأحكام: ج ٣ ص ٤١؛ والغزالي في المستصفى: ج ٢ ص ٥٩.

فأما النذر والقضاء فلا ينساق عند إطلاق الصوم؛ لأنه إنما يجب بأسباب عارضة، كما لا ينساق من قولك: (أكرم أقربائي) أقارب السبب دون النسب، فكان كالنادر بالنسبة إليهما؛ فكيف ينزل العموم عليه، ويترك المتبادر، وإن كان التخصيص بغير المعين؛ لعدم حاجة المعين كصيام شهر رمضان، والنذر المعين إلى النية؛ لتشخصه، بخلاف غير المعين كالقضاء والنذر الذي لم يعين، من حيث إنه لا يتشخص إلا بالنية.

قلنا: قد جاء الخطاب باشتراط النية على الإطلاق، مع قوله (يُحَرِّمُ): «لا عمل إلا بنية»^(١)؛ فتخصيصه بغير المعين اجتهد في مقابلة النص، ومن ثم أطبق الباقيون على المنع من هذا التأويل؛ لبعد احتماله من اللفظ بخصوصه، مع خلوه عن الدليل.

ومن هذا القليل ما وقع للشافعية في قوله (يُحَرِّمُ): «من ملك ذارحم محرم أعتق عليه»^(٢)، من حمله على الأب دون غيره إظهاراً لشرف قربه؛ لكونه عموم النسب، وأنكره الباقيون؛ لأن الظاهر منه تمهيد أصل، وتأسيس قاعدة حسبما يقتضيه الشرط والجزاء، ولو أراد التنويه لخصه بالذكر، ولم يعدل عن التخصيص عليه إلى ما يعتمه وغيره؛ لما في ذلك من إسقاط حرمة، وهل هذا إلا كأن تقول: (أكرم الناس) وأنت تريد أبويك، فإن فيه خطأ لمكانهما، مع ما في ذلك من اللبس.

ومن ذلك ما وقع لأبي حنيفة في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٣) من اشتراط ذوي القربى بالحاجة^(٤)، وقالت الشافعية هذا التخصيص باطل؛ لأنه إنما أضاف المال إليهم بـ (لام التملك) وعرف كل جهة بصفة، وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة^(٥)، وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة،

(١) الكافي: ج ٢ ص ٨٤ ح ١.

(٢) سنن أبي داود: ج ٢ ص ٢٣٨-٢٣٩ ب ٧ ح ٣٩٤٩؛ وسنن الترمذي: مع التحفة: ج ٤ ص ٥٠٣؛ وسنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٤٣ ح ٢٥٢٤.

(٣) الأنفال: ٤١.

(٤) نقله الآمدي في الإحكام: ج ٣ ص ٤٢؛ والغزالي في المستصفى: ج ٢ ص ٥٩.

(٥) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥١٠؛ المستصفى: ج ٢ ص ٥٩.

واعتبر الحاجة المتروكة، وهو مناقضة لللفظ، لا تأويل له، وأما أصحابنا فتأولوه بالإمام القائم مقامه؛ لقيام الدليل من النص والإجماع، وليس بالبعيد؛ لأنه تخصيص بأخص الناس به^(١).

ومن ذلك ما وقع لبعض الفقهاء^(٢) في قوله: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سُقي بنضح، أو دالية نصف العشر»^(٣) حمله على أنه إنما سيق للفرق بين العشر والنصف، بإضافة كلٍّ إلى محله، لا لبيان ما يجب فيه؛ فهو على العموم، وأما حكم الخضروات؛ فقد خرج بالدليل.

ومن المقبول ما وقع لعلماننا رحمهما الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾^(٤) الآية، من الحمل على أنها إنما سيقَّت لبيان المصرف، وشروط الاستحقاق، وليس المراد التملك، كلُّ صنفٍ على ما يترأى ظهوره بحسب اللغة؛ لقيام الحجة من النص والإجماع على عدم وجوب البسط، مع أن السوق يقتضي ذلك أيضاً، وذلك أنه تعالى وصف أولاً حال قوم يلمزون في الصدقات، ويقولون: إن محمداً ﷺ يعطيها من أحب، وأنهم إن أعطاهم كثيراً رضوا، وإن منعهم سخطوا، حيث قال: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾^(٥) الآية، فردَّ تبارك وتعالى عليهم بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا﴾^(٦) الآية، وأبان لهم أنه محقٌّ يضعها في مواقع استحقاقها، بقوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...﴾^(٧) الآية، وعدد فيها شرائط الاستحقاق ليعرفهم من يجوز صرف الزكاة اليه، ممن لا يجوز؛ ليقطع من عري عنها طمعه منها؛ فقد صار هذا التأويل بعد ملاحظة السوق هو الظاهر، وهذا كما تقول: (إنما أعدت هذه الدار للفقراء وطلبة العلم)

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٠٩.

(٢) نقله الآمدي في الإحكام: ج ٣ ص ٤٣، عن قوم؛ وانظر كذلك المستصفى: ج ٢ ص ٥٨.

(٣) رواه البخاري «١٤٨٣» كتاب الزكاة، ٥٥ - باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري.

(٤) التوبة: ٦٠.

(٥) التوبة: ٥٨.

(٦) التوبة: ٥٩.

(٧) التوبة: ٦٠.

تريد: (لا لمثالك)، وهذا إنما هو للنساء والأطفال)، تريد: (لا للرجال).

وبالجملة: فالظاهر من مثل هذا التركيب، في أمثال هذه المقامات إنما هو بيان المصرف، لا التملك، واستبعده الشافعي؛ تعلقاً بظاهر «اللام» الدالة على الملك، وغضاً عن مراعاة السُّوق؛ فأوجب البسط على جميع الأوصاف^(١)، وأنت تعلم أن مجيء «اللام» للاستحقاق غير عزيز، وما بعد قيام القرينة واقتضاء المقام من كلام، إن قلنا بأنها حقيقة في التملك، ولو كانت هاهنا للتملك، كما زعم؛ لوجب البسط على أفراد كلِّ صنف، حتى لا يشذَّ واحدٌ؛ وذلك ما لا يلتزمه أحد.

ومن ذلك ما وقع لعلمائنا، وأبي حنيفة في قوله ﷺ: «**فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ**»^(٢)، من أن المراد: مقدار قيمة الشاة، لا بعينها؛ لما عُلِمَ من أن الغرض من إيجاب الزكاة إنما هو دفع الحاجة عن الفقراء وسد خلَّتْهم، وذلك كما يحصل بالعين يحصل بالقيمة، بل ربما كانت القيمة أجدر لديهم^(٣).

واستبعده الشافعي^(٤) أيضاً لأمرين:

أحدهما: أن ذلك دفعٌ للنص؛ لأن قوله تعالى: «**وَأَتُوا الزَّكَاةَ**»^(٥) نصٌّ، وقوله: «**فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ**» بيانٌ للنص، وهو نصٌّ في وجوب الشاة، وإيجاب القيمة رفع وجوب الشاة وإسقاطها.

الثاني: أن سدَّ الخلَّة، وإن كان مقصوداً، لكنَّه ليس تمام المقصود، بل ربما قصد معه التبعد بإشراك الفقير في جنس ما لهم.

والجواب عن الأول: المنع من كونه إسقاطاً، بل هو توسيعٌ، وإنما يكون إسقاطاً لو

(١) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ٣ ص ٤٠.

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه من حديث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) برقم (٢٢٧٠)؛ وأبو داود في كتاب الزكاة باب في زكاة السائمة (١٥٧٢).

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٩٨.

(٤) المستصفى: ج ١ ص ١٩٨.

(٥) البقرة: ٤٣.

المطلب الثالث - في الأوامر والنواهي (٥٣٩)

كان لا إلى بدل، نعم يرفع تعيين الوجوب، لا أصله، واللفظ نص في أصل الوجوب، لا في تعيينه وتضييقه، وهذا كما في: «استنج بثلاثة أحجار»^(١) فيجوز إقامة ما في معناه في المدر.

وعن الثاني: بأنه كما يحتمل التبعّد بإيجاب العين، كذلك يحتمل غيره، وهو ما كان أيسر على المالك وأسهل.

(١) سنن البيهقي: ج ١ ص ١٠٢؛ سنن النسائي: ج ١ ص ٣٨؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٠٠.

فهرس الآيات

وَجَاهِدُوا... فِي سَبِيلِ اللَّهِ.....	٦٢
وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا.....	٤٢١، ٤٠٥، ٦٢
وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا.....	٣٨٧، ٦٩، ٦٨
وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ.....	٢٠٠، ٦٨
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.....	٤٩٤، ٤٧٨، ٣٥٢، ٢٣٠، ٦٨
الرَّائِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ.....	٤٩٤، ٣٥١، ٢٣٠، ٦٨
وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا.....	٦٨
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ.....	٣٨٩، ٦٨
وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.....	٢٩٩، ٧٠
وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى.....	١٥٤، ٨٤
وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا.....	٩٢
وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ.....	٩٢
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.....	٥٣٢، ٩٤
لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ.....	٩٤
وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.....	٩٤
الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.....	٩٦، ٩٥
وَيَقْبَى وَجْهَ رَبِّكَ.....	٩٦
يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.....	٩٦
مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ.....	١٠٢
فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ.....	١٠٦، ١٠٤، ١٠٢

- لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفَافًا ١٠٤، ١٠٢
- وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٠٤، ١٠٣
- وَلَا سَفِيعٌ يُطَاعُ ١٠٦، ١٠٤
- وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ ١٠٤
- وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ١٠٥
- رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ ١٠٥
- لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا ١٠٧
- وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ١٠٧
- وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٧
- وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ١٠٧
- وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ١٠٨
- وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ١٠٨
- وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ ١٠٨
- لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ١٠٨
- فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ١٠٨
- وَإِلَيْكَ نَسْتَعِينُ ١٠٨
- فَاتَّلَهُمْ اللَّهُ ١٠٨
- وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا ١٠٩
- تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ ١٠٩
- هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا ١٢٠، ١٠٩
- أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا ١٠٩
- أَمْ يَخْشَدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ١٠٩
- وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ١١٢
- مَا لِي لَا أَرَى الْهَذْهَدَ ١١٦، ١١٢
- مَا لِي هَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً ١١٢
- مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ١١٦، ١١٢

- فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَهُمْ الْبَنُونَ ١١٤
- أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى ١١٤
- أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ ١١٤
- أَتُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا ١١٤
- أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ ١١٤
- أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَيِّنِ ١١٤
- أَفَعَسَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ١١٤
- أَفَسِحْرٌ هَذَا ١١٤
- أَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا ١١٤
- فَهَلْ يُبْلِكَ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ١١٤
- وَهَلْ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ ١١٤
- فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ١١٤
- أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ ١١٤
- أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ١١٤
- أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ ١١٤
- أَنفَكَا أَهْهَ ذُونَ اللَّهِ تَرِيدُونَ ١١٤
- أَتَأْتُونَ الذَّكَرَ أَنْ مِنَ الْعَالَمِينَ ١١٤
- أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا ١١٤
- أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا ١١٤
- أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ ١١٥
- أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ١١٥
- أَلَمْ نُنشَرْكَ لَكَ ١١٥
- أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا ١١٥
- أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ١١٥
- أَلَمْ تُرَبِّكْ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ ١١٥
- أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ١١٥
- أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآهِتِنَا ١١٦

- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ١١٦
- اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ١١٦
- مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً ١١٦، ١١٢
- أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ ١١٧، ١١٦
- مَا وَلَا هُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ١١٦
- أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ ١١٦
- عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ هُمْ ٣٣٨، ١١٦
- مَتَى نَصْرُ اللَّهِ ١١٦
- أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ١١٦
- أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ١١٦
- هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ ١١٦
- أَلَيْسَ لِي مُلْكٌ مِصْرَ ١١٧
- أَلَمْ تُهْلِكِ الْآوَلِينَ ١١٧
- الْحَاقَّةُ ۝ مَا الْحَاقَّةُ ١١٧
- الْقَارِعَةُ ۝ مَا الْقَارِعَةُ ١١٧
- وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ ١١٧
- يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ ١١٧
- أَيْنَ الْمَفَرُ ١١٧
- أَأَسْلَمْتُمْ ١١٧
- فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ١١٧
- أَتَصْبِرُونَ ١١٧
- أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً ٢٤٤، ١١٧
- فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ١١٧
- فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ١١٧
- مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ٢١٠، ١١٨
- هَلْ أَذُنُكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ١١٨
- أَتَخْشَوْنَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَكْبَرُ أَنْ تُخْشَوْهُ ١١٨

- فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ ١١٨
- مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ١١٨
- أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّفَهَاءُ ١١٨
- أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ١١٨
- فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا ١١٨
- أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ١١٩
- أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ ١١٩
- أَوْ نَزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا ١١٩
- مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ١١٩
- أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ أَهْلَكُمْ ١١٩
- أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ١١٩
- أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ١١٩
- أَتَىٰ هُمُ الذِّكْرَى ١١٩
- وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ١١٩
- أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ ١١٩
- أَلَا تَأْكُلُونَ ١١٩
- مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ ١١٩
- وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ ١٢٠
- أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا ١٢٠
- أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ ١٢٠
- يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ ١٢١
- يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ ١٢١
- يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ١٢١
- فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ ١٢١
- فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ ١٢١
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٣٨١، ١٢١
- وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا ١٢١

- يَا أَيُّهَا الْمُرْمِلُ . قُمْ اللَّيْلَ ١٢١
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا ١٢١
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ ١٢١
- وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ ١٢١
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ ١٢٢
- يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ ١٢٢
- يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ ١٢٢
- يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ ١٢٢
- وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ ١٢٢
- رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ١٢٢
- يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ ١٢٢
- يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمُ ١٢٢
- جَزَاؤُهُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ ١٢٤
- إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي ١٢٧
- فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا ١٢٧
- فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ١٢٧
- لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى ١٢٧
- لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ١٢٧
- لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ١٢٧، ١٦٩
- لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ١٢٧
- إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءً ١٢٧
- أَطْعَمْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا ١٢٨
- لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ١٢٨
- أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ١٢٨
- عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسِيلًا ١٣٣، ١٣٤، ٤٥٩
- وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ١٣٣
- مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ١٣٦، ٤٦٠

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَیَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ١٠٨، ١٣٦، ١٤٦، ١٤٧، ٤٦٠
وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَعَسَ ١٣٦، ٤٦٠
أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ
وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ١٤٦
إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ١٤٦
وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ١٥١
وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ١٥٢، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٨
وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ ١٥٤
فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ١٥٤، ١٧٥، ١٨٣
وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ٢٧١
وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوا ١٥٩
وَلَا تَعْرِضُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ ١٥٩، ٢٠٠
لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى ١٥٩
وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ١٥٩، ٢٥٥
لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ١٥٩
وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١٥٩
حَمَلَتْهُ ١٦٠
يُقَلِّبُ كَفْيَهُ عَلَى مَا أَنْفَقَ ١٦١
قُرْأَنَا عَرَبِيًّا ١٦٨
شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ١٦٩
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ١٧٠، ٣٨١، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٩، ٤٠٥، ٤٥٦، ٤٦١، ٤٩٤
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ١٧٣، ١٨٤
فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ هَهُنَ ١٧٢، ١٧٣
بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ١٧٤
فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا ١٧٥
وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ ١٥٤، ١٧٥، ١٨٥، ١٩١، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٤٦٤، ٤٦٥
وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ١٧٦

أَكَلَهُ الذَّنْبُ	١٨٢، ١٨٥، ١٩٠
وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ	١٨٢
عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ	١٨٢
عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتُ	١٨٢
وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	١٨٣
وَأَتُوا النِّتَامَى أَمْوَالَهُمْ	١٨٣، ٢٠١
إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا	١٨٣
وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ	١٨٤
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ	١٨٤، ١٩٩
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	١٨٤
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا	١٨٥
ادْخُلُوا الْبَابَ	١٨٥
أَنْ تَضِلُّوا	١٨٥
أَعْصِرْ خَمْرًا	١٨٦، ١٩٠
صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً	١٨٨، ١٩٧، ٢٠٠
عَلِمْتُ نَفْسٌ	١٩٠
وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ	١٩٠
وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	١٩٠
أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ	١٩٦
تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ	١٩٧
جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ	١٩٧
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ	١٩٨
وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا	١٩٨
وَأَخْفِضْ هُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ	١٩٨
الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ	١٩٨
هَكَدَمْتُ صَوَامِعُ وَيَبْعُ وَصَلَوَاتُ	١٩٨
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	١٩٨

- كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ١٩٨
- أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ١٩٩
- أَهْدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ١٩٩
- خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ١٩٩
- يُحَادِّثُونَ اللَّهَ... وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ١٩٩
- فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ١٩٩
- اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٩٩
- اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ ١٩٩
- صُمٌّ بُكْمٌ ١٩٩
- يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ١٩٩
- ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ١٩٩
- وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ١٩٩
- أَهْبِطُوا مِصْرًا ١٩٩
- فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ١٩٩
- قُلُوبُنَا غُلْفٌ ١٩٩
- وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ١٩٩
- وَمَا هُوَ بِمُرْزُقٍ لَهُ ١٩٩
- فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ ١٩٩
- اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ١٩٩
- وَيَمْكُرُ اللَّهُ ١٩٩
- فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَنَّمْ وَجْهَ اللَّهِ ٢٠٠
- يَمْنٌ يَتَّقِلْبُ عَلَى عَقِيْبِهِ ٢٠٠
- انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ٢٠٠
- وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ ٢٠٠
- وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ٢٠٠
- وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ٢٠٠
- اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ٢٠٠

- فَإِنِّي قَرِيبٌ ٢٠٠
- الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ ٢٠٠
- وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ٢٠٠
- وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ ٢٠٠
- الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ٢٠٠
- وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ٢٨٢، ٢٠٠
- ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً ٢٠٠
- وَإِثْمُهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا ٢٠٠
- نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ٢٠٠
- أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا ٢٠١
- لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ٢٠١
- يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ٢٠١
- وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا ٢٠١
- أُمُّ الْكِتَابِ ٢٠١
- فِي قُلُوبِهِمْ زَنْغٌ ٢٠١
- وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ ٢٠١
- وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ... بِيَدِكَ الْخَيْرُ ٢٠١
- تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ٢٠١
- وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ٢٠١
- فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ ٢٠١
- وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ ٢٠١
- لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ ٢٠١
- عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ٢٠١
- يَرُدُّكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ٢٠١
- فَأَنَابَكُمْ عَمَّا بَعَثَ ٢٠١
- أَوَلَمْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ٢٠١
- وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا ٢٠٢

٢٠٢	وَأَنْتَلُوا الْبَيِّنَاتِ
٢٠٢	إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا
٢٠٢	حَصَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ
٢٠٢	مَكَانَ رَوْحٍ
٢٠٢	إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
٢٠٢	وَطَعْنَا فِي الدِّينِ
٢٠٢	أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا
٢٠٢	وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً
٢٠٢	وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ
٢٠٢	يُخِتَاتُونَ أَنْفُسَهُمْ
٢٠٢	يَتَامَى النِّسَاءِ
٢٠٢	يُجَادِعُونَ اللَّهَ
٢٠٢	مُذَبِّبِينَ
٢٠٢	مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ
٢٠٢	لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ
٢٠٢	إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ
٥٢٥، ٢١٥، ٢٠٨	فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
٢١١	وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
٢١١، ١٦٦	حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ
٢١٣	وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ
٢١٣	وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً
٤٧٢، ٤٧١، ٢١٤، ٢١٣	وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
٢٢٨	إِنِّي أَنَا اللَّهُ
٢٢٩	إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ
٢٣٠	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا
٢٣٠	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
٢٣٦	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا

فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ	٢٣٧
وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ	٢٣٧
كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ	٢٣٧
إِنَّا رَأَوُهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ	٢٣٧
كُلُوا وَاشْرَبُوا	٢٣٩، ٤٠٠
وَاسْجُدِي وَارْكَعِي	٢٣٩
وَلَقَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ	٢٣٩
وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً	٢٤٠
وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا	٢٤٠
وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَيِّرِذُ الْمُحْسِنِينَ	٢٤٠
وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَيِّرِذُ الْمُحْسِنِينَ	٢٤٠
وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ	٢٤١
فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا	٢٤٤
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً	٢٤٤
ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ	٢٤٤
فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً	٢٤٥
وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا	٢٤٥
وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَبَوْا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ	٢٤٥
قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ	٢٤٥
أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ	٢٤٦
لَا تَقْرَءُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَاحَكُمْ	٢٤٦
فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ	٢٤٧
إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ	٢٤٧، ٤٦٧، ٤٨٥
وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي	٢٤٧

- فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخِرَةِ وَالْأُولَى..... ٢٤٧
- وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا. فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا ٢٥٠
- لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ ٢٥١
- وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ٢٥١، ٣٥٦
- خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ..... ٢٥٢
- وَلَا صَلَّيْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ ٢٥٢
- فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ ٢٥٣
- فَاذْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي ٢٥٢، ٢٥٣
- فَمَا مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ٢٥٣
- إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ ٢٥٤، ٢٥٥
- يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ ٢٥٤
- حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ ٢٥٥
- وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ ٢٥٥
- يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ ٢٥٥
- أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ ٢٥٥، ٢٦٨
- مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ٢٥٦
- وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ ٢٥٧
- مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ يَقْنَطَارِ ٢٥٧، ٢٧٥
- مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ٢٥٧
- فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ٢٥٧
- قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ٢٥٧
- لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ ٢٥٨
- سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ٢٥٨
- أَسَاوَرَ مِنْ ذَهَبٍ ٢٥٨
- بِصَحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ ٢٥٨
- ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ ٢٥٨
- وَأَنْهَارٍ مِنْ عَسَلٍ ٢٥٨

٢٥٨ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ
٢٥٨ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ
٢٥٨ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ
٢٥٨ جَنَابٍ مِنْ نَحِيلٍ وَأَعْنَابٍ
٢٦١، ٢٥٨ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ
٢٥٨ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا
٢٥٨ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ
٢٥٩ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
٢٥٩ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّقَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ
٢٥٩ وَيَوْمَ حَتِّينَ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ
٢٥٩ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ
٥٣٨، ٢٥٩ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ
٢٦١ مِمَّا خَطَبْتُمْ أَغْرَقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا
٢٦٢ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا
٢٦٢ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ
٢٦٢ جَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ
٢٦٢ لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا
٢٦٥، ٢٦٣، ٢٥٥ يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا
٢٦٣ لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا
٢٦٣ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ
٢٦٣ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا
٢٦٥ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
٢٦٥ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ
٢٦٥ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ
٢٦٥ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ

- وَنَصَرَنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ ٢٦٥
- خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ٢٦٦
- وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ٢٦٦
- مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ ٢٦٦
- مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ٢٦٦
- فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ٢٦٦
- وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ ٢٦٧
- وَيُزِيلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ ٢٦٧
- يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ ٢٦٧
- يُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ ٢٦٧
- يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ٢٦٨
- يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ ٢٦٨
- يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ ٢٦٨
- مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ٢٦٨
- شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ٢٦٨
- تُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ٢٦٨
- وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ ٢٦٨
- إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ٢٦٨
- أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ٢٦٨، ٢٦٨
- فَنَظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ٢٦٩
- إِلَى الْمُرَافِقِ ٢٧١، ٢٦٩
- مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ٢٧٠
- وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ٢٧١
- وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شِيَاطِينِهِمْ ٢٧١
- لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ٢٧٢
- حَبَبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ... وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ ٢٧٢
- رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ ٢٧٢

٢٧٣	فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ
٢٧٤، ٢٧٣	وَأَنْتُمْ لَتَمُوتُونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ
٢٧٤	يَمُوتُونَ عَلَيْهَا
٢٧٥	إِنْكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ
٢٧٥	فَكَلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ
٢٧٥	فَظَلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا
٢٧٥	وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدِرِّ
٢٧٥	نَجَيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ
٢٧٥	مَنْ إِنْ تَأْمَنُ بِقِنطَارٍ
٢٧٥	وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُ بِدِينَارٍ
٢٧٦	وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ
٢٧٦	يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ
٢٧٦	فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا
٢٧٦	يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَاءِكُمْ
٢٧٦	عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ
٢٧٦	لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ
٢٧٦	وَقَدْ أَحْسَنَ بِي
٢٧٦	أَهْبِطْ بِسَلَامٍ
٢٧٦	وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ
٢٧٧	فَسَيِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ
٢٧٧	فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ
٢٧٧	ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
٥٣٥، ٤٦٧، ٤٦٦، ٤٦٥، ٢٧٩، ٢٧٧	وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ
٢٧٨	عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ
٢٧٨	عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ
٢٨٠	وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ
٢٨١	ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ

٢٨١	وَجَاءَ رَبُّكَ
٢٨١	فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ
٢٨١	إِذَا لِلذَّهَبِ كُلِّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ
٢٨١	وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مَرْسِلَ لَهُ
٢٨٢	وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ
٢٨٢	وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا
٢٨٢	وَهَزِي إِلَيْكَ بِجَذْعِ النَّخْلَةِ
٢٨٢	وَمَنْ يَرُدُّ فِيهِ بِالْحَادِ
٢٨٤	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ
٢٨٤	إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ
٢٨٤	إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
٢٨٤	إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يُخَشَاهَا
٢٨٤	إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا
٢٨٤	إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ
٢٨٥	وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ
٢٨٦، ٢٨٥	ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ
٢٩٩	وَمَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ
٣٢٨	فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ
٣٣٤	أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ
	أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ
	تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا
٣٣٨	وَاشْرَبُوا
٣٥١	الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ
٣٦٤	وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا
٣٧٥، ٣٧٠	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
٣٧٣	خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ
٣٧٤	وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

- سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ٣٧٤
- وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٣٧٥
- سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٣٧٦
- لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ ٣٧٧
- وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا ٤٦٠، ٤٥٤، ٣٧٩
- وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا ٣٨٠
- فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيَعْصِيَنَّ شَأْنَهُمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ ٣٨٠
- وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ٤٩٤، ٤٨٤، ٤٦١، ٤٥٦، ٣٨١
- وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ٣٨١
- فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى ٣٨١
- مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ٣٨١
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ٣٨١
- وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ٣٨٩
- أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ٣٩٠
- وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ٣٩٠
- حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا ٣٩٠
- وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ ٣٩٠
- وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ ٣٩٠
- مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ٣٩٠
- فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ٣٩٢
- يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ٣٩٣
- لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ٣٩٣
- مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ٤٠٨، ٣٩٣
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ٣٩٣
- فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ٣٩٩
- وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ٣٩٩
- وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ ٣٩٩

- وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ٣٩٩
- اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ٤٠٠
- تَمَتَّعُوا... ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ٤٠٠
- قُلْ مَتَّعَ بِكَفَرِكَ قَلِيلًا ٤٠٠
- اٰخَسُّوْا فِيْهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنَ ٤٠٠
- ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ٤٠٠
- قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ٤٠١
- كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ ٤٠١
- كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ٤٠١
- ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ٤٠١
- كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ٤٠١
- كُنْ فَيَكُونُ ٤٠١
- إِذَا أَرَادَ سَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ٤٠١
- فَاتَّبَعُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ٤٠٢
- أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ ٤٠٢
- أَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ٤٠٢
- فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا ٤٠٢
- انْظُرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ ٤٠٣
- قُلْ فَاتَّبِعُوا أَلْتَوَرَاةَ فَاتْلُوهَا ٤٠٣
- قُلْ هَلْمْ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا ٤٠٣
- فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى ٤٠٣
- أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ ٤٠٣
- فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا ٤٠٥، ٤٢١
- اسْجُدُوا لِلْأَدَمِ ٤٠٨
- وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ٤٠٩
- وَبِلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ٤٠٩
- فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ٤١٠

- أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ٤١٠
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ٤١١
- وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ٤١١
- لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ٤١١
- إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ ٤١١
- بِهِمَا ٤١١، ٢٩٣
- وَأَمَّا الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ لِلَّهِ ٤١١، ٢٤١
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ٤١٧، ٤١٥
- مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا ٤١٦
- وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ٤١٧، ٤١٦
- وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْقَوْلُ الْعَظِيمُ، ٤١٧
- وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ٤١٧
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ٤١٧
- وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ٤١٧
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ٤١٧
- وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٤١٧
- فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ٤٢١
- أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ٤٢٦
- وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ٤٣٠
- فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ٤٣٥
- وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ ٤٤١، ٤٣٨، ٤٣٧، ٤١٤
- وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ٤٨٩، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٤، ٤٣٨
- وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ٤٤٦
- وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ٤٤٦
- وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ٤٦١، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٢
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُبْلَى عَلَيْكُمْ ٤٦٥، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٥٦، ٤٥٤، ٤٥٢
- وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ ٤٥٦، ٤٥٤، ٤٥٢

- وَأِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ٤٥٣
- أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ٤٦١، ٤٥٣
- فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ٤٥٤
- أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ٤٦١، ٤٥٦
- لَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ٤٥٦
- وَيَسْقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ٤٥٩
- فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ٤٥٩
- خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ٥١٦، ٤٦٠، ٤٥٤
- وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ٤٦١
- مَا لَكُمْ يَوْمَ الدِّينِ ٤٦١
- لَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ٤٦١
- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ٤٦١
- إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ٤٦١
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ٤٦١
- أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ٤٦١
- إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ ٤٦١
- مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا ٤٦١
- لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي ٤٦١
- لَا تُكْفِرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ٤٦٢
- إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ ٤٦٢
- الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ٤٦٢
- وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ٤٦٢
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ٤٦٢
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ ٤٦٢، ٤٦١، ٤٥٣، ٢١٤
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ٤٦٣، ٤٦٢
- أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ ٤٦٣
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ٤٦٥

- وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ ٤٦٧
- وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ٤٦٧
- وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ٤٧٢، ٤٧١
- أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ٤٨٤
- وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خُمُسُهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ
السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٩٤
- الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ٤٩٤
- فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ٤٩٩، ٤٩٥
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ٤٩٥
- إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ٤٩٥
- اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ٤٩٥
- كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ٥٠٣، ٤٩٥
- إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ ٤٩٥
- إِنكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ هَا وَارِدُونَ ٤٩٥
- نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ ٤٩٥
- جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ ٤٩٦
- لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى ٥٠٤، ٤٩٦
- يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ٤٩٦
- ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ ٤٩٩
- ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ٤٩٩
- ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ ٤٩٩
- لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ٤٩٩
- إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ٤٩٩
- أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ٥٠٠
- فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ٥٠١
- إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ٥٠٢

- وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ٥٠٢
- وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ٥٠٢
- وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ٥٠٢
- نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي ٥٠٢
- مِنْ دُونِ اللَّهِ ٥٠٢
- إِنَّ فِيهَا لُوطًا ٥٠٤
- ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا ٥٠٤
- لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ ٥٠٤
- خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ٥١٩
- أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ٥٢٠، ٥١٩
- فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٥٢٣، ٥٢١
- فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ٥٢٥
- يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ٥٢٩، ٥٢٨
- وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ٥٢٩
- يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ٥٣١
- وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ٥٣٥
- وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى ٥٣٧
- إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ٥٣٨
- وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا ٥٣٨
- وَأَتُوا الزَّكَاةَ ٥٣٩

فهرس الأشعار

على لاحب لا يهتدى بمناره

إذا سافه العود النباطي جرجرا ١٠٣

فَتَى لَمْ تُعَرِّقْ فِيهِ تَيْمٌ بِن مُرَّة

ولا عَبَدَ اللات الخبيثة أعصرا ١٠٤

وَلَيْسَ بِذِي رُمَحٍ فَيَطْعَنَنِي بِهِ

وليس بذی رمحٍ وليس بنبال ١٠٨

أتراني ألقى العذيب صحيحاً

فأداوي به فؤاداً جريحاً ١١٨

ألا ليت شعري هل أبیتن ليلة

بجنب الغضى أزجي القلاص النواجيا ١١٨

وحللت فيها سائلاً

فرأيت جوداً سائلاً ١٢٦

أبلى الهوى أسفاً يوم النوى بدنى

وفرق الهجر بين الجفن والوسن ١٢٦

وقسدت الأديم لراشه

فألفوا قوفا كذبا وميناً ١٢٧

علا زيدنا يوم النقى رأس زيدكم

بأبيض ماضي الشفرتين يمان ١٤٣

- باعد أم العمرو عن أسيرها
 حراس أبواب على قصورها ١٤٣
- نحن بما عندنا وأنت بما
 عندك راضٍ والرأي مختلف ١٤٦
- حلت به في ليلة مزودة
 كرها وعقد نطاقها لم يحلل ١٦٠
- من حملن به وهن عواقد
 حبك النطاق فعاش غير مثقل ١٦٠
- كيف تراني قالبا مجنني
 قد قتل الله زياداً عنّي ١٦٠
- شربن بماء البحر ثم ترفعت
 متى لجج خضرهن نثيج ١٦٠
- أنا ابن جلا وطلاع الثنايا
 متى أضع العمامة تعرفوني ١٧٦
- قرارتها كسرى وفي جنباتها
 مهى تدرّجها بالقسي الفوارس ١٧٨
- فللراح ما زرت عليه جيوبها
 وللماء ما دارت عليه القلائس ١٧٨
- يطرزها قوس الغمام بأصفر
 على أحمر في أخضر وسط مبيض ١٧٨
- كأذيال خود أقبلت في غلائل
 مصبغة والبعض أقصر من بعض ١٧٨

- ولا زورديّة أوفت بزرقتهما
 بين الرياض على زرق اليواقيت ١٧٨
- كأنها فوق طاقات نهضن بها
 أوائل النار في أطراف كبريت ١٧٨
- وكانَ مُحمرّاً الشقيـ
 قى إذا تصوّب أو تصعّد ١٧٨
- أعلامٌ ياقوتٌ نُشِـ
 نَ على رماحٍ من زَبَرَجَدٍ ١٧٨
- ذهبنا إلى الخَمَارِ والنجم غائرٌ
 غلالة ليلٍ طرّزت بصباحٍ ١٧٩
- فظلّت تدير الكأس أيدي جاذِرِ
 عتاقٍ دنائيرَ الوجوه ملاحٍ ١٧٩
- صبّ عليه قانصٌ لَمّا غفل
 والشَّمسُ كالمرآة في كفّ الأثل ١٧٩
- شربت الإثم حتّى ضلّ عقلي
 كذاك الإثم يفعل بالعقول ١٨١
- إذا نزل السماء بأرض قوم
 رعيناه وإن كانوا غضابا ١٨٣
- أكلت دماً إن لم أركب بضرة
 بعيدة مهوى القرط طيبة النشر ١٨٤
- وقبر حربٍ بمكانٍ قفر
 وليس قُربَ قبرٍ حربٍ قُبرٌ ١٩٥

- فمن لم يمت في حبه لم يعيش به
 ودون اجتناء النحل ما جنت النحل ١٩٦
- إذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى
 أصاغت إلى الواشي فلجّ بها الهجر ١٩٦
- إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها
 تذكّرت القربى ففاضت دموعها ١٩٦
- وليس بأوسعهم في الغنى
 ولكنّ معروفه أوسع ١٩٦
- لا تعجبي يا سلمُ من رجلٍ
 ضحك المشيب برأسه فبكي ١٩٦
- قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخة
 قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً ١٩٧
- إن الكلام لفي الفؤاد وإتما
 جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ٢٢٣
- وقالوا نأت فاخترها الصبر والبكا
 فقلتُ البُكا أشفى إذاً لغيلي... ٢٤٣، ٢٣٧
- أوجونة قدحت وفطّ ختامها
 أغلي السباء بكل أدكن عاتق ٢٣٨
- كما الناس مجروم عليه وجارم
 وننصر مولانا ونعلم أنه ٢٤٣
- يا لهف زياية للحارث
 الصابح فالغانم فالآيب ٢٤٦

-
- ٢٤٧ يسقط اللوى بين الدخول فحومل
- فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمها
- ٢٤٨ لما نسجتها من جنوب وشمأل
- أمن أم أوفى دمنة لم تكلم
- ٢٤٨ بحومانة الدراج فالتثلم
- عفت الديار محلها فمقامها
- ٢٤٨ بمنى تأبد غوها فرجامها
- فمدافع الريان عُري رسمها
- ٢٤٨ خَلِقاً كما ضمن الوحي سلامها
- مرية حلت بَقِيد وجاورت
- ٢٤٨ أهل الحجاز فأين منك مرامها
- بمشارق الجبلين أو بمحجر
- ٢٤٨ فتضمنتها فردة فرخامها
- فصوائق إن أيمنت فمظنة
- ٢٤٨ فيها وحاف القهر أو طلخامها
- وتحل عبلة بالجواء وأهلنا
- ٢٤٩ بالحزن فالصمان فالتثلم
- بعد عهد لنا بريقة شماء
- ٢٤٩ فأدنى ديارها الخلاء
- فالمحياة فالصفاح فأعناق
- ٢٤٩ فتأق فعاذب فالوفاء

- فرياض القطافأودية الشريب
 ٢٤٩ فالشعبتان فالأبلاء
- يادار مية بالعلياء فالسند
 ٢٤٩ أقوت فطال عليها سالف الأبد
- هلا وقففت على المعشب
 ٢٤٩ بين الطويلع فاللوى من كبك
- فنجاد تروض فالنضائد فالشظا
 ٢٤٩ فرياض سنحة فالنقا من جنوب
- وأنت التي حبتت شغباً إلى بدا
 ٢٥٠ الي وأوطاني بلاد سواها
- رزقت مرابع النجوم وصاها
 ٢٥٠ ودق الرواعد جودها فرهامها
- بطل كأن ثيابه في سرحة
 ٢٥٣ يحذى نعال السبت ليس بتوأم
- لمن الديار بقنة الحجر
 ٢٥٦، ٢٥٥ أقوين من حجج ومن دهر
- تخيرن من أزمان يوم حليلة
 ٢٥٦ إلى اليوم قد جرين كل التجارب
- يغضي حياء ويغضي من مهابته
 ٢٦٢ فلا يكلم إلا حين يبتسم
- وذلك من نبأ جائني
 ٢٦٢ وخبرته عن بني الأسود

- فليت لنا من ماء زمزم شربة
 مبردة باتت على طهيان ٢٦٢
- أخذوا المخاض من الفصيل غلبة
 ظلماً ويكتب للأمير أفيلا ٢٦٣
- وإنما نضرب الكيش ضربة
 على رأسه تلقي اللسان من الفم ٢٦٦
- مهما تكن عند امرئ من خليقة
 وإن خالها تخفى على الناس تعلم ٢٦٧
- وَيَنْمِي هَا حُبُّهَا عِنْدَنَا
 فما قال من كاشح لم يضر ٢٦٧
- وأنت الذي حببت شغبا إلى بدا
 إلي وأوطاني بلاد سواهما ٢٧١
- فلا تتركني بالوعيد كأنني
 إلى الناس مطلي به القار أجرب ٢٧٢
- تقول وقد عاليت بالكور فوقها
 أيسقى فلا يروى إلي ابن أحمر ٢٧٢
- فلثمت فاما آخذا بقرونها
 شرب النزيف ببرد ماء الحشرج ... ٢٧٣، ٢٧٩
- تشب لمقرورين يصطليانها
 وبات على النار الندى والمخلق ٢٧٤
- وَلَقَدْ أَمَرَ عَلَى اللَّثِيمِ يَسْنِي
 فمضيت ثمت قلت لا يعنيني ٢٧٤

- لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحي
 ٢٨٥، ٢٧٥... وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
- وما بكاء الكبير بالأطلال
 ٢٧٥ وسؤالي وما يردّ سؤالي
- أربُّ يبول الثُعَلبان برأسه
 ٢٧٦ لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب
- فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا
 ٢٧٧ شنّوا الإغارة فرسانا وركبانا
- شربن بماء البحر ثم ترفعت
 ٢٧٩ متى لجج خضر هسنّ نسيج
- عميرة ودع إن تجهزت غازيا
 ٢٨٢ كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً
- هنّ الحرائر لا ربّات أخيرة
 ٢٨٢ سود المحاجر لا يقرأن بالسور
- تَبَلْتُ فؤادك في المنام خريدة
 ٢٨٢ تسقي الضجيع ببارد بَسام
- نسيت محاوراة الأشعري
 ٣٩٢ ونحن على دومة الجندل
- ورقيتك المنبر المشمخر
 ٣٩٢ بلا حدّ سيفٍ ولا منصل
- وأين الشرى وأين الثريا
 ٣٩٢ وأين معاوية من علي

- أمرتهم أمري بمنعرج اللوى
 فلم يستبينوا الرشداً إلا ضحى الغد ٣٩٢
-
- علفتها تبناً وماءً بارداً ٣٩٣
- فغض الطرف إنك من نمير
 فلا كعباً بلغت ولا كلاباً ٤٠٠
- وعينان قال الله كونا فكانتا
 فعولان بالألباب ما تفعل الخمر ٤٠١
- ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجلي
 بصبح وما الإصباح منك بأمثل ٤٠٢
- أياجبلي نعمان بالله خلّيا
 نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها ٤٠٤
- معاوي إتّنا بشر فاسجح
 فلسنا بالجبّال ولا الحديد ٥٣٥
- ولقد رأيتك في الوغى
 متقلداً سيفاً ورمحاً ٥٣٦

فهرس المواضيع

٥.....	مقدمة المركز
٧.....	مقدمة التحقيق
٩.....	ترجمة السيد المحسن الأعرجي الكاظمي
٩.....	في نسبه الشريف
٩.....	نبذة عن عصره
١٢.....	ولادته
١٣.....	أساتذته
١٤.....	أقوال العلماء في حقّه
١٨.....	في ذكر تلامذته
٢١.....	تقواه وزهده تدبّر
٢٣.....	حديث السلطان فتح علي شاه
٢٤.....	مؤلفاته
٢٤.....	١- المعتصم
٢٤.....	٢- الوافي
٢٥.....	٣- المحصول - وهو الكتاب الذي بين يديك -
٢٦.....	٤- وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة
٢٦.....	٥- تزييف مقدمات الحداثق
٢٧.....	٦- العدة في علم الرجال
٢٧.....	٧- شرح معاملات الكفاية للمحقق السيزواري
٢٧.....	٨- غرر الفوائد ودرر القلائد

٢٨	٩- تلخيص الاستبصار للطوسي
٢٨	١٠- كتاب أجوبة المسائل
٢٨	١١- رسالة المناظرة مع الشيخ جعفر
٢٩	١٢- الحواشي على الوافي
٢٩	١٣- الحواشي على المصباح
٢٩	١٤- الحواشي على الوافية
٣٠	١٥- كتاب سلالة الاجتهاد
٣٠	١٦- منظومة في جمع الأشباه والنظائر من مسائل الفروع
٣١	أولاده
٣٢	وفاته
٣٥	نماذج من شعره
٣٩	كتاب المحصول
٤٠	ما هو المحصول؟
٤١	عملنا في الكتاب
٤١	أولاً نسخ الكتاب
٤٦	ثانياً الآيات والأحاديث
٤٦	ثالثاً تخريج الأقوال
٤٧	رابعاً تقويم النص وتنظيم الهوامش
٤٩	كلمة شكر وعرفان
٦١	مقدمة المؤلف
٧٥	الفن الأول
٧٥	المطلب الأول في المبادئ اللغوية
٧٥	المطلب الثاني في المبادئ الأحكامية
٧٥	المطلب الثالث في الأوامر والنواهي
٧٧	المطلب الأول: في المبادئ اللغوية
٧٧	المقام الأول: في الوضع
٩٠	المقام الثاني: في الدلالة

المقام الثالث: في تقسيم الألفاظ.....	٩٤
الضرب الأول.....	٩٤
الضرب الثاني.....	٩٧
ثم هنا أمور لا بأس بالتنبيه عليها في هذه المبادئ.....	١٠٢
الضرب الثالث.....	١٢٤
الضرب الرابع.....	١٢٤
[المبحث] الأول: في المترادف.....	١٢٦
المبحث الثاني: في المشترك.....	١٣٠
[المقام] الأول في وقوعه في اللغة.....	١٣١
[المقام] الثاني في أنه على خلاف الأصل.....	١٣٦
[المقام] الثالث في استعماله.....	١٣٩
المبحث الثالث: في الحقيقة والمجاز.....	١٤٨
الأول في لفظها.....	١٤٨
الثاني في معناها الاصطلاحي.....	١٤٩
الثالث في أن القسمة هل تنحصر فيهما أم لا؟.....	١٥٠
الرابع في علاماتها.....	١٥٢
الخامس في استعمال اللفظ الذي هو حقيقة ومجاز كـ (أسد) و (بدر).....	١٥٨
السادس في أقسام الحقيقة.....	١٦٢
السابع في أقسام المجاز.....	١٧٢
تنبيهان.....	١٨٩
الثامن في أن المجاز لا يستلزم الحقيقة.....	١٩١
التاسع في الدلالة على الحكمة في التجوُّز ووقوعه في القرآن المجيد فضلاً عن اللغة.....	١٩٥
العاشر في أن المجاز على خلاف الأصل.....	٢٠٣
خاتمة في مسائل الدوران الحاصلة من تعارض الأحوال.....	٢٠٩
الضرب الخامس الكلام في الانقسام باعتبار التصرف وعدمه.....	٢١٩
[المقام] الأول.....	٢٢٣
المقام الثاني في أن قيام المعنى في محل هل يستلزم صحة الإشتقاق له أو لا؟.....	٢٢٧

المقام الثالث	٢٢٨
المقام الرابع	٢٣٥
من المقامات الأربع التي عقدنا لها الباب	٢٣٥
ملحق [تعريف العلم]	٢٨٩
[انقسام العلم] إلى تصور وتصديق	٣٠٦
الكلام في المعرف	٣١٣
المطلب الثاني: المبادئ الأحكامية	٣١٧
أولاً الحكم	٣١٧
تنبيه	٣٣٤
تذنيب	٣٣٩
فصل [اجتماع الأمر والنهي]	٣٤٣
[المقام الأول: في بيان معاني الصحة والبطلان والرخصة]	٣٦١
المقام الثاني في بيان إن هذه الثلاثة من أي قبيل	٣٦٤
[ثانياً الحاكم]	٣٦٩
و[أما المحكوم به]	٣٧٠
فصل [هل يصح التكليف بالمشروط عند انتفاء شرطه؟]	٣٧٧
[رابعاً المحكوم عليه]	٣٨٣
المطلب الثالث: في الأوامر والنواهي	٣٨٩
[البحث الأول]: معنى كلمة الأمر	٣٨٩
[البحث الثاني]: إرادة المأمور به هل تؤثر في صيرورة الصيغة أمراً أو لا	٣٩٨
[البحث الثالث]: هل صيغة الأمر تدل على الوجوب	٣٩٩
تتمة	٤٢١
[فصل]: دلالة صيغة الأمر على الوحدة	٤٢٥
باب المطلق والمقيد	٤٣٣
تنبيه	٤٤٩
باب المجلل والمبين	٤٥١
فصل: [في تعرف المجلل وأقسامه]	٤٥١

٤٥٣	تنبيه: المشترك اذا أطلق كان مجملًا
٤٦٢	فصل: التحليل والتحرير لا يتعلّقان بالأعيان على وجه الحقيقة
٤٦٥	فصل
٤٦٨	حجّة من نفى الإجمال
٤٨٢	الكلام على المبين
٤٨٢	فصل: في تعريفه
٤٨٧	فصل: مساواة البيان للمبين
٤٩٠	فصل: تأخير البيان عن وقت الحاجة
٥٢٥	فصل: في وجوب تأخير البيان عن وقت الحاجة
٥٢٨	فصل: في جواز تأخير تبليغ البيان
٥٣١	باب الظاهر والمؤول
٥٤١	فهرس الآيات
٥٦٤	فهرس الأشعار
٥٧٥	فهرس المواضيع

المَحْصُولُ
وَعِلْمُ الْأَصُولِ

تأليف

الشيخ محمد بن أبي الحسن بن محمد بن أبي بكر

١١٣٠ - ١٢٢٧ هـ

المجلد الثاني

تحقيق

هادي الشيخ طه

مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

والبحرین الإسلامية



المَحْصُولُ
فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

المَحْصُولُ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

تأليف

السيد محمد بن الحسين بن مفضل (الفرجوني)

١١٣٠ - ١٢٢٧ هـ

المجلد الثاني

تحقيق

هادي الشيخ طه

مركز المصطفى لحياء التراث

والجوز الإسلامية

اسم الكتاب:.....المحصل في علم الأصول.
المؤلف:.....السيد محسن بن الحسن بن مرتضى الأعرجي.
تحقيق:.....هادي الشيخ طه.
الناشر:.....مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية.
المطبعة:.....دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.
الطبعة:.....الأولى.
عدد النسخ:.....١٠٠٠.
تاريخ الطبع:.....١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

مؤسسة المرتضى للثقافة والأشاد
مركز المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية

توزيع

دار المرتضى للنشر

العراق- النجف الاشرف- نهاية شارع الرسول- موبايل ٠٧٧١١١٩٦٨٦٨ - ٠٧٨٠٨٧٠٧٧٩٧٠

صندوق البريد: ٣٦٥ النجف الاشرف/ E-mail: murtadha@almurtadha.org

الفن الثاني

باب الكتاب

باب السنة

باب الإجماع

باب دليل العقل

باب الاجتهاد

باب الافتاء والقضاء والتقليد

باب النسخ



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في الأدلة الأربعة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، هذه أبواب الأدلة الشرعية من كتاب (المحصول في علم الأصول) لمحسن بن الحسن الحسيني الأعرجي، ستر الله عيوبها وغفر ذنوبها في مدارك الأحكام الشرعية وما يتبعها من الكلام في أحوال المدارك، وهو يشتمل على خمسة أبواب:

الأول: في الكتاب المجيد.

الثاني: في السنة الغراء.

الثالث: في إجماع الأمة.

الرابع: في دليل العقل الراجع إليهما.

الخامس: في الاجتهاد.

وذلك أن مدارك الأحكام الشرعية وأدلة الشريعة عندنا أربعة:

(الكتاب) و (السنة) و (الإجماع) و (دليل العقل)، ونريد به أبواب الملازمات، كباب المقدمة، وباب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، ونحو ذلك، مما يحكم به العقل بواسطة النص.

وعند القوم خمسة، هذه والقياس، وما يأخذ به الأصحاب من التنقيح، فتعويلهم فيه على القطع، فإننا لا نأخذ حتى نقطع بواسطة النص ومراعاة حال المتكلم فيما يحكم بغير

المنصوص، وما بعد القطع من مطلب، وليس المدرك مجرد الحمل ليكون من القياس، نعم يكثر العثار في تعرّف الموضوع فربما توهم التنقيح والمناط غير منقّح، فأما مفهوم الموافقة فمدلول خطاب، بخلاف قياس الأولوية إلا أن يبلغ إلى القطع ويندرج في التنقيح، وقريبٌ منه منصوص العلة؛ فإننا لم نأخذ به حتى عقلنا من التعليل الحكم الكلي كما ستعرف، ومن لم يعرف هذه الدقائق رُمى الأصحاب بكل عظمة، وربما استقلّ العقل بالحكم؛ وذلك حيث يقطع بحيث لا يجد للريب مجالاً، كحسن العدل وقبح الظلم، وذلك الذي يتبعه الشرع وحيث نأخذ به، لا كلّ ما يحسن أو يقبح صنيع أهل الرأي والاستحسان.

ثم لا بدّ من الكلام في المدرك من هذا، الذي يتناول الأحكام من هذه المدارك، وهو (باب الاجتهاد).

(١)

[باب^(١) الكتاب]

الكتاب في الأصل مصدر^(٢)، ثم نقل في العرف إلى المفعول، ثم غلب في الشرع على القرآن المجيد، كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه، فكان غنياً عن التعريف، غناء سائر الأعلام، وآتى يصحّ تعريفه والتعريف؟ إنما يكون للكليات.

وقد أكثر الناس فيه، ولم يكدّ يسلم لهم فيه تعريف، فناسّ بأنه ما نقل بين دفتي المصحف متواتراً^(٣)، وآخرون بأنه كلام منزّل للإعجاز بسورة منه^(٤)، وكلاهما دوري^(٥)؛ لأخذ القرآن في تعريف المصحف والسورة، والغرض أن القرآن هو هذا الذي يقرأ في المصاحف، نعم قد يسأل عن كنهه، ويقال: ما هذه الرسوم التي بين الدفتين؟ على ما يوهمه قولهم: إنه ما بين الدفتين، وليس قطعاً، وإنما هي أدلة على الألفاظ، وإن لزمته بعض الأحكام، كأحكام المس والاحترام، أم الألفاظ المدلول عليها بالرسوم على ما يقتضيه كونه من الكلام، وأنه كلام الله جلّ شأنه، ولذلك عرّفوه بأنه الكلام المنزل للإعجاز، وليس أيضاً؛ لأن الألفاظ التي يتلى بها مما تتجدد، ولا تلبث أن تزول حتى لا

(١) موجودة في (ب).

(٢) ظ. المصباح المنير ص ٥٢٤، مادة (ك ت ب).

(٣) قاله الغزالي في المستصفى: ص ٨١؛ ونسبه القاضي عضد الدين إلى قوم في شرحه على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٧٤.

(٤) قاله ابن الحاجب في شرح منتهى الوصول: ج ٢ ص ٢٧٤.

(٥) إلى هنا انتهت نسخة الأصل (ص)، ومن الآن فصاعداً ستكون نسخة الأصل هي (ب).

يكاد يجتمع منها في الوجود حرفان مع تعددها بحسب التلاوة، وهو أمر واحد، وكونه من خلق الله عز وجل؛ فإنه كلامه جلّ وعلا، وهي من فعل التالين، وما سمع من جانب القدس، وإن كان من خلقه تعالى، إلا أنه قد زال والقرآن باقي.

وبالجملة: فتلك الأصوات كغيره، مع أن الظاهر على ما جاءت به الأخبار، أن مبدأ ظهوره عنه تعالى إنما كان في اللوح، أو المعاني الذهنية، أو الأمور الخارجية، وليس شيئاً منها قطعاً، وإنما هي مدلوله ومعناه؟.

والجواب: أن ليس القرآن المجيد في ذلك إلا كغيره من ضروب الكلام المنظوم والمنثور، وهل هو إلا الكلام المصوغ والتراكيب المؤلفة التي من شأنها أن ينطق بها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن تصورهما في الذهن وبروزها إلى الخارج بالنطق، ألسنت إذا أردت أن تنشئ خطبة، أو تنظم شعراً تؤلف في نفسك تراكيب موزونة، وتصوغ فقرات مسجّعة، فذلك هو الخطبة والنظم، نطقت به أم لم تنطق، ورسمت أم لم ترسم، وكذلك القرآن المجيد جلّ خالقه هو هذه التراكيب التي تعلّقت إرادته تعالى بتأليفها وصوغها، ثم أثبتها في اللوح على ما جاء في الخبر: «أن بين عيني إسرائيل عليه السلام لوحاً، فإذا أراد الله عز وجل أن يتكلم بالوحي ضرب اللوح جبين إسرائيل فيقرأ ما فيه فيلقيه إلى ميكائيل، ويلقيه ميكائيل إلى جبرائيل عليه السلام، ويلقيه جبرائيل إلى الأنبياء عليه السلام»^(١)، كما تصوغ الكلام في نفسك ثم ترسمه.

ونسبته إلى ما يبرزه من الأصوات نسبة الكلي إلى جزئياته، والقدر المشترك إلى ما اشترك فيه، فكلّ ما يتلوه الناس وينطقون به قرآن، وهو أمر واحد تعددت مشخصاته، غير أن للكلام قبل النطق ضرباً آخر من الوجود، وهو ما اتّصف بالصوغ والتأليف، وهذا بخلاف الكليات؛ فإنه لا وجود لها إلا في ضمن الجزئيات، وليس هذا الوجود ذهنياً بل خارجي به تحقق الصوغ والتأليف، وقصوره بعد الصوغ هو الوجود الذهني، ثم له وجود آخر خارجي أيضاً في ضمن الأصوات المشخصة له، وتسميته كلام باعتبار هذا الوجود، ونسبته إلى المتكلم واختصاصه به باعتبار ذلك الوجود، أعني الأول الذي

كان به الصوغ والتأليف.

ثم لا كلام في أن هذا الكلام، أعني هذه الحروف المؤلفة والتركيب المصوغة، حادث بصوغه وتأليفه غير قديم، وأنه خلق الله تعالى؛ فإنه صياغته وتأليفه، ولا كلام أيضاً في وصفه تعالى بأنه متكلم؛ لثبوتة بنص الكتاب في غير موضع^(١)، وإنما وقع النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في أمر، وهو أنه هل كان اتصافه بهذه الصفة باعتبار تأليف الحروف وصوغ التركيب، أم باعتبار أمر آخر قائم في ذاته تعالى؟ فذهب المعتزلة إلى الأول، والأشاعرة إلى الثاني^(٢)، سموا ذلك الأمر القائم في ذاته تعالى بـ «الكلام النفسي» وزعموا أنه أولى باسم الكلام من اللفظي، كما قال:

إن الكلام لفي الفؤاد^(٣)

واحتجوا على ذلك بأن الفاعل لغة وعرفاً: لمن قام به الفعل لا من أوجده، وإلا لاشتق له من جميع ما يخلق صفات، كالمتحرك من الحركة، والساكن من السكون، وهكذا، فلم يكن بد من اعتبار قديم يقوم به تعالى؛ لأنه لا يكون محلاً للحوادث، وليس إلا ما في النفس، فمنهم من زعم أنه المعاني القائمة في النفس، ومنهم من زعم أنه صفة أخرى من صفات الذات، وهو المحكي عن شيخهم أبي الحسن^(٤).

ويتوجه عليهم منع كون المتكلم مشتقاً من الكلام، بل التكلم الذي هو تأليف الحروف وصوغ التركيب وما يقتضيه اشتقاق هذه البنية، فإنه من «التفعل» لا من «المجرد»، ولا ريب أن خلق الحروف وتأليفها وصوغها قائم بالخالق المؤلف، كقيام التلفظ الذي هو إيجاد اللفظ باللافظ.

وبالجملة: فهو خالق موجد بالإجماع، وخلق الكلام ضرب من الخلق والإيجاد في

(١) كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ النساء: ١٦٤.

(٢) ظ. البحر المحيط، الزركشي: ج ١ ص ٣٥٨، ج ٢ ص ٣٥١.

(٣) البيت للأخطل وهو كالتالي: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً. ظ. شرح

شذور الذهب لابن هشام: ج ١ ص ١٣٥.

(٤) ظ. الملل والنحل، الشهرستاني: ج ١ ص ٩٦.

غير الكلام فليصح فيه. سلّمنا أن المتكلم مشتق من الكلام، ولكن بالمعنى المصدرى، فإنه مما يجيء مصدراً كاللفظ؛ فإن المصدر هو المناسب لأن يشتق منه دون المفعول. سلّمنا أنه بمعنى المفعول - أعني المتكلم به - ولكن ما المانع من أن يكون اشتقاقه منه لمجرد المناسبة - وهو غير عزيز - كالتموّل من المال، فكيف جاز ارتكاب تلك العظائم مع هذه الوجوه، ولو لم يكن هناك وجه لوجب التأويل كما في سائر التشابهات.

لكنها ليست بأول واحدة، ما زالوا يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، ويدعون المحكم وراء ظهورهم عكس ما أمروا به كما أخذوا بظاهر قوله: ﴿مَنْ يَنْهَ اللَّهُ فَهُوَ النُّهْدِ وَمَنْ يُضِلُّ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾^(١)، ونحوه مما ظاهره الجبر وخلق الأفعال، وتركوا كل ما دلّ على القدرة والاختيار من كتاب وسنة ودليل عقل، وهم يسمعون الله تعالى يقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٢)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٣).

ثم نقول بعد هذا كله: ما هذا القديم الذي زعمتم أنه قائم فيه تعالى وسميتموه (الكلام النفسي)، وزعمتم أنه هو القرآن حتى صرتم تصفون القرآن بالقدم، وتحكمون بكفر من يقول بحدوثه، حتى قال أبو يوسف^(٤): «باحث أبا حنيفة ستة أشهر فلم يظهر إلّا أن من قال بحدوث القرآن كافر»^(٥)، أهو معاني هذه التراكيب التي هي القرآن عند أهل العدل الثابتة في علمه تعالى كما هو ظاهر الأكثرين حيث قالوا: إنه المعاني القائمة في النفس، فإنها هي الكلام في الحقيقة، كما قال:

إن الكلام لفي الفؤاد.....^(٦)

(١) الكهف: ١٧.

(٢) فصلت: ٤٦.

(٣) يونس: ٤٤.

(٤) هو القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، من أصحاب أبي حنيفة المعروفين، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة. (ظ. تاريخ بغداد: ج ١٤ ص ٢٤٢؛ وفيات الأعيان: ج ٦ ص ٣٧٨).

(٥) تاريخ بغداد: ج ١٣ ص ٣٧٤.

(٦) خرّجناه سابقاً فلا نعيد.

حتى يكون معنى متكلم: ذا المعاني المذكورة، أم علمه بها، أم إرادته لها من تلك التراكيب، أم قدرته على التأليف والصوغ حتى يكون معنى متكلم: أنه عالم بمعاني الكلام اللفظي، أو مريد لها منه، أو قادرٌ على صوغه؟ وكلُّ ذلك بديهيُّ البطلان.

أما الأول؛ فلأن معنى الكلام: ما يعنى به ويراد منه، وصفته تعالى من تلك الإرادة، لا المراد وقيام الإرادة فيه بعد تسليمه، وقدمها لا يستلزم قيام المراد وقدمه، مع أن هذا منهم تهوُّرٌ في أسوأ ما فَرَّوا منه، حيث صار معنى متكلم على هذا: صاحب الكلام الذي هو المعاني القائمة في النفس، وهو اشتقاق جعلي كالتموّل من المال.

وأما البواقي فقضيتها أن يكون الكلام النفسي ضرباً من العلم أو الإرادة، أعني العلم بالشيء الخاص، أو إرادته، أو القدرة عليه، وهو خلاف الإجماع، مع أن ذلك يقتضي اختلاف أسماء هذه الصفات باختلاف متعلقاتها، فالعلم بمعاني الكلام، أو إرادتها، أو القدرة على صوغه كلام وهكذا.

وأقصى ما كان عند محققهم في ذلك أنه صفة أخرى رابعة غير العلم والقدرة والإرادة اسمها الكلام، وهو المحكي عن شيخهم أبي الحسن^(١)، فقلنا لهم: ما هي، وما أثرها، وبماذا تتعلق؟ وكيف كانت هذه الصفة عين القرآن؟ أم كيف يكون القرآن صفةً للذات الواجب؟ وهو ينقسم إلى أمر ونهي وإخبار وإنشاء وغير ذلك من ضروب الكلام، والصفة أمرٌ واحد، وأين القسم من الانقسام؟ وكيف عرّفوه بأنه المنزل للإعجاز، أترأه تعالى أنزل صفة من صفاته؟ هل هذا إلّا خبط عشواء والباطل جنّي العثرات؟ وكيف كان فالذي يقع الكلام فيه هو ما في أيدينا، هذا الذي نتلوه، لا ما انتحله الأشعري من الكلام النفسي، وزعم أنه صفة قديمة، ولما نسخت تلاوته على ما زعموا، نقل أو لم ينقل، كما حدث في «الكشاف» عن أبي «أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة وهي أطول»^(٢)، قال: «وقد قرينا فيها الشيخ والشيخة إذا فارجوهما»^(٣)، ولا ما

(١) ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ٩٦.

(٢) الكشاف: ج ٣ ص ٢٨٤.

(٣) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٢٨٤.

جاء في بعض الأخبار^(١) من السقط، وإنما يعدّ ذلك كله بعد تسليمه في أخبار الآحاد التي اتفقت الكلمة على رفضها والمنع من الأخذ بمثلها، ولا يتعلّق به حكمٌ من أحكام الكتاب، أصولياً كان كالحجية والعرض والمعارضة، أو فقهاً كالمسّ والتلاوة، وكذا الكلام في تعريف السورة لظهورها.

مع أنه لا يتعلّق لنا بها غرض، وإنما يتعلّق بها غرض الفقيه، حيث يوجب في الصلاة تمام السورة ويمنع من تعددها.

والبسملات من القرآن؛ لإجماعنا، وتظافر النصوص عن أئمتنا (عليهم السلام)، وهو المعروف في الصدر الأول؛ ولذلك قال ابن عباس لما ترك الناس قراءتها: «سرق الشيطان من الناس مائة وثلاثة عشر آية»^(٢)، وقال: «من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية من كتاب الله»^(٣)، وكأنه أراد مع ما في وسط (النمل)^(٤)، حتى أنه أنكر على معاوية وهو في سلطانه لما قرأ ولم يبسم، فقال: «سُرقت من الصلاة، قرأت ولم تبسم»^(٥) من غير تكبر، فلو لا أن ذلك كان معروفاً فيهما بينهم، ثابتاً لا كلام فيه، لم ينشط للإنكار عليه، ومن أثبت الشافعي، وأحمد^(٦)، وأسحق^(٧)، وأبو ثور^(٨)،

(١) الإتيان في علوم القرآن: ج ٣ ص ٨٢.

(٢) سنن البيهقي: ج ٢ ص ٥٠؛ الدر المنثور، السيوطي: ج ١ ص ٧ وفيها قطعة من الحديث.

(٣) عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الأحسائي: ج ٢ ص ٢١٨؛ المجموع، النووي: ج ٣ ص ٣٤٠.

(٤) المراد بها البسملة الموجودة في وسط سورة النمل.

(٥) المستدرک، الحاكم النيسابوري: ج ١ ص ٢٢٣.

(٦) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المروزي البغدادي، أحد مؤسسي المذاهب الإسلامية الأربعة، توفي سنة إحدى وأربعين ومائتين. (ظ. تاريخ بغداد: ج ٤ ص ٤١٢؛ تذكرة الحفاظ. ج ٢ ص ٤٣١).

(٧) إسحاق بن راهويه أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم النخعي وروى عنه البخاري ومسلم والترمذي، توطن بنيسابور وتوفي فيها سنة ثمان وثلاثين ومائتين. (ظ. وفيات الأعيان، ابن خلكان: ج ١ ص ١٩٩).

(٨) أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي اليان الكلبي، صاحب الشافعي وناقل الأقوال القديمة عنه؛ وكان أحد الفقهاء المعروفين، توفي لثلاث بقين من صفر سنة ست وأربعين ومائتين ببغداد (ظ.:

وأبو عبيد^(١)، وعطاء^(٢)، والزهرى^(٣)، وعبد الله بن المبارك^(٤)، بل قال الشافعي على ما في المنتهى: «إنها آية من أول الحمد بلا خلاف، وفي كونها آية من كل سورة قولان: أحدهما، إنها آية من كل سورة، والآخر: إنها بعض آية من أول كل سورة، ويتم بها بعدها آية^(٦)، وظاهره الاتفاق على الجزئية، لكن المحكي عن أبي حنيفة ومالك والأوزاعي وداود النفي من رأس^(٧)، وزاد مالك وداود الحكم بكراتها في الصلاة^(٨)، وأنى تصح دعوى النفي مع اتفاق السلف على إثباتها بخط الكتاب كغيرها مما تكرر، دون تراجم السور ونسبتها، أو عدد آياتها.

وبالجملة: فثبتها في الكتاب من المتواتر، وحصول التواتر عند قوم دون آخرين غير عزيز، ولا سيما في مثل ما نحن فيه، مما لا داعي إلى نقله؛ وذلك أن دعوى الجزئية

وفيات الأعيان: ج ١ ص ٢٦.

(١) هو أبو عبيد القاسم بن سلام، الحافظ، اللغوي، توفي سنة أربع وعشرين ومائتين هجرية، من آثاره: «الأموال»، «كتاب الناسخ والمنسوخ». (ظ. تذكرة الحفاظ. ج ١ ص ٤١٧؛ تهذيب: ج ٨ ص ٣١٥؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٠ ص ٤٩٠).

(٢) هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم، أبو محمد القرشي، كثير الحديث، توفي سنة خمس عشرة ومائة (ظ. تهذيب التهذيب: ج ٧ ص ١٩٩؛ سير أعلام النبلاء: ج ٥ ص ١٧٨).

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبيد الله، الزهري، المدني، نزيل الشام، المشهور بابن شهاب، ولد سنة ثمان وخمسين هجرية، وهو أول من دون الحديث من العامة، توفي سنة أربع وعشرين ومائة هـ. (ظ. سير أعلام النبلاء: ج ٥ ص ٣٢٦؛ شذرات الذهب: ج ١ ص ١٦٢؛ الأعلام: ج ٧ ص ١٩٧).

(٤) ظ. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ج ١ ص ١٢٧؛ المغني، ابن قدامة: ج ١ ص ٥٥٧؛ منتهى المطلب: ج ٥ ص ٤٩.

(٥) هو عبد الله بن المبارك، أبو عبد الرحمن، المروزي، الحنظلي، تلميذ أبي حنيفة، توفي سنة إحدى وثمانين ومائة (ظ. سير أعلام النبلاء: ج ٨ ص ٣٧٨؛ الجواهر المضية: ج ٢ ص ٣٢٤؛ الفوائد البهية: ص ١٠٣).

(٦) منتهى المطلب، العلامة الحلي: ج ٥ ص ٤٨.

(٧) ظ. منتهى المطلب: ج ٥ ص ٤٩.

(٨) ظ. المصدر نفسه: ص ٤٩.

إن نقلت؛ فللتلاوة، وهي حاصلة، قد استمرت عليها طرائق المسلمين أول كل سورة، وأثبتت في سائر المصاحف، ولم يبق إلا أن تلاوتها، هل كان على أنها جزء، أو أنها افتتاح؟ لكن الظاهر من استمرار الطرائق في الكتابة والتلاوة إنما هو الجزئية؛ فمن ثم استغنى الناس عن حكاية ذلك والسؤال عنه؛ فبطل تعلق ابن الحاجب في إنكار التواتر بثبوت الخلاف^(١)، ونفي البسمة بعدم التواتر.

وأما القراءة فقضية ما اشتهر، من امتناع ما عدا السبع والعشر؛ لعدم تواتره، حتى حكى الاتفاق على ذلك غير واحد، إن ما عداها ليس بقرآن؛ لاتفاقهم على أن القرآن متواتر كما سيجيء، وتجاوز قوم الحدود فزعموا أن القراءات السبع هي الأحرف السبعة التي جاء بها الخبر المشهور^(٢)، وقضية ذلك أن ما عدا السبع ليس بقرآن، وقد شدد على هؤلاء أئمة هذا الشأن بالنكير، وردّهم أقبح ردّ، قال أبو شامة^(٣): «ظنّ قوم أن القراءات السبع الموجودة الآن، هي التي أريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل»^(٤).

وقال مكّي^(٥): «من ظن أن قراءة هؤلاء هي الأحرف السبعة؛ فقد غلط غلطاً

(١) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٧٩.

(٢) إن رسول الله ﷺ قال: «أقراني جبريل على حرف فراجعت ثم لم أزل أستزيده فيزيدي حتى انتهى إلى سبعة أحرف». أخرجه البخاري: حديث/ ٣٠٤٧، ١١٧٧، ومسلم/ ٨١٨، ١/ ٥٦١.

(٣) هو عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، ثم الدمشقي، أبو شامة، العلامة المجتهد، شهاب الدين، أبو القاسم، وسمي بأبي شامة لشامة كبيرة كانت فوق حاجبه الأيسر، توفي سنة خمس وستين وستائة هجرية، من آثاره: «الروضتين في أخبار الدولتين النوية والصلاحية»، «الضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري». وكتابه اسمه: «المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ». (كشف الظنون: ج ٢ ص ١٦١٦؛ شذرات الذهب: ج ٥ ص ٣١٨).

(٤) ظ. الإتقان في علوم القرآن: ج ١ ص ٨٩؛ البحر المحيط، الزركشي: ج ١ ص ٣٨٣.

(٥) مكّي بن أبي طالب بن حمّوش، أبو محمد القيسي، ثم الأندلسي القرطبي، كان من أهل التبصر في علوم القرآن والعربية، حسن الفهم والخلق، جيد الدين والعقل، كثير التأليف في علوم القرآن، محسناً مجوداً عالماً بمعاني القراءات. له مصنفات كثيرة، منها: «التبصرة في القراءات»، «والتفسير»، «ومشكل إعراب القرآن»، «والرعاية في التجويد»، «الموجز في القراءات». توفي سنة ٤٣٧ هـ.

عظيماً^(١)، قال: «ويلزم من هذا أن ما خرج من قراءة هؤلاء السبعة مما ثبت عن الأئمة ووافق خطّ المصحف أن لا يكون قرآنًا وهذا غلطٌ عظيم؛ فإن الذين منعوا القرآن من الأئمة المتقدمين، كأبي عبيد القاسم بن سلام، وأبي حاتم السجستاني وأبي جعفر الطبري وغيرهم ذكروا أضعاف هؤلاء، وكان الناس على رأس المائتين بالبصرة على قراءة أبي عمرو ويعقوب، وبالكوفة على قراءة حمزة وعاصم، وبالشام على قراءة ابن سلام، وبمكة على قراءة ابن كثير، وبالمدينة على قراءة نافع، واستمروا على ذلك، فلما كان رأس ثلاثمائة أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي، وحذف يعقوب^(٢)»، قال: «والسبب في الاختصار على السبعة، مع أن في الأئمة القراء من هو أجلّ منهم قدرًا، وأكثر منهم عددًا، أن الرواة عن الأئمة كانوا كثيرين جدًا، فلما تقاصرت الهمم، اقتصروا مما يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه وتنضبط القراءة به، فنظروا إلى من اشتهر بالثقة والأمانة وطول العمر في الملازمة للقراءة والاتفاق على الأخذ عنه؛ فأفردوا من كلّ مصرٍ إماماً واحداً، ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه الأئمة غير هؤلاء، كقراءة يعقوب وأبي جعفر وشيبة وغيرهم^(٣)»، قال: «وقد صنف ابن جبير قبل ابن مجاهد كتاباً في القراءات واقتصر على خمسة، اختار من كل مصر إماماً؛ وذلك لأن المصاحف التي أرسلها عثمان إلى هذه الأمصار كانت خمسة، ومن الناس من قال: إنه وجّه بسبعة: هذه الخمسة، ومصحف إلى اليمن، وآخر إلى البحرين، ولما أراد ابن مجاهد مراعاة هذا العدد، ولم يعلم لذينك المصحفين بخبر، أثبت قارئين آخرين أكمل بهما العدة؛ فصادف العدد الذي ورد به الخبر، وعثر على ذلك من لم يعرف أصل المسألة، فظنّ أن المراد بالأحرف السبعة القراءات السبع^(٤)»، وقال الذهبي^(٥) - في (طبقات القراء) - بعد أن ذكر أن

ظ. (طبقات القراء: ج ٢ ص ٣٠٩؛ بغية الوعاة: ج ٢ ص ٢٩٨؛ شذرات الذهب: ج ٣ ص ٢٦٠).

(١) الإتقان في علوم القرآن: ج ١ ص ٩٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الإتقان في علوم القرآن: ج ١ ص ٩٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الدَّهَبِيُّ، شمس الدين (٦٧٣هـ - ٧٤٨هـ، ١٢٧٥م - ١٣٤٧م).

المشتهرين بإقراء القرآن من الصحابة سبعة: عثمان، وعلي، وأبي، وزيد، وابن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري: «وقد أخذ عنهم خلق كثير من التابعين، وذكر بعضهم ممن كان في الأمصار الخمسة»^(١)، إلى أن قال: «ثم تجرد قومٌ واعتنوا بضبط القرآن والقراءة أتمّ عناية حتى صاروا أئمةً يقتدى بهم، ويرحل إليهم.

وكان بالمدينة: أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ثم شيبة بن نضاح، ثم نافع أبو نعيم. وبمكة: عبد الله بن كثير، وحמיד بن قيس الأعرج، ومحمد بن محيص. وبالكوفة: يحيى بن وثاب، وعاصم بن النجود، وسلمان الأعمش، ثم حمزة ثم الكسائي.

وبالبصرة: عبد الله بن أبي إسحاق، وعدي بن عمرو بن العلا، وعاصم بن الحجدري، ثم يعقوب الحضرمي.

وبالشام: عبد الله بن عامر، وعطية بن قيس، وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر، ثم يحيى بن الحرث، ثم شريح بن زيد الحضرمي، واشتهر من بين هؤلاء في الآفاق الأئمة السبعة: نافع وأخذ عن سبعين من التابعين، منهم: أبو جعفر وابن كثير، وأخذ عن عبد الله بن السائب الصحابي وأبو عمرو، وأخذ عن التابعين، وحمزة وأخذ عن عاصم والأعمش والسبيعي والمنصور بن المعتمر وغيرهم، والكسائي وأخذ عن حمزة وأبي بكر بن عباس، ثم انتشر القراء في الأقطار وتفرّقوا أمماً بعد أمم»^(٢)، قال: «واشتهر من رواة كل طريق من طرق القراء السبعة راويان، فعن نافع قالون وورش عنه، وعن

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتئاز، التُّركماني الأصل، ثم الدمشقي، المقرئ. الحافظ طلب الحديث وله ثمان عشرة سنة، فسمع الكثير، ورحل، وعني بهذا الشأن وتصانيفه كثيرة تقرب من المائة، منها: تاريخ الإسلام؛ سير أعلام النبلاء؛ طبقات الحفاظ؛ طبقات القراء؛ مختصر تهذيب الكمال؛ والميزان في الضعفاء؛ تلخيص المستدرک للحاكم؛ وغيرها. ولد وتوفي بدمشق. اظ. الأعلام: ج ٥ ص ٣٢٦-٣٢٧.

(١) الإلتقان في علوم القرآن: ص ٨٦.

(٢) الإلتقان في علوم القرآن: ص ٨٦.

ابن كثير قبل والبزّي عن أصحابه عنه، وعن أبي عمرو الدوري والسوسي عنه، وعن اليزيدي عنه، وعن ابن عامر هشام وابن ذكوان عن أصحابه عنه، وعن عاصم أبو بكر بن عيَّاش وحفص عنه، وعن حمزة خلف وخلّاد عن سليم عنه، وعن الكسائي الدوري وأبو الحارث^(١).

وقال أبو حيان^(٢): «ليس في كتاب ابن مجاهد ومن تبعه من القراءات المشهورة إلاّ النزر اليسير؛ فهذا أبو عمرو ابن العلا اشتهر عنه سبعة وعشرون راوياً، وساق أسماءهم، واقتصر في كتاب ابن مجاهد على اليزيدي، واشتهر عن اليزيدي عشرة أنفس؛ فكيف يقتصر على الدوري والسوسي وليس لهما مزية على غيرهما، مع أن الجميع مشتركون في الضبط والإتقان والأخذ»^(٣)، قال: «ولا أعرف لهذا سبباً إلاّ نقص العلم»^(٤)، والذي عليه محققوهم وصرّح به غير واحد من أئمتهم أن المدار في أمر القراءة على اجتماع ثلاثة أمور: أحدها: أن تكون موافقة لأحد المصاحف العثمانية، كقراءة ابن عامر: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ^(٥) فِي الْبَقَرَةِ بَغِيرَ وَاو، وَ﴿بِالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ﴾^(٦) بإثبات الباء فيهما؛ فإن ذلك ثابت في

(١) المصدر نفسه.

(٢) أبو حيان الأندلسي (٦٥٤ - ٧٤٥ هـ، ١٢٥٦ - ١٣٤٤ م).

محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الإمام أثير الدين الأندلسي الغرناطي، التفري، نسبة إلى نفرة قبيلة من البربر، نحوي عصره ولغوّه ومفسره ومحدثه ومقرئه ومؤرخه وأديبه. ولد بمطبخشارس، مدينة من حاضرة غرناطة. وأكبّ على طلب الحديث وأتقنه وبرع فيه، وفي التفسير والعربية والقراءات والأدب والتاريخ واشتهر اسمه، وطار صيته، وأخذ عنه أكابر عصره.

من تصانيفه: البحر المحيط في التفسير، ومختصره النهر؛ التذييل والتكميل في شرح التسهيل؛ ارتشاف الضرب، وقيل له كتب شرع في تأليفها، ولم يكملها منها: شرح الألفية؛ نهاية الإغراب في التصريف والإعراب، وغيرها. (ظ. الأعلام: ج ٧ ص ١٥٢).

(٣) الإتقان في علوم القرآن: ج ١ ص ٩٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) يونس: ٦٨.

(٦) فاطر: ٢٥.

المصحف المكي ونحو ذلك.

الثاني: أن تكون جارية على قوانين العربية، وإن لم يكن مجمعاً عليه فيما بينهم، ولو في صورة الخط مع احتمال إرادة غيره، كـ ﴿ملك﴾ فإن رسمه في الجميع بلا الف؛ فكانت قراءته بالألف وبدونه غير مخالفة، ومثل ذلك ﴿يعلمون﴾ و﴿تعلمون﴾ و﴿يعفر﴾ و﴿مغفر﴾؛ لتجردها عن النقط.

الثالث: أن تصح نسبتهما إلى أحد الأئمة القراء برواية العدل الضابط، مع شهرتها بين علمائهم؛ فإذا توفرت هذه الشرائط الثلاثة وجب قبولها، وكانت من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن سواء أكانت عن أحد الأئمة السبعة أو عن غيرهم، بل قال مكِّي: «إن جاحد مثله كافر، ومتى اختل واحد منها؛ فتلك الباطلة أو الضعيفة أو الشاذة، سواء أكانت عن السبعة أو عن غيرهم»^(١)، وابن الجزري بعد أن ذكر هذا، وأطال في تقريره، قال: «هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك الداني والمهدوي وأبو شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافة»^(٢).

قلت: أطرف شيء وقع للقوم في هذا المقام بناءً أمر الصحة على موافقة أحد المصاحف ولو بالاحتمال، أتراهم يزعمون أن اختلاف مصاحف عثمان التي اكتتبها وأرسلها إلى البلدان كان عن قصد وإرادة؟ وإن كان بحسب الوجوه التي نزل بها القرآن، وأنت تعلم أن غرض عثمان من جمع المصحف والمصاحف في مصحف واحد وحرقتها جُمع إنما كان دفع الاختلاف، وإنما وقع ذلك الاختلاف على سبيل الاتفاق، كما يقع لسائر الكتاب بمجاري العادات، أتراه خصّ بكل وجه بلداً، ألا أرسل إلى كل بلد خمساً؟ وأما أخبارنا فقد جاءت مكذّبة لدعوى نزوله بالوجوه المتعددة، وما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام من «أن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة أوجه»^(٣)؛

(١) ظ. النشر في القراءات العشر، ابن الجزري: ج ١ ص ١٤، والنقل نقل بالمعنى.

(٢) الإتقان في علوم القرآن: ج ١ ص ٨٩.

(٣) الخصال، الشيخ الصدوق: ص ٣٥٨.

فإنما يريد البطون وبطون البطون، وقد أوضحنا ذلك في الشرح، وتكلمنا على ما يقتضيه هذا الخبر من التفويض بما لا مزيد.

ومن الغريب أن صاحب «الاتقان»^(١) بعد أن حكى ما حكاه ابن الجوزي وغيره ذكر أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواتراً في أصله وأجزائه، قال: «وأما في محله ووضعه وترتيبه فكذلك عند المحققين؛ للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله؛ لتوفر الدواعي على نقله جملةً، وتفصيله فيما نقل آحاداً وما لم يتواتر يقطع بأنه ليس من القرآن»^(٢)، وقضية ذلك المنع من الأخذ بغير السبع أو العشر؛ لأن المعلوم تواتره إنما هو تلك، وغيرها غير معلوم إلا أن يندر شيء، ولا يخفى ما بينهما من التدافع. ثم لا كلام في تواتر السبع، وقد اشتهر هذا بين أصحابنا حتى حكى الإجماع على ذلك منهم جماعة، وحكى في «مدارك»^(٣) عن جده الشهيد رحمته الله أن بعض محققي القراءة أفرد كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوا هذه القراءات في كل طبقة وأنهم يزيدون عما يعتبر في التواتر.

وأما الثلاثة الأخر، أعني قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف فالأكثر على تواترها أيضاً، قال ابن السبكي^(٤): «القول بأن القراءات الثلاث غير متواترة في غاية

(١) في: (ب): «الاتفاق» وهو اشتباه واضح.

(٢) الإتقان: ج ١ ص ٩٢.

(٣) مدارك الأحكام: ج ٣ ص ٣١٦.

(٤) السبكي، تاج الدين (٧٢٧-٧٧١ هـ، ١٣٢٧-١٣٧٠ م).

عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي نسبة إلى شُبك من قرى محافظة المنوفية بمصر. فقيه شافعي أصولي مؤرخ، يلقب بقاضي القضاة تاج الدين. ولد بالقاهرة، وأخذ العلم عن علمائها. ثم رحل إلى دمشق مع والده الذي كان عالماً فاضلاً، وهناك تلقى العلم عن كبار علماء دمشق. وانتهت إليه رئاسة القضاة والمناصب بالشام. له مؤلفات كثيرة منها: شرح مختصر ابن الحاجب؛ شرح منهاج البیضاوي في أصول الفقه المسمى الإبهاج شرح المنهاج؛ القواعد المشتملة على الأشباه والنظائر؛ طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى؛ جمع الجوامع في أصول الفقه؛ وشرحه المسمى منع الموانع. توفي بدمشق. (ظ: الأعلام: ج ٤ ص ١٨٤).

السقوط»^(١)، وحكى عن أبيه أنه كان يشدد النكير على من يمنع من القراءة، وحكى شيخنا الشهيد رحمته في «الذكرى» عن بعض أصحابنا المنع من القراءة بها، ثم رجح الجواز محتجاً بـثبوت تواترها، كتواتر السبع^(٢)، ثم المراد بتواترها حصر المتواتر فيها، لا أن كل حرفٍ منها كذلك، وقد حكى الشهيد الثاني رحمته عن جماعة من القراء أنهم قالوا: ليس المراد بتواتر السبع والعشر أن كل ما ورد من هذه القراءات متواتراً، بل المراد انحصار المتواتر فيها، وإلا فبعض ما نقل عن السبعة، فضلاً عن الثلاثة الآخرين شاذٌّ^(٣)، وزعم قومٌ ولعلهم الأكثرون أن كل ما ورد منها متواتراً إليه رحمته؛ ولذلك لما طعن الزمخشري في قراءة ابن عامر ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ﴾^(٤) وقال: «إنهم بادروه بالنكير»^(٥)؛ فقال ابن المنير^(٦): «يبرأ إلى الله تعالى ويبرأ حملة كلامهم عما رماهم به، وقد ركب عمياً، وتحيل القراءة اجتهاداً واختياراً، لا نقلاً وإسناداً، ونحن نعلم أن هذه القراءة قرأها النبي ﷺ على جبرائيل كما أنزلها إليه، وبلغت إلينا بالتواتر عنه؛ فالوجوه السبعة متواترة جلاً وتفصيلاً؛ فلا مبالاة بقول الزمخشري وأمثاله، ولولا عذر أن المنكر ليس من أهل القراءة والأصول، وإلا لخيف عليه الخروج عن رتبة الإسلام، ومع ذلك فهو في عهدة خطيرة وزلة منكرة»^(٧)، قال: «والذي ظن أن تفاصيل

(١) الإتقان: ج ١ ص ٩٦.

(٢) ذكرى الشيعة، الشهيد الأول: ج ٢ ص ٣٨٧.

(٣) مدارك الأحكام: ج ١ ص ٣١٦.

(٤) الأنعام: ١٣٧.

(٥) الكشف، الزمخشري: ج ٢ ص ٥٤ والنقل نقل بالمعنى.

(٦) ابن المنير (٦٢٠ - ٦٨٣ هـ): أحمد بن محمد بن منصور بن القاسم بن مختار القاضي، [أبو العباس]،

ناصر الدين ابن المنير الجذامي الجروي الإسكندراني؛ ولد سنة عشرين وستمائة؛ وكان عالماً فاضلاً مفتناً، وله مصنفات مفيدة، وتفسير نفيس، وله تأليف على تراجم صحيح البخاري وله كتاب الاقتفا عارض به الشفا للقاضي عياض، وولي قضاء الإسكندرية وخطابتها مرتين ودرس بعده مدارس؛ وله ديوان خطب، وتفسير حديث الإسراء في مجلد على طريقة المتكلمين. (ظ. المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ابن تغري بردي: ج ٢ ص ١٨٥).

(٧) الإنصاف في ما تضمنه الكشف، ابن المنير (أحمد بن إسكندر المالكي): ج ٢ ص ٥٣.

الوجوه السبعة فيها ما ليس متواتراً غالباً، ولكنه أقل خطأً من هذا؛ فإن هذا جعلها موكولة إلى الآراء، ولم يقل ذلك أحد من المسلمين»^(١)، ثم ذكر شواهد من كلام العرب لهذه القراءة، قال في آخر كلامه: «ليس الغرض تصحيح القراءة بالعربية، بل تصحيح العربية بالقراءة»^(٢)، وقال أبو حيان: «أعجب لعجمي ضعيف في النحو يرد على عربي صحيح محض قراءة متواترة موجوداً نظيرها في كلام العرب، وأعجب بسوء ظنّ هذا الرجل بالقراء والأئمة الذين تختيرهم هذه الأمة لنقل كتاب الله شرقاً وغرباً، واعتمدتهم المسلمون لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم»^(٣)، وقال التفتازاني: «هذا أشد الجرم حيث طعن في أسناد القراء السبعة وروايتهم، وزعم أنهم يقرأون من عند أنفسهم، وهذه عادتهم بالطعن في تواتر القراءات السبع، وينسب الخطأ تارة إليهم، وتارة إلى الرواة عنهم كلاهما خطأ»^(٤)، وقال الكواشي: «كلام الزمخشري يشعر بأن ابن عامر ارتكب محظوراً، وأنه غير ثقة لا يأخذ القراءة من المصحف ولا من المشايخ، ومع ذلك أسندها إلى النبي ﷺ، وليس الطعن في ابن عامر طعنًا فيه، وإنما هو طعن في علماء الأمصار، حيث جعلوه أحد القراء السبعة المرضيين وفي الفقهاء، حيث لم ينكروا عليهم وإنما يقرأونها في محاريبهم، والله أكرم أن يجمعهم على الخطأ»^(٥)، وقد تجاوز السبكي^(٦) الحدود، حيث

(١) الإنصاف في ما تضمنه الكشف، ابن المنير (أحمد بن إسكندر المالكي): ج ٢ ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٤.

(٣) تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي: ج ٤ ص ٢٣٢.

(٤) حاشية التفتازاني على الكشف (مخطوط): ص ٩٦.

(٥) نقل السيد قول الكواشي - كما أظن - من كتاب زهر الربيع: ص ٢١٧.

(٦) السبكي، تقي الدين (٦٨٣ - ٧٥٦ هـ، ١٢٨٤ - ١٣٥٥ م): تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي والد بهاء الدين وعبد الوهاب السبكي. فقيه شافعي مفسر حافظ أصولي نحوي لغوي مقرئ بياني جليل. ولد ببسبك (قرية مصرية من قرى محافظة المنوفية) وإليها ينسب. له رحلة في طلب العلم، فقد رحل إلى الإسكندرية، ثم إلى دمشق، ثم إلى الحرمين الشريفين، وأخيراً إلى القاهرة واستقر بها. من مصنفاته: تفسير القرآن وشرح المنهاج في الفقه للنووي؛ شرح المنهاج في أصول الفقه للبيضاوي إلى قول البيضاوي «الواجب إن تناول كل واحد فهو فرض عين» وغيرها. توفي بالقاهرة (ظ. الأعلام: ج ٤ ص ٣٠٢).

قال: «كل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم من الدين بالضرورة أنه منزل على رسول الله، ولا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل»^(١).

قلت: وعلى دعوى انحصار التواتر في السبع أو العشر ابتنى ما اشتهر بين أصحابنا وغيرهم من امتناع الأخذ بغيرها، وذلك أن التكليف وقع بقراءة القرآن، والقرآن عبارة عن المادة والهيئة، والمعلوم منه إنها هو هذا التواتر وغيره غير معلوم فتعين؛ لتوقف يقين البراءة عليه، وقد يقال بعد هذا كله: إن التواتر إن سلم فإلى أربابها، لا إلى النبي ﷺ، قال الزركشي في «البرهان»: «السبع متواترة عند الجمهور، وقيل: بل مشهورة، والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر، فإن اسنادهم لهذه القراءات السبعة موجود في كتب القراءات، وهو نقل الواحد عن الواحد»^(٢) هذا كلامه.

ومن طعن في تواترها إليه ﷺ نجم الأئمة الرضي^(٣)، وحكاه الشريف نعمة الله في «زهر الربيع»^(٤) عن ابن طاووس في كتاب (سعد السعود)^(٥)، فقد حكاه عن جماعة من علماء الجمهور، وأنه^(٦) أكثر من الاستدلال على عدم التواتر، واختاره هو وجماعة من متأخري المتأخرين، بل ربما أنكروا بعضهم تواترها إلى السبعة متعلقاً بأن لكل قارئ راوٍ يبين، وهذا خطأ؛ لما عرفت من أن الرواة كثيرون، وإن لم يشتهر لكل واحد إلا

(١) الإتيان: ج ١ ص ٩٦.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ج ١ ص ٣١٨-٣١٩.

(٣) شرح الرضي على الكافية، الرضي الأسترابادي: ج ٢ ص ٢٦١.

* محمد بن الحسن، نزيل النجف الأشرف، نحوي، متكلم، أديب، له: شرح الشافية، شرح الكافية، حواشي على بعض الكتب الكلامية والمنطقية، توفي سنة ٦٨٦ أو ٦٨٤ هـ. (ظ. بغية الوعاة: ص ٢٤٨؛ شذرات الذهب: ج ٥ ص ٣٩٥).

(٤) زهر الربيع، نعمة الله الجزائري: ص ٢١٧.

(٥) سعد السعود، ابن طاووس: ص ١٤٤-١٤٥.

(٦) رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد الطاووس العلوي الفاطمي المتوفى سنة ٦٦٤ هـ.

اثنان، وعلى هذا فقد نقول: إن طريقة كل واحد منهم نقلها عنه من يؤمن تواطؤهم على الكذب إلى أن دَوّنت لها الكتب ورسمت لها الصحف، ثم صار تواتر تلك الصحف في كل عصر إلى أربابها طريقاً إلى تواترها، نعم تواترها إلى النبي ﷺ محل نظر؛ وذلك لما هو معلوم لدى كل أحد من أن كل واحد من هؤلاء السبعة لم يرد على طريقة مسلوكة ومذهب محدود، وإلا لم ينسب إليه، بل اختار في كل حرف من طرائق مشائخه ما أذاه إليه اجتهاده وصوّبه نظره حتى تألف من مجموع ذلك طريقة لم تكن من قبل؛ ولذلك نسبت إليه.

قد يجاب بأن المتواتر: هو ما تألف منه طريقة كل واحد منهم، لا مجموعها، وذلك بأن يكون كل واحد منهم يصطفي عما ورد عليه من الطرائق ما هو المتواتر، حتى ألف طريقته، من متواترات، وإن لم يكن المجموع من حيث هو مجموع، أعني الهيئة التركيبية متواترة، فقد أمكن تواترها على هذا الوجه، وقد حكاه الثقات، وأجمع عليه الناس، وحكي الإجماع فلا وجه لإنكاره، ولا يرد اشتغال كلّ واحدة منها على المشهور، بل الشاذ، كما قرأ ابن عامر (قتل أولادهم شركائهم)^(١) برفع القتل، ونصب الأولاد، وجرّ الشركاء؛ لما عرفت من أن المراد بتواترها اشتغالها على التواتر وانحصاره فيها.

فإن قلت: إن تمّ هذا كانت جميع القراءات متواترة؛ إذ ما من قراءة إلا وبعض ما تألفت منه، بل أكثره متواتر، وهو مواقع الإجماع، كـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾، و﴿الْعَالَمِينَ﴾، و﴿وَإِلَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، و﴿اهْدِنَا﴾، و﴿الْمُسْتَقِيمَ﴾، و﴿أَنْعَمْتَ﴾، و﴿الْمَغْضُوبِ﴾، و﴿الضَّالِّينَ﴾، وهكذا في كلّ سورة، بل أغلب مواقع الاجتماع، بين كثير منها، فضلاً عن جميعها، متواتر.

قلت: إنما يريدون بذلك ما به الامتياز، ومعنى دعوى الانحصار أن ما يفارق غير السبع السبع مثلاً إلى النبي ﷺ، لا متواتر فيه، بخلاف السبع؛ فإن ما تفارق به غيرها أكثره متواتر، هذا أقصى ما يمكن أن يقال في إثبات تواترها، ومع هذا فإن فيه نظراً؛ فإن ما به امتياز كل قراءة عن البواقي، مع عدم علم أصحابها بمكانة من البعد، وكيف

يطلع من جاء بعدهم على تواتر الجميع ولا يطلع بعضهم على بعض، مع أنها من فنٍّ واحد، والمأخذ واحدة؟ خصوصاً وبعض هؤلاء السبعة أخذ عن بعض، كالكسائي عن حمزة، وحمزة عن عاصم، أم كيف يصحّ هذا، وكلّ إمام في زمانه يمنع من أن يؤخذ إلا بقراءته، ومن ثمّ اتخذها طريقة، وكذلك أهل زمانه الذين يقتدون به، فكيف صار من جاء بعد الكل بخبر الكل، ويزعم أن جميعها متواتر؟ أتراه أطلع على ما لم يطلع عليه الأئمة وأتباعهم؟ فأما نقلة المتواتر والإجماع فلم يعرف ماذا أرادوا، التواتر إلى القراء، أو إلى النبي ﷺ، غير أن هذا كله لا يقدح في دعوى وجوب الاختصار على السبع، أو العشر؛ لما عرفت من توقّف يقين البراءة عليه؛ إذ لا كلام فيها إلا ما علم شدوده منها، أو رفضه، ومن هنا يظهر صواب ما عليه الأصحاب، وضعف ما اعترضهم به صاحب (الوافية) من عدم قيام الدليل على المنع^(١)، حتى رامهم باتباع العامة، وقد يعلم أنهم لا يأخذون في فرع، فضلاً عن أصل، بالمتابعة والتقليد لأكابر الموافقين فضلاً عن المخالفين، وأقصى ما يبقى بعد ذلك أنه كان ينبغي أن يأخذ بما علم تواتره، وما لم يعلم يجب أن يسلك فيه مذهب العرب المعروف، وطريقة أهل الحجاز؛ فإنه نزل بلغتهم، اللهم إلا أن تشتهر القراءة عنهم شهرة ترجع في النفس على ما يقتضيه القانون العربي، أما الأخذ بكلّ ما ثبت عن هؤلاء القراء فلا.

وبالجملّة لا دخل لهؤلاء أو غيرهم من القراء، بل المدار على ما ثبت عنه ﷺ. وجوابه: أن كلّ فنٍّ يطلب عند أربابه؛ فإنهم أعرف الناس به، وهؤلاء أئمة هذا الشأن، وقد أُلقيت إليهم المقاليد، والناس رقباء بعضهم على بعض، وخاصة في أيام الخلفاء، يُتنافس في القرب منهم بهذه العلوم ونحوها، فكان ما جاء به هؤلاء أو ثبوت في النفس من غيره، على أن اتباع هؤلاء القراء ليس بالحدث، بل هو أمرٌ معروفٌ في سالف الدهر على عهد آل محمد ﷺ، أعلام الهدى، وقد كانوا يرون أصحابهم وسائر من يتردد إليهم يحتذون مثالهم ويسلكون سبيلهم؛ فلولا أن ذلك أمرٌ معروفٌ لديهم، مقبولٌ عندهم، خصوصاً وهو أمرٌ تعمُّ به البلوى وتبنتى عليه العبادة الكبرى، لأنكروه

عليهم، وما بال أصحابهم لا يسألونهم عن ذلك، وهم يسألون عن الفتيل والنقير، مع أن فيهم من وجوه القراء وأئمتهم، مثل أبان بن تغلب، الذي قال له أبو جعفر الباقر (عليه السلام): «اجلس في مجلس المدينة وافتي الناس؛ فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(١)، وقال الصادق (عليه السلام) لما أتاه نعيه: «أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان»^(٢)، وهذا الكسائي أحد السبعة ومن انتهت إليه الرحلة، وفي تقريرهما (عليهما السلام) أعدل شاهد، وأوضح برهان، وكذا من بعدهما من الأئمة (عليهم السلام) إلى أيام الخلف الصالح (جعلنا الله فداه)، فإنه في جميع هذه الممدد المتطاولة لم يرد خبر، ولا خرج توقيع في إنكار شيء من ذلك، مع شدة تتابع الناس وتماديهم في هذا الأمر، وكذا العلماء مذ كان للعلم حملة إلى يومنا هذا، ما عثرنا على أحد منهم ينكر سلوك هذه الطريقة والقراءة بهذه القراءات، بل كل من تكلم في أمر القراءة تقدم بأن تكون بقراءة السبع أو العشر، وربما حكى تواترها، بل الإجماع عليه، فكان في ذلك إجماعاً محصلاً مستمراً، وتقريباً من أرباب الشريعة ثابتاً، فإن لم يثبت بذلك حكم فيماذا؟ وكفاك شاهداً قوله (عليه السلام): «اقرأ كما يقرأ الناس»^(٣) وثمره هذا البحث تقع في مقامين:

الأول: التلاوة.

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ص ٦٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أبو الحسن علي بن حمزة الكوفي البغدادي الشيعي المقرئ النحوي اللغوي أحد القراء السبعة، مؤدب محمد الأمين بن هارون الرشيد. قال العلامة الطباطبائي بحر العلوم (رحمته الله): إنه أخذ القراءة عن حمزة بن حبيب الزيات، وجاء إليه وهو ملتفت بكساء، فقال حمزة: من يقرأ؟ فقيل: الكسائي فبقي علماً له، وقيل: بل أحرم في كساء فنسب إليه، انتهى.

وقال ابن النديم: إنه قرأ على عبد الرحمن بن أبي ليلى وحمزة بن حبيب فما خالف فيه الكسائي حمزة فهو بقراءة ابن أبي ليلى، وكان ابن أبي ليلى يقرأ بحرف (ع) (عليه السلام).

وكان الكسائي من قراء مدينة السلام، وكان أولاً يقرأ الناس بقراءة حمزة ثم اختار لنفسه قراءة فافترأ بها الناس في خلافة هارون. وفي فهرست ابن النديم: أن الكسائي مات سنة ١٧٩ في رنبويه، قرية من أعمال الري. (ظ. الكنى والألقاب للقمي: ج ٣ ص ١١٣).

(٤) الكافي: ج ٢ ص ٨٥٠ ح ٣.

الثاني: استنباط الأحكام.

والخطب في الأول سهل؛ لتخير الناس، بعد الإعراض عن الشاذ والمرفوض، كما عرفت، وأما الثاني فالوجه بناءً على ما نطقت به أخبارنا من أن القرآن أمر واحد هو التخيير أيضاً؛ فإنها بمنزلة خطابين متعارضين، فلا بد من الترجيح أولاً، والأخذ بالراجح، وإنما يتخير بعد التكافؤ، وقد رجّح العلامة رحمته قراءة عاصم بطريق أبي بكر، وقراءة حمزة^(١)، وكأنه للسلامة مما استقامت السنة الفصحاء على خلافه، من الإمالة والإشمام ونحوهما، وأنه لمرجح، وأوجب صاحب «الوافية» التوقف فيما لا يرد تفسيره عنهم عليهم السلام^(٢)، وليس بالوجه؛ لما ثبت من الإذن بما يقرأ الناس على الإطلاق نصاً وتقريراً وإجماعاً، فكان الإذن في الأخذ بهما والتقرير عليهما بمنزلة ورودهما مع الحيرة، أقصى ما هناك أن الواقع أحدهما كما في كل خطابين متعارضين، وكما أنهم خيرونا في المتعارضين لرفع الحيرة، مع أن الواقع أحدهما؛ لاستحالة تناقضه، كذلك ما كان بمكانتها، والمعروف بين القوم أن القراءتين بمنزلة آيتين نطق بهما الكتاب؛ فإذا كان اختلافهما مفضياً إلى الاختلاف في الحكم عملوا بما يقتضيه ذلك النحو من الاختلاف فخصّصوا أحدهما بالأخرى وقيدوا، كما خصصوا قراءة الأكثرين: ﴿حَتَّى يَطْهَرُونَ﴾^(٣) بالتخفيف بقراءة بعضهم بالتشديد، وإن كان بالتنافي عملوا بمقتضاه من التخيير، كما هو المعروف، والتساقط كما ذهب إليه بعضهم، ولهم في ذلك مذهب آخر غريب فيهم، وهو أن كلام الله إنما هو إحداهما، لكنه أذن أن يقرأ بكليةما كما قلناه؛ فيسلك سبيلنا، ولهم أيضاً ثالث مركّب من الأولين مفصل لهما، وهو أنها إذا اختلفتا في الحكم كانتا بمنزلة آيتين كما مرّ، وإن لم يختلفا فكلام الله شيء واحد، لكنه أجاز لكل قبيل أن يقرأ بما طبع عليه ألسنتهم، وكيف كان فقد بان أن الوجه هو التخيير، سواء أقلنا بالاتحاد أو بالتعدد، على أن الأمر في الثاني أيضاً عندنا ليس بذلك الصعب؛ فإنه قلما

(١) منتهى المطلب، العلامة الحلي: ج ٥ ص ٦٤.

(٢) الوافية في الأصول: ص ١٤٩.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

يختلف ولا يظهر هناك مرجح من خارج، نصُّ أو إجماع أو نحو ذلك، كما في الآية؛ فإن الأخبار وإن اختلفت؛ فمنها ما يدلُّ على مقتضى التخفيف، ومنها ما يدلُّ على مقتضى التشديد، لكن الأولى منجبرة بالشهرة العظيمة، مع أنها أصحُّ سنداً، أو داخلٍ كان في هذه الآية أيضاً؛ فإن السبعة من العشرة، وحفصٌ عن عاصم على التخفيف.

وبالجملة فإنما قرأ بالتضعيف حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم، والباقون على التخفيف، ثم الكلام بالكتاب المجيد يقع في مقامين:

الأول: في حجيته ووجوب العمل به

اتفقت كلمة أصحابنا واستقامت طريقتهم [من]^(١) قديم الدهر إلى يومنا هذا، بل وسائر علماء الإسلام على أن كتاب الله المجيد حجة يجب الرجوع إليه وعرض الحجج عليه، وتواترت بذلك الأخبار، واشتهر اشتهاؤ الشمس في رابعة النهار، حتى كان من ضروريات الدين، ولم يخفَ على أحدٍ من المسلمين إلى أن ظهر صاحب «الفوائد المدنية»؛ فنفى عنه الحجية محتجاً بأن أكثره جاء على وجه التعمية والألغاز؛ فلا يجوز الأخذ بشيء منه إلا بتفسير من أهل الذكر عليه السلام، قال: «معنى وجوب التمسك بالثقلين في الحديث النبوي هو التمسك بكلامهم لا غير؛ إذ لا تفسير لكتاب الله إلا المسموع منهم»^(٢)، وتلاه في ذلك جماعة منهم الشيخ الحر، حتى زعموا أن القرآن كله متشابه بالنسبة إلينا^(٣)، وهذا كما ترى نقضٌ للغرض المقصود من إنزاله على رسول الله ﷺ بلسان قومه، مشتملاً على: الأوامر، والنواهي، والوعد والوعيد، والترهيب والترغيب، والعبر وأقاصيص الأمم السالفة والقرون الخالية؛ للاعتبار وإقامة الحجج القاطعة؛ بالأنحاء المختلفة على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحكمته، وسائر صفاته وأفعاله وسياسة الناس وتأديبهم.

(١) في (ب): (على) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الفوائد المدنية، محمد أمين الأستربادي: ص ٩٩.

(٣) الفوائد الطوسية، الشيخ الحر العاملي: فائدة ٤٨، ص ١٦٣، ص ١٨٦.

فتراه جلّ شأنه يتعرّف إليهم بأسمائه ويتحبب بنعمائه ويدلّهم على ما يستوجبون به تمامها، ويحذرهم مما يوجب زوالها، ويذكرهم بما أعدّ للمطيعين من الكرامة التي لا انقطاع لها، وللعاصين من الخزي الذي لا نفاذ له ويخبرهم بصنيعه في أوليائه وأعدائه، وكيف كان عاقبة هؤلاء وهؤلاء، ويحسن الحسن ويقبح القبيح، ويثني على المحسن، ويشكر من يشكره، ويذكر من يذكره، ويضرب الأمثال، ويقيم الأدلة، ويحيب عن شبهة أعدائه أحسن الأجوبة، ويقول الحق ويهدي السبيل، ويدعو إلى دار السلام، ويذكر أوصافها وحسنها ونعيمها ويحذر من دار البوار، ويذكر عذابها وقبحها وآلامها، ويخاطب أحباءه أحسن خطاب، ويعاتبهم ألطف عتاب، ويذكر غناه عن خلقه، وفقيرهم إليه وشدة حاجتهم، وأنه لا غنى لهم عنه طرفة عين، وأنه لا ينال أحد ذرة من الخير إلّا بفضلله ورحمته، ولا ذرة من الشر إلّا بعدله وحكمته إلى غير ذلك من العلوم والمنافع.

ولم يبيّن لهم النبي إلّا أقلّه، وهو ما تشابه، ووكل عامته إلى الظهور، كسائر أهل المحاورات، أترى أن الله جلّ شأنه ألغز وعمّى وأغرى الناس في الجهل، وبلغ في ذلك إلى أقصى الغايات، حيث ألغز بما ظاهره البيان والتفصيل؟ كلا، إن هذا كلام من لم يتدبّر كتاب الله، ولم يلق إليه سمعه، أين إذن قوله عزّ من قائل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾^(١)، وأين شهادته لقوامه ﷺ، وقولهم ﷺ في غير مقام: ألم تسمع قول الله تعالى، أم أين ما تواترت به الأخبار من عرض الأخبار عليه، وردّها إليه، والذي نقول: إن الكتاب ضربان:

(محكم) و (متشابه)، وكلّ منهما ضربان: فالمحكم:

(نصّ) و (ظاهر)، والمتشابه: (مجمل) و (مؤول)، والمجمل أيضاً ضربان:

ما لا نعرف معناه، وقد يخصّ هذا باسم المتشابه، وما كان مشتركاً بين معنيين، لا ندري ماذا أريد به عند الإطلاق، والمؤول: ما أريد به خلاف ظاهره^(٢).

ولا كلام في أنه لا يجوز الأخذ بالمجمل بكلام معنييه، ولا تفسيره إلّا بالأثر الصحيح، وكذلك التأويل والأخذ بالمؤول إلّا أن تقوم قرينة في شيء من الثلاثة، أو يدلّ دليل،

(١) النساء: ٨٢.

(٢) ظ. البرهان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٦٨؛ الإتقان في علوم القرآن: ج ٣ ص ٣-١١.

وما جاء في المنع من التفسير بالرأي إنما جاء في المنع من الأخذ بهذه الثلاثة بغير بيّنة، والتفسير فيها من غير شاهد، لا فيما يفهمه كلّ عارف باللغة من المحكمات، وإلى هذا أشار شيخنا شيخ الطائفة رحمته في (التيبان)^(١)، حيث قسّم معاني القرآن إلى ما اختصّ الله تعالى بعلمه، كلفظ الساعة، وما يعرفه كلّ من عرف اللغة وخوطب فيها، ك﴿لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٢)، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٣)، والمجمل الذي لا يعرف معناه ك﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤)، و﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥)، قبل أن يبيّن بالسنة، والمشارك بين معنيين؛ فأباح تفسير الثاني ومنع من البواقي إلا بعد البيان، ونزل تفسير ما جاء بالرأي عليها، وكذلك ذكر غيره، وعليه بنى شيخنا أبو علي صاحب (مجمع البيان)^(٦) وغيره من أهل العلم، وفي خبر الزنديق^(٧) المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام إشارة إليه؛ فإنه قسمه، وذكر أن منه ما يعرفه العالم والجاهل، ومثله بقوله تعالى: ﴿مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٨)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا﴾^(٩)، وإنما لم نعد الأول في الأقسام مع ثبوته ووروده في الخبر المذكور؛ لأن الكلام في خطاباته، ولفظ (الساعة) من المحكمات، معلوم لدى كل واحد، والمخصوص بالله جلّ شأنه إنما هو العلم بوقت مجيء الساعة، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾^(١٠)

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٤.

(٢) الأنعام: ١٥١.

(٣) الإخلاص: ١.

(٤) البقرة: ٤٣.

(٥) الأنعام: ١٤١.

(٦) مجمع البيان: ج ١ ص ٤٠.

(٧) الاحتجاج للطبرسي (أحمد بن علي بن أبي طالب): ج ١ ص ٥٧٣.

(٨) النساء: ٨٠.

(٩) الأحزاب: ٥٦.

(١٠) لقمان: ٣٤.

فإنه مما لا يخفى على عارف باللغة، والمختص بالله تعالى من ذلك إنما هو العلم بوقت مجيء الساعة، والقدرة على إنزال الغيث، والعلم بما في الأرحام من ذكر وأنثى، وما يجري من القضاء، وليس الكلام في ذلك، بل في معاني الخطابات، وكان أقصى حجية المانعين في الصدد عن كتاب الله ما جاء في المنع من تفسيره بالرأي، وما جاء في اختصاص الله تعالى بعلمه كما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا﴾^(١)، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٣)، من أن المراد بهم الأئمة (عليهم السلام)، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾^(٤)، من قولهم (عليهم السلام): «إيانا عنى»^(٥)، وما جاء في عدم استقلال الكتاب المجيد كأخبار الثقلين، حيث يقول فيها: «لن يفترقا»^(٦)، ومناظرة الشامي حيث زعم أن الحجة بعد رسول الله هو الكتاب، وأن فيه مغنات؛ فقال له هشام: «فلم خالفنا وصرت إلينا»^(٧)؟

والجواب: أن ليس في الأخذ بالنص والظاهر وذكرهما والتعلق بهما تفسير، فضلاً عن أن يكون بالرأي، إنما التفسير كما نص عليه علماء التفسير، ودل عليه كلام أهل اللغة^(٨) بيان ما يحتاج إلى البيان من إجمال وتأويل، على ما يرشد إليه قوله: «برأيه»، وهو أول شيء نحذره ونتقي الله فيه ونتحرج منه، حتى يرد علينا الدليل من قبلهم، خطاب، أو سيرة، أو إجماع، وكفاك شاهداً سيرة صاحب

(١) فاطر: ٣٢.

(٢) العنكبوت: ٤٩.

(٣) آل عمران: ٧.

(٤) الرعد: ٤٣.

(٥) الكافي: ج ١ ص ٣٣٨ ح ٦.

(٦) الكافي: ج ٢ ص ٥٧١ ح ١.

(٧) الكافي: ج ١ ص ٢٥٦ ح ٤.

(٨) ظ. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي: ج ١ ص ١٣؛ الإتيان، السيوطي: ج ٤ ص ١٩٥؛ القاموس

المحيط، الفيروز آبادي: ج ٢ ص ١١٠؛ لسان العرب، ابن منظور: ج ٦ ص ٣٦١.

المجمع^(١)، هذا الذي يصحّح الخبر عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بالمنع من التفسير إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح، أترأه لم يفسّر في كتابه هذا الطويل الأذنان إلا بالأخبار الصحيحة والنصوص الصريحة، كلا، مع أن أكثر ما جاء في تفسيره عنهم ﷺ إنما جاء في البطون والمشابه، واختصاص آل الله بوراثته كتاب الله وعلم ما فيه غير مدافع، ومن هذا الذي يدّعيه وفيه تبيان كل شيء؟ وإنما يصيب الناس منه قليلاً من كثير، وأين هذا من الصدّ عما يعقله كل عارف باللغة؟ وحديث الثقلين أصدق شاهد لنا عليهم؛ لما فيه من الأمر بالتمسك بهما، أفهكذا يكون التمسك؟ تعرض عن الثقل الأكبر من رأس، كما صنع أهل الخلاف في الأصغر؟

كلا إنما التمسك أن تعمد إليه وتأخذ بكلّ ما يدلك عليه، ويقودك إليه، كما أن التمسك بهم أن تتولّهم وتأخذ بحجزتهم، وترجع إلى كلامهم، وتعمل بأحكامهم، وأما ما اشتمل عليه من عدم الافتراق وما في ذلك من الإشارة إلى المنع من التفريق؛ فالفرق ذاك الذي يقبل على أحدهما ويعرض عن الآخر، لا من إذا عرض له الحكم أبى إلا أن يرجع إليهما معاً، ولم يكتف بأحدهما، مخافة أن يكون في الآخر ما يعارضه أو يخصه أو يقيده أو يذهب إلى خلاف ما يظهر فيه؛ فإن وجدنا شيئاً من ذلك جمعنا بينهما أحسن جمع، كما نجمع بين أطراف الكلام الواحد.

وإن لم نجد من ذلك شيئاً أخذنا بما وجد في ذلك؛ فلا تفريق، بل كما نأخذ بالحكم المودع في بعض الأخبار، أترأك مفرّق بين البعض والبعض من حيث لم يحدّد دليل ذلك الحكم في الكلّ، وإن وجدتهما متعاضدين؛ فتلك أقصى بغيته.

(١) الطبرسي: فخر العلماء الأعلام أمين الملة والإسلام أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، صاحب كتاب مجمع البيان الذي قال في حقه الشيخ الشهيد ﷺ: «هو كتاب لم يعمل مثله في التفسير»، وله الوسيط والوجيز والجوامع وأعلام الوري وغيرها، كان من أجلاء الطائفة الإمامية، انتقل من المشهد الرضوي إلى سبزوار سنة ٥٢٣هـ، وتوفي في سبزوار سنة ٥٤٨هـ وحمل نعشه إلى المشهد الرضوي سلام الله على مشرفه ودفن في مغتسل الرضا ﷺ وقبره مزار معلوم. (ظ. الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي: ج ٢ ص ٤٤٤، هدية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي: ج ١ ص ٨٢٠).

وأما خبر الشامي فأقصى ما فيه الدلالة على احتياج الرعية إلى الإمام، وأن الكتاب لا يغني عنه، وليس فيه أنه لا ينتفع به أصلاً، ثم لنا على ما نقول بعد الإجماع المستمر والطريقة المستقيمة طرقٌ من الأدلة في الكتاب والسنة، وهي كثيرة:

منها: قوله عزّ من قائل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾^(١)، حيث حثّ على النظر في الكتاب والتفكر في آياته ليستضيئوا بنوره ويهتدوا بصباحه؛ فلو لا أن أتباعه والأخذ به واجبٌ لما حثهم على الأخذ به، ولما منعهم من تركه.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢)؛ وذلك أن الردّ إلى الله إنما هو الردّ إلى محكم كتابه، وما يقال من أن المأمور بالردّ إليه إنما هو المجموع، لا إلى كل واحد منهما؛ فهو خلاف المنساق من نحو: (ارجع في حوائجك إلى فلان وفلان). سلّمنا، ولكن الردّ إلى المجموع إنما يكون بالردّ إلى كلّ منهما، وذلك بأن لا يؤخذ بأحدهما حتى يرجع إلى الآخر، ويأخذ بما تحصل منهما حسبما تقدم، لا بالاعتصار على أحدهما والإعراض عن الآخر، اللهم إلا أن يقال: إنها أراد بالردّ إلى الله الردّ إلى رسوله، من حيث إنه لسانه المعبر عنه، ووجهه الذي يؤتى منه، لكن هذا خلاف المنساق من العطف والاستدلال بالظاهر، ومن ثم لم يتعلّق به الخصم.

ومنها: قوله عزّ من قائل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾^(٣) الآية؛ وذلك أنه تعالى ما وصف المحكمات بأنها (أم الكتاب)، ألا ليردّ إليها المتشابهات؛ فإنّ معنى كونها أمّاً له، كما ذكر الكلّ^(٤) أنها أصله الذي يلجأ إليه إذا تشابهت الأمور، ويعوّل إذا أشكلت عليه، على أنه تبارك وتعالى خصّ أهل الزيغ بالذمّ على اتباع المتشابه؛ فعلم أنه

(١) النساء: ٨٢.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) آل عمران: ٧.

(٤) ظ. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي: ج ٢ ص ٣٩٣؛ التفسير الصافي، الفيض الكاشاني:

ج ٣ ص ٧٥؛ تفسير الأمثل، ناصر مكارم شيرازي: ج ٢ ص ٣٩٧.

لا حرج في اتباع المحكم والأخذ به.

ومنها: ما امتنّ به تبارك اسمه في غير موضع من إنزال الكتاب بلسان عربي مبين^(١)، أتراه يمتنّ بوضوحه، ثم لا يبيح لأحد فهمه؟.

ومنها: ما تواتر في الثقلين^(٢)؛ لاشتماله على وجوب التمسك بهما حسبما عرفت.

ومنها: ما تواتر في العرض^(٣)، والتقريب بديهي، وما يقال من أن العرض على المفسر لو تمّ لكان عرضاً على أخبار آحاد غير معتبرة الأسناد، ما بين مرسل ومجهول وضعيف، ومعلوم أن العرض إنما شرع لردّ المجهول إلى المعلوم، كما صرح به في العرض على المعلوم من أخبارهم عليه السلام، على أن ذلك تقييد للنص من دون دليل، ثم إن ما جاء في التفسير قليل من كثير، وأكثره إنما جاء في البطون؛ فأين هذا من عرض ما جاءت به الأخبار في الأصول والفروع؟.

ومنها: ما استفاض في الإنكار من قولهم عليه السلام: «ألم تسمع الله يقول ذلك»، كما روى الصدوق من أنه لما قال له بعضهم: «إن لي جيراناً ولهم جوارى يتغنين ويضربن بالعود، فربما دخلت المخرج فأطيل الجلوس استماعاً مني هن، قال: «تالله أنت! أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾»^(٤)، أتراه ينكر

(١) كقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ الشعراء: ١٩٥، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف: ٢.

(٢) ظ. أصول الكافي: ج ١ ص ٢٣٣، ضمن حديث ٣؛ الخصال: ج ١ ص ٦٥ وص ٩٧؛ سنن الترمذي: ج ٥ ص ٦٦٣ | ٣٧٨٨؛ مسند أحمد: ج ٣ ص ١٤ وص ١٧ وص ٢٦.

(٣) ظ. الكافي: ج ٥ ص ٦٠٨ ح ٤.

(٤) الإسراء: ٣٦.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٨٠ ح ١٧٧. والرواية كما يأتي: «وقال رجل للصادق عليه السلام: إن لي جيراناً ولهم جوارى يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فأطيل الجلوس استماعاً مني هن فقال له الصادق عليه السلام: لا تفعل، فقال: والله ما هو شيء أتبه برجلي إنما هو سماع أسمعه بأذني، فقال الصادق عليه السلام: تالله أنت، أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ فقال الرجل: كأنني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي، لا جرم أي قد تركتها، وأنا أستغفر الله تعالى، فقال له الصادق عليه السلام: قم فاغتسل وصل ما بدا لك،

عليه متعجباً من عدم أخذه به، وهو يسمع منه، ثم يمنعه من ذلك؟.

ومنها: ما جاء في التنبيه على إمكان الأخذ من كتاب الله، وذلك كما حدث عبد الأعلى مولى آل سام أنه قال للصادق (عليه السلام): «عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟» فقال (عليه السلام): «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)»، هل قال له ذلك إلا وهو يبيح له أن يتعرف ذلك من الكتاب.

ومنها: ما جاء في تقرير من عقل من الكتاب على ما عقل، وذلك كما روى زرارة ومحمد بن مسلم أنها قالوا لأبي جعفر (عليه السلام) حين سألاه عن صلاة السفر وأجاب عنها بأنها ركعتان: «إنما قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾^(٢) ولم يقل: افعلوا، فكيف وجب ذلك^(٣)، فأقرهما على ما عقلا، وعارضهما بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾^(٤)، ولو كان ذلك محظوراً؛ لقال: أما أنتما وهذا؛ إلى غير ذلك.

وبالجملة: فالحجة من الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل حسبها أشرنا إليه في مفتتح الكتاب، ومن طريف ما يتعلّق به في هذا الباب قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٥)، ويجاب بأن المراد بأولي الأمر الأئمة، وهم المستنبطون كما جاء في بعض

فلقد كنت مقبياً على أمر عظيم ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك! استغفر الله تعالى واسأله التوبة من كل ما يكره فإنه لا يكره إلا القبيح والقبيح دعه لأهله فإن لكل أهلاً».

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ١٣٣ ح ٤.

(٣) النساء: ١٠١.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٤٣٤ ح ١٢٦٥.

(٥) البقرة: ١٥٨.

(٦) النساء: ٨٣.

الأخبار^(١)، مع أنها كما تنطق به كتب التفسير إنما جاءت في المنافقين، أو في قوم من ضَعَفَة المسلمين، كانوا إذا بلغهم خبرٌ عن سرايا رسول الله ﷺ أفسَّوه وتحدَّثوا به، أو أنهم كانوا يسمعون أراجيف المنافقين فيذيعونها^(٢)، وكان منشأ فسادِ فنهاهم الله عما هم عليه، ودفعهم على ما به صلاحهم، فقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ﴾، أي ولو ردُّوا ما كان يبلغهم، أي فوضوا أمره حتى كأنهم لم يسمِعوا إلى رسول الله وإلى أولي الأمر منهم، وهم وزراءه ومن يتولَّى الأمر من بعده، أو يباشر الأمور في حياته كما هو شأن الوزراء؛ لعلم الذين يتولون استنباط تدبيره من هؤلاء، أي لعلمه هل هو مما ينبغي أن يذاع أو لا يذاع، وعرفوا كيف يدبرونه، أو لعلموا هل هو صحيح أو باطل، وقيل: المستنبطون هم المذيعون^(٣)، أي ولو ردَّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر؛ لعلموه من النبي ﷺ ومن أولي الأمر، أي لعلم الذين يستنبطون من هؤلاء المذيعين الواقع فيما ردَّوه إليهم ﷺ، وأين هذا من استنباط الأحكام من الكتاب ليصلح شاهداً للمجتهدين على جواز الأخذ من الكتاب؟ بناءً على أن المراد بالمستنبطين ما يعمُّ الأئمة وغيرهم من العلماء، ويصحُّ للأخبارية أن يجيبوا باختصاص الاستنباط بالأئمة، وكفاك شاهداً على ما نقول بسيرة رسول الله ﷺ، فضلاً عن سيرة العلماء؛ فإنه ما كان إلا أن يتلو عليهم ما ينزل عليه، من غير أن يبيِّن إلا أن يكون في نفسه محتاجاً إلى البيان، ومن راعى أسباب النزول، وتعرَّف مواقع الخطاب عرف صحة ما نقول، أُلست تعلم أنه ﷺ بعث أمير المؤمنين عليه السلام إلى أهل الموسم من المسلمين والمشرِّكين بالبراءة بضعة عشر آية من أولها، أو ثلاثين أو أربعين فتلاها عليهم، وفيها النصُّ والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز، وقد كلَّف فيها المسلمون بتكاليف جمّة، كقتل المشرِّكين والترصّد لهم والاستقامة للمعاهدين ومعاداتهم وإن كانوا ذوي قربي، ومنعهم من المسجد الحرام بعد ذلك العام، وقتالهم حتى يعطوا الجزية إلى غير ذلك من الأحكام.

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٧١ ح ٥٦.

(٢) ظ. التبيان في تفسير القرآن: ج ٣ ص ٢٧٠.

(٣) القائل الزمخشري في الكشاف: ج ١ ص ٥٤١.

ولما رأى بعض متأخري الأخبارية كالصدر الشريف وشيخنا صاحب الحدائق^(١)، فساد هذه الطريقة التي أخذت على الناس الطريق في مراعاة كتاب الله، وارتجت مذاهبه، أخذوا بين بين؛ فعملوا بالنص وأعرضوا عن الظاهر، وإن كان شديد الظهور، فخالقوا الفريقين، وكان الصدر الشريف أكثرهم كلاماً، وأشدّهم خصاماً، وأذّبهم عن هذا المسلك^(٢)؛ فمهّد لذلك مقدمتين:

حاصل الأولى: أن مدار التكليف على الإفهام، ومدار التفاهم في سائر اللغات على الأخذ بالظواهر، وتنزيل الألفاظ على حقائقها والإعراض عن كلّ ما خالف الظاهر إلاّ بدليل، ومن ثمّ لو ترك العبد امتثال أمر سيده متعلّقاً باحتمال أن يكون تجوّز في أمره، وأراد به الإباحة دون الوجوب لعدّ عاصياً وذمّه العقلاء.

وحاصل الثانية: أن التشابه كما يكون في أصل اللغة كالاشتراك، كذلك قد يعرض بغلبة الاستعمال فيما يخالف الظاهر من دون قرينة، حتى يصير ذلك طريقة للمستعمل؛ فإذا أطلق خطابه لم يعلم هل أراد به حقيقته جرياً على القانون في المحاورات أو مجازه، ولم ينصب قرينة جرياً على عادته، ويصير بسبب ذلك متشابهاً.

والكتاب المجيد جلّ منزله من هذا القليل؛ لكثرة إطلاق العام فيه وإرادة الخاص، والمطلق مع إرادة المقيد، والحقيقة مع إرادة المجاز، من دون نصب قرينة في شيء من ذلك، وكثيراً ما يوجّه الخطاب فيه إلى شخص بعينه والمراد غيره، أو هو معه، وهو وإن كان عربياً، لكنه نزل باصطلاح جديد وطريقة غضة، ولسنا نقول بوضع جديد.

وربما كان في البعض كما في الحقائق الشرعية؛ فإنها إما أن تكون بوضع جديد أو مجازات لا يعرفها العرب على الخلاف في النفي والإثبات، بل ربما فيه ما لا يعرف المراد منه أصلاً، كالحروف المقطّعة في أوائل السور، على أنه تعالى نصّ على انقسامه إلى محكم ومتشابه، ولم يعرفنا ما المتشابه؟ ولا كم هو؟ فعظم الاشتباه، ثم أوجب علينا الرجوع إلى خلفائه، ونهانا أن نستقلّ بتفسيره، وأن نأخذ بالظن؛ فكان ذلك لنا أصلاً إلاّ ما خرج

(١) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) السيّد صدر الدين القمي في شرح الوافية (مخطوط).

بالدليل، ولم يبق بعد هذا سالماً من هذه العوارض إلا النص، فمن ثم أخذنا به بدون الظاهر وقد كان كل واحد من تلك الأمور الأربعة، أعني التشابه العارض، واشتباه المتشابه والمنع من الاستقلال بالتفسير والمنع من الأخذ بالظاهر، فما ظنك باجتماعها؟

قال: «ومقتضى المقدمة الأولى وإن كان هو العمل بالظواهر، لكن الثانية تقتضي عدم العمل بها؛ لأن ما صار منها متشابهاً فلا ظن، وما بقي منها على ظهوره فأقصاه أنه ظن، وقد منعنا أن نأخذ بالظن، فيبقى على أصل المنع حتى يقوم دليل، كما قام في خبر الواحد من إجماع أو غيره»^(١)، ثم أورد على نفسه:

أولاً: أن الظاهر من المحكم، وقد أجمعوا على وجوب العمل بالمحكمات.

وثانياً: أن المتشابه، كما روى العياشي عن الصادق عليه السلام: «ما اشتبه على جاهله»^(٢) ولا شيء من الظاهر بمشتبه؛ فيكون محكماً؛ إذ لا واسطة.

وثالثاً: أن المنع من الأخذ بظواهر الكتاب إن تم، اقتضى المنع من الأخذ بظواهر الأخبار، فإن فيها محكماً، ومتشابهاً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً أريد منه الخاص، ومطلقاً أريد منه المقيد.

وأجاب عن الأول بالمنع، واستند باختلاف تعاريفهم للمحكم، مع اختلاف الأخبار فيه؛ فكان شموله للفظ غير معلوم.

وعن الثاني: أولاً: بمنع كون الظاهر غير مشتبه، واستند بأنه مظنون وكل مظنون مشتبه.

وثانياً: بمنع الانحصار في المحكم والمتشابه؛ فليكن الظاهر واسطة.

وعن الثالث: بأنه لو خيلنا وأنفسنا لعلمنا بظاهر الكتاب أيضاً، لكن منع منه ما يدل على المنع من التفسير، مع الموانع الأخر، ودل على ظواهر الأخبار من الظن الاجماعي، هذا حاصل ما تعلق به على طوله.

(١) السيد صدر الدين القمي في شرح الوافية (مخطوط).

(٢) تفسير العياشي: ج ١ ص ١١.

وأنا أقول: ليت شعري كيف أعرض عن المقدمة الأولى وهي محكمة، متى جاز على الحكيم تأخير البيان عن وقت الحاجة حتى يطلق الظاهر ويريد خلافه من دون نصب قرينة؟ ثم لم يقنع حتى ادّعى غلبة ذلك في استعماله حتى صار عامة كلامه متشابهاً، كلاً من أجاز ذلك عليه، فقد أباح حمى الحكمة، وما أوهم ذلك فالبيان فيه مقرون إلى الخطاب، إما بحديث قدسيّ أو بإلهام أو نحو ذلك من طرق الوحي، وأقصاه أن يؤخر إلى وقت الحاجة، ثم هو ﷺ بين للمخاطبين ولو بقرائن الأحوال، وتمام الحديث في تأخير البيان.

فإن قلت: ما تنكر أن يكون بعض هذه العمومات أو الإطلاقات، أطلق وأريد به الخاص والمقيد، وبين ذلك له (عليه السلام) خصوصاً؛ فكيف ينشط مع هذا للأخذ بظاهر العموم أو الإطلاق.

قلت: ما كنّا لناخذ إلّا بعد الفحص البالغ، حتى لا يبقى في القوس منزع، وتجويز الوقوع بعد ذلك موهوم؛ فكيف يخرج بالخطاب عن الظهور إلى حدّ التشابه؟ وأطرف شيء قوله: «أنه نزل باصطلاح جديد»، وكيف يجوز على الحكيم أن يخاطب الناس بخلاف ما يعرفون؟ ليت شعري أيّ شيء أنكر عليه حتى زعم ذلك؟ إن كان إطلاق العام مع إرادة الخاص من دون أن يقرن إلى اللفظ ما يدلّ عليه؛ فهذا هو الذي استمرت عليه طرائق الناس، أو لست تقول: (زرت جميع العلماء)، وإنما تريد من كان على طريقتك من أهل بلدك، بل أمثالهم ولا يعقل أحد منك سوى ذلك، وكذا الحال في الإطلاق وكذا المجاز، فإن قرائن الأحوال في المجازات هي الغالبة في المحاورات، وإن كان تنزيل المنقول على المجاز إنما يكون في الغالب بالقرائن اللفظية، وكذلك النسخ فإنه في تكاليف الناس بعضهم لبعض شائع، وهو فيهم البداء الحقيقي.

وقد دللنا في تأخير البيان أن كل خطاب أوهم تأخير البيان، فالبيان فيه غير مؤخر، وإن لم يظهر ذلك، ومن ثمّ أوجبنا عليك الفحص لتعثر عليه، وأما الاصطلاحات الحادثة كالحقائق الشرعية فأيّ بأس في الاصطلاح بعد إعلام أهله؟ أم أيّ بأس في التجويز ببعض اللغة عن معانٍ لم يسبق إليها؟ أترأى تنكر على أهل العلوم اصطلاحاتهم،

تزعم أن ذلك خرج بما وضعوه عن اللغة؟ وهل نسبة المشرعة إلى الشارع إلا كنسبة حملة العلم إلى أربابه، أم توجب في المجاز نقل الأحاد، فقد دللنا على بطلانه بما لا مزيد. على أن من ينفي الحقيقة الشرعية؛ فإنما ينزل تلك الألفاظ على المعاني اللغوية، ولا إشكال، وأما من أثبتها فقد يقول إنها معاني معروفة في الجاهلية، تناولوها من أهل الملل السالفة، أو يقول إنما نزل الخطاب بعد أن كلفوا بها واستمرت فيهم، وصارت حقائق عندهم واصطلاحات لديهم؛ فلم تكن خطاباً بما لا يعرف، ومن ثم لم يأت إلا مجرد الأمر بالمجمل، مع اشتغال كل منها على ما لا يحصى من الأحكام، كأنه يقول بقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) استمروا على ما أنتم عليه ولا تتركوه، أو بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) إن الذي أمرتم به ضربة لازب.

وأما ما تشابه منه مثل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٣)، و﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾^(٤)، و﴿يَدُ اللَّهِ﴾^(٥)، و﴿قَسَمَ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٦) فضرب من المجاز، قرينته أعظم من اللفظية والحالية؛ للحجج القاطعة والبراهين الساطعة، ومثله في كلام الناس أكثر من أن يحصى، كما تقول: (بنى الأمير المدينة)، و (ضرب فلاناً، وقتل فلاناً، وضرب ديناراً وزنه كذا). غير أن الناس لما كانوا يعقلون المراد هناك بحكم العادة، لم يشبه عليهم الأمر ولم يعد في التشابه، بخلاف ما هنا؛ فإنهم يدركونه بالأدلة، وبعد قيام الدليل يرتفع الاشتباه عمّن قام له.

وأما الحروف المقطعة فقد قيل: إنها أسماء السور، وقيل: أسماء القرآن، وقد جاء في بعضها أنها أسماؤه ﷺ ك (طه) و (يس)، وقيل: أقسام أقسم الله تعالى بها؛ لأنها من

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) طه: ٥.

(٤) الفجر: ٢٢.

(٥) الفتح: ١٠.

(٦) البقرة: ١١٥.

أسمائه الحسنی، وقيل: إن كل حرفٍ منها إشارة إلى اسم من أسمائه، ف (ألم): أنا الله أعلم وأرى، و (كهيعص): الكافي الهادي الحكيم العليم الصادق، وقيل: هي اسم الله الأعظم مقطّعا، لو أحسن الناس تأليفه لعلومه^(١)، وهذا كما يتألف من (المر) و(احم) و (ن) الرحمن في أقاويل أخر تنيف على عشرين^(٢)، فقد كان لها أجلٌ ومعنى.

وعدم معرفة سائر الناس بها لا يقتضي خروج ما اشتمل عليها عن طريقة أهل اللسان، وقصارى أمرها أن تكون كالمجملات تحتاج إلى البيان، على أن المخاطب بهذه الكلمات ونحوها إنما كان من نزل عليه الخطاب، وهو مما يعقل هذه الرموز بها أوتي من القوى القدسية، وهذا كما يكون بين الرجل وندمائه من الإشارات وإن خفيت على غيرهم، وما روي عنهم عليهم السلام أنها من التشابهات التي استأثر الله بعلمها^(٣) لا يأبى إفاضته علمها عليهم، فقد استفاضت الأخبار بعلمهم بجميع ما أحصى في الكتاب المجيد، وهذا كما جاء في نظائرها من المغيبات كالأجال والأرزاق وما في الأرحام ونحو ذلك، مع اشتمال علومهم عليه، بل علوم بعض خاصتهم؛ فينزل الاختصاص به تعالى على عدم الإذن في الإبداء، وأنه مما استأثر به هو وخاصته.

ووجه آخر جزل عظيم، ولعله هو الوجه، إن علمهم إنما يكون بالتعليم، وإن من ورائه البداء والمحو والإثبات، بخلاف علمه تعالى؛ فكان هو العلم الحقيقي الذي لا يعتريه ما يزيله، غير أن هذا لا يتم فيما نحن فيه، وبعد هذا كله، فاشتغال الكتاب على هذا القدر لا يقتضي التوقف في سائرته مما هو ظاهرٌ لا يكاد يخفى على عارف باللغة.

قوله: «وقد قسمه إلى محكم ومتشابه ولم يعرفنا ما المتشابه وكم هو؟».

قلنا: ما كان ليعرفك ما أنت عارف به من لغتك، هل المتشابه إلا ما اشتبه أمره؛ لتماثله؛ فلم يعرف؛ ولذلك فسره في الأخبار التي ذكرها، تارة بما اشتبه على جاهله،

(١) مجمع البيان: ج ١ ص ٧٦؛ البحر المحيط: ج ١ ص ١٥٦، وقد نسبته الشيخ الطبرسي وأبو حيان الأندلسي إلى سعيد بن جبیر.

(٢) ظ. البرهان في علوم القرآن: ج ١ ص ١٧٣؛ التبيان: ج ١ ص ٤٦؛ مجمع البيان: ج ١ ص ٧٥.

(٣) ظ. مجمع البيان: ج ١ ص ٧٥؛ التبيان: ج ١ ص ٤٨.

وأخرى بما اشتبه بعضه بعضاً.

أترى أن له في هذه الكلمة اصطلاحاً لا يعرفه الناس، أم أن الاشتباه سرى من المعنى إلى الاسم؛ فالمحكم إذن ما عرف ولم يشته، كما نطق به أئمة التفسير، كصاحب «المجمع» وصاحب «الكشاف» وغيرهما^(١) من أجلة العلماء، وجاءت به الأخبار، وتعريفها بهذا ونحوه هو المعروف بين أهل الأصول، حتى حكى الإجماع على ذلك.

ولذلك استمرت طريقتهم على تقسيم المحكم إلى النص والظاهر، والمتشابه إلى المجمل والمؤول، واختلاف بعض التعاريف كبعض الأخبار إنما كان من جهة أن الغرض الكشف، ولو بالإشارة إلى المعنى، ولو بذكر بعض جزئياته، على ما هو دأب القدماء، لا بيان الحقيقة.

وبالجملة فالتعريف اسمي لا حقيقي، وتمثيل لا تعريف، كما تقول: «الحيوان الإنسان والفرس والجماد»، و«الحجر المدر»، ولا فكيف يصح تعريف المحكم بما يعمل به، أو بما يستقل بنفسه ولا يرد إلى غيره، والمتشابه بما لا يعمل به، أو بما يرد إلى غيره، مع أن العمل بالخطاب وعدم رده إلى غيره فرع العلم بكونه محكماً، وكذلك عدم العمل به ورده إلى غيره فرع العلم بكونه متشابهاً، وأما ما جاء من النهي عن التفسير^(٢) فأوضح من أن يحتاج إلى التفسير، حسبما تقدمت الإشارة إليه، على أن لا نستقل في الأخذ بشيء منه وإن كان شديد الظهور، حتى ترجع إلى أخبارهم ونتعرف سيرتهم وطريقة شيعتهم، وهو الفحص الذي شرطناه، أبعد هذا كله من توقف، إنما كان غرضهم (عليه السلام) في النهي الإقبال عليهم والتمسك بهم والأخذ منهم وترك الاكتفاء بالكتاب والإعراض عنهم، كما عليه أهل الخلاف.

وأما ما جاء في المنع من الأخذ بالظن؛ فالذي وردت عليه المذام، وجاءت النواهي بالمنع منه إنما هو الحكم بالحدس والاستحسان واتباع الأسلاف وتقليد الأمثال، لا تناول أحكام الشريعة من كلام الشارع مشافهة أو نقلاً بطريق التواتر أو برواية العدل

(١) مجمع البيان: ج ٢ ص ٢٣٩؛ الكشاف: ج ١ ص ٤١٢.

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٨٦ ج ٢٥، ٢٦.

الثقة، حسبما استمرت عليه طرائق الديّانين من أهل الشرائع، وأناى يدخل هذا فى النهى، وهو إنما أعابهم وعنفهم ليفيئوا إليه، ومن هنا قلنا: إن الأخذ بخبر العدل المأمون خارج عما جاء فى الأخذ بالظنون؛ فلا يحتاج إلى حجة.

ثم لا فرق بعد ذلك بين النص والظاهر، كما لا فرق بينهما فى الأخذ بالمتواتر، وأناى يمتنع الأخذ بما لا ينساق سواه، ولا يجوز عند العقلاء المصير إلى غيره؟ ووجه آخر وهو أن ظاهر الخطاب لو لم يؤخذ به؛ لانسد علينا باب الاستعلام فى أكثر الأحكام، بل باب الفهم والإفهام.

وبالجملة: فنظام الدين والدنيا يدور عليه؛ فلا جرم أبيع الأخذ به، وإن كان قصارى أمره الظن.

فإن قلت: فى ظاهر السنة ما يغنى عن الأخذ بظاهر الكتاب، والضرورة تقدر بقدر الحاجة.

قلنا: بعد عروض الحاجة صار الأخذ بالظاهر أصلاً جديداً، ومن قال: إن انسداد باب العلم فتح لنا باب الظن، لم يشكل عليه شيء من هذه الثلاثة، وأما الأسئلة الثلاثة التى أوردناها فهى محكمة، وما أجاب به عن الأول من المنع فمكابرة على ما نطق به الأخبار وصرح به العلماء، واختلاف بعض التعاريف والأخبار قد عرفت وجهه، مع أنها متناولة أيضاً، والإجماع الذى حكيناه يكذبه، بل حكى فى (مجمع البحرين) الإجماع على خصوص ذلك^(١).

قال فى (شبه) بعد أن فسر المماثلة: «ومنه يعلم المحكم؛ لأنه مقابل المتشابه، وأن الظواهر القرآنية داخلية كما عليه الاتفاق من الكل»^(٢)، وما أجاب به أولاً عن الثانى فمكابرة على الوجدان، وما استشهد به مغالطة بيّنة، وما أجاب ثانياً مردود بالإجماع، كما ينطق به الاقتصار فى التعاريف والأخبار، وأما ما أجاب به عن الثالث، ففيه: أن الاعتراف باشتراكهما فى علة المنع يقتضى الامتناع من الأخذ بهما، إلا أن يدل دليل على

(١) مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي: ج ٦ ص ٣٤٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٤٩.

جواز الأخذ بهما، إلا أن يمنع مانع، وكيف كان فالمانع من التفسير عرفت ما فيه، وكلُّ ما دلَّ على جواز الأخذ بظاهر الأخبار، من إجماع أو سيرة أو غير ذلك، فهو ناهضٌ لظاهر الكتاب، هذا.

وكلُّ ما نهض على الأولين من إجماع أو سيرة أو كتاب أو سنّة ناهضٌ عليهم، وما يقال على الاستدلال بالآيات، من أنه استدلال بالظاهر على الظاهر؛ فيدور، يدفعه أن الظواهر إذا تعاضدت ترفع عن مقام الظهور إلى ما هو أعلى، وخاصة أمثال هذه الظواهر المؤيدة بالسنة وقضاء الحكمة وإجماع الأمة وطرائق العلماء وسيرة أرباب الشريعة، على أن الأخبارية على الإطلاق، فضلاً عن المفصلين يقولون: إن الكتاب إذا انضم إليه ما يطابقه من الأخبار، وإن لم يكن على وجه التفسير صحَّ الاستدلال به.

وما قالوه في الجواب عن آية التدبّر: إن المأمور بتدبّره بالكتاب إنما هو قطعي الدلالة، كما دلَّ من الآيات على وجود الصانع وحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ونحو ذلك، دون ما كان ظني الدلالة، كآيات الأحكام؛ فإنه لم يؤمر بالتدبّر للاستنباط. قلنا: إن الحثَّ على التدبّر وقع في مقامات:

أحدها: في النساء، وذلك قوله جلَّ شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١).

الثاني: في سورة محمد ﷺ، حيث يقول جلَّ اسمه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٢).

وكلا هذين في المنافقين، كما ينادي به السّوق، فإن ما قبل الأولى: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾^(٣) الآية.

وما قبل الثانية: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ﴾^(٤) وتدبّر

(١) النساء: ٨٢.

(٢) محمد: ٢٤.

(٣) النساء: ٨١.

(٤) محمد: ٢٣.

الأمر كما في (الكشاف) وغيره^(١) تأمله، وانظر في إدباره وما يؤول إليه، ثم استعمل في كل تأمل بالغ، وتدبر القرآن كما في كتب التفسير تأمل معانيه وتبصر ما فيه، أتراه يأمرهم أن يحيلوا فيه أفكارهم ويسرّحوا في ربوعه أنظارهم، ويتأملوا معانيه أبلغ تأمل، ويتبصروا ما فيه أفضل تبصر، ويتدبروه حق تدبره، حتى يشهدوا بظاهر إخباره على الصدق، وتعاقد معانيه على الصحة والحكمة، وتجاوب سورة وآياته بالبلاغة والإعجاز، ودفع محكماته عن متشابهاته، وحتى تلتئم إليهم أطرافه ويسلك مذهباً واحداً، ويضمحل ما يفسد النظر الأولى من وقوع الاختلاف فيه، وحتى يتبينوا ماذا أراد بقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^(٢)، مع قوله: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ﴾^(٣)، وقوله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِينَ أُضِلُّوا﴾^(٤)، و﴿فَأَضَلُّوا السَّبِيلَ﴾^(٥)، وبقوله: ﴿وَجُودَ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ﴾ ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٦)، مع قوله: ﴿لَا تَذَرِكُ الْإِبْصَارُ﴾^(٧)، وبقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٨)، و﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(٩)، وبقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(١٠)، مع قوله: ﴿لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ﴾^(١١)، وبقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١٢)، مع قوله: ﴿عَلَى الْعَرْشِ

(١) ظ. الكشاف: ج ١ ص ٥٤٦؛ مجمع البيان: ج ٣ ص ١٤١.

(٢) غافر: ٣٣.

(٣) محمد: ٢٥.

(٤) فصلت: ٢٩.

(٥) الأحزاب: ٦٧.

(٦) القيامة: ٢٢-٢٣.

(٧) الأنعام: ١٠٣.

(٨) النساء: ٧٨.

(٩) النساء: ٧٩.

(١٠) الحجر: ٩٢.

(١١) الرحمن: ٣٩.

(١٢) الشورى: ١١.

استوى^(١)، و﴿خَلَقْتُ بَيْنَ يَدَيْ﴾^(٢)، و﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٣)، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٤) إلى غير ذلك، حتى يقودهم التدبر إلى الإيمان بأنه من عند الله، ويعرفوا أنه لو كان من عند غيره لتفاوتت مبانيه واختلفت معانيه، ثم لا يبيح لهم النظر إلّا في النص الذي لا يطرقة احتمال.

كلا، إنها أمرهم بما جرت به عادة العقلاء في تدبر خطب البلغاء والتلقي من الحكماء وأرباب الخطابة، وكذلك ما جاء لما هو أعمّ من ذلك، كقوله في ص: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٥).

ومن الغريب أن شيخنا المعاصر صاحب «الحدائق»^(٦)، بعد أن ذكر أدلة المانعين على الإطلاق وأكثر منها، حتى تعلّق بقوله ﷺ: «القرآن كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق»^(٧)، وأشار إلى بعض أدلة المجيزين، كما جاء في عرض المتعارضين، مع أن كثيراً منها جاء في العرض مطلقاً، وآية الاستنباط وآية التدبر، ورجّح الأول بالكثرة والصراحة، وأجاب عن الأول من هذه بأن العرض على تفسيرهم؛ لأنه حكاية مراد

(١) طه: ٥.

(٢) ص: ٧٥.

(٣) الفجر: ٢٢.

(٤) الفتح: ١٠.

(٥) ص: ٢٩.

(٦) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٣١.

* هو الفقيه العظيم والمحدث الكبير الشيخ يوسف نجل العلامة الكبير الحجة العلم الأوحد الشيخ أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن أحمد بن عصفور بن أحمد بن عبد الحسين بن عطية بن شيبه الدرازي البحراني. ولد في قرية (ماحوز) سنة ١١٠٧ هـ، وتوفي في كربلاء سنة ١١٨٦ هـ حيث صلى عليه معاصره العلامة الوحيد البهبهاني رحمه الله، من مؤلفاته المعروفة: الحدائق الناضرة، الدرر النجفية، لؤلؤة البحرين (ظ: حياة الشيخ يوسف في مقدمة الحدائق الناضرة بقلم عبد العزيز الطباطبائي).

(٧) الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٤ ح ١٢؛ وقريب منه ما في الارشاد: ص ١٤٤.

الله تعالى؛ فالأخذ به أخذٌ بالكتاب، وعن الثاني بما دلّ على أن المستنبطين هم عليه السلام، وأيد ذلك بما جاء في بعض أخبار الآحاد من الاستنباطات الغربية، كاستنباط كون الجزء الموصى به هو العشر من قوله تعالى: ﴿عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ﴾^(١)، من حيث إن الجبال كانت عشرة، وكون الكثير المذكور ثمانين، من قوله تعالى: ﴿فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾^(٢)؛ لكونها ثمانين^(٣).

وعن الثالث بأن دلالة الكتاب على الوعد والوعيد لا مرية فيه، ونحن لا نمنع عنهم شيئاً من القرآن بالكلية، ليمتنع وجود مصداق الآية، قال: «والقول الفصل والمذهب الجزل ما أفاده شيخ الطائفة في كتاب «التيان»^(٤) وتلقاه بالقبول جملة من علمائنا الأعيان»^(٥)، وحكم بقسمة الكتاب إلى الأقسام الأربعة، مع أن الثاني منها كما رأيت، متناولٌ للنص والظاهر، وكأنه نزل على إرادة النص، وهو مع كونه خلاف الظاهر؛ لتناول ما يعرفه كلٌّ من اللغة والنص والظاهر؛ ليستلزم إهمال أوفر الأقسام قسطاً، وهو الظاهر.

وأين يقع منه باقي الأقسام؟ وأين ما اختاروه من مذهب الشيخ؟ وأين ما سلكوه من طريقته؟ وهو ما زال يتعلق بعمومات الكتاب وفحواه ودليل خطابه، ويردّ متشابهاته إلى محكماته، كأنه لم يسمع بطرائق الشيخ، ولم ير كتبه، ولم يعثر له إلا على هذه الكلمة؛ فجعل يتأولها.

ثم يتوجه عليه في الجواب عن الأول: أن ما جاء عنهم من التفسير قليلٌ من كثير، على أن أكثره في الباطن، وأين يقع من عرض ما جاءت به الأخبار في الأصول والفروع، وفيما أجاب به عن الثاني ما قد عرفت أن الآية الكريمة لا تنهض لأحد الفريقين، ومن

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) التوبة: ٢٥.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٣١.

(٤) التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٤.

(٥) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٣٢.

أجاز للعلماء الاستنباط لا يريد أمثال هذه الاستنباطات، بل يحصل من الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والمحكم والمتشابه ونحو ذلك.

وقد عرفت التحقيق في الثالث، وقوله (عليه السلام): «هذا كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق»^(١) ليس يريد لا يجوز الأخذ بشيء منه، من نصّ أو ظاهر، وأي نصّ لمن احتال رفع المصاحف، أم أيّ ظاهر؟ وإنما يريد تسكين فورة أصحابه، وما ألبس عليهم الطواغيت، برفعها ورجوعهم إلى الحرب مخافة أن يغلبوا، وقد أخذوا منهم بالمخائق، يقول: كما أن كتاب الله حجة فأنا حجة الله، فإننا لا نفترق، وأنا أفصح لكم، إنه لنا عليهم، لا لهم، وإنما أرادوا بذلك أن تسكن الحرب وتضع أوزارها حين ضاق بهم الخناق وأعوزهم الهرب، أفهذا وقت كفّ الأيدي، وقد أمكنت الفرصة؟

ثم إن تمّ ما تعلّق به شيخنا، اقتضى المنع على الإطلاق، ولم يبقّ عنده شيء يعارض تلك الإطلاقات على كثرتها إلا آية التدبر، فكيف حكمها؟ وإلا سلك بها سبيل ما تواتر في العرض؛ فتزّلها على تدبّر ما بيّنه النبي (صلى الله عليه وآله) من معناه، ويشرح لهم من أفاصيص الأمم السالفة والقرون الخالية وأحوال الموت والقبر وأحوال يوم القيامة وشدائد يوم الطامة وما في الجنة والنار وسطوة الله وأخذه، فإن تدبره تدبّر الكتاب؛ لأنه (عليه السلام) إنما ينطق عن الله تعالى، كما قال هناك حرفاً بحرف، ووجه آخر وهو أن التفكير في تراكيب الكتاب وأساليبه وجريانه في البلاغة على نمط واحد، وما يروّع الناظر منه بناءً على ظاهر المعنى، وما ينساق من الخطاب، مع قطع النظر عن طريقة مصدره في المخاطبة، يدلّ على أنه من عند الله تعالى، وهذا يناسب الآية الأولى، والآخر الأخرى.

هذا، ولصاحب «الصادق»^(٢) في هذا المقام مسلكٌ غريبٌ يباين طريقته في الأخبار،

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٤ ح ١٢؛ وقريب منه ما في الإرشاد: ص ١٤٤؛ وفي تذكرة الخواص: ص ٩٦.

(٢) المحدث الكبير محسن الفيض الكاشاني تخرّج ولد سنة ١٠٠٧ هـ في كاشان إيران وتوفي بها سنة ١٠٩١ هـ وقبره معروف هناك، من مؤلفاته كتاب الوافي، والتفسير الصادق والتفسير الأصفي وغيرها (ظ. الكنى والألقاب: ج ٣ ص ٤١-٤٢).

استفاده من أهل السلوك، وقد تجاوز فيه الحدود، حتى أجاز لغير أهل الذكر من سائر الناس التجاوز إلى العلوم الغامضة والأسرار الكامنة في البطون، وذلك أنه في المقدمة الخامسة من هذا الكتاب^(١)، حمل اختلاف الأخبار في هذا الباب على تفاوت مراتب الناس في الاستعداد؛ فواحد لا يسوغ له التعرض، وآخر يسوغ له استخراج ما في البطون من العلم المكنون، وذكر في ذلك كلاماً اقتبس من كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) لكميل بن زياد^(٢)، وهو ع إنما أراد به الأمناء من ولده (عليه السلام)، وقد نال منه شيخنا في (الدرر)^(٣)؛ لمكان هذه الجرأة؛ فكانت مذاهب الإخبارية في هذا الباب ثلاثة.

وقد قال في (الحدائق): «إن الإخبارية ما بين إفراطٍ وتفریط؛ فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٤) إلا بتفسيرٍ من أصحاب العصمة (عليهم السلام)، ومنهم من جَوَّز ذلك، حتى كاد يدَّعي المشاركة لأهل البيت (عليهم السلام) في تأويل مشكلاته وحل مبهمات»^(٥).

المقام الثاني: في سلامته من التغيير

اتفق الكل - لا تمنع بينهم - أنه لا زيادة فيه، ونطقت بذلك الأخبار، وقد حكى الإجماع على ذلك جماعة من أئمة التفسير والحديث، كشيخ الطائفة في (التيان)^(٦)، وشيخنا أبو علي في (مجمع البيان)^(٧)، وإنما وقع الكلام في النقيصة، والمعروف بين أصحابنا حتى حكى عليه الإجماع أيضاً: عدم النقيصة.

(١) التفسير الصافي، الفيض الكاشاني: ج ١ ص ٣٥

(٢) ظ. نهج البلاغة: ص ٦٨٥ - ٦٨٧، رقم ١٤٧؛ الأملاني (الطوسي): ص ٢٠ ح ٢٣.

(٣) الدرر النجفية: ج ٢ ص ٣٥٣.

(٤) الإخلاص: ١.

(٥) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٢٧.

(٦) التبيان: ج ١ ص ٣.

(٧) مجمع البيان: ج ١ ص ١٤.

وبالجملة: فالخلاف إنما يعرف صريحاً من علي بن إبراهيم في تفسيره^(١) وتبعه على ذلك بعض متأخرو المتأخرين^(٢) تمسكاً بأخبار آحاد رواها المحدثون مطوية على غرها، كما رووا أخبار الجبر والسهو والبقاء على الجنبات ونحو ذلك، وناهيك في ذلك قول الصدوق أبي جعفر رحمته في اعتقاداته: «اعتقادنا أن القرآن الذي أنزل الله على نبيه عليه السلام ما بين الدفتين، وما في أيدي الناس، ليس بأكثر»^(٣)، قال: «ومن نسب إلينا أن نقول أكثر من ذلك فهو كاذب»^(٤)، فهذا أبو جعفر أعرف الناس بما عليه المحدثون، وما استقامت عليه طريقة الإمامية، يقول: «إن من نسب إلينا القول بالنقيصة فهو مفترٍ علينا»^(٥)، وهذه حكاية إجماع ونقل سيرة.

وقد قال علم الهدى رحمته: «إن من خالف في ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم»^(٦)؛ فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخبار ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته، قال شيخ الطائفة: «وأما الكلام في زيادته ونقصانه فما لا يليق به؛ لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه؛ فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى رحمته، وهو الظاهر في الروايات.

غير أنه رويت روايات كثيرة من طرق العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع، طريقها الآحاد، لا توجب علماً، والأولى الإعراض

(١) تفسير القمي: ج ١ ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) ظ. الكافي: ج ٢ ص ٦١٩ ح ٢، باب أن القرآن يرفع: ص ٦٣٣، ح ٢٣، باب نوادر كتاب فضل القرآن، و ٨ ص ١٥٩ - ١٦٠، ح ٢٠٨ - ٢٠٩؛ الاحتجاج: ج ١ ص ٣٥٦ - ٣٥٩، ح ٥٦، ص ٣٦٠، ح ٥٧.

(٣) الاعتقادات (المطبوع) ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ الصدوق: ج ٥ ص ٨٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) عنه في مجمع البيان: ج ١ ص ١٤؛ عنه في التفسير الصافي: ج ١ ص ٥٣.

عنها؛ لأنها يمكن تأويلها^(١)، وقريبٌ منه كلام شيخنا أبي علي في «المجمع»^(٢)، ومن ثمّ أعرض عن الكلام في هذه المسألة الجَمّ الغفير، ومن تعرّض ذهب إلى السلامة، ومن الغريب نسبة القول بالنقصان إلى الشيخ المفيد رحمته؛ وذلك أن السيّد المرتضى رحمته وشيخ الطائفة أعرف الناس بمذاهبه؛ فإنها تلمّذا عليه، وتحمّلا منه، ولو عرفا منه ذلك لنقلاه، ولم يخصّا المخالفة بالحشوية^(٣) وبعض أصحاب الحديث، وهو رئيس المجتهدين وإمام المتكلمين، وكيف كان فالذي يتعلّق به في ذلك أمران:

أحدهما: أن كيفية جمعهم للقرآن وتهاونهم في أمره حتى وكلوا ذلك إلى زيد^(٤) وحده، وهم يعلمون أنه إنما أنزل نجوماً في مُدَدٍ متطاولة تنيف على عشرين عاماً، وأن الرجل منهم ليكون عنده الآيات والسورة أو بعض السورة، حتى إن من «البقرة» كان عندهم بمكانه، فجعل يجمعه من جريد النخل وصفائح الحجارة وصدور الرجال، مع حرقهم للمصاحف، وذهاب بعض الصحابة ممن كان عنده القرآن في الحروب، مع اختصاص بعضهم ببعضها، كما يدلّ عليه قول زيد في الجمع الأول: «وجدت آخر التوبة قوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾»^(٥)، مع أبي خزيمة، لم أجدها مع غيره^(٦)، وقوله في الثاني بعد كتابة المصحف:

(١) التبيان: ج ١ ص ٣.

(٢) مجمع البيان: ج ١ ص ١٤.

(٣) الحشوية: الحشو في اللغة ما يملأ به الوسادة، وفي الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته، وسميت الحشوية حشوية؛ لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها، في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، أي يدخلونها فيها وليست منها، وجميع الحشوية يقولون: بالجبر والتشبيه، وأن الله تعالى موصوف عندهم بالنفس واليد والسمع والبصر، وقالوا: كل ثقة من العلماء، يأتي بخبر مسند عن النبي ﷺ، فهو رحمة (ظ. التعريفات للرجاني (الحشوا)، الملل والنحل: ص ١١).

(٤) زيد بن ثابت بن الضحاك، أبو خازجة الأنصاري، الخزرجي، النجاري، المقرئ، الفرضي، كاتب وحي النبي ﷺ (تذكرة الحفاظ. ص ١٣٠).

(٥) التوبة: ١٢٨.

(٦) البرهان في علوم القرآن: ج ١ ص ٢٣٤.

«ففقدت آية من الأحزاب قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأها ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾^(١) الآية، فالتمسيتها فوجدتها عند (خزيمة بن ثابت) فألحقها في سورتها في المصحف»^(٢) ونحو ذلك؛ أعدل شاهد على النقصان، وأن انطباق مثله على ما في نفس الأمر خارج عن مجاري العادات.

الأمر الثاني: ما جاء في ذلك من الأخبار، كما روى علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٣) في ولاية علي والأئمة من بعده^(٤) عليه السلام، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ﴾^(٥) في علي والأئمة، وفي قوله: ﴿يَسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٦) في علي بغياً، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾^(٧) في علي فأتوا بسورة من مثله، وفي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا﴾^(٨) في علي نوراً أميناً، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا﴾ في علي نوراً مبيناً، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ﴾^(٩) في علي؛ لكان خيراً لهم، وفي قوله: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ﴾^(١٠) بولاية علي ما تدعوهم إليه يا محمد من ولاية علي، وفي قوله: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ﴾^(١١) بولاية علي، وفي قوله: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ

(١) الأحزاب: ٢٣.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ج ١ ص ٢٣٤.

(٣) الأحزاب: ٧١.

(٤) تفسير علي بن إبراهيم: ج ٢ ص ١٩٨.

(٥) الأحزاب: ٥٣.

(٦) البقرة: ٩٠.

(٧) البقرة: ٢٣.

(٨) النساء: ٤٧.

(٩) النساء: ٦٦.

(١٠) الشورى: ١٣.

(١١) المعارج: ١.

ظَلَمُوا»^(١) آل محمد حقهم قولاً غير الذي قيل لهم، فأنزل الله على الذين ظلموا آل محمد حقهم رجزاً من السماء، وفي قوله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ»^(٢) في ولاية علي فآمنوا خيراً لكم وإن تكفروا بولاية علي، وقوله: «فَأَيُّ أَكْثَرِ النَّاسِ»^(٣) بولاية علي إلا كفوراً، وفي قوله: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ»^(٤) في ولاية علي، وفي قوله: «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ»^(٥) آل محمد ناراً، وفي قوله: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^(٦) أنها خير أمة، وفي قوله: «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»^(٧) أنها واجعل لنا من المتقين إماماً، وفي قوله: «فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ»^(٨) أنها والمؤمنون، وفي تفسير قوله تعالى: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ»^(٩) الآية، أنه عليه السلام قال: جاءكم محمد ﷺ بما لا تهوى أنفسكم بموالاة علي فاستكبرتم ففريقاً من آل محمد كذبتم وفريقاً تقتلون، وفي قوله: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا»^(١٠) إلا طريق جهنم أنه قال: إن الذين ظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم، وفي قوله: «لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»^(١١) أنه عليه السلام قال: كيف يحفظ من أمر الله، وكيف يكون المعقب من بين يديه؟ فقل له: وكيف ذلك يا ابن رسول الله؟ فقال: إنها نزلت [له

(١) البقرة: ٥٩.

(٢) النساء: ١٧٠.

(٣) الإسراء: ٨٩.

(٤) الكهف: ٢٩.

(٥) الكهف: ٢٩.

(٦) آل عمران: ١١٠.

(٧) الفرقان: ٧٤.

(٨) التوبة: ١٠٥.

(٩) البقرة: ٨٧.

(١٠) النساء: ١٦٨.

(١١) الرعد: ١١.

معقبات من خلفه ورقيب من بين يديه يحفظونه بأمر الله^(١)، وما روى العياشي على ما حكى في (الصافي) عن أبي جعفر أنه قال: «لولا أنه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجر»^(٢)، وعن أبي عبد الله (عليه السلام): «لو قرئ القرآن كما أنزل لألفيتنا فيه مسمين»^(٣)، وعنه (عليه السلام): «إن في القرآن ما مضى وما يحدث وما هو كائن، كانت فيه أسماء الرجال فألقيت وإنما الاسم الواحد منه في وجوه لا تحصى يعرف ذلك الوصاة»^(٤)، وعنه (عليه السلام): «إن القرآن قد طرح منه آي كثير ولم يزد فيه إلا حروف قد أخطأها الكتبة وتوهمها الرجال»^(٥)، وما روى الكشي في (رجاله)^(٦) عنه (عليه السلام) قال: «أنزل الله في القرآن سبعة بأسمائهم، فتركت، فمحت قريش ستة وتركت أبا لهب»، وعن موسى بن جعفر (عليه السلام): «أنهم أؤتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبذلوه»^(٧)، وما روى في (الكافي) عن أبي الحسن (عليه السلام) أنه قيل له: «إنما نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم؟ فقال: «لا، أقرأوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم»^(٨)، وعن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال لرجل كان يقرأ عليه حروفاً من القرآن ليس كما يقرؤها الناس: «كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام قرأ كتاب الله على حذّه وأخرج المصحف الذي كتبه علي (عليه السلام)»^(٩)، وعن البرزطي أنه قال: «دفع إليّ أبو الحسن مصحفاً وقال: لا تنظر فيه، ففتحته وقرأت فيه: [لم يكن الذين كفروا] فوجدت فيه اسم سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، قال: فبعث

(١) تفسير القمي: ج ١ ص ١٠ وما بعدها.

(٢) تفسير الصافي، الفيض الكاشاني: ج ١ ص ٤١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٧.

(٧) الكافي: ج ٨ ص ١٢٥.

(٨) الكافي: ج ٢ ص ٨٣٢ ح ٢.

(٩) الكافي: ج ٢ ص ٦٣٣ ح ٢٣.

إِلَيَّ: ابْعَثْ إِلَيَّ بِالْمَصْحَفِ^(١).

وما روى في (الاحتجاج) أن طلحة قال لأmir المؤمنين (عليه السلام): «شيء أريد أن أسألك عنه، رأيتك خرجت بثوب مختوم فقلت: أيها الناس إني لم أزل مشتغلاً برسول الله ﷺ بغسله وكفنه ودفنه، ثم اشتغلت بكتاب الله حتى جمعته، فهذا كتاب الله عندي مجموعاً لم يسقط عني حرف واحد، ولم أزد ذلك الذي كتبت وألّفت، وقد رأيت عمر بعث إليك أن ابْعَثْ إِلَيَّ فَأَبِيتُ أَنْ تَفْعَلَ، فدعا عمر الناس؛ فإذا شهد على عمر رجلاً على آية كتبها؛ وإن لم يشهد عليها غير رجل واحد أرجأها؛ فلم يكتب، فقال عمر وأنا أسمع: أنه قد قتل يوم اليمامة قومٌ يقرأون قرآنًا لا يقرؤه غيرهم؛ فقد ذهب، وقد جاءت شاة إلى صحيفة وكتاب كانوا يكتبون فأكلتها، وذهب ما فيها، والكاتب يومئذ عثمان، وسمعت عمر وأصحابه الذين ألقوا ما كتبوا على عهد عمر وعلى عهد عثمان يقولون: إن الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، والنور نيف ومائة، والحجر تسعون ومائة؛ فما هذا؟ وما يمنعك يرحمك الله أن تخرج كتاب الله إلى الناس، وقد عهد عثمان حين أخذ ما ألّف عمر؛ فجمع له الكتاب على قراءة واحدة فمزق صحف أبي وابن مسعود وأحرقها بالنار، فقال (عليه السلام): يا طلحة كل آية أنزلها الله تعالى على محمد ﷺ بإملاء رسول الله وخطّ يدي، وتأويل كل آية أنزلها الله على محمد ﷺ، وكلّ حلال وحرام أو حدّ أو حكم شيء تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة مكتوبٌ كلّهُ عندي بإملاء رسول الله وخطّ يدي، حتى أرش الخدش وساق الحديث إلى أن قال: ثم قال طلحة: لا أراك يا أبا الحسن أجبتني عما سألتك.. فقال (عليه السلام): عمداً كففت عن جوابك فاخبرني عما كتب عمر وعثمان أقرآن كله أم فيه ما ليس بقرآن؟ قال طلحة: بل قرآن كله، قال: إن أخذتم بما فيه نجوت من النار ودخلتم الجنة^(٢).

وعن أبي ذر رضي الله عنه: «أنه لما توفي رسول الله ﷺ، جمع علي القرآن وجاء به إلى المهاجرين

(١) الكافي: ج ٢ ص ٦٣١ ح ١٦.

(٢) الاحتجاج: ج ١ ص ٢٢٢؛ بحار الأنوار: ج ٣١ ص ٤٢٣؛ كتاب سليم بن قيس: ج ٢ ص ٦٥٦، مع اختلاف يسير، والظاهر أنه استلها من بحار الأنوار، فالألفاظ الواردة هنا موافقة لما جاء في البحار.

والأنصار وعرضه عليهم؛ لما قد أوصاه بذلك رسول الله ﷺ، ولما فتحه أبو بكر خرج في أول صفحة فتحها فضائح القوم؛ فوثب عمر فقال: يا علي اردده؛ فلا حاجة لنا فيه؛ فأخذه عليه السلام وانصرف، ثم أحضر زيد بن ثابت، وكان قارئاً للقرآن، فقال له عمر: إن علياً جاءنا بالقرآن، وفيه فضائح المهاجرين والأنصار، وأجابه زيد إلى ذلك^(١) الحديث.

وفي جواب الزنديق في الحديث الطويل عن اعتراضه بذكر هفوات الأنبياء وتصريحه بأسمائهم، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(٢)، وعدوله في أعدائه إلى الكناية، كقوله: ﴿يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾^(٣): «إن الكناية إنما كانت من قبل المغيرين المبدلين الذين جعلوا القرآن عvisين؛ فإنه تعالى أعرب عن ذلك بقوله: ﴿لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ﴾^(٤) الآية»^(٥).

وعن اعتراضه بعدم المناسبة بين قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾^(٦)، وقوله: ﴿فَانكِحُوا﴾^(٧): «إن هذا من إسقاط المناققين؛ وإن بينهما من الخطاب والفصل أكثر من ثلث القرآن»^(٨)، لكنه تضمن مع ذلك دعوى الزيادة؛ فإنه ذكر في الجواب عن اعتراضه بتهجين النبي ﷺ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونُوا مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾^(٩)، وقوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئِنَّاكَ لَفَدِّدْتِ تَرَكُّنُ إِلَيْهِمْ﴾^(١٠)، ﴿إِذَا لَادُّقْنَاكَ﴾^(١١)، و﴿تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ

(١) الاحتجاج: ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦

(٢) طه: ١٢١.

(٣) الفرقان: ٢٨.

(٤) البقرة: ٧٩

(٥) الاحتجاج، الطبرسي: ج ١ ص ٣٧٥.

(٦) النساء: ٣.

(٧) النساء: ٣.

(٨) الاحتجاج: ج ١ ص ٣٧٧.

(٩) الأنعام: ٣٥

(١٠) الإسراء: ٧٤.

(١١) الإسراء: ٧٥.

مُبْدِيهِ^(١): إن ذلك من زياداتهم، قال بعد أن ذكر ردّهم لما جاء به أمير المؤمنين (عليه السلام) واضطرارهم ب ورود المسائل عليهم إلى تأليفه وتضمينه ما يقيمون به أوّد باطلهم؛ فصرّح مناديهم: من كان عنده شيء من القرآن فليأتنا به، ووكّلوا تأليفه ونضمه إلى بعض من وافقهم على معاداة أولياء الله؛ فألفه على أخبارهم؛ فأسقطوا ما كان عليهم، وتركوا ما قدروا أنه لهم، وهو عليهم، وزادوا فيه ما ظهر تناكره وتنافره، قال: «والذي بدا في الكتاب من الإزراء على النبي ﷺ من فرية الملحدين، ولذلك قال تعالى: ﴿يَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾^(٢)». وما حكى شيخنا في (الدرر) عن كتاب (تأويل الآيات الظاهرة في فضل العترة الطاهرة)^(٣) بإسناده عن أبي الخطاب عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن قوله: «لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا»^(٤)، في كتاب علي (عليه السلام) «لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ ثَانِيًا خَلِيلًا»^(٥)، وقد اشتهر أن آية يوم الغدير إنما نزلت هكذا: (بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ فِي عَلِيٍّ)^(٦) وإنها كذلك كانت مرسومة في مصحف ابن مسعود^(٧) وفي دعاء الصنمين^(٨) بعد، وكلّ آية حرّفوها، وربما

(١) الأحزاب: ٣٧.

(٢) المجادلة: ٢.

(٣) الاحتجاج: ج ١ ص ٣٥٨-٣٨٤.

(٤) تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، شرف الدين الأسترابادي: ص ٣٧٤.

(٥) الفرقان: ٢٨.

(٦) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية: ج ٤ ص ٧٩.

(٧) ظ. بحار الأنوار: ج ٣٥ ص ٥٨؛ نور البراهين، نعمة الله الجزائري: ج ٢ ص ٦٢.

(٨) قال السيّد الجزائري في مقدمته على تفسير القمي: ج ١ ص ٢٢: وقال فخر الدين الرازي في تفسيره: ج ١ ص ٢١٨: نقل في الكتب القديمة، أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن. ونقل السيوطي عن ابن عباس وابن مسعود أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول: لا تخلطوا القرآن بها ليس منه، إنها ليستا من كتاب الله إنها أمر النبي ﷺ أن يتعوذ بهما، وكان ابن مسعود لا يقرأ بهما، وقد أمر عثمان أثناء خلافته بحرق المصحف المذكور (ظ: الدرر المنثور: ج ٨ ص ٦٨٣؛ المطالب العالية، ابن حجر العسقلاني: ج ٣ ص ٤٠٢؛ المسترشد، ابن جرير الطبري: ج ١ ص ٢٨).

(٩) رواه الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمد بن صالح العاملي، المعروف بالكفعمي

جاء مثل ذلك من العامة؛ ففي (الكشاف) عن أبي في سورة الأحزاب أنها كانت تعدل سورة البقرة أو هي أطول، وقرأنا فيها (الشيخ والشيخة إن زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم)^(١).

وفي (الإتقان) عن ابن عمرو: «لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدرية ما كله قد ذهب منه قرآن كثير»^(٢)، وعن عائشة: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منه إلا ما هو الآن»^(٣)، وفيه عن الحاكم في المستدرک عن حذيفة، قال: «ما تقرأون ربعا يعني براءة»^(٤)، وعنه عن أبي قال: «قال رسول الله ﷺ: أمرني الله أن أقرأ عليك القرآن فقرأ ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾»^(٥) وقرأ منها (لو أن ابن آدم سأل وادياً من مال فأعطاه الله، سأل ثانياً، وإذا أعطي الثاني سأل الثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب)، و (أن ذات الدين عندهم الحنفية لا اليهودية ولا النصرانية) و (من يعمل خيراً لا يكفرن) إلى غير ذلك^(٦).

والجواب:

إما عن الأول فلأن طول المدة أدعى لضبط ما تمتد إليه الأعناق، ولا يرد إلا لداع، وأنى يخفى مثله، وهو ﷺ إذا تغشاه الوحي ثقل، حتى إذا كان راكباً أوتدت قوائمه دابته؛ فإذا تسرى عنه تلا عليهم ما نزل عليه؛ فيكون كخطيب مصق أو شاعر مفلق، ينشد البيت بعد البيت، ويأتي بالكلام بعد الكلام في مظان الحكمة ومحل الحاجة خصوصاً إذا

في كتاب (المصباح: ص ٥٥٢-٥٥٣ الطبعة الثانية من منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان).

(١) الكشاف: ج ٣ ص ٢٨٤.

(٢) الإتقان في علوم القرآن: ج ٣ ص ٨٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ص ٨٤.

(٥) البيهقي: ١.

(٦) الإتقان في علوم القرآن: ج ٣ ص ٨٣.

كان لوروده شاهد معلوم وعلامة بيّنة.

وهو إنما يتم بالوعد والوعيد، والترغيب والتهديد والتكاليف الحادثة وأقاصيص الأمم السالفة والأحاديث العجيبة والأقوال الغريبة من الناس، يتطلّعون لما يرد منه رغبة أو رهبة، وقد كلّفهم تبليغه وتلاوته وحفظه والنظر في معانيه، ووعدهم على ذلك الجنات، وذكر له أنحاء من الخصوصيات، وجعل تلاوته فضلاً عما هو أعظم مكانة منها نوعاً من العبادات، يُكلّف بها ويظهر الرغبة فيها المؤمن منهم والمنافق، كالصلاة والصوم، حتى أن منهم من يقطع الليل بتلاوته.

ثم لم يقنع بهذا كلّه، حتى وكل لكتابتة وحفظه وحراسته أربعة عشر يعرضونه عليه ويدرسونه لديه؛ لأنه معجز النبوة ومأخذ الأحكام الشرعية، وما زال يغشى أمره ويتشر ضياؤه ويعلو سناؤه يوماً فيوماً، وعاماً فعاماً، وقرناً فقرناً، حتى صار من أعظم المتواترات ظهوراً، بل ذكر السيّد المرتضى^(١) إنه كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، ثم الذي في كتب القوم أن الجمع جمعان؛ جمعٌ على عهد أبي بكر وعمر، والآخر على عهد عثمان^(٢)، أما الأول فلم يكن إلا أن جمعوه عندهم، ولم يتصرّف على لغة دون لغة، ولا رتّبوا سورة، بل رسموه في صحف متعددة، ولم يقصدوا إلى إتلاف ما عند غيرهم، وإخراجه من صدورهم، ولا كتبوه نسخاً عديدة وبثوها في الناس، وأمروهم بتلاوتها وحظروا عليهم تلاوة غيرها.

وأما الثاني: فلم يزد عثمان أن قصره على لغة قريش، ورتّب سورة على ما هو عليه الآن، نعم قصد إلى إتلاف ما ليس بمجرد، وما لم يكن على هذا الترتيب، وكتبه نسخاً عديدة وبثّه في البلدان، وحمل الناس على تلاوته والإعراض عن غيره، والفرق بين الأول والذي كان على عهد النبي ﷺ على ما حكى السيّد رحمه الله، فإنها وإن اتحدّا في عدم ترتّب السور، وعدم جمعه في نسخة واحدة؛ فإن السيّد لم يُرد بقوله: «على ما هو عليه

(١) الذخيرة في علم الكلام: ص ٣٦١ - ٣٦٤؛ المسائل الطرابلسيات عن مجمع البيان: ج ١ ص ١٥.

(٢) المذكور في الإتيان: ج ٣ ص ٢٠٢، أنه جمع ثلاث مرات.

الآن^(١) إلا تأليف آيه بلا زيادة ولا نقصان، وإن كان كل سورة في صحيفة، إلا أن الذي كان من قبل لم يكن مجرداً عن التأويل والبيان وأسباب النزول، بخلاف الثاني؛ فإن القوم جرّدوه من ذلك كله.

فإن قلت: فما بال التغيير والتفتيش والاستشهاد، ألا أحضروا نسخة فجرّدوها عما أرادوا تجريده.

قلت: قد بينّا أنه لم يكن يومئذ مجموعاً في نسخة واحدة، بل في صحف متعددة، فربما كان في الصحيفة السورة أو بعض السورة، وربما كان عند الرجل السورة أو بعضها، وكذلك ما كان عند أمير المؤمنين عليه السلام، وجاء عنه: «أن كل ما نزل به جبرئيل عليه السلام فهو عندي بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ يدي^(٢)، إنما كان في صحف متعددة ومواضع متبددة، ومن ثم احتاج عليه السلام لما أراد أن يجمعه في كتاب واحد إلى التفرغ مدة طويلة، ومنه بان الفرق بين ما كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله، وما كان في زمن عثمان؛ لاعتبار الثاني بالترتيب والتجريد والجمع في مكان واحد.

ولعلّ الاستشهاد إنما كان لردّ ما عسى يتوهم إلحاقه به من تأويل أو بيان، أو منسوخ تلاوة أو إلحاق كلمة، أو ذكر اسم، أو نحو ذلك مما جاءت به الأخبار، أو أنه هل عرض عليه العرضة الأخيرة، كما قيل وإلا فلا كلام لأحد في تواتر ما بين الدفتين مجمله ومفصله، حتى الإخبارية والحشوية، وكفى بالإعجاز وعلو الطبقة شاهداً ودليلاً، وقد أجمعوا على أن ترتيب الآيات توقيفي.

وحكى إجماع المسلمين على ذلك منهم جماعة، وردّوا في ذلك أخباراً كثيرة، مضافاً إلى ما جاء في قراءة كل سورة، وفي قراءة كثير منها في صلوات مخصوصة، كالجمعة والمنافقين في الجمعة، وفي خواتيم سورة البقرة وآل عمران وأوائل سورة الكهف ونحو ذلك.

(١) الذخيرة في علم الكلام: ص ٣٦١

(٢) بحار الأنوار: ج ٣١ ص ٤٢٤.

نعم ذكروا أن ترتب السورة إنما كان عن اجتهاد، قالوا: ومن ثم اختلفت فيه مصاحف السلف؛ فكانت في مصحف علي (عليه السلام) مرتبة على النزول، (اقرأ) ثم (المدثر) ثم (المزمل) ثم (التكوير) إلى آخر المكية، ثم المدنية واحدة واحدة، وكان أول مصحف ابن مسعود البقرة ثم النبأ ثم آل عمران على اختلاف شديد، وكذا مصحف أبي وغيره^(٣).

فإن قلت: تحجى الأخبار من طريقنا مترادفة بالتحريف والنقصان، ثم تُعرض لأن قال هؤلاء أنه كما أنزل، وما كانوا ليقولوا عن صاحبهم أنه غير وحرف وبدل.

قلت: ما كان هذا منّا تبعاً للقوم، ولا دفاعاً عنهم، ولكنه الدفاع عن كتاب الله، والذبّ عن شريعة رسول الله (ﷺ)، مع أننا وجدنا طريقة أصحابنا خلفاً عن سلف مستقيمة على ذلك، قد أعرضوا عن هذه الأخبار ولم يحتفلوا بمكانها، كما أعرضوا عن أخبار الجبر والتفويض والسهو ونحو ذلك، وإن روهوا.

على أن الكلام إنما وقع هاهنا في استبعاد مطابقة جميعهم على ما حكوه لما في نفس الأمر؛ فقلنا: لا بُعد، والذي حكوه إنما هو هذا وأما ترادف الأخبار بالنقيصة والتحريف فسيجيء الكلام عليه في الجواب عن الثاني، ولئن تنزلنا عن هذا المقام، قلنا: القرآن المجيد ليس بذلك الكثير الذي لا يمكن جمعه، ولا بالمبثوث الذي لا يضمّ نشره، إنما هو بمنزلة ديوان شعر لعظيم من الشعراء، قد اشتمل على نفائس الشعر وطُرف الحكمة وشواهد الأمثال، وله حملة وحفاظ وناسٌ يتناشدونه في مجامعهم ويكتبونه في دفاترهم، بحيث إذا ذهب عليهم بيتٌ منه، فضلاً عن قصيدة، أو مقطوعة افتقدوه، أو لم تسمع بالأمس مقالة زيد: فافتقدت آيةً كان يتلوها النبي (ﷺ)؛ فانتدب إليه واحدٌ منهم، كان يحفظه أجمع أو أكثره ليجمعه عنده ويرتسمه في صحيفة على أبلغ وجه، فربما علم من يحفظ أن بعد هذا البيت بيتٌ، وقد ذهب عليه؛ فإذا أنشد ذلك البيت وغير منه حرفاً، أنكره وعرف مكانه، أو تذكره فننادى منادي السلطان في حمّله وحفاظه، والذي يتناشدونه ويكتبونه، وليس هناك من يتقيه في ذلك: أن اتنونا بما عندكم منه، أترأه يشذّ عليه بعد ذلك شيء، والكتاب

(٣) ظ. البرهان في علوم القرآن: ج ١ ص ٢٣٥-٢٤٠؛ الإتيان في علوم القرآن: ج ١ ص ٢٠٢-٢١١؛

تدوين القرآن، الشيخ علي الكوراني: ص ٢٢٩.

العزیز أجلّ مما ضربناه مثلاً، وحملته وكتابه وحفظته وأهل تلاوته أكثر مما قلنا، وتوجه الرغبات إليه أشدّ، وله قرأء كثيرون وحفاظ وجمعه في أيام النبي ﷺ، فضلاً عما بعده، حتى قال القرطبي: «قتل يوم الیامة سبعون من القرأء، وقتل في عهد النبي ﷺ في بئر معونة مثل ذلك»^(١).

وروی البخاری عن قتادة، قال: «سألت أنس بن مالك من جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ؟ فقال: أربعة من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزید بن ثابت، وأبو زید»^(٢)، ومن طريق آخر بدل أبي الدرداء^(٣)، واشتهر خبر الأربعة.

وأخرج البيهقي عن ابن سيرين أنه قال: جمع القرآن على عهد النبي ﷺ أربعة لا يختلف فيهم: معاذ، وأبي، وزید، وأبو زید، واختلفوا في ثلاثة: أبي الدرداء، وعثمان، وتميم الدارمي^(٤).

وعن الشعبي ستة: الأربعة الأولون، وسعد بن عبيد، ومجمع بن حارثة، وإن هذا أخذه إلا سورتين أو ثلاثة، وقد عدّوا في كتاب القرآن من المهاجرين: علياً عليه السلام، وعثمان، وطلحة، وسعد، وابن مسعود، وحذيفة، وسالم، وأبا هريرة، وعبد الله بن السائب، وعائشة، وأم سلمة، ومن الأنصار: عبادة بن الصامت، ومعاذ الذي يكنى أبا حكيم، ومجمع بن حارثة، وفضالة بن عبيد، وسلمة بن مخلد، وذكروا أن بعضهم إنما أكمله بعد موت النبي ﷺ إلى غير ذلك^(٥)، حتى أخرج ابن سعد في (الطبقات) أن ورقة بنت عبد الله بن الحارث - وكان رسول الله ﷺ يزورها ويسمّيها الشهيذة - كانت قد جمعت القرآن^(٦).

(١) تفسير القرطبي: ج ٤ ص ٢١٩، والمصنف نقل العبارة عن الإتيان: ج ١ ص ٢٤٥ حرفياً

(٢) كتاب البخاري: ج ٦ ص ١٠٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) لم أعر عليه بهذا المنطوق في سنن البيهقي ولا في المدخل للسنن، ولكن المصنف نقله عن الإتيان: ج ١ ص ٥٦.

(٥) الإتيان: ج ١ ص ٥٦.

(٦) الطبقات الكبرى، ابن سعد: ج ٨ ص ٣٣٤ (الطبعة العلمية)؛ الإتيان: ج ١ ص ٨٥.

فأما حرق عثمان للمصاحف فإنما كان لمخالفتها لما أُلِفَ في الترتيب؛ لاشتغالها على التنزيل والتأويل، أو أنها كانت مرسومة على لغات مختلفة، وأراد رسمه على لغة قريش، أو لئلا يعرف غيره، أو ليقال من ذا قالها^(١)، ولعله لذلك كله، وأما ذهاب بعض الصحابة ممن كان عنده قرآن؛ فليس يقدر بعد الذي قلنا؛ لشدة الانتشار، على أن الجمع المعتمد إنما هو الأول، ولم يذهب يومئذٍ إلا قليل، فإنه كان في صدر خلافة الأول، هذا كله مضافاً إلى شدة اعتناء الله جلّ ذكره بشأنه، وصدق وعد الله بحفظه، وإظهار هذا الدين الذي هو من أعظم أركانه، حتى جعل أشدّ الناس إباءً لظهوره، وأقلّهم احتفالاً بمكانه من السعاة في حفظه وصيانته، كما حفظ بهم بيضة الإسلام، مع تهالكهم في استئصال أهلها، يعظّمون له أعواد منبره، وتحت أرجلهم أولاده وضعوا وقديماً ما أجرى حفظ موسى وتربيته على يدي من شقّ بطون ثلاثين ألفاً في تطلبه هذا.

وقد رووا من طرق شتى أن عليّاً عليه السلام هو الذي جمع قبل أن يجمع الناس، وذلك أنه عليه السلام تأخّر عن البيعة؛ فقبل لأبي بكر: تأخّر عن بيعتك فأرسل إليه في ذلك؛ فقال: «إني رأيت كتاب الله يزداد فيه فآليت لا أرثي إلا للصلاة حتى أجمعه؛ فقال له: نعم ما رأيت»^(٢).

قلت: ليتهم أخذوا بجمعه وكفّونا مؤونة جمعهم، أكان زيدٌ وغير زيد أتقى الله عندهم وأعلم بكتاب الله وبرسول الله من علي عليه السلام؟ حتى أعرضوا عنه ووكلوها إلى غيره؟ أين إذن قوله عليه السلام: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تظلوا»^(٣)، وقوله عليه السلام: «عليّ مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار»^(٤)،

(١) هذا جزء بيت للأعشى، وتماهه: وغريبة تأتي الملوك حكيمة قد قتلها ليقال من ذا قالها (ظ). خزائن الأدب: ج ٤ ص ١٢٥٩.

(٢) الإتيان: ج ١ ص ٦٧.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٤٣٣ ح ٣؛ الأُمالي للشيخ الصدوق: ص ٥٠ ح ١٥.

(٤) مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب: ج ٢ ص ٢٦٠؛ إعلام الوري بأعلام الهدى، الطبرسي: ج ١ ص ٣١٦.

وقوله ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»^(١)، وقوله ﷺ: «مثل أهل بيتي كسفينة نوح»^(٢)، وغير ذلك من مقالاته ومقاماته، إن هي إلا الأحقاد الكامنة والشرك القديم الذي حداهم إلى أن قوضوا عهد الرسالة وأخربوا بيت النبوة وأخرجوا منه أهله، واستلبوا ملكهم وغضبوا ميراثهم مخافة أن يجيئوهم بما ينقض عليهم ما أبرموه ويسخ بهم الأرض ويهيل عليهم أكنان السماء، تنزيل كتاب الله مع تأويله؛ فلا جرم أعرضوا عنه وردّوه لما جاءهم به، وبأن كذب من قال: (نعم ما رأيت) أن صدقوا عليه ودعوا بعض أعوانهم لجمعه مجرداً عن التأويل والبيان، حسبما أرادوا.

وعن الثاني، أعني ما جاء في ذلك من الأخبار، أما ردّ ما جمعه أمير المؤمنين (عليه السلام) فإنما كان للذبّ عن مناصبهم التي ابتزوها منه؛ فقد جاء أنهم قالوا: (دعه)، فقال: (إن قبلتموه فاقبلوني معه؛ فإن فيه حقنا ووجوب طاعتنا، وقد قال ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فقال له الثاني: لا حاجة لنا به خذ معك حتى لا يفارقك»^(٣)، وأنهم لما فتحوه وجدوا فيه فضائح القوم، وأسماء المنافقين، وأعداء الدين، وأسروا النجوى أن قد جاءكم بها فيه فضائح المهاجرين والأنصار؛ فردّوه وأبوا أن يقبلوه، لما اشتمل عليه من التأويل والتفسير، وقد كانت عادتهم أن يكتبوا التأويل مع التنزيل، لا أن ذلك كله في التنزيل.

والذي يدلّ على ذلك قوله (عليه السلام) في جواب الزنديق: «ولقد جتتهم بالكتاب كملأ مشتملاً على التأويل»^(٤)، وما اشتهر من أن الذي جاءهم كان مشتملاً على جميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش؛ إذ معلوم أن صريح القرآن غير مشتمل على ذلك كله، وأيّ غرض يدعوهم إلى إسقاط ما يدلّ على الأحكام وسائر العلوم، وهم أشدّ الناس

(١) أمالي الطوسي: ص ٢٢٧

(٢) أمالي الطوسي: ص ٦٣٣؛ الاحتجاج: ج ١ ص ٤٠٧.

(٣) راجع نصوص ذلك في تفسير الصافي: ج ١ ص ٤٣؛ بحار الأنوار: ج ٢٨ ص ٢٠٥ نقلاً عن منتخب كنز العمال: ج ٢ ص ١٦٢؛ شرح النهج الحديدي: ج ٢ ص ١٦؛ وأخرج ابن شهر آشوب السروي في مناقبه: ج ٢ ص ٤١، والنقل هنا نقل بالمعنى.

(٤) الاحتجاج: ج ١ ص ٣٨٣.

حاجة إليها.

مع أنه قد جاء في جواب الزنديق أيضاً أنهم أسقطوا ما كان عليهم، وأما ما نطقت به معظم الأخبار من ثبوت بعض الأسماء، كاسم علي وآل محمد وأسماء بعض المنافقين، فقد يجوز أن يكون ذلك في التفسير والبيان، وما جاء في بعضها أنها هكذا أنزلت؛ فالمراد أنها أنزلت عليّ هكذا، أي مراداً بها هذا، وكذلك ما جاء في بعضها من أن ما في أيدي الناس ليس كما أنزل، ولو قرئ كما نزل لألفيتنا مسمّين^(١).

وإلا فما بال من جالس الاحتجاجات وأندية الخصومات ومناشدات علي عليه السلام للقوم عاطلة من التجلية بما جاء فيهم وفي أعدائهم، وكثير منها كان قبل الجمع، ولو كان هناك متعلق يعرف؛ للهجت به الألسن وسارت به الركبان وجاءك به من لم تزود^(٢).

كما وردت علينا الأخبار بالتعلق في تلك المجامع بما جاء فيهم الآي، كآية التبليغ وآية الزكاة في الصلاة والتطهير ونحو ذلك، خصوصاً ما جاء في المنافقين، وآتى يصح إظهاره وهو عليه السلام يتألف قلوبهم ويثني لهم الوسائد ويجزل لهم العطاء ويؤثر على نفسه وأهله، أترى أن من كان ينطوي على عداوته وعداوة أهل بيته من الرؤساء كان يتلى عليهم ما جاء فيهم من المذاثم واللعن والتقريع في المجامع على رؤوس الأشهاد ويتلوا ذلك؟ كلا إذاً لأعادوها جدعاء، أترى أنه كان يتيسر لهم دعوى الخلافة لولا إسبال ذيل الستر عليهم، والغض عنهم.

وما بال سعد^(٣) وأصحاب سعد لم يحييهم يوم السقيفة بما جاء فيهم؟ وألا حسبهم بذلك من لا تأخذه في الله لومة لائم: سلمان، وعمار، وأبو ذر، ومن معهم، حين وثبوا على أبي بكر وهو على المنبر يخوفونه الله ويأمرونه برد الحق إلى أهله وهم يتعلقون بالأخبار النبوية، أو ليس كان الاحتجاج بكتاب الله أقعد؟

(١) إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات: ج ٢ ص ٢٠٦ ح ٦٨٥؛ التفسير الصافي: ج ١ ص ٤١.

(٢) هذا تضمين لبیت الشاعر طرفة بن العبد: ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلاً... ويأتيك بالأخبار

من لم تزود (الشعر والشعراء، ابن قتيبة: ج ١ ص ١٨٩).

(٣) المقصود به سعد بن أبي وقاص.

فإن قلت: ألا قلت من هذا ونحوه أنه من الوجوه التي نزل بها الكتاب وأباح الله عز وجل لنبيه أن يقرأ بها وبغيرها، المسماة عند القوم بالحروف السبعة التي نزل بها القرآن واختلفت فيها أقاويلهم حتى ارتقت إلى نيف وثلاثين؛ فقل: سبعة بطون، وقيل سبع لغات، وقيل سبع قراءات، وقيل: سبعة أنحاء في الترادف والتقديم والتأخير، كـ (طَلَعَ مَنْضُودٌ) و (طَلَحَ مَنْضُودٌ)^(١)، و (الْعَهْنُ الْمَنْفُوشُ)^(٢) و (الصَّوْفُ الْمَنْفُوشُ) وأقبل وتعالى وهلم وعجل وأسرع و (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ)^(٣) و (سكرة الحق بالموت) و (كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ)^(٤)، وقراءة ابن مسعود: (على قلب كل متكبر جبار).

وروا عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ: (الذين آمنوا أنظرونا أمهلونا) إلى غير ذلك مما يطول تعداده^(٥)، خصوصاً ما جاء في: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ)^(٦) أنها خير أئمة، وفي: (وَقُلْ اغْمُزُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ)^(٧) أنها و (المؤمنون)، وفي (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا)^(٨)، (واجعل لنا من المتقين إماماً)، وفي (يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ)^(٩)، (يعص الأول)، وفي (لَيُنْتَبِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلاً)^(١٠)، أنها (لم اتخذ الثاني)^(١١)، وكذلك كل كناية، غاية ما

(١) الواقعة: ٢٩.

(٢) القارعة: ٥.

(٣) ق: ١٩.

(٤) غافر: ٣٥.

(٥) ظ. البرهان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٥٣، ٢١٥، ٢٢١؛ الإنقان في علوم القرآن: ج ١ ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٦) آل عمران: ٦٨.

(٧) التوبة: ١٠٥.

(٨) الفرقان: ٧٤.

(٩) الفرقان: ٢٧.

(١٠) الفرقان: ٢٨.

(١١) ينظر في ذلك كله: تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، شرف الدين الأسترآبادي: ص ٣٧٤؛ تفسير القمي: ج ١ ص ١٠ وما بعدها.

هناك أن هذا الوجه مما خصّ به ناس دون ناس، ومنع عليه السلام أن يلقي بهذه الزيادات إلا إلى أهل بيته أو محبيهم، إن كان المراد كلُّ منها قرآن، ولا سقوط في شيء منها ولا زيادة، كما هو الظاهر.

فقد جاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، وذلك أنه قيل له: «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فقال: كذبوا إنما هو واحدٌ نزل من عند الواحد»^(١)، وإن أريد أنه إنما أنزل بهذه الزيادة، لكن النبي صلى الله عليه وآله أمر أن يدّخرها لأهل بيته وخاصته ولا يلقيه إلى السواد للحكمة المقتضية لذلك، توجه أن هذا قول بالسقوط، أقصى ما هناك أن المسقط على هذا إنما هو النبي صلى الله عليه وآله بأمر الله عز وجل، لا القوم.

ومدعى الثقة أن ما بين الدفتين هو ما نزل به جبرائيل، لم يسقط منه شيء، كما قال الصدوق رحمته الله^(٢)، وأما ما تضمن دعوى الإسقاط فينزل على أن المراد إسقاط ما جرت العادة من قبل بكتابه؛ فأما ما يدل منها على مجرد التحريف والتبديل؛ فغني عن التأويل؛ فإن تأويل اللفظ على خلاف ما يراد به تحريف للكلم عن مواضعه، والذي يرشد إلى ذلك ما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنه كتب إلى سعد الخير فيما كتب: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه وحرفوا حدوده؛ فهم يروونه ولا يروونه، والجهال يعجبهم حفظهم للرواية، والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية»^(٣) الخبر.

وأما ما جاء من طرق العامة؛ فقد قالوا إنه من منسوخ التلاوة، كما جاء في الصحيحين عن أنس في قصة أصحاب بئر معونة الذين قتلوا وقتل عليه السلام يدعو على قاتليهم أنه نزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع: «أَنْ بَلَّغُوا عَنَّا قَوْمًا مَّا آتَيْنَا رِبْنَا فَرَضِي عَنَّا وَأَرْضَانَا»^(٤)، وقال في «الكشاف» بعد أن حكى مقال أبي في سورة الأحزاب: «والساقط كان من

(١) روي هذا الحديث عن أبي جعفر الباقر، وأبي عبد الله عليه السلام، وليس عن الإمام الرضا عليه السلام، ظ. (الكافي: ج ٢ ص ٤٦١ ح ١٢ ص ١١٣).

(٢) الاعتقادات (المطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ الصدوق): ج ٥ ص ٨٣.

(٣) الكافي: ج ٨ ص ٥٣ ح ١٦.

(٤) ظ. البخاري: ج ٣ ص ٢٠٤؛ صحيح مسلم: ج ١ ص ٤٦٨ ح ٦٧٧؛ الإتيان: ج ٣ ص ٨٤.

المنسوخ، ومنهم من منع هذا النوع من النسخ وقضيته ردّ تلك الأخبار، لكنها مستفيضة فيهم إلا أن ينزل على الكلام القدسي المدرج في القرآن للتتميم والبيان^(١).

وكان الوجه في هذه الأخبار إطراحها والإعراض عنها، كما منع الأكثرون؛ وذلك لأن الاستفادة من أنّ جلّ التغيير، بل كلّ على ما يظهر من جواب الزنديق إنما كان في أساء أهل البيت (عليه السلام) وفضائلهم وأساء أعدائهم ومناوئتهم، وقد عرفت أن إبراز ذلك كله إلى الناس مناقض لما استقرّت عليه طريقة النبي (صلى الله عليه وآله) في معاشره القوم وتآلف قلوبهم، وإن عدم تعرّض أمير المؤمنين (عليه السلام) لذلك في الاحتجاج، مع ثبوته عند الناس واشتهاره بينهم، وهم يتعلّقون بالأخبار والوقائع، وما نزل فيهم من الكنايات، مستحيل في مجاري العادات، غير أنا وجدنا هذه الأخبار متكرّرة ورأيناها فينا مشتهرة؛ فكان مراعاتها وتنزيلها مهما أمكن أولى.

هذا، وقد اشتهر الاحتجاج لبطلان دعوى النقصان بأمور:

أحدها: تواتر الأخبار بعرض الأحاديث عليه، والعرض على الناقص المحرّف لا وجه له، وعلى المنزل المحفوظ لا يستطيع.

الثاني: لو سقط منه شيء لم يبق ثقة في الرجوع إليه والاحتجاج به، وقد أمرنا بالتمسك به والرجوع إليه.

الثالث: إخبار الله عزّ وجلّ بالحفظ له، ونفي الباطل عنه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٢)، وقال جلّ اسمه: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ. لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^(٣).

واعترض على الأولين بأن ما بين الدفتين لما كان مقطوعاً به؛ لاتفاق الكلمة على نفي الزيادة صحّ العرض عليه والتمسك به والرجوع إليه، خصوصاً والساقط إنما هو ما كان عليهم، وذلك في غير الأحكام والعرض والرجوع فيها. سلّمنا،

(١) الكشف: ج ٣ ص ٥٢٦-٥٢٧.

(٢) الحجر: ٩.

(٣) فصلت: ٤١-٤٢.

ولكنهم عليه السلام ما رخصوا لنا في ذلك إلا وقد علموا أن ليس في الساقط ما يعرض عليه ويرجع إليه إلا وفي المثبت ما يقوم مقامه في ذلك.

وبالجملة: فقد جاء الإذن، فلا بد وأن يكون على وجه صحيح، على أن مثبتي النقصان هم الإخبارية، وهم لا يميزون العرض والرجوع إلا بعد مجيء التفسير من قبلهم عليه السلام.

وعلى الثالث: بأن المراد بالآية الأولى الحفظ من تطرّق شبهة المعاندين، حيث لا يوجد فيه بحمد الله مدخلٌ إلى القدح، وربما قيل: إن الضمير المجرور راجع إلى النبي صلى الله عليه وآله وإلى القرآن؛ فلا شاهد، وبالآية الثانية ما رواه علي بن إبراهيم عن الباقر عليه السلام من أنه **«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ»** أي من قبل التوراة والإنجيل والزبور، **«وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»** أي لا يأتي من بعده كتاب يبطله^(١).

وما رواه في مجمع البيان، عن الصادقين عليه السلام من أنه ليس في إخباره عما كان أو يكون باطلاً^(٢). سلّمنا أن المراد بالحفظ ونفي الباطل ما يعمّ الحفظ من التغيير والتبديل، ولكن نقول: إنما هو للقرآن في الجملة، وهو محفوظ عند أهله، لا مطلقاً، حتى يجب ذلك بالنسبة إلى كلّ نسخة من نسخه، كيف وربما مزّق وحرّق، كما صنع الوليد وعثمان، والحق أنّ إطلاق العرض والرجوع قاضٍ بعدم التغيير والتحريف، كما أن الحكم بالتغيير مقتضى لل منع من العرض والرجوع إليه، ولما كان ما جاء في الأول قطعياً، قد تلقّاه حملة العلم بالقبول وعملوا عليه والثاني مشكوكاً فيه، قد رفضوه وأعرضوا عنه صحّ لنا التمسك بالأول في ردّ الثاني؛ لمكان المناقضة، ولو انعكس الأمر لتعلقنا بالثاني في ردّ الأول، نعم لو تكافأ لانتجّه الجمع بما ذكروا، وأنى؟

ثم الحق: أن الآية الأولى ظاهرة فيما يعمّ الحفظ من التحريف والنقيصة.

قوله: «إنما هو للقرآن في الجملة لا لكل نسخه» كلامٌ لم يصدر عن رَوِيّة؛ إذ المراد

(١) تفسير علي بن إبراهيم: ج ٢ ص ٢٦٦.

(٢) مجمع البيان: ج ٩ ص ٢٧.

بالقرآن من حيث هو، أعني ما نزل به جبرائيل على رسول الله ﷺ، مع قطع النظر عن النسخ، لا ما رسم منه في النسخ؛ فإن جميعها يؤول إلى التلف، حتى لو فرض، ونعوذ بالله، تلف كل نُسْخِهِ على وجه الأرض، مع بقاء ما نزل من دون أن يعرض له ما يغيره في الناس؛ لكان أيضاً محفوظاً، ولم يكن ذلك التلف كله قادحاً في حفظه، إنما يقدح فيه أن يتغير في الناس حتى يكون الذي يدعي المسلمون أنه هو المنزل محرّفاً مغيّراً، كما يدل عليه النقص والتغير، ثم لا يغني عدم تغييره عند آل محمد ﷺ، وإلا لأغنى عدم تغييره عنده تعالى، وإن تغير عندهم أيضاً فاعرفه.

واحتج الصدوق بعد الذي حكيناه عنه في مفتتح الفصل بما روي من ثواب قراءة كل سورة من القرآن، وثواب من ختم القرآن كله^(١)، والنهي عن ختمه في ليلة، وفيما دون ثلاثة أيام، وعدم جواز القرآن بين سورتين في الفريضة، وجوازه في النافلة، وإنها لشواهد؛ فإن المنساق من إطلاق اسم القرآن والسورة إنما هو الحقيقي؛ فيكون هو المراد؛ فلو فرض أنه غير ما عند الناس لكان تكليفاً بما لا يطاق.

وقد رأيت احتجاج السيد، وحاصله أن سقوط شيء منه مع شدة هذا الضبط والاهتمام خارج عن مجاري العادات، واحتج الشيخ بخبر الثقلين، قال: «وهذا يدل على أنه موجود في كل عصر؛ لأنه لا يجوز أن يأمر بالتمسك بما لا تقدر على التمسك به، كما أن أهل البيت ومن يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت»^(٢)، واعترضه في (الصافي) بأنه يكفي في وجوده في كل عصر وجوده كما أنزله محفوظاً عند أهله، ووجود ما نحتاج إليه عندنا، وإن لم نقدر على الباقي، كما أن الإمام كذلك؛ فإن الثقلين سيان في ذلك^(٣).

وأنت خبير أن التمسك بهم عبارة عن موالاتهم وسلوك طريقتهم، وذلك ممكن مع الغيبة؛ للعلم بهم وبطريقتهم، وهذا بخلاف التمسك بالكتاب؛ فإنه إنما يتحقق

(١) الاعتقادات: ص ٨٤؛ ثواب الأعمال: ص ١٢٥-١٧٥؛ عيون أخبار الرضا - (عليه السلام): ج ٢ ص ١٨١، والكافي: ج ٢ ص ٤٥١ باب في كم يقرأ القرآن ويختم.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٣.

(٣) تفسير الصافي: ج ١ ص ٥٥.

بالأخذ به، ولا يمكن إلا بالاطلاع عليه؛ فقد بان الفرق واتضح الأمر، إلا أن يلتزم أهل السقوط أن فيما بقي دلالة على ما سقط، حتى يكون التمسك به تمسكاً بالكل، بناءً على أن الساقط إنما هو أسماء آل الله وأسماء أعدائهم ونحو ذلك، وحينئذٍ فقد يقال: إن كانت دلالة ما بقي عليه ظاهرة؛ فكيف تركوه؟ وإن كانت خفية تحتاج إلى الاستدلال فكيف صح التكليف بخلاف الظاهر؟

ويجاب: بأنه إنما يمتنع التكليف بخلاف الظاهر، مع عدم الدليل على إرادته، أما معه فلا، لكن الظاهر أن أهل السقوط لا يلتزمون هذا؛ فيتوجه السؤال، واحتج المحقق علي بن عبد العالي^(١) على نفي النقيصة بما ذكره الصدوق رحمته الله، وأجاب عن الأخبار بأن ما خالف الكتاب وجب إطرأحه نصاً وإجماعاً، ولما دلت أخبار النقيصة على أن هذا الكتاب ليس بالكتاب المنزل، كانت مخالفة له، وأي خلافٍ أشد من هذا^(٢)؟

وعليه منع ظاهر؛ فإن أقصى ما فيها أن ما في أيدي الناس ليس بتمام الكتاب، وليس في الكتاب ما يدل على أنه تمام الكتاب، لتكون مكذبة له، وفيما مر، خاصة ما تعلقنا به، مغنة عن التعلق بمثل هذا.

فصل: في نزول القرآن المجيد من الله جلّ شأنه وكيفية وحيه

قال الصدوق في نزول الوحي من عند الله عزّ وجلّ بالأمر والنهي: «اعتقدنا في ذلك أن بين عيني إسرافيل لوحاً؛ فإذا أراد الله عزّ وجلّ أن يتكلم بالوحي ضرب اللوح جبين إسرافيل فينظر ما فيه فيقرأ ما فيه؛ فيلقيه إلى ميكائيل، ويبلغه ميكائيل إلى جبرائيل، ويلقيه جبرائيل إلى الأنبياء عليهم السلام»^(٣)، قال: «وأما الغشوة التي كانت تأخذ النبي صلى الله عليه وآله حتى

(١) وهو الشيخ علي بن عبد العالي الكركي منسوب إلى كرك قرية في لبنان، كان مفتي الدولة الصفوية وشيخ الإسلام فيها، صاحب كتاب جامع المقاصد، توفي ٩٤٠ هـ (ظ. الكنى والألقاب: ج ٣ ١١٦١).

(٢) ذكر المحقق الثاني ذلك في رسالة مستقلة في نفي نقيصة القرآن، أشار إليها السيّد الأعرجي هنا وفي شرحه الكبير المخطوط «الوافي»، ولم أعره عليها.

(٣) الاعتقادات: ص ٨١.

يثقل ويعرق؛ فإن ذلك كان يكون منه عند مخاطبة الله عز وجل إياه؛ فأما جبرائيل فكان لا يدخل على النبي ﷺ حتى يستأذنه إكراماً له، وكان يقعد بين يديه قعدة العبد^(١).

هذا كلامه؛ فقد كان بلوغ الأمر إليه بالواسطة، وأخرى مشافهة بلا واسطة، وقد يكون بالإلهام، وقد يكون في المنام، ثم قال في نزول القرآن: «اعتقادنا في ذلك أن القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة إلى البيت المعمور في مدة عشرين سنة، وأن الله تعالى أعطى نبيه ﷺ العلم جملة واحدة»^(٢)، ثم قال: «وَلَا تُعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ» و«لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ - إلى قوله - بَيِّنَاتُهُ»^(٣).

واعترضه الشيخ المفيد رحمه الله في الأول^(٤): بأن فيه مخالفة لما قدّم من أن [اللوحي] «ملك من ملائكة الله عز وجل، وأنه أخذ هذا من شواذ الحديث»^(٥)، وذكر أن أصل الوحي الكلام الخفي، ثم صار يطلق على كل شيء قصد به إفهام المخاطب على وجه الستر له عن غيره والتخصيص له به دون من سواه، وإن لم يكن بطريق الكلام، كما قال تعالى: «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ»^(٦)، وإنما كان إلهاماً، وقوله تعالى: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى»^(٧)، وقد اتفق أهل الإسلام على أنه كان رؤيا ومناماً سمعت فيه كلاماً، وقال: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ»^(٨)، أي يوسوسون لهم، وقال: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ

(١) الاعتقادات: ص ٨١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٢.

(٣) الاعتقادات: ص ٨٢.

(٤) أي في قوله: «اعتقادنا في ذلك أن بين عيني إسرافيل لوحاً...».

(٥) غير موجودة في (ب) والمعنى يقتضيها مضافاً إلى وجودها في النص الأصلي الذي أخذ عنه المصنف.

(٦) ظ. تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد: ص ١٢٠.

(٧) النحل: ٦٨.

(٨) القصص: ٧.

(٩) الأنعام: ١٢١.

مِنَ الْمِخْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا»^(١)، يريد أشار إليهم من دون إيضاح.

وذكر أنه إذا أضيف إلى الله تعالى اختصّ في عرف الإسلام وشريعة النبي ﷺ بما يختصّ به الرسل دون من سواهم؛ فلا يطلق اسم الوحي على ما ثبت عندنا من أن الله تعالى يسمع الحجب بعد النبي ﷺ الكلام في علم ما يكون ويلقيه إليهم لذلك؛ ولإجماع المسلمين على أنه لا وحي بعد النبي ﷺ، قال: «ولله تعالى أن يبيح إطلاق الكلام أحياناً ويحضره أحياناً، ويمنع السماء بشيء حيناً ويطلقها حيناً، وإن كان المعنى واحداً لم يختلف»^(٢)، ثم قال: «وأما من الله تعالى^(٣) إلى نبيه ﷺ فقد كان تارة بإسماعه الكلام من غير واسطة، وتارة بإسماعه الكلام على ألسن الملائكة، والذي ذكره أبو جعفر رحمه الله من اللوح والقلم وما ثبت فيه؛ فقد جاء به حديث، إلا أننا لا نعزم على القول به، ولا نقطع على الله تعالى بصحته، ولا نشهد منه إلا بما علمناه»^(٤)، وليس الخبر به متواتراً يقطع العذر، ولا عليه إجماع، ولا نطق القرآن به، ولا ثبت عن حجة الله فينقاد له.

قال: «والوجه أن نقف فيه ونجوزه ولا نقطع به ولا نردّه»^(٥) وجعله في حيز الممكن؛ فأما قطع أبي جعفر وعمله على اعتقاده فهو مستند إلى ضرب من التقليد، ولسنا من التقليد في شيء»^(٦).

وفي الثاني^(٧): بأن الذي ذهب إليه في ذلك أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، وأن نزول القرآن بحسب الأسباب الحادثة شيئاً فشيئاً يدل على خلافه، كقوله

(١) مريم: ١١.

(٢) تصحيح اعتقادات الإمامية: ص ١٢٢.

(٣) في المصدر: (فأما الوحي من الله تعالى إلى نبيه ﷺ فقد كان تارة بإسماعه الكلام من غير واسطة، وتارة بإسماعه الكلام على ألسن الملائكة).

(٤) المصدر نفسه: ص ١٢٢.

(٥) غير موجودة في المصدر.

(٦) تصحيح اعتقادات الإمامية: ص ١٢٢.

(٧) أي قوله: «إعتقادنا في ذلك أن القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر...».

تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾^(١)، ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾^(٢)، و﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾^(٣) وهو خبرٌ عن ماضٍ، فكيف يدعى وروده عليه قبل وقوعه، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

قال: «وما أشبه ذلك بمذاهب المشبهة الذين زعموا أن الله لم يزل متكلماً بالقرآن مخبراً عما يكون بلفظ كان، وقد ردّ عليهم أهل التوحيد بنحو ما ذكرنا»^(٤).

قال: «وما جاء بنزوله جملةً في ليلة القدر، ثم تلاه ما نزل منه إلى وفاته ﷺ؛ فأما أن يكون نزل بأسره في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن والتواتر من الأخبار وإجماع العلماء على اختلافها في الآراء»^(٥)، ثم حمل العجلة المنهي عنها تارةً على التسرع إلى التأويل قبل أن يوحى إليه فيه، وأخرى بالتلاوة قبل أن يستملي الخطاب بتامه، وأنه كان يتلوه مع جبرائيل حرفاً بحرف، ثم اعترضه فيما ذكره من معنى النهي على العجلة بشيء لا يتوجه عليه أحد أصلاً.

وقال السيد المرتضى رحمه الله في جواب من سألته عن الحق في ذلك: «إذا كان الغرض من إنزال القرآن أن يكون علماً للنبي ﷺ ومعجزاً لنبوته وحيته في صدقه؛ فلا فرق بين أن ينزل مجتمعاً أو متفرقاً وما تضمنته من الأحكام الشرعية يجوز أن يكون نزولها بحسب وقوع التكليف مرتبة في الأزمان، ويجوز أن يكون نزل جملة واحدة يختص كل بوقته الحاضر أو المستقبل»^(٦)، قال: «والذي ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه رحمه الله من القطع

(١) البقرة: ٨٨.

(٢) الزخرف: ٢٠.

(٣) المجادلة: ١.

(٤) تصحيح اعتقادات الإمامية: ص ١٢٤.

(٥) في المصدر: ص ١٢٤ هكذا: «وقد يجوز في الخبر الوارد في نزول القرآن جملةً في ليلة القدر بأن المراد أنه نزل جملةً منه في ليلة القدر ثم تلاه ما نزل منه إلى وفاة النبي ﷺ؛ فأما أن يكون نزل بأسره وجميعه في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن والتواتر من الأخبار وإجماع العلماء على اختلافهم في الآراء».

(٦) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٤٠٣.

على أنه إذا^(١) نزل جملة واحدة، وأنه ﷺ كان متعبداً بإظهاره متفرقاً في الأوقات، إن كان معتمداً في ذلك على الأخبار التي رواها فتلك أخبار آحاد، لا توجب علماً، ولا تقتضي قطعاً، وبإزائها أخبار كثيرة أشهر منها وأكثر تقتضي أنه أنزل متفرقاً، وأنه بعضه نزل بمكة وبعضه بالمدينة؛ ولهذا قيل في بعضه مكِّي وفي بعضه مدني، وأنه ﷺ كان يتوقف عند حدوث حوادث كالظهار وغيره على نزول ما ينزل إليه من القرآن، ويقول ﷺ: «ما نزل إليّ في هذا شيء»^(٢)، قال: «ومثل هذه الأمور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها بأخبار آحاد»^(٣).

قال: «فأما القرآن نفسه فدلّ على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾^(٤)، فلو نزل جملة؛ لكان الجواب قد نزل على ما اقترحتم ولم يحسن الجواب بقوله: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾^(٥)، يريد على ما فسره المفسرون كلهم إنا أنزلناه كذلك متفرقاً، يتمهل على أسماعه، ويتدرّج إلى تلقّيه، والترتيل إنما هو ورود الشيء على أثر الشيء»^(٦).

قال: «وصرف ذلك إلى العلم به غير صحيح؛ لأن الظاهر خلافه، ولم يقل القوم: لولا علمنا بنزوله جملة واحدة، بل قالوا: لولا أنزل؛ فأما قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(٧)؛ فإنها يدلّ على أن جنس القرآن أنزل في هذا الشهر، كما تقول: كنت اليوم أقرأ القرآن، (سمعت فلاناً يقرؤه)، و(فلانٌ يأكل اللحم والثريد)، ولا تريد العموم.

وأما قوله: ﴿وَلَا تُعْجَلْ...﴾ الآية؛ فهي بأن تدلّ على الترتيب في النزول، أولى من أن

(١) غير موجودة في المصدر.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٤٠٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الفرقان: ٣٢.

(٥) الفرقان: ٣٢.

(٦) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٤٠٤.

(٧) البقرة: ١٨٥.

تدلّ على النزول جملة؛ لأنه تعالى قال: ﴿مَنْ قَبْلُ أَنْ يُفْصَلَ إِلَيْكَ وَخِيَةُ﴾^(١)، وهذا يقضي أن في القرآن منتظراً، وتأويله بأن المراد من قبل أن يوحى إليك بأدائه خلاف الظاهر^(٢)، والذي ذكره أهل التفسير فيه أمران:

أحدهما: أنه ﷺ كان إذا نزل عليه الملك بشيء من القرآن قرأه مع الملك قبل أن يستتمّ الأداء حرصاً منه على حفظه وضبطه؛ فأمر بالتثبت إلى أن ينتهي إلى الغاية؛ لتعلق الأحكام ببعضه ببعض.

الثاني: أنه ﷺ نهى أن يبلغ شيئاً قبل أن يوحى إليه بمعناه وتأويله وتفسيره، وزاد هو^(٣) ثالثاً، وهو أنه ﷺ نهى أن يستدعي من القرآن ما لم يوحَ إليه؛ لأن ما فيه مصلحة لا بد من إنزاله، وما لا مصلحة فيه لا ينزل إلّا في وقته، هذا حاصله ملخصاً.

قلت: حاصل الاعتراضين يرجع إلى المؤاخذه على القطع وجعله اعتقاداً، بل ظاهره أن ذلك اعتقاد جميع الإمامية، مع انتفاء الدليل القاطع وقيام الاحتمال، وقد اشتهر في الأخبار أن نزول القرآن إنما كان في شهر رمضان في ليلة القدر، وأنها الليلة المباركة التي بها يفرق كل أمر حكيم، لا محو فيه مما يكون في السنة، وينزل علم ذلك كله، وإن كان مقتضى نزوله أجمع في هذا الشهر وفي هذه الليلة عليه ﷺ، مضافاً إلى ما جاء عن النبي ﷺ، من أن نزول الكتب كلها إنما كان في شهر رمضان^(٤)، والظاهر أن نزولها عليهم إنما كان جملة، مع ما جاء في خبر إلياس من علمه ﷺ وعلمهم^(٥)، وما جاء عن أبي جعفر عليه السلام من أنه لم ينزل القرآن إلّا في ليلة القدر^(٦)، ومعلوم أن كثيراً ما كان ينزل فيها، لكنه تعالى قال أيضاً: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ

(١) طه: ١١٤.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٣) أبي السيد المرتضى في رسائله: ج ١ ص ٤٠٥.

(٤) الكافي: ج ٢ ص ٦٢٩ ح ٦.

(٥) الكافي: ج ١ ص ٢٤٢-٢٤٧.

(٦) الكافي: ج ١ ص ٢٤٨ ح ٣.

وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا^(١)، وقضيته أنه لم ينزل جملة وإلا لم يسألوا؛ ولكان الجواب قد كان ذلك، وهي أدل في معناها من تلك. وقد روى الكليني رحمه الله أيضاً في (الكافي) عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(٢) وإنما نزل القرآن في عشرين سنة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: نزل [القرآن] جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور، ثم نزل في طول عشرين سنة، ثم قال عليه السلام: قال النبي ﷺ: نزلت صحف إبراهيم في أول ليلة من شهر رمضان وأنزلت التوراة لستة مضين من شهر رمضان، وأنزل الإنجيل لثلاث عشر ليلة خلت من شهر رمضان، وأنزل الزبور لثمان عشرة خلون من شهر رمضان، وأنزل القرآن في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان^(٣)، ورواه الصدوق أيضاً في (الأمالي)^(٤).

وروي حديث نزوله إلى البيت المعمور في غير واحد من الأخبار، وأنه في السماء الرابعة^(٥) بإزاء هذا البيت على مثاله، وهو الضراح الذي يدخله في كل يوم سبعون ألفاً من الملائكة لا يعودون إليه أبداً^(٦)، وربما جاء أنه في السماء السابعة^(٧)، وروى أن نزول

(١) الفرقان: ٣٢.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ٦٢٩ ح ٦، والحديث هنا لا يخلو من الزيادة والنقصان، وهو في المصدر كالآتي: «عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته، عن قول الله عز - وجل: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ وإنما انزل في عشرين سنة بين أوله وآخره؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور ثم نزل في طول عشرين سنة، ثم قال: قال النبي ﷺ: نزلت صحف إبراهيم في أول ليلة من شهر رمضان وأنزلت التوراة لست مضين من شهر رمضان وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر رمضان وأنزل الزبور لثمان عشر خلون من شهر رمضان وأنزل القرآن في ثلاث وعشرين من شهر رمضان».

(٤) الأمالي: ص ١١٩ ح ٥.

(٥) علل الشرائع: ج ٢ ص ٤٠٦.

(٦) بحار الأنوار: ج ٥ ص ٣٣٠ ح ٣٤.

(٧) المذكور في الكافي: ج ١ ص ١٨٧ ح ١ (السماء السادسة).

القرآن من اللوح إنما كان إلى السماء الدنيا، وقيل كان ينزل مجموع ما ينزل في السنة في ليلة القدر إلى السفرة^(١).

وفي (الصافي) بعد أن أورد خبر (الكافي)، وقول أبي جعفر عليه السلام في تفسير الليلة المباركة أنها ليلة القدر، وأنها في كل سنة في شهر رمضان في العشر الأواخر، ولم ينزل القرآن إلّا في ليلة القدر، وأنها لو رفعت لرفع القرآن؛ لأن بيانه للحجة إنما يكون فيها: «المستفاد من مجموع هذه الأخبار وخبر إلياس أن القرآن نزل كلّ جملة واحدة في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان إلى البيت المعمور، وكأنه أريد به نزول معناه على قلب النبي صلى الله عليه وآله، كما قال الله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٢)، ثم نزل في طول عشرين سنة نجوماً من باطن قلبه إلى ظاهر لسانه، كلما أتاه جبرائيل بالوحي قرأه عليه بألفاظه، وإن معنى إنزال القرآن في ليلة القدر في كل سنة إلى صاحب الوقت، «أنزل بيانه بتفصيله مجملًا»^(٣)، وتأويل متشابهه، وتقيد مطلقه، وتفريق محكمه من متشابهه»^(٤).

وبالجملة تميم إنزاله بحيث يكون هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان إلى أن قال: «وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جُنُودَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿٥﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ﴾^(٥) عليك حينئذٍ ﴿فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٦)، أي جلته، ثم ﴿إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٧) في ليلة القدر بإنزال الملائكة والروح فيها عليك أو على أهل بيتك من بعدك؛ بتفريق المحكم من المتشابه، وبتقدير الأشياء، وتبيين أحكام خصوص الوقائع التي تصيب الخلق في تلك السنة إلى ليلة القدر الآتية»^(٨) هذا كلامه، ولا يخلو من تشابه؛ لاقتضائه تارة نزول المعنى، وأخرى نزول اللفظ.

(١) ظ. تصحيح الاعتقاد، الشيخ المفيد: ص ١٢٤.

(٢) الشعراء: ١٩٣.

(٣) في (ب): «أنزل بيانه بتفصيله مجملًا».

(٤) تفسير الصافي: ج ١ ص ٦٥.

(٥) القيامة: ١٧ - ١٨.

(٦) القيامة: ١٨.

(٧) القيامة: ١٩.

(٨) تفسير الصافي: ج ١ ص ٦٥.

وأما حديث اللوح فقد استفاضت الأخبار بأن جميع الكتب المنزلة على الأنبياء مثبتة في اللوح المحفوظ قبل خلق السماء والأرض، ثم ينزل منها بحسب المصالح في الأوقات والأزمنة، وجاء عنه ﷺ عن جبرائيل أن إسرافيل أقرب الخلق إلى الله سبحانه، وأن اللوح المحفوظ بين عينيه من ياقوته حمراء فإذا تكلم جلّ قدسه بالوحي ضرب اللوح من جبينه؛ فنظر فيه فألقاه إلينا نسعى به في السماء والأرض، وكان هذا لوح آخر.

وكيف كان فلا يلزم من سبق نزول القرآن وثبوتها في اللوح المحفوظ، ثم في البيت المعمور ما اتفق الفريقان على قبحه من توجيه الخطاب إلى المعلوم أو غير الحاضر؛ إذ ليس في إثباته جلّ شأنه لكلامه في اللوح ولا في نزوله منه إلى البيت أو إلى السفرة، ولا في صدوره منهم إلى جبرائيل، ولا في إلقائه إلى النبي ﷺ توجيه خطاب وإنشاء؛ وذلك لعدم حضور من يصلح للمواجهة به، وربما كان معدوماً، ولا أقل من عدم علمه؛ فإنه لا يحسن توجيه الخطاب إذا كان المخاطب حاضراً، مع علمه بأنه مخاطب.

وأما المتناولون الذي عددنا فكلهم سفرة ونواب، وليس فيهم منشي للخطاب إلا جبرائيل فيما يخص النبي ﷺ أو يتناوله، حيث لا يفتح كلامه بالإخبار عن الله عز وجل؛ فإنه حينئذ يحتمل الإنشاء، وكذلك إذا ورد عليه ذلك من جانب القدس بلا واسطة، وثبوتها في اللوح كغيره، مما كان أو يكون، لا يمنع من المواجهة به؛ فإن ارتسامه فيه ارتسام المعلوم عند العالم؛ فكان كالكلام الذي تمهده في نفسك، ثم تواجه فيه من تريد، أو كالقصيدة التي تنشئها وترسمها، ثم تنشدها.

ونعم الكلام في هذا المقام مرّ في المبادئ الأحكامية ويحيى إن شاء الله في باب العموم^(١)، ومن هنا يظهر الجواب عما تعلّق به المفيد^(٢) من نحو: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾^(٣)، وأي مانع من أن يرسم ما سبق عليه على نحو ما ينبغي أن يكون عليه، ويطلع نبيه ﷺ على جميع ما يريد أن ينزل عليه إكراماً وإعظماً، ثم ينزل كلامه في

(١) المعروف أن الكلام في العموم والخصوص يأتي في باب مباحث الألفاظ وقد مرّت سابقاً

(٢) تصحيح الاعتقاد: ص ١٢٤.

(٣) المجادلة: ١.

وقته، نعم دعوى القطع يحتاج إلى قاطع وليس فليس.

فصل

ولما كان مبنى حجّة القرآن على كونه من عند الله جلّ شأنه، وكان ذلك من ضروريات دين الإسلام قد استوى فيه العالم والجاهل والدين والفاضل والصغير والكبير والشريف والحقير، حتى أن منكر ذلك كافر لم يحتج إلى التعرّض لبيان حجّيته، مضافاً إلى ما حفّ به من الأدلة وسطع على أسارير وجهه من البراهين، فكان كما قال:

لها منها عليها شواهد^(١)

ولو لم يكن إلّا الروعة التي تأخذ الأعناق وتبهر العقول، لما اشتهر عليه من النظم الغريبة والأسلوب العجيب في مطالعه ومقاطعه، ولقد كان عظيم قريش الوليد بن المغيرة وأحد المستهزئين برسول الله ﷺ حين سمع منه فاجتمع إليه قريش وقالوا: أشعر هو أم خطب أم كهانة؟، فقال: ما هو شيء من ذلك، إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وما يقول هذا بشر، فلما كبر عليهم ذلك، حتى قال بعضهم: صبا إلى دين محمد ﷺ، فقال: ما صبوت وإني على دين آبائي، فقالوا: فما هو؟ فقال: دعوني أفكر، فلما كانوا من الغد جاءوا إليه؛ فقالوا: أبا عبد شمس، ما تقول؟ قال: قولوا سحر؛ فإنه آخذ بقلوب الناس، وأنزل الله فيه: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا. وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَيَّنَّ شُهُودًا﴾^(٢).

واتفق أن ابن أبي العوجاء في ثلاثة نفر من الدهرية، على أن يعارض كل منهم ربعا، وكان موعدم بمكة، فلما اجتمعوا من قابل، قال بعضهم: إني لما رأيت:

(١) هذا جزء من بيت المتنبي الذي تمامه:

وُتْسَعِدُنِي فِي غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ

سَبَّوحَ هَآ مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ

(معاهد التنصيص، العباسي: ج ١ ص ١٨٥).

(٢) المذثر: ١٢. بحار الأنوار: المجلد ١٧ ص ٢١١ فما فوق، ويمكن ملاحظة القصة في كتب أخرى منها: تفسير القرطبي في مطلع حديثه عن السورة: المجلد الثامن، ص ٥٧٨٢.

﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ﴾^(١) كفتت عن المعارضة، وكانوا يسرون بذلك إذ مرّ عليهم الصادق عليه السلام فالتفت إليهم، وقال: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾^(٢)، فبهتوا^(٣)، وغير ذلك حتى أخرجهم السنة الفصحاء، وأبكم مصارع الخطباء، وأخذ شقاشقهم، حتى تحدّى به الغرماء، وهم يربون على حصى البطحاء على ما هم عليه من شدة العصبية وحمية الجاهلية وتهالكهم في المباهاة والمباراة، وخاصة له عليه السلام لتصميمه على تسفيه أحلامهم وتضليلهم وإبطال آلتهم؛ فعجزوا وانقطعوا وآثروا المقارعة على المعارضة، وبذلوا الجهد والأرواح في المدافعة، لكفى هذا^(٤).

مع اشتماله على الإخبار بالمغيبات في مواطن كثيرة، ودقائق العلوم الإلهية، وأحوال البدء، والمعاد، ومكارم الأخلاق، وفنون الحكمة، والمصالح الدينية والدنيوية، ومجيئه من مثله عليه السلام، لا يعرف الخط ولا يتصفح كتب العلم، ولا خالط العلماء، كما قال عزّ من قائل: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَزَتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(٥)، مع صدق لهجته عليه السلام، حتى أن قریشاً مع شدة معاداتهم له ليدعونه الصادق الأمين؛ وغير ذلك من الأمور العجيبة التي سوّدت لها الصحف ودوّنت لها الكتب.

ولقد كان فيه ما يوجب البعد عن هذه المقامات لولا أنه من عند خالق الفصاحة والبلاغة ومنشأها؛ وذلك أن مسارح الفصاحة إنما تكون غالباً في وصف المشاهدات من ناقة أو فرس أو جارية أو ملك أو حرب أو ريم أو شجاع، والقرآن المجيد -جلّ منزله- إنما جاء في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والحثّ على مكارم الأخلاق، والتكليف بالعبادات، والزهد في الدنيا، والإقبال على الآخرة، وأقاصيص الأمم

(١) هود: ٤٤.

(٢) الإسراء: ٨٨.

(٣) تفسير الصافي: ج ٣ ص ٢١٦.

(٤) خبر (ولو لم يكن إلا الروعة التي...)

(٥) العنكبوت: ٤٨.

السالفة والقرون الخالية، ونحو ذلك، مما يضيق فيه على البليغ الفطن، ولا يمتدّ به باعه، مع أنه على تشعب فنونه لم يزايل الصدق، ولم يخالط الكذب قط.

ومعلوم أن من أعظم محسنات الكلام الإخراق في المبالغة والتلون في الأكاذيب، ومن ثم قيل: إن الشعر أكذبه أعذبه؛ ولذلك ضعف شعر لبيد وحسان لما تجانبا ذلك بعد الإسلام^(١)، على أن الكلام الفصيح إنما يتفق في البيت أو البيتين من القصيدة، وفي الفقرة أو الفقرتين من الخطبة.

وأين هذا مما مدّت به الفصاحة روائها، وشدّت له البلاغة نطاقها، وهطل في جميع ربوعه سحابها؛ فلم تخلّ من صوبه ساحة، ولم يقفر منه مقدار راحة.

وواحد أن الكلام الفصيح متى تكرر في المقام الواحد مراراً - خصوصاً إذا كان من غير واحد - قذفته الأسماع ومجّته الطباع، وهذا الكلام العجيب الشأن كالمسك ما كررته يتضوّع^(٢)، لا يزداد على كثرة التكرار إلا ملاحّة، وإن مُلئت به الأنديّة والمحافل.

وأخرى عجيبة يرى بها كلّ ذي عينين، وهي أن الخطيب المصقع إذا هدرت شقاشقه وأخذت من القلوب بأزمته، وأطرب كلّ سامع لمقالته، ثم تمثّل في خلال ذلك بآية منه واقتبس، كان ذلك من كلامه مكان الغرّة من جبهة الفرس، ونبت عنه مرتفعة، وتقذّمته سابقة، لا يشقّ لها غبار ولا تدرك منها آثار.

وإن شئت فعليك بالنظر بخطب من أذعن له الخطباء ودان له البلغاء، أمير المؤمنين (عليه السلام) إذا أخذ بآية من كتاب الله، أو استشهد، وكم هناك من واحدة وواحدة^(٣).

(١) ط. الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، المرزباني: ص ٤٤

(٢) تضوع المسك: إذا هاجت وتحركت رائحته (ط: أساس البلاغة: ج ١ ص ١٥٨٩).

(٣) نهج البلاغة: ص ١٩٩، خطبة ١٤٣؛ ص ٣٣٨؛ خطبة ٢٢١؛ ص ٢٥٦، خطبة ١٨٣.

(٢) السُّنَّة

وتسمى: (الحديث)، و (الخبر)، لكنها في الاصطلاح أعمّ منها، والثلاثة في اللغة متباينة، وربما يتفق الأخيران على بعض المعاني، فلتتكلم على كل واحدة منها، وحيث كان نظم هذا الباب من الأدلة موقوفاً على ثبوت العصمة ناسب التعرض لذلك.

ولا غرو أن أصحابنا قد استقصوا الكلام في ذلك وأثبتوه في كتبهم الكلامية وقد ذكرنا في (الوافي) ^(١) من ذلك جملة مستطرفة فيها بلاغٌ، محصوها: أن الانبياء عندنا معصومون من الذنوب حتى الصغائر قبل البعثة وبعدها عمداً وسهواً، وإلا لسقطوا عن أعين الناس، وارتفعت الثقة بهم وانتقض الغرض، وآتى تركن النفوس إلى من استحق من الله ما أعدّ للعصاة من اللعن والعذاب وكان من حزب الشيطان؟ أم كيف تميل القلوب إلى من يجب على الناس الإنكار عليه والزجر وردّ شهادته؟ وفي الكتاب والسنة ما يغني عن التعلّق بغيرها، وقد تضمّن كتاب (الألفين) للعلامة ^(٢) كثيراً من ذلك ^(٣)، ولم لو يكن إلاّ قوله: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» ^(٤)، وقوله: «وَلَا غَوِيَّتُهُمْ أَجْمَعِينَ» ^(٥) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» ^(٦) لكفى.

(١) هو الشرح الكبير على الوافية، وقد اختصر المصنف منه كتابنا هذا (المحصول) والكتاب لا يزال مخطوطاً.

(٢) كتاب الألفين: ص ٧١.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) ص: ٨٢.

قل لي! إذا لم يكن أنبياءه ورسله وخلفاؤه من مخلصي عباده؛ فمن إذن؟ وكل ما نهض للأنبياء من عقل أو نقل ينهض للأوصياء؛ لاشتراكهم في حفظ الشريعة وسياسة الخلق ودلائلهم على الله جل شأنه.

وما جاء من متشابه الآيات، كقوله تعالى في آدم: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾، وفي يونس: ﴿وَذَا التَّوْنِ...﴾ الآية، وفي يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾، وفي موسى: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾، ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، وفي داود: ﴿هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾، وفي سليمان: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾، وفي عيسى: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ...﴾ الآية، وفي رسول الله ﷺ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾، ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، ﴿لَمْ تَحْزَمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾، قد تكفل ببيانه على أجمل وجه ما ألفه أصحابنا في تنزيه الأنبياء، كما وقع للسيد المرتضى رحمه الله وغيره^(١).

وربما جاء في الكتاب ما يوهم أنه فيه وإنما هو من باب (إياك أعني واسمعي يا جارة)، والمراد غيره قطعاً؛ فالأول كقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، والثاني كقوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ أن جاءه الأعمى، كلا، قد أجل الله حبيبه وسيد رسله ومن يقول في شأنه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ من أمثال هذه المقامات.

وبالجملة: فما جاء من نسبة القبائح إليهم إن كان بطريق الأحاد؛ فنسبته الخطأ إلى من جاء به أهون من نسبته إلى أولياء الله وخلفائه، وإن كان بطريق التواتر؛ فإذا كان له محمل حملناه، وإن خالف الظاهر ترجيحاً لما دلّ عليه العقل والنقل، وشهد له المعجز بالصدق، وإلا وجب حمله على إرادة خلاف الأولى، كما جاء به في حمل عصيان آدم عليه السلام على مخالفة المندوب وارتكاب المكروه، والتوبة على الندامة عليه؛ فأما الإخراج من الجنة فإنما كان لاقتضاء الحكمة في ابتلاء هذا النوع العظيم ما أهلهم له من النعيم الدائم؛ لا عقوبة على ذلك الفعل، بل لتغير المصلحة عند ارتكاب المكروه.

وقد وجدنا أعلام البلاد وأئمة العباد وقادة الزهاد آل محمد ﷺ الذين أجمعت

(١) تنزيه الأنبياء: ص ٢٤، ١٤١، ٧٣... عصمة الأنبياء، الفخر الرازي: ص ١٦، ص ٨٨، ص ٥٤.

الأمة على اختلاف مذاهبها وشعب طرائقها على زهدهم وورعهم وتقواهم واستقامة طريقتهم، لم ينقلوا عنهم زلةً، ولا عثروا لهم على بادرة، مع كثرة مخالفيهم وحسادهم، قد وضعوا عليهم العيون والمراسد، مع أن الناس رقباء بعضهم بعضاً، خصوصاً علي بن الحسين السجاد ع، ذلك الذي استوى فيه الصديق والعدو، والمخالف والمؤالف، يعترفون في مناجاتهم لله عز وجل ودعواتهم ما لم يعثر منه على عين ولا أثر، من ارتكاب المعاصي واقتراف الآثام والتجاوز للحدود والتهادي في الغي، وهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، والحافظون لحدود الله، المطهرون الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وما ذاك إلا وهناك مقام آخر لا يعرفه الناس، وهو الذي أشير إليه بقولهم: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»^(١)، وقد انفرد أصحابنا بهذا التنزيه كما انفردوا من قبل بتنزيه الله عما لا يليق به تعالى شأنه، وقد خالفهم الناس في هذا كما خالفوهم في ذلك، يتبعون هفوات الأنبياء بزعمهم، حتى ألف مؤلفهم في ذلك كتاباً سماه بـ (زلة الأنبياء)^(٢) فجمهور الأشاعرة على تجويز الصغائر والكبائر حتى الكفر قبل البعثة، وكذا فيما بعدها إلا الكفر والكذب في التبليغ، بل أجاز القاضي فيه سهواً^(٣).

وأجاب عما أورده إنكار قاعدة الحسن والقبح، وكم بنوا على ذلك من قبح، وجمهور المعتزلة على تجويز الصغائر عمداً وسهواً وخطأً في التأويل إلا ما كان منفرداً كاللطفيف وسرقة الخسيس، كباقة بقل ورمانة، وأجاز الجويني وأبو هاشم ذلك أيضاً^(٤)، إلى غير ذلك من الأقاويل^(٥).

وبالجملة: فالقبائح إما أن تكون من مقولة الكفر أو من الكبائر أو الصغائر، خسيصة

(١) انظر كشف الخفاء، العجلوني: ج ١ ص ٣٥٧ / ١١٣٧، وقد نسبته - عن ابن عساكر - لأبي سعيد الخراز، ونسبه - عن الزركشي - للجنيد.

(٢) ألفه شهاب الدين الشافعي الرازي من بني المشاط، ردّاً على كتاب تنزيه الأنبياء للمرتضى (ظ). الذريعة: ج ٤ ص ٤٥٦.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني: ج ١ ص ٩٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) ظ. تنزيه الأنبياء: ص ١٦؛ المواقيف، الإيجي: ج ٣ ص ٤١٥-٤١٦.

أو غير خسيسة، وصدورها إما عمداً أو سهواً، سرّاً أو علانية، قبل البعثة أو بعدها، في التبليغ وبيان الأحكام وغيرها، وقد أجاز واحداً من هذه الأنواع عليهم جماعة، غير أن الأكثرين على جواز الكل قبل البعثة، وأخلدوا إلى ما انتحلوه من موضوعات الأخبار، ولم يرجعوا في ذلك إلى الراسخين في العلم، مع أن كثيراً مما استندوا إليه من متشابه الآيات وغيرها الجواز بعدها أيضاً، بل في الأحكام، بل في أصول الدين.

ومن طريف ما في هذا الباب أن كفّار قريش على شدة عداوتهم لرسول الله ﷺ كانوا يدعونه «الصادق الأمين»، وكانت أماناتهم من كلّ نفيسة عنده إلى أن اجتمعوا على قتله وأمر بالمهاجرة، وكان تحلف على (عليه السلام) لأمر، منها: أداء الامانات^(١).

وهؤلاء يقولون إنه ممن يكذب ويرتكب كلّ قبيحة، ولما رأى بعض متأخريهم شناعة هذا المذهب أعرض عنه ونسب ذلك إلى جماعة من مشايخه، وزعم أنه مذهب محققهم، قال صاحب الفوائد السنية في أصول الشافعية: «العصمة للنبي ﷺ» ولسائر الانبياء (عليهم السلام) من كلّ ذنب صغير أو كبير، عمداً أو سهواً، في الأحكام وغيرها، فهم معصومون مبرؤون عن جميع ذلك؛ لقيام الحجة على ذلك في أصول الدين؛ ولأنّا أمرنا باتباعهم في أفعالهم وأقوالهم وسيرهم على الإطلاق من غير التزام قرينة، فلنقتصر على معتقداً هذا وفقاً لجمع من أهل السنة المحققين، وسواء في ذلك قبل النبوة أو بعدها فقد تعاضدت الأخبار بتنزيههم عن هذه المنقصة منذ ولدوا على كمال أوصافهم^(٢).

ومن نفى ذلك كله عنهم القاضي عياض^(٣) أيضاً وأبو بكر ابن مجاهد^(٤)، وابن فورك، كما

(١) الكامل في التاريخ، ابن الأثير: ج ٢ ص ١٠٢.

(٢) الفوائد السنية أبو عبد الله محمد بن عبد الدائم البرماوي، مجلد أول: ج ٢ ص ٣٣٦.

(٣) القاضي عياض: عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي، أبو الفضل، ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة. وتوفي بمراكش مسموماً سنة ٥٤٤ هـ، من كتبه المعروفة: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، «ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك»، (ظ. الأعلام: ج ٥ ص ٩٩).

(٤) ابن مجاهد: هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي المالكي، أبو عبد الله. وهو

نقله عنهم ابن حزم^(١) في (الملل)، وقال: «إنه الذي يدين الله به»^(٢)، واختاره أبو برهان^(٣) في (الأوسط)^(٤)، وقال في (الوجيز): «عن اتفاق المحققين»^(٥)، وحكاه في (زوائد الروضة)^(٦) عن المحققين^(٧)، وهو المحكي عن البلقيني^(٨) وعن السبكي وولده وغيرهم من الشيوخ^(٩)،

بصري الأصل، وسكن بغداد ودرس فيها وأخذ عن القاضي التستري، وصحب أبا الحسن الأشعري. وعنه أخذ القاضي أبو بكر الباقلاني علم الكلام والحديث. له مؤلفات في (الأصول) على مذهب مالك، (ورسالة في العقائد)، وهداية المستبصر ومعونة المستنصر. توفي سنة ٣٧٠ هـ. وقيل غير ذلك. (ظ: تاريخ بغداد: ج ١ ص ٣٤٣).

(١) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، عالم الأندلس في عصره، الإمام الأوحـد ذو الفنون والمعارف، توفي مشرّداً عن بلده من قبل الدولة، سنة ست وخمسين وأربعمائة هجرية، من آثاره: (المحل). (سير أعلام النبلاء: ج ١٨ ص ١٨٤؛ شذرات الذهب: ج ٣ ص ٢٩؛ الأعلام: ج ٤ ص ٢٥٤).

(٢) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم: ج ٤ ص ٢.

(٣) ابن برهان: أحمد بن علي بن برهان، أبو الفتح: فقيه بغدادي، غلب عليه علم الأصول. من تصانيفه (البسيط) و (الوسيط) و (الوجيز) في الفقه والأصول. ودّرس بالنظامية شهراً واحداً وعزل. ثم تولاها ثانياً يوماً واحداً وعزل أيضاً. توفي ببغداد سنة ٥١٨ هـ. (ظ: الأعلام: ج ١ ص ١٧٣).

(٤) ظ: البحر المحيط، الزركشي: ج ٣ ص ٢٤٣.

(٥) ظ: المصدر نفسه: ص ٢٤٣.

(٦) الكتاب ليحيى بن شرف، النووي الدمشقي، ت ٦٧٦ هـ.

(٧) ظ: البحر المحيط: ج ٣ ص ٢٤٣.

(٨) هو عمر بن رسلان بن نصير البلقيني الكتاني العسقلاني الشافعي، سراج الدين، الحافظ المحدث الفقيه الأصولي، وانفرد برئاسة العلماء، ولقب بشيخ الإسلام. تولى الإفتاء والقضاء بدمشق. وله مؤلفات كثيرة، منها: (التدريب) في الفقه، وتصحيح المنهاج في الفقه ستة مجلدات، والمهمات برد المهمات في الفقه، ومحاسن الإصلاح في الحديث، و(شرح البخاري)، و(شرح الترمذي)، ومنهج الأصلين في مسائل أصول الدين وأصول الفقه. توفي سنة ٨٠٥ هـ بالقاهرة. (ظ: الضوء اللامع: ج ٦ ص ٨٥، طبقات المفسرين: ج ٢ ص ٣، ذيل تذكرة الحفاظ. ص ٢٠٦، ٣٦٩، شذرات الذهب: ج ٧ ص ١٥١).

(٩) ظ: الملل والنحل للشهرستاني: ج ١ ص ١٣٤؛ الشفاء للقاضي عياض: ج ٢ ص ١٦٠؛ شرح الكوكب المنير، ابن النجار: ج ٢ ص ١٧٤-١٧٥؛ البحر المحيط، الزركشي: ج ٦ ص ١٥؛ شفاء السقام، السبكي: ص ٣٩٤.

ونحن نقول: مرحباً بالوفاق، كان عليه سلفهم أم لم يكونوا.

الكلام في السنة

هي في اللغة الطريقة والعادة^(١)، قال الهذلي:

فلا تجز عن من سنة أنت سرتها

فأول راض سنة من يسيرها^(٢)

وفي الاصطلاح هي المندوب، وما ثبت بوضع النبي ﷺ وإن وجب، وأحد الأدلة الشرعية، وهذا هو المراد هنا، وهو كل ما له مدخل في بيان الشريعة، من كلام المعصوم أو فعله أو تقريره أو حكاية شيء من ذلك واعتبار المدخلة لإخراج أقواله وأفعاله العادية، ونريد بكلام المعصوم ما يتناول حكاية الأحاديث القدسية وأقوال الأنبياء.

وبالجملة: كلامه وإن كان حكاية، وقولنا: (أو حكاية... إلى آخره)؛ لإدخال كلام الراوي الحاكي لكلام المعصوم عليه ولو بالمعنى أو فعله أو تقريره، ومن اقتصر على الأولين كصاحب المنهاج^(٣) أراد بالفعل المعنى الأعم؛ فكان متناولاً للثالث^(٤).

وفيه: أن تناوله للأول حينئذٍ أظهر، بل قد يقال: إنه غير متناول للتقرير؛ لأنه عبارة عن عدم الإنكار.

وأما الحديث فهو في اللغة مطلق الكلام^(٥)، قال:

وحديثها كالقطر يسمعه

راعي سنين تتابعت جدبا^(٦)

(١) الصحاح، الجوهري: ج ٥ ص ٢١٣٨.

(٢) البيت لخالد بن زهير، وهو ابن أخت أبي ذؤيب الهذلي (انظر شرح أشعار الهذليين: ص ٢١٣).

(٣) القاضي البيضاوي صاحب منهاج الوصول إلى علم الأصول.

(٤) ظ. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، الأسنوي: ص ٢٤٩.

(٥) الكليات، الكفوي: ص ٣٦١.

(٦) القائل أحد الأعراب المجهولين

وبه فسر قوله تعالى: «وَإِذْ أَسْرَ الثَّيْبِيُّ إِلَى بَغْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا»^(١)، ولعل المراد هنا ما أودى به، وهو الحكاية التي أخبرها بها والعبرة، كما في «وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ...»^(٢)، ولعل المراد أقاصيص، وتلزمها العبرة والشأن والقصة، وخلاف القديم.

وأما في الاصطلاح: فالمعروف اختصاصه بحكاية أحد الأمور الثلاثة، القول والفعل والتقرير، وقضيته عدم صدقه على ما سمع عنه عليه السلام بغير طريق الحكاية، واستبعد ذلك صاحب «مشرق الشمسين» فحكم بصدقه عليه^(٣)، وعرفه بأنه «قوله أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره» وكأن الحكاية مأخوذة في مفهومه اصطلاحاً، ولا مشاحة، وإطلاقه على نفس كلامه عليه السلام، وإن شاع مجازاً من باب «أعصر خمرًا»، والحديث القدسي: ما يحكي كلامه تعالى ولم يحدث به^(٤).

وأما الخبر: فهو في الاصطلاح مرادفٌ للحديث وإن خالفه في اللغة؛ فإنه فيها: النبأ^(٥)، وهو الأمر المخبر به من حيث إنه مخبرٌ به، ويقال: (جاءهم خبرٌ فضيع)، وهذا الذي أراد من فسره بانتساب أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، والوجه أن لا يطلق، بل يؤخذ فيه الحيشية التي اعتبرنا، أعني كونه من حيث إنه مخبرٌ به، وربما استعمل بمعنى العبرة والقصة، قال:

حَتَّى غَدُوا خَبْرًا مِنَ الْأَخْبَارِ^(٦)

(١) التحريم: ٣.

(٢) المؤمنون: ٤٤.

(٣) الشيخ البهائي في مشرق الشمسين وإكسير السعادتین: ص ٢٦٩.

(٤) ظ. الرواشح السأوية، الداماد: ص ٢٩١.

(٥) الكلّيات، أبو البقاء الكفوي: ص ٨٨٦؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ٣٤٥.

(٦) البيت الشعري هكذا:

بَيْنَا يُرَى الْإِنْسَانُ فِيهَا مُخْبَرًا

حَتَّى يُرَى خَبْرًا مِنَ الْأَخْبَارِ

والبيت جزء من قصيدة للشاعر أبي الحسن التهامي (ظ. دمية القصر وعصرة أهل العصر،

الباخرزي: ج ١ ص ١٤٠).

نعم هو عند أهل العربية والأصول ما يقابل الإنشاء، وكلاهما عندهم من صفات الألفاظ، وزعم قوم أنه كما يطلق على اللفظ يطلق على الكلام النفسي^(١)، أعني حكم النفس بالأمر الخارجي، أعني الانتساب المذكور، كما أطلق عليه اسم الكلام مَنْ قال^(٢):
 إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

فإن أراد الحقيقة حتى يكون مشتركاً؛ فتبادر غيره يبطله، مع أن إطلاق الكلام عليه لم يكن على وجه الحقيقة، بل على المبالغة والتسامح، كما يقال:

إنما الميت ميت الأحياء^(٣)

والنار نار الشوق والداء داء الجهل.

وإن أرادوا المجاز فباب المجاز وإن كان واسعاً، لكن هذا مظنة جحر، وما كان ليجوز: أخبرت، وأنت تريد: حكمت، والعلامة ~~محللة~~ وإن فسره بحكم النفس، حيث قال: «إذا حكمت النفس بأمر على آخر إيجاباً وسلباً سمي ذلك الحكم خبراً»^(٤)، لكن الظاهر أنه يريد إذا حكمت النفس كان هناك خبر، وعنى به اللفظ الدال على الحكم، والذي يدل على ذلك قوله بعد ذلك: «وهو يطلق حقيقة على القول ومجازاً على غيره كقوله: تخبرني العينان ما القلب كاتم»^(٥)»^(٦).

وحكمه في البحث الثالث بأن مدلول الخبر ك (زيد قائم) هو الحكم بثبوت القيام

(١) وهم الأشاعرة.

(٢) ذكرناه سابقاً فلا نعيد.

(٣) البيت لعدي بن الرعلاء وتمامه:

ليس من مات فاستراح بميت

إنما الميت ميت الأحياء

(معجم الشعراء ٨٦، والأصمعيات ١٥٢).

(٤) تهذيب الوصول: ص ٢١٩.

(٥) البيت لشاعر مجهول، وتمامه: تخبرني العينان ما القلب كاتم وما جنّ بالبعضاء والنظر الشرزُر.

وقد ورد التمثيل به في المحصول: ج ٤ ص ٢١٦.

(٦) تهذيب الوصول: ص ٢١٩.

لزيد^(١).

وقد اضطربوا في تعريفه على غير شيء؛ فاختلفوا تارةً في إمكانه على حدّ اختلافهم في تعريف العلم؛ فمن زاعم أنه لا يعرف لعسره، وآخر يقول لبدايته^(٢)، والأكثر على الإمكان، وأخرى فيما به التعريف؛ فمن معرّف له باعتبار احتمال الصدق والكذب، وآخر باعتبار تعدد النسبة، ومنهم من عرّفه باعتبار تخلف المدلول^(٣).

ووجه العسر عند الأولين أنه إذا قيل: (زيد كاتب) مثلاً؛ فلا ريب أن هناك خبراً، وهل هو هذا اللفظ من حيث هو دال، أو مدلوله الأصلي - أعني النسبة الخارجية - أو التبعية - أعني الحكم النفسي -؟ احتمالات؛ فلم نعرف حقيقته؛ فكيف يعرف وأنت تعلم أن من عرف اللغة والاصطلاح، وعرف ما ينساق فيهما، عرّفه بحسب ذلك، ولم يصعب عليه شيء^٤.

ودعوى البداهة مع هذا الاختلاف غير مسموعة، وتعلّق مدّعياها كالعلامة والفخر الرازي والسكاكي بأن حكم الذهن بأمر على آخر مما يدركه كل عاقل من نفسه، حتى الصبيان، ولا أقل من كونه موجوداً^(٥)، أقصاه بداهة الخبر النفسي - أعني حكم النفس بأمر على آخر - والكلام إنما هو في الخبر اللفظي، على أن بداهة النفسي أيضاً ممنوعة؛ فإن حصول الشيء في النفس لا يستلزم تصوره، وإلا لكان جميع ما وجوده الخارجي في النفس كصفاتها بديهيّاً، وهو بديهيّ البطلان؛ فكم من أمر لا يدرك بعد النظر.

ثم الأكثرون ومنهم: السيد، والشيخ، وعبد الجبار، على تعريفه بالاعتبار الأول^(٥)، وأحسن ما يقال فيه: إنه ما احتمل الصدق والكذب من حيث هو هو، والحيثية

(١) تهذيب الوصول: ص ٢٢٠.

(٢) الفخر الرازي في المحصول: ج ٤ ص ٢٢١،

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٨٥، المحصول: ج ٤ ص ٢٢١.

(٤) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٨٥؛ المحصول: ج ٤ ص ٢٨٥؛ حاشية التفتازاني على شرح العضد: ج ٢ ص ٣٨٣.

(٥) الذريعة: ج ٢ ص ٤٧٧؛ العدة: ج ١ ص ٦٤؛ الإحكام: ج ٢ ص ١٢.

لإدخال خبر الصادق، والمعلوم صدقه أو كذبه، ولا يدور باعتبار أن الصدق موافقة الخبر للمخبر به، والكذب مخالفته، كما اشتهر، حتى زعم ابن الحاجب أنه لا جواب له^(١)؛ وذلك لأن أخذ الخبر في مفهومها ليس بضربة لازب، وإن وقع في كلام أهل اللغة؛ لإمكان تعريفها بمطابقة الكلام للواقع ومخالفته، على أنها غنيان عن التعريف؛ لشدة ظهورهما، حتى عدا في الضروريات، وعلى هذا فالإنشاء ما لا يحتملها من تلك الخيشية، والتصديق والتكذيب في المدح والذم والتعجب، كقوله: (والله ما هي بنعم الولد)^(٢)، إنما يتعلقان بما يشعر به الإنشاء من الخبر؛ فإن مثل هذا الإنشاء مشعرٌ بخبرين: أحدهما: ثبوت متعلق الإنشاء في الخارج كالجود للممدوح والقبح للمذموم، والأمر العجيب للمتعجب منه.

الثاني: اعتقاد المنشيء لذلك الثبوت، والتكذيب في الثاني ونحوه إنما يرجع إلى الأول ولا يتعلقان بما وضع له اللفظ من الإنشاء؛ إذ لا يصح: كذبت ما مدحت أو ذممت أو تعجبت، واعتراض الشيخ الرضي رحمته بأن التفضيل ك (زيد أفضل من عمر) كذلك؛ لامتناع: (كذبت ما فضلت)^(٣)، مع أنه خبر مدفوع^(٤) بأن التفضيل ليس معنى لهذا التركيب، وإنما يجيء تبعاً كالأخبار اللازم لكل خبر، إنما معناه ثبوت الأفضلية لزيد، وهذا مما يتعلق به التصديق والتكذيب.

وعرفه جمع من المتأخرين بالاعتبار الثاني^(٥)؛ فقال: الكلام إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فخيرٌ وإلا فإنشاء، وذلك أن الكلام لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين تعقل من انضمام أحدهما إلى الآخر على النحو المخصوص، وتسمى هذه

(١) شرح العضدي: ج ٢ ص ٣٧٦.

(٢) قول أحد الأعراب، وقد بشر بأنثى (ظ. تفسير ابن كثير: ج ٤ ص ١٣٥).

(٣) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٣٨.

(٤) خبر (واعترض).

(٥) البهائي في زبدة الأصول: ص ٨٨؛ التفتازاني في المطول: ص ٣٧؛ ابن الحاجب في منتهى الوصول

كما في شرح العضد: ج ٢ ص ٣٧٦

النسبة (ذهنية)؛ لقيامها في الذهن عند ملاحظته لها.

ثم مع قطع النظر عن هذه النسبة المدلول عليها باللفظ وصدور اللفظ الدال عليها، قد يكون بين الطرفين في الخارج وفي نفس الأمر تعلقٌ بالإيجاب والسلب في أحد الأزمنة الثلاثة، بأن يكون أحدهما ثابتاً للآخر أو منتفياً عنه؛ فهذا التعلق الخارجي يسمى (نسبة خارجية)، ومعنى خروجها^(١): أن منشأ انتزاعها أمر خارجي حتى يكون الخارج ظرفاً لها نفسها، لا لوجودها؛ لأن النسب من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في الذهن، وهاتان النسبتان - أعني الخارجية والذهنية - في الحقيقة أمرٌ واحدٌ لا فرق بينهما إلا بالاعتبار، تسمى خارجية؛ لأن الخارج ظرف لها، وذهنية؛ لأن الذهن أدركها وارتسمت صورتها فيه.

وفي قولهم (النسبة خارج) إشارة إلى هذا الاتحاد؛ فإن معنى كون الخارجية للذهنية أن تكون الذهنية صورة لها ومثلاً، هذا أقصى ما يقرر الاتحاد الذي ادَّعاه في المقام.

والحقُّ: أنها أمران؛ فإننا لا نرتاب أن المتكلم إذا نسب المحمول إلى الموضوع ودلَّ عليه بالهيئة التركيبية عقل السامع نسبته بينهما، ولا ريب أن هذه النسبة غير النسبة الكائنة بينهما في الخارج، الثابتة في نفس الأمر، نسب المتكلم أم لم ينسب، وكيف كان فكلُّ كلام جمع بين الأمرين بأن كان مع كونه دالاً على النسبة بين الطرفين، بحيث يكون بين طرفيه في نفس الأمر نسبة وتعلق أيضاً؛ فذلك هو (الخبر)، وكلُّ كلام انفرد بالذهنية، بأن كان بحيث ليس بين طرفيه في نفس الأمر وراء دلالة اللفظ نسبةً وتعلقاً؛ فذلك هو (الإنشاء)، وذلك كصيغ العقود والإيقاعات والمدح والذم والتعجب والتمني والترجي والاستكثار والأمر والنهي والتخصيص والاستفهام.

فان قلت: لا ريب أن في التعجب والتمني والترجي أمراً وراء ما يفهم من اللفظ ويدلُّ عليه الخطاب، فإن من يقول: (ما أحسن زيداً) قد يكون في نفس الأمر متعجباً؛ فيطابق اللفظ ما عنده، وقد لا يكون فيخالف، وكذا القائل: (ليت زيداً قائم) (والعل عمرأ نائم)، والذي يدلُّ على ذلك أن هذه الصيغ إنما تذكر للإعلام بها في النفس، ومن

(١) أي معنى كونها خارجية. (حاشية في اب).

ثم لا تقول عند رؤية ما تستغربه أو تذكر ما تحب: ما أحسن وليت ولعل، حتى يكون هناك من مخاطبه، نعم حركة الرأس ورفع البصر إلى السماء ونحو ذلك.

وبالجملة فالمعنى الإنشائي يحصل في النفس أولاً ثم تبدو آثاره على الجوارح، كالتأفف عند التضجّر والضحك عند التعجب.

قلت: إنما قلنا (النسبة)، وإنما نريد النسبة التامة التي صار الكلام بها كلاماً، وليس المعنى الإنشائي من هذا في شيء، وأين هو من النسبة، والنسبة إنما يدل عليها بالتركيب والمعاني الإنشائية فيما عدا العقود والإيقاعات إنما يدل عليها بالحروف أو ما قام مقامها، نعم هو أمر متعلّق بما اشتمل على النسبة، على أن صيغته لم توضع للدلالة على ثبوته للنفس ونسبته إليها، ليكون ما في النفس خارجاً لما يفهم منها، وإنما جعلت الصيغة آلة لإيقاعه وإنشائه كالسكين للقطع، فإذا أوقع وأنشئ علم ثبوته للنفس، وأن ذلك الثبوت هو السبب في الإيقاع ظاهراً؛ فإن أريد الدلالة على هذا الثبوت بما وضع له قبل (تعجبت) أو (أنا متعجبٌ من هذا).

لكنّ هذا كله لا يدفع ضيقاً؛ إذ أقصاه أن النسبة الذهنية في الكلام الإنشائي إنما هي النسبة التامة بين الطرفين، تلك التي يتعلق بها المعنى الإنشائي.

وأنت خيرٌ بأن دعوى انتفاء الخارج لها لا يتم في جميع أنواع الإنشاء؛ لظهور أن بين الطرفين في الخارج، من نحو: (ما أحسن زيداً)، و(نعم الرجل زيد)، و(بئس الرجل عمر)، و(كم عبداً ملكت)، نسبةٌ وتعلّقٌ بالإثبات أو النفي، ثابتةٌ في نفس الأمر والواقع، مع قطع النظر عن اللفظ وما دلّ عليه، وكذا سائر أنحاء الطلب.

وبالجملة: ما عدا العقود والإيقاعات، أقصى ما هناك أنه لم يقصد بالمخاطب الإخبار عنها، بل التعجب بسببها والمدح والذم عليها واستكثارها وطلب وقوعها والاستفهام عنها؛ فكانت دلالته عليها، والإشارة به إليها بمنزلة دلالة اللفظ على النسبة الناقصة، كما في قولك: (عجبت من قيام زيد).

غير أن الإنشاء لما كان معنى حرفياً لا يتعلق إلا بالجملة التامة، والكلام لا يتم إلا بمراعاة النسبة بين الطرفين، لم يكفِ التركيب الناقص الإضافي، ومن هنا صحّ أن

الإنشاء قد يؤذن بالإخبار، والتخلص من ذلك تارةً باعتبار الإشعار، أي أن يكون الخطاب كما أنه يشعر بالذهنية يشعر أيضاً بالخارجية، حتى يقال في تعريفه: (إن أشعر بأن نسبته خارجٌ) غير مجدٍ^(١)؛ فإن التعجب والمدح والذم والاستكثار مشعرٌ بذلك قطعاً، وكذلك تقييد الخارجية بكونها على الذهنية، حتى يقال: إن كان نسبته خارج على طرزها فخبِرٌ، بزعم أن الخارج في هذه الأمثلة ليس على شكل النسبة المدلول عليها باللفظ وطرزها، من حيث إن الخارج فيها ليس إلا ثبوت الحسن والجودة والرداءة والملك لذويها، والمفهوم من الخطاب إنما هو الثبوت على وجه التعجب والمدح والذم والاستكثار فاختلفاً؛ وذلك لأن النسبة التي دلَّ الخطاب على تحقيقها بين الطرفين ليست إلا ثبوت تلك الأمور لذويها، والمعنى الإنشائي المتعلّق بها أمرٌ زائدٌ عليها خارجٌ عنها كما لا يخفى هذا.

والتحقيق: أنك إذا قلت: (ما أحسن زيداً) مثلاً؛ فهناك أمور:

أحدها: نسبة الحسن إلى زيد.

الثاني: نسبة التحسّن إلى أمر عظيم، وهو الذي أعرب النحاة عليه هذا التركيب.

الثالث: وقوع التعجب منك، وليس شيء من هذا مما صيغ اللفظ له ووضع للدلالة عليه، وإنما وضع لإنشاء نفس التعجب الخاص وإيجاده في الخارج وإبرازه إلى الوجود، وهو معنى دلّالته عليه، وليس هذا بنسبة ذهنية أو غير ذهنية؛ ليكون لها خارجٌ تطابقه أو لا تطابقه، وإنما هو إيجاد أمر في الخارج، وما كان ليكون للخارج خارج؛ فقد صحَّ أن الإنشاء كله بجميع ضروبه ليس نسبة خارجية تطابقه أو لا تطابقه، وإنما هو أمرٌ واحد في الخارج بهذا اللفظ، وهو وإن لم يكن نسبة، لكنه مندرج تحت قولنا، وإلا فإنه مثال لما دلَّ على نسبة لا خارج لها، ولما دلَّ على أمر آخر لا خارج له فاعرفه؛ فإنه مما يدقّ.

واعلم أنهم كثيراً ما يطلقون اسم النسبة على حكم النفس بأمر على آخر إيجاباً وسلباً، وما هو في الحقيقة بنسبة؛ إذ لا نعرف للنسبة معنى سوى التعلّق والانتساب، والحكم

إنما هو إدراك التعلق على وجه الإذعان، لا نفسه، كيف والنسبة كما عرفت من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، والحكم من الأمور المحققة الموجودة في الخارج بالوجود الأصيل.

نعم إن أريد بالنسبة مصدر (نسب) المتعدي المذكورة، أعني الانتساب والانصاف؛ فإن المخبر مما يحكم بما أخبر به ويدعن، أعني حكم الحاكم وإسناده أحد المفهومين إلى الآخر صحَّح الإطلاق^(١)، بل لا يصدق بهذا المعنى إلا عليه، إلا أن المعروف فيها إنما هو إرادة الانتساب والانصاف، ولعلمهم أرادوا بالحكم متعلقه، وهو النسبة، أعني الانتساب والانصاف؛ فإن الخبر ما يحكم بما أخبر ويدعن، ثم إنهم كثيراً ما يعبرون عن هذه النسبة الحكمية بإيقاع النسبة وانتزاعها، ويريدون بالنسبة النسبة الخارجية التي هي ثبوت المحمول للموضوع في الخارج وانتفاؤه عنه، وبإيقاعها الحكم بذلك الثبوت والانتفاء والتصديق والإذعان بهما، والاعتقاد لهما، وكل من زعم أن النسبة الذهنية هي الحكم زعم أن المطابقة إنما هي بينها وبين الخارج.

وبالجمله: فلا كلام في أن المطابق (بالفتح) هو الخارج، وإنما الكلام في المطابق (بالكسر)، والحق: أنه النسبة الذهنية المفهومة من اللفظ، المتحدة بالخارجية ذاتاً، وإن اختلفا بالاعتبار، وأن التطابق إنما كان بهذا الاعتبار؛ وذلك لأن الإضافة في قولهم: (النسبة) كونها معنى له، والحكمية تابعة، كما ستعرف.

وكيف كان فلا يكون هذا النوع من النسبة - أعني النسبة الحكمية - إلا في الخبر؛ لاستلزامها النسبة الخارجية التي لا تكون إلا له؛ لأن حكم النفس إنما يكون بها.

ومن هنا يظهر لك أنه يمكن تعريف الخبر والإنشاء باعتبار الحكم أيضاً كأن يقال: الخبر ما اشتمل على الحكم وأشعر به، والإنشاء ما خلا منه، وقد يعرفان أيضاً باعتبار استلزام لفظه معناه وعدمه؛ فيقال: الإنشاء ما استلزم لفظه معناه الوضعي، ولم يختلف عنه، بحيث متى وجد اللفظ وجد المعنى، والخبر ما لم يستلزمه، وإن كان معناه مقارناً للفظه، كالخبر الحالي، وبعبارة أخرى: الإنشاء ما وجد معناه بلفظه - أي إن وجود لفظه

علة تامة في وجود معناه - والخبر: ما وجد معناه بوجود آخر غير وجود لفظه، فهذان طريقان آخران في التعريف.

وقد تحصل لديك أن ما يطلق عليه اسم النسبة عندهم ثلاثة: الخارجي، والمفهوم من اللفظ المتحد به، والحكم النفسي، إلا أن ينزل على إرادة متعلق الحكم، كما عرفت، والثلاثة وإن اجتمعت في الخبر، لكن معناه الذي وضع له إنها هو الخارجي المتحد باللفظ دون الحكم؛ إذ من المعلوم أن قولك: (قام زيد) مثلاً لم يوضع ولم تجب به أنت إلا للدلالة على ثبوت القيام في الخارج، لا للدلالة على أنك حاكمٌ بذلك، وإن جاء تبعاً، ثم هذا الثبوت من حيث كونه مفهوماً من اللفظ مرتسماً في ذهن المتكلم يسمى: (نسبة الخبر)، و(نسبة ذهنية) ويكون أحد طرفي التطابق، من حيث إنه في الخارج مع قطع النظر عن اللفظ ودلالته، والمتكلم وذهنه يسمى معنى للخبر ومدلولاً له مقصوداً بالخبر إعلام المخاطب به ويكون هو الطرف الآخر للتطابق.

فإن قلت: أو ليس قد قال الشيخ عبد القاهر وغيره: لا دلالة للخبر على وقوع النسبة ولا وقوعها، وإنما يدل على حكم المخبر بالوقوع وعدمه^(١)، حتى حكى بعضهم الاتفاق على ذلك، واحتجوا على ذلك بأنه لو دل على الثبوت والانتفاء - ولا معنى للدلالة إلا إفادة العلم - لما وقع شك في خبر؛ ولا تمتنع الكذب في الأخبار، وإلا تخلف المدلول عن الدال، وللزم التناقض في الواقع عند الاخبار بأمرين متناقضين.

قلت: إنما أرادوا أنه لا يدل على ثبوت المعنى، وانتفاؤه معلوم البطلان قطعاً؛ إذ لا معنى للدلالة إلا فهم المعنى، ولا شك أنك إذا سمعت (قام زيد) تفهم منه أنه قام، وعدم القيام احتمال عقلي، وهو معنى قول الشيخ الرضي وغيره من المحققين أن جميع الأخبار من حيث اللفظ إنما تدل على الصدق، وأما الكذب فليس بمدلول له^(٢)، بل هو نقيضه، وقولهم (يحتمل الكذب) لا يريدون أن الكذب مدلول لفظ الخبر، كالصدق،

(١) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني: ج ٢ ص ٥٢٨.

(٢) ذهب إليه الرضي الأسترابادي في شرحه على الكافية: ج ١ ص ٣٢٦؛ القرافي في الفروق: ج ١ ص ٢٤؛ ونقله الثفتازاني عن بعض المحققين واختاره في المطول: ص ٤١.

بل المراد أنه لا يمتنع عقلاً أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتاً، وأن يصحّ ذلك، ولو كان مفهوم القضية هو الحكم؛ لكان مفهوم جميع القضايا متحققاً دائماً؛ فلا يصحّ قولهم (بين مفهومي زيد قائم وزيد ليس بقائم تناقض)، ومن هنا قال سعد الدين: «من الناس من توهم من كلام عبد القاهر وغيره أن مدلول الخبر هو الحكم، وهذا غلط، وذكر الشريف في (شرح المفتاح) أن جمهور المحققين على أن الخبر مشتمل على الحكم المعبر عنه بالنسبة التامة الذهنية، وأن الصدق والكذب باعتبار مطابقتها للخارج وعدمه، وأنه يدلّ على الذهنية، والذهنية تشعر بالخارجية؛ فهي مدلول للخبر بالواسطة^(١)»^(٢).

ثم قال: «فإن كانت هذه النسبة المشعر بها حاصلة كان الخبر صادقاً، وإلا كان كاذباً، ومن ثم قيل: إن صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه، وكذبه تحلّفه عنه، ولا استحالة في ذلك؛ لأن دلالة الجمل الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية، ودلالة الذهنية على حصول النسبة الأخرى بطريق الإشعار من دون استلزام عقلي، فجاز أن يتخلف عن الجمل الخبرية مدلولها بلا واسطة، فضلاً عن مدلولها بواسطة^(٣)»، قال: «وهذا معنى ما قيل: إن مدلول الخبر هو الصدق»^(٤).

قلت: كلام السيّد ظاهرٌ في أن المراد بالحكم متعلقه، أعني النسبة الذهنية، وأن إطلاق اسم الحكم عليها كان على ضرب من المجاز، ثم حكمه بأن دلالة الخبر على النسبة الذهنية أولاً وبالذات، وعلى الخارجية بالواسطة مبنية على القول بوضع الألفاظ للصور الذهنية، والحق أن الوضع للأمور الخارجية حسبها سبق في محله.

فائدة:

لا كلام في أن صيغ العقود والإيقاعات ك (بعت)، و (أعتقت)، إذا استعملت في الأخبار إخبار، وإنما الكلام فيها إذا استعملت في الإيقاع، فالأكثر على أنها حينئذ

(١) شرح المفتاح، الشريف الجرجاني: ج ١ ص ٥٣.

(٢) حاشية التفقازاني على شرح العنبر: ج ٢ ص ٣٨٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

إنشاء، وقال قوم: إنها إخبار عما في النفس^(١)، وتحقيق ذلك في باب الحقيقة والمنقولات الشرعية، ثم على القول بالإنشاء فهل هي كسائر أدوات الإنشاء من الحروف وغيرها لإيقاع معنى إفرادي، كالبيع والإعتاق منصوبة بإزائه كالعلم، كما أن أدوات الاستفهام والتعجب والتمني والترجي والعرض والتخصيص وغيرها كذلك؟ أو أنها لمعان مركبة مشتملة على النسب؟ خلاف^٢، قال سعد الدين: (بعث) إن كان إنشاءً كان معناه حدوث البيع بهذا اللفظ^(٣)، وأورد: أنه لو كان كذلك لامتنع التعليق؛ فإننا إذا ما قلنا: (إن دخلت الدار فأنت طالق)؛ فقد علّقنا الطلاق الواقع بهذا اللفظ على دخول الدار؛ فيلزم حينئذٍ تعليق الواقع بها لم يقع بعد.

وأجيب بأن اللفظ في صورة التعليق محدث للطلاق بشرط ما علّق عليه، كدخول الدار، لا مطلقاً، وليس المراد أن اللفظ فاعلٌ حقيقيٌّ، حتى لا يتصور حدوث الفعل، أعني الطلاق بعد انعدام الفاعل، أعني اللفظ من حيث إنه غير قار الذات، متى وجد انعدم. والحق هو الثاني.

وفيه: إن الإشكال لم يجرى من دعوى تأثير المعدوم، بل من جهة أن إنشاء الشيء، كالعتق مثلاً، يقتضي وجوده، وتعليقه على آخر يقتضي توقف وجوده على وجود ما علّق عليه، ثم لا فرق في ذلك بين القولين؛ فلا معنى لتخصيص الإيراد بالأول؛ فإننا نرى أنك إذا قلت: (بعث) منشأ توقع^(٣) البيع، وتنسبه إلى نفسك، لا أنه مجرد نصب علم يدل على البيع، كما في الحروف الإنشائية، ولسنا نريد بدلالاتها على النسبة أنها تدلّ على نسبة تحققت في الخارج بغير هذا الخطاب، من حيث إن من أوقع شيئاً من هذه العقود مختاراً فلا بد وأن يعرض له قبل التلفظ بها حالة نفسانية، ليس ببيع ولا طلاق ولا إعتاق؛ فإن ذلك كله إنما يقع بإلقاء الصيغ مقصوداً بها الإنشاء، وإنما نريد أن بها تقع النسبة وتنشأ.

(١) حكاة القرافي عن الحنفية في الفروق: ج ١ ص ٢٨-٢٩؛ والشهيد في القواعد والفوائد: ج ١ ص ٢٥٤، ذيل قاعدة ٨٣؛ والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ٢٤٥، الباب الثامن في الأخبار.

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العضد: ج ٢ ص ٣٩٢.

(٣) كذا في (ب)، ويحتمل أن المراد: أن توقع

وبالجملة فأنت بقولك: (بعت) تحدث البيع مع الدلالة على أن هذا البيع واقع منك، وأنت الذي أنشأته، وهذا الذي نريد بالنسبة، لا أنك إنما تشيئ بالصيغة البيع فحسب، من دون دلالة على نسبته، ثم يجيء إنشاءه إليك وثبوتك له تبعاً، من غير أن يدل عليه باللفظ، كما في التعجب والاستفهام وغيرهما.

فإن قلت: نحن نرى أن المقصود بالذات إنما هو إيقاع البيع لا غير، وأيضاً إذا أخبرت بعد الإيقاع فقلت: (قد بعت) فإنها تشير إلى نفس البيع وثبوتك له في الخارج، كما تشير في: (تعجب) و (استفهمت) إلى ثبوت التعجب والاستفهام.

قلت: حقُّ هذا، ولا يقتضي أكثر من كون الخارج ثبوت البيع ونسبته إلى المتكلم، ونحن لا ننكره، وليس فيه أن صيغة الإيقاع لا دلالة فيها، وكأنهم إنما اختاروا في العقود والإيقاعات هذه الصيغ الدالة بأنفسها صريحاً على النسبة اهتماماً بشأنها؛ فإنه مقام إشهاد وتسجيل ودعوى وإنكار، وإن كان الغرض الأصلي إنما وقوع المعنى في الخارج وثبوتها.

فصل

جرت عادتهم أن يتعرّضوا لها هنا للدلالة، والخلاف في توقّفها على الإرادة، وقد وكلنا ذلك إلى الكلام في الدلالات، ثم لا ريب في دلالة الخبر على الحكم إما بالأصالة كما عليه الأكثر أو بالتبعية، كما هو التحقيق، وقد اتفقت الكلمة إلا ما وقع من الجاحظ^(١) على انحصار الخبر في الصادق والكاذب^(٢)، ثم اختلفوا؛ فالجمهور على أن الصدق عبارة

(١) عمرو بن بحر بن محبوب الكناي بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فُلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلقة. ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة، منها: الحيوان، أربعة مجلدات، والبيان والتبيين ويسمى أخلاق الملوك، والبخلاء والمحاسن والأضداد، توفي ٢٥٥ هـ (ظ. الأعلام: ج ٥ ص ١٧٤).

(٢) ظ. الإحكام: ج ٢ ص ١٠.

عن مطابقة الحكم للخارج، والكذب عن مخالفته، وزعم النظام^(١) ومتابعوه على أنه عبارة عن مطابقتها لاعتقاد المخبر، وإن كان اعتقاده خطأ، كقول الحكيم: «العالم قديم» والكذب مخالفته له، وإن كان ذلك الحكم صواباً، كما في قوله: «العالم حادث»؛ فالصدق عنده مطابقة الخبر لما في نفس المخبر، وإن خالف الواقع، والكذب مخالفته لما في نفسه، وإن وافقه^(٢)؛ فبينه وبين الأول عموم من وجه؛ لاجتماعهما في إخبار المسلم بحدوث العالم، وانفراد الأول في إخبار الحكيم بذلك، والثاني في إخباره بقدمه، وحجته في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(٣)، حيث حكم عليهم بالكذب، مع مطابقة ما قالوه للواقع؛ فلم يبقَ إلا اعتبار مخالفته لما في نفوسهم^(٤).

وأول ما فيه: أن قولهم: ﴿تَشْهَدُ﴾ إنشاء فلا يعود التكذيب إليه نفسه؛ لمقارنة معناه للفظه، ووجوده بصدوره؛ فتعين رجوعه إلى ما تضمنه من الخبر، وهو أنهم معتقدون للرسالة، كما هو المنساق؛ لظهور دعوى الاعتقاد عند مثل هذا الإنشاء، وهذا هو الذي دعاهم لإزالة التهمة، وقد عرفت أن مثل هذا الإنشاء يتضمن خبرين، دعوى وقوع متعلق الإنشاء، ودعوى اعتقاد المنشئ لذلك، ومرجع التكذيب هاهنا إلى الثاني، وكثيراً ما يرجع إلى الأول، كما تكذب المادح والذام، قال: (والله ما هي بنعم الولد)، ولو سلم أنه خبر، أو فرض أنهم ابتدأوا القول هكذا: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾، من دون إنشاء الشهادة؛ لتعين رجوع التكذيب أيضاً إلى ما يستلزمه هذا الإخبار من دعوى الاعتقاد للمخبر به؛ إذ الغرض من إلقاء الخبر إلى العالم بمضمونه إنما هو الإعلام بلازم الفائدة.

والفرق بين ما نقول وما يقول النظام، أن التكذيب على مقالته يرجع إلى نفس الخبر المذكور؛ لمخالفته الاعتقاد، وعلى ما نقول إلى ما يستلزمه من الإخبار بالاعتقاد؛

(١) إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث، أبو أسحاق، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف توفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين هجرية، من آثاره: (الطفرة) (الجواهر والأعراض) (الوعيد). (سير أعلام النبلاء: ج ١٠ ص ٥٤١؛ الأعلام: ج ١ ص ٤٣).

(٢) ظ. البحر المحيط: ج ٦ ص ٨١؛ إرشاد الفحول: ص ١٢٤.

(٣) المنافقون: ١.

(٤) ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ١٢٤؛ الذريعة: ج ٢ ص ٤٧٩؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٨٨-٢٩١.

لمخالفته للواقع.

وربما أوجب بإرجاع التكذيب إلى هذا الإخبار المجرد عن المواطة شهادة، أو إلى نفس الخبر المذكور، ولكن على زعمهم، أي: إنكم على ما زعمتم كاذبون في إخباركم هذا لمخالفته لما هو الواقع عندكم، وأنت تعلم أن اعتناء الله (جل شأنه) بإنشاء الشهادة مؤكدة بأنحاء التأكيد يأبى كل إباء أن تكون على أمر لا يحتفل بمكانه، كالغلط في التسمية والكذب بناءً على زعمهم، بل المناسب أن يكون على الكذب في نفس الأمر والواقع، وليس ذلك إلا ما ذكرناه.

نعم إرجاعه إلى إنكار ما تناجى به عبد الله بن أبي وأصحابه العرب من التناجي عن الإنفاق على من مع النبي ﷺ لينفضوا عنه والعزم على إخراجهم بعد الرجوع إلى المدينة حسبها جاء في الطريقتين، من أنها نزلت في ذلك، وأنه ﷺ لما نزلت قال لزيد بن أرقم: «لقد صدقك الله»، وذلك أن تناجيهم كان بمسمع منه لصغره فوشى بهم إلى رسول الله ﷺ؛ فجاءوا وحلفوا أنهم ما قالوا؛ فقبل وجعل الخزرج يشتمون زيدا ويقولون: كذبت على سيدنا عبد الله، فلما نزلت جمع أصحابه وقرأها عليهم فافتضحوا^(٥)، ليس بالبعيد^(٦).

لكن ما روي في الاحتجاج من أن طاووس اليماني قال لأبي جعفر (عليه السلام): أخبرني عن قوم شهدوا شهادة الحق وكانوا كاذبين؛ فقال: «المنافقون حين قالوا لرسول الله ﷺ: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾»^(٧)، يؤيد ما قلناه، ويؤيده أيضاً قوله: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ»^(٨)، حيث اعترض به قبل تمام الكلام، دفعاً لما عساه يتوهم من رجوع التكذيب إلى نفس الشهادة.

ولقد كنت أحسب أن هذا وجه لم يذكره القوم، وإذا بشارح التلخيص قد ذكره،

(٥) الجواهر الحسان، الثعالبي: ج ٤ ص ٣٠٣.

(٦) خبر لـ (نعم إرجاعه..).

(٧) الاحتجاج: ج ٢ ص ٦٤.

(٨) المنافقون: ١.

ولكن في غير هذا المقام^(١).

فأما الجاحظ فقد خالف ما عليه الناس وأثبت بين الكذب والصدق واسطة، وذلك أنه جعل الصدق: عبارة عن مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد، والكذب: عبارة عن مخالفتها معاً، فكان موافقته لأحدهما دون الآخر واسطة سواء أكان معتقداً للحكم أو نقيضه أو شاكاً؛ فكانت أربعة، وكان أقصى ما تعلق به قوله تعالى: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾^(٢)، وذلك أنهم جعلوا الإخبار حال الجنون قسيماً للكذب؛ فكان مغايراً له، ولا ريب أنهم لم يريدوا به الصدق، ولا اعتقادهم خلافه؛ فتعين أن يكون واسطة، وأن المخبر عن اعتقاد إذا خالف لا يوصف بالكذب، ولا يستحق الذم، كما أن المخبر عن اعتقاد الخلاف إذا طابق الواقع لا يوصف بالصدق، ولا يستحق مدحاً، ولو كفى في الصدق مطابقة الواقع، وفي الكذب مخالفتها لاتصف كل بصفته، ولا يستحق المدح والذم، وهو خلاف ما يعرفه الناس وتحكم به العقول.

والجواب: أما عن الأول؛ فبأن الكذب ضربان: افتراء؛ وهو ما كان عن عمد، وآخر يجري على اللسان لا عن قصد، وهذا أيضاً ضربان: ما يصدر عن العقلاء غفلةً، وما ينجر به غيرهم كالمجانين، ولما استفظعوا ما جاء به ﷺ من دعوى الرسالة والمعاد، وقطعوا بمخالفتهم للواقع، شكوا هل هو متصنع مفتر أم به جنة يدعي العظامم، ولا يدري ما يصنع؟ فكان التردد بين قسمي الكذب، أو يقال: إن التردد بين الخبر وغيره، وذلك أن كلام المجنون لا يعد في الأخبار كالنائم؛ لعدم الشعور.

وما يقال من أنه لا مدخل للقصد والشعور في الخبرية، بدليل أن كلام النائم والساهي والمجنون ليس إنشاءً فيكون خبراً؛ إذ لا واسطة تعرف بين الخبر والإنشاء قد يرد^(٣) بأن المنحصر فيهما إنما هو الكلام الحقيقي والاصطلاح دون اللغوي، والكلام هاهنا في اللغوي.

(١) ظ. مختصر المعاني: ص ٣١.

(٢) سبأ: ٨.

(٣) خبر له (ما يقال).

والتحقيق: أن القصد والشعور وإن لم يكن معتبراً في الكلام لغةً، كما نصّ عليه أئمة العربية، لكنه مأخوذ في مفهوم الخبر لغةً واصطلاحاً^(١)، وعدم دخول كلام النائم وصاحبيه في الإنشاء اصطلاحاً لا يستلزم دخوله في الخبر لغةً، وحكمهم بأنّ المشكوك والموهوم خبر لا يقتضي أن ما يصدر عن هؤلاء كذلك؛ إذ أقصى ما هناك أنه ما كان ينبغي للشاك ومن ترجّح لديه الخلاف أن يخبر، وليس بأسوأ حالاً من الكاذب، ومع هذا لا يخرج عن الخبرة، ولا يرد أن الخبر لا بد فيه من الحكم ولا حكم هؤلاء؛ لأنّ المعبر إنها هو ظهور ذلك لا تحققه في نفس الأمر.

وأما عن الثاني فبأن ميزان التصديق والتكذيب عند الناس إنها هو العرض على الواقع؛ فإن طابق صدّقه، وإن خالف كذبوه، وأما الاعتقاد فغير مراعى عندهم؛ لعدم ظهوره؛ ولهذا تراهم يبادرون إلى التصديق والتكذيب من غير أن يستعلمون ما عليه المخبر، وأما تعلّق المخبر عند ظهور المخالفة بأخبار الغير، وبظهور الأمانة فلرفع قبح الإخبار عن نفسه، ولا يخرج الخبر عن كونه كذباً، كما إذا كذب في الدفاع عن مسلم؛ فإن الدفاع يذهب بالقبح ولا يخرج الخبر عن الكذب، ودعوى الملازمة بين مطلق الكذب والقبح في حيّز المنع، إنها القبيح تعمّده، بل قد لا يقبح مع التعمد، كما إذا كان للدفاع عن محترم.

وقد يفرّق بين صدق المخبر وصدق الخبر وبين كذبهما؛ فيعتبر الاعتقاد في الأول دون الثاني، والنزاع إنها هو فيه لا في الأول، بدليل أنه لا يقال لمن أخبر بالواقع وهو يعتقد خلافه: إنه صدق، وإن قيل: إن هذا الخبر صادق، وكذلك لا يقال لمن أخبر عن اعتقاد لإخبار جماعة أو لظهور أمانة يعتدّ بمثلها أنه كذب، وإن قيل إن هذا الخبر كذب.

ثم إنّي رأيت العلامة رحمته يقول: إن الجاحظ إنها بنى مقالته هذه على ما يذهب إليه من أن المعارف كلّها اضطرارية لا تأثير للعبد فيها، وأن غير العارف معذور؛ فلو كان مجرد مخالفة الواقع كذباً حتى يكون المخبر بما يخالف الواقع كاذباً، وإن لم يكن عارفاً بالمخالفة، بل معتقداً للمطابقة لكان مذموماً، لما علم من ذم الكاذب، وقد فرض أنه

معذور^(١).

كيف لا، وجواز الإخبار بما انطوى عليه الاعتقاد مما اتفقت عليه أهل العقول. وبالجمله فتكليف المعتقد للمطابقة باجتنب الإخبار بالمخالف تكليفٌ بما لا يطاق.

قلت: لو تمّ هذا لم يتوقف على دعوى الاضطراب في العارف، بل على عذر الجاهل بها، وذلك ثابتٌ في أكثر الأخبار؛ فإن المعتقد لموت زيد مثلاً؛ لأمانة مع حياته معذورٌ عند كلّ من قال بالاختيار، ومن ذهب إلى الاضطراب لعدم وجوب هذه المعرفة، وحينئذٍ فنقول: لو كان كاذباً لوجب ذمّه، ويكون المعذور غير معذور؛ فبان عدم ابتناء هذه المقالة هاهنا على مذهبه هناك، إلا أن يكون هو صرّح بالبناء، وحكى العلامة عنه.

والحل: أن ترتّب الذم على كلّ كذب في حيّز المنع؛ فإن العذر في اعتقاد المطابقة مع المخالفة يوجب العذر في الإخبار، سواءً أكان من المعارف الواجبة الدينية أو غيرها، كاعتقاد حياة زيد وموت عمرو وقيام بكر وخالد؛ فمن قال بالاضطراب كان هو العذر عنده ومن ذهب إلى الاختيار فلا عذر له في اعتقاد القسم الأول، وأما الثاني فلا ملامة في الإخبار به بعد اعتقاده، وإن كان مخالفاً، كما هو واضح، إنما يترتب الذم على الإخبار بالمخالف، مع عدم اعتقاد المطابقة هذا.

وربما حكي في المسألة قولٌ رابعٌ، وهو: أن الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد جميعاً، والكذب مخالفتها أو مخالفة أحدهما، وربما نسبوه إلى النظام والمعروف عنه ما حكينا^(٢)، ثم الخبر المشتمل على نسبة لاثنيين مطابقٌ في أحدهما مخالفٌ في الآخر، نحو: (الله والعالم قديمان)، و(زيد وعمر قاثمان)، حيث يكون القائم أحدهما كاذباً^(٣)؛ لأن الحكم عليهما غير مطابق، وقيل خبران صادقٌ وكاذبٌ؛ بناءً على تحليل الحكم إلى حكمين.

والحق هو الأول، وإلا لكان كلّ خبر مشتمل على نسبة إلى عام، نحو: ﴿كُلُّ نَفْسٍ

(١) تهذيب الوصول: ص ٢٢١.

(٢) إرشاد الفحول، الشوكاني: ج ١ ص ١٢٦.

(٣) خبر لـ (الخبر المشتمل).

ذَاتِقَةُ الْمَوْتِ ^(١) أخباراً متعددة بحسب أفرادها، مع أنه خبر واحد.

وتحقيق ذلك أن وحدة الخبر وتعددته بحسب وحدة الحكم وتعددته، ولا ريب أن حكم النفس على كل نفس أنها كان دفعةً؛ فيكون واحداً، بخلاف نحو (زيد قائم وعمرو) فإنها حكمت على زيد أولاً، ثم حكمت على عمرو، ولو حكمت على عمرو لقليل: قائمان، وكان واحداً.

فصل

انقسام الخبر إلى الصادق والكاذب قسمة ثابتة له في نفس الأمر والواقع، مع قطع النظر عن تعلّق العلم به وعدم تعلّقه، وله قسمة أخرى باعتبار ذلك، لكنها ثلاثية، وذلك أنه إما أن يكون معلوم الصدق بالضرورة، سواءً أجاز ذلك من إخبار المخبر كالمتواتر باعتبار تعلّق العلم به، أو من أمر خارج، كما إذا وافق العلم الضروري، نحو: (الواحد نصف الاثنين) أو بالنظر سواءً أكان للمخبر دخلٌ في كسب العلم كإخبار الله جلّ شأنه وملائكته ورسله وخلفائه بها لا يُعلم إلا بإخبارهم، أو لم يكن، كقولنا: (العالم حادث والباري تعالى واحد)، أو معلوم الكذب بالضرورة، أو بالنظر كالإخبار بما يخالف المعلوم ضرورةً ونظراً، أو بحيث لا يعلم صدقه ولا كذبه.

وهذا أيضاً ثلاثة؛ لأنه إما أن يكون مظنون الصدق كخبر الثقة، أو مظنون الكذب كما إذا قامت قرائن المخالفة أو مشكوكاً فيه كما إذا تكافأت، ومن الناس من ثنى القسمة في هذا المقام، فزعم أن كلّ خبر لا يعلم صدقه فهو كذبٌ قطعاً، واحتجّ على ذلك بأنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليل؛ فكان كخبر مدّعي الرسالة من دون إعجاز؛ فإنه كاذبٌ.

وهذا كما ترى مخالفٌ للبديهة لكذبه في خبر الثقة، بل المجهول، بل المكذوب؛ إذ لا قطع بالكذب في شيء من ذلك، مع ما يلزم من ارتفاع النقيضين عند إخبار اثنين من هؤلاء بمتناقضين، ثم يلزم من ارتفاعهما اجتماعهما؛ لاستلزام كذب كل واحد من النقيضين صدق الآخر، ويلزم كذب كلّ مسلم في دعوى الإسلام؛ إذ لا دليل على ما في

النفوس فيلزم كفر الجميع^(١).

وبالجملة: على هذا ما لم يقطع بالإيمان يجب القطع بالكفر، وقياسه على مدّعي الرسالة لم يكن؛ لعدم العلم بالصدق، بل للعلم بالكذب، من حيث إن عادة الله جرت بتصديق مدّعيها بإظهار المعجز؛ فإنه من الألفاظ الواجبة فإذا لم يظهر علم كذبه. وبالجملة: قام الدليل هاهنا على الكذب فكيف يقاس عليه ما لم يقيم دليل على كذبه.

فصل

وينقسم الخبر باعتبار إفادته العلم لكثرة المخبرين وعدم إفادته لذلك إلى متواتر وآحاد؛ فالمتواتر ما أفاد العلم بسبب كثرة المخبرين، واحترزنا بذلك عما أفاد العلم بسبب عصمة الخبر أو قيام القرينة، وهذا أولى بما اشتهر في تعريفه من أنه خبر جماعة يستحيل في العادات تواطؤهم على الكذب^(٢)؛ إذ ربما أحالت العادة تواطؤ جماعة على الكذب، بل اتفاق تعمّد الكذب منهم جميعاً من دون تواطؤ، مع جواز خطأهم ومخالفة خبرهم للواقع؛ لعروض شبهة أو نحوها، إنما التواتر إخبار كثرة تحيل العادة مخالفة خبرهم للواقع، ومن الناس من عرفه بأنه ما أفاد العلم بنفسه^(٣)، واحترز بذلك عما أفاد العلم بواسطة الأمور الخارجية كالعصمة ونحوها.

وفيه: أن كثرة المخبرين أمر زائد على نفس الخبر، ولا يغني دعوى أن المراد بالخارج ما عدا المخبرين؛ لأن الكثرة صفة للمخبر كالعصمة.

وقد يقال: إذا ورد عليك الخبر من الكثرة البالغة إلى حدّ التواتر جاءك العلم شتّ أم أبيت من دون حاجة إلى ضمّ مقدمة أخرى، كاستحالة تواطؤ مثل هذه الكثرة على الكذب أو مخالفة خبرهم للواقع، وهذا بخلاف غيره مما يفيد العلم، كخبر المعصوم؛ فإن العلم إنما يجيء بواسطة مقدمة العصمة، ومن أخذ في تعريفه اطمئنان النفس فقد

(١) ظ.: نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٩٨؛ المحصول: ج ٢ ص ١٠٧.

(٢) وهو لبعض الأشاعرة، كما في النهاية للعلامة: ج ٣ ص ٢٩٩.

(٣) ابن الحاجب في مختصره، كما في شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٣٩٩.

وسمه بغير سمته؛ فإن النفس تطمأن بأدنى وثوق إلا أن يريد به العلم الجازم؛ فإن استقرار النفس من لوازمه.

وليس للكثرة حدٌّ، ومن حدّدها كما وقع لأقوام فقد تكلف شططاً، إنما المدار على القطع بمطابقة الواقع، وإحالة العادة للمخالفة، ويختلف ذلك بحسب حال المخبرين؛ لكونهم أجلاء ثقاتاً أو من السواد، وكونهم ممن يطلعون على الواقعة عادة، أو ليس كذلك، وحال الأخبار ككونه على البتّ والقطع أو مؤكداً بالأيان أو بدون ذلك، وحال الخبر أعني المخبر به، ككونه من الأمور الخفية أو الظاهرة أو الغريبة أو المبتدلة، فربّ مقام يحصل القطع فيه بعشرين أو عشرة، وربّ مقام لا يحصل فيه إلا ببائة أو مائتين، وفي اليأس ما يغني عن الخبر؛ فإنك إذا تتبعته ما يرد عليك وتترادف به الأخبار لديك شاهدت الاختلاف عياناً.

ثم ما اتفقت عليه الكلمة إن كان هو اللفظ فذلك المتواتر لفظاً، وإن كان هو المعنى فهو المتواتر المعنوي، سواءً أكان المتواتر تمام المعنى، كما إذا كانت الألفاظ مترادفة أو القدر المشترك كالأخبار الواردة في معاجز النبي ﷺ ومآثره الجيدة وأخلاقه الكريمة ومآثر أهل بيته، كشجاعة أمير المؤمنين عليه السلام وزهده وتقاه وعلمه، والحكايات المنقولة في سخاء حاتم؛ فإن كلّ واقعة واقعة، وإن لم تتواتر بخصوصها، لكنّ القدر المشترك بينها قد صار متواتراً؛ لكثرة ما جاء فيه من الأخبار.

وإذا تعددت الطبقات؛ فلا تواتر حتى يخبر في كل طبقة طبقة كثرة تحيل العادات مخالفة خبرهم للواقع، ونعلم ذلك، وطريق العلم بذلك أن يخبر كلّ واحد من هذه الطبقة عن جميع السابقة أو عن شياع ونحوه، وهذا الذي أرادوا باشتراط كون المخبر فيه عالماً بما أخبر به ضرورة، فإن أخبر كلّ واحد من هذه عن واحد من تلك أو عن اثنين وثلاثة، وبالجملّة عَمَّا دون من يحصل العلم الضروري بإخبارهم، لم يتواتر عن الأولى، من حيث إنه لم يتواتر عنهم أنهم جميعاً حكوا هذا الخبر، أفادنا إخبار هؤلاء العلم أم لم يفد، وأقصاه أن يكون أحاداً مخفوفاً بالقرائن، وليس كلّ ما أفاد العلم متواتراً، إنما التواتر ما كان على صفة التواتر.

والحقُّ: أنه لا يعتبر في التواتر اصطلاحاً بالنسبة إلى الطبقة السابقة أكثر من العلم بأن السابقة على صفة التواتر، ولو بقيام القرائن على ذلك، كما إذا كان رواته كل واحد من هذه الطبقة عن جماعة من تلك، فإن ذلك مما يدلّ على أن السابقة كذلك، ولا يشترط العلم برواية كل واحد من هذه عن كل واحد ممن قبلها وهكذا، وأنى يتيسر ذلك؟ ولئن كانوا كذلك فما كانوا ليذكروا ذلك في روايتهم حتى ينصّ كل واحد من الطبقة على روايته عن كل واحد من التي قبلها، وحينئذٍ تمّ لنا العلم بذلك.

وبالجملّة: فأقصى ما يقتضيه تواتر الخبر العلم بكون روايته في كلّ طبقة متواترة، أما أن طريق العلم بذلك هو التواتر أيضاً، فأمرٌ زائد على تواتر الخبر، ومن هنا يتبين ما في قولهم: إن التواتر لفظاً مع تعدد الطبقات عزيز، حتى قال ابن الصلاح^(١) فيه على ما حكى عنه: (من حاول إيراد مثال لذلك أعياه تطلّبه)^(٢)، ولقد عدّوا في التواتر حديث (إنما الأعمال بالنيات)^(٣)؛ لكثرة من يرويه، ومع ذلك فقد انتقده عليهم جماعة؛ لعدم بلوغ الطبقة الأولى التي روته عن رسول الله ﷺ إلى الحد المأمون، بل ولا الثانية والثالثة، وإنما شاع بعد تدوين الكتب، نعم عدّوا من ذلك قوله ﷺ: «من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار»^(٤)، فقد رواه عنه أربعون، بل قيل: ستون، ولم يزل العدد في ازدياد.

والحق: أن التواتر اللفظي في أخبارنا غير عزيز؛ لتدوين الأصول الأربعمئة وغيرها

(١) هو المفتي شيخ الإسلام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي الشهرزوري الشرخاني، ولد في شرخان (قرب شهرزور) وانتقل إلى الموصل ثم إلى خراسان، فبيت المقدس حيث ولي التدريس في الصلاحية. وانتقل إلى دمشق، فولاه الملك الأشرف تدريس دار الحديث، وتوفي فيها سنة ٦٤٣ هـ، له كتاب (معرفة أنواع علم الحديث) يعرف بمقدمة ابن الصلاح، (ت ٦٤٣ هـ). (ظ. الأعلام: ج ٤ ص ٢٠٧).

(٢) مقدمة ابن الصلاح، ص ١٦٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٨٣ ح ٢١٨، باب صفة الوضوء والفرض منه وح ٦٧، وح ٤ ص ١٨٦ ح ٥١٩، باب نية الصيام، ح ٢؛ سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٤١٣ ح ٤٢٢٧، باب النية.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٣٦٤ ح ٥٧٦٢.

في أيامهم عليهم السلام، ثم الكتب متواترة إلى أربابها، وبذلك قال السيد رحمته الله في «التبانيات»: إذ أخبرنا أكثرها متواترة، والمعنوي أكثر من أن يحصى^(١)، ومن هذا الباب ما يحكيه المؤرخون على البت من دون إسناد نقل المشاهد أو من يحكي عن شياع، ومراعاة الطبقات إنما يحتاج إليها فيما يسندون؛ فإذا بلغ المؤرخون حد التواتر كان متواتراً، ومثله في الأخبار الحاضرة كثير، وهذا كما نجيء الأخبار أن قد هلك السلطان، وقام في مقامه فلان، ثم ترادف علينا حتى نقطع، مع أنا لم نشاهد أحداً من المشاهدين، ولم نعلم أن كل واحد منهم أخذ من تواتر أو شياع، وليس إلا أنهم يحكون على البت، وهذا الذي حققناه هو الذي أراد المرتضى رحمته الله حيث قال في الجواب عن مسألة سُئل فيها عن كيفية تحقق التواتر وحصول العلم مع تعدد الطبقات، وأنه ينبغي أن لا يحصل العلم حتى تحكي الجماعة عن مثلها، ويعلم كون تلك على صفة التواتر كهذه، وذلك كالمعتذر من حيث إن ذلك إنما يعلم بنقل كل واحد من هؤلاء تواتر الخبر أو شيعه ما نصه: «قد بينا في (الشافي)^(٢) وغيره أن الطريق إلى العلم باتفاق الطبقات في هذه الصفة، أن الأمر لو لم يكن على ذلك، وكان هذا الخبر مما حدث وانتشر بعد فقد، وقوي بعد ضعف وكثرة رواته بعد قلّة؛ لوجب أن يعلم المخاطبون لرواة ذلك من حالهم ويميّزوه، ويتعين لهم زمان حدوثه بعينه، ويفرقوا بينه وبين ما تقدّمه من الأزمنة؛ لأن العادات تقضي بوجوب العلم بما ذكرناه، ألا ترى أن كل مذهب نشأ وحدث بعد فقد يعلم ضرورة من حاله، ويفرق بين زمان حدوثه وبين ما تقدمه، فإذا فقدنا في أهل التواتر العلم بما ذكرناه، علمنا أن صفات الطبقات في نقل هذا الخبر واحدة»^(٣).

وتوضيحه: أنه إذا حكى لنا الخبر كثرة لا يستحيل في العادات تواطؤهم على الكذب ومخالفة خبرهم للواقع، ونحن نعلم أنهم لم يشاهدوا، علمنا أن منهلهم من كثرة وشياع كذلك، ولا تكون تلك الطبقة حتى تكون التي قبلها كذلك وهكذا إلى أول طبقة هذا.

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٢٦.

(٢) كتاب للسيد المرتضى.

(٣) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ٣٣٩.

وكثيراً ما يشتبه التواتر بالشياع، والفرق أما في اللغة فإن التواتر على ما تعرب عنه كتبهم، هو أن يجيء بالخبر الواحد بعد الواحد والمرة بعد المرة، قال في (القاموس): «ولا يكون بين الأشياء إلا إذا وقع بينها فترة، وإلا فهي مداركة ومواصلة»^(١)، وأما الشياع فهو مطلق الإفشاء، ففي (الصحاح) و (القاموس) وغيرهما: شاع يشيع: ذاع وفشى^(٢)؛ ولذلك تراهم يستعملون في مثل النسب والملك والوقف والعق والعدالة والفسق والإسلام والكفر ونحو ذلك اسم الشياع، يقال: شاع أن هذا وقفٌ وذاك فاسقٌ وهذا عدلٌ، ولا يقال تواتر؛ لعدم الفترة والمجيء شيئاً فشيئاً، بخلاف موت الغائب ونحوه، يقال فيه: تواترت الأخبار بموته، ويقال في رؤية الهلال: حصل الشياع، ولا يقال: تواترت رؤيته إلا إذا جاءت الأخبار برؤيته من بلاد أخرى، وعلى هذا فيتحد بالتواتر، ومعلوم أنه غيره.

ومن هنا قال المحقق الشيخ علي ما حكى عنه: إن الأول هو المذهب؛ لأن الظن القوي البالغ مبلغاً يقرب من العلم ليس أدون من الظن الحاصل بشهادة العدلين إن لم يكن أقوى^(٣)، قال: «والظاهر من كلام الفقهاء أنه أدون من شهادة العدلين، مع أن الحاصل بها ظنٌ، وليس لعدده مقدّرٌ، بل مرجعه إلى حصول الطمأنينة في النفس»^(٤)، ثم استقرب اعتبار كونه فوق أربعة؛ ليفرق بين عدد الشهادة، حيث يشترط في الشهادة العدالة دون الشياع.

قلت: لا يخفى إن الشياع لغة وعرفاً عبارة عن الانتشار، تعلق به الإخبار أم لا، والظاهر اعتبار كثرة تزايد على هذه المقادير، ولم يتجدد فيه اصطلاح، وهو في كل شيء بحسبه، فانتشار وقفية الدار مثلاً بين أهل المحلة من البوابة، وإن لم ترد على عشرة دور شياعٌ، بخلاف عشر أنفس من دار واحدة أو عشرة دور من البلد العظيم.

(١) القاموس المحيط: ج ١ ص ٤٩٠.

(٢) الصحاح: ج ٣ ص ١٢٤٠؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ٧٣٥.

(٣) رسائل الكركي: ج ٢ ص ١٩٧.

(٤) المصدر نفسه.

وكيف كان فهو غير التواتر، أفاد العلم أو لم يفد، فإن التواتر كون الخبر بحيث يفيد العلم لكثرة المخبرين؛ فلا يتعلق إلا بالخبر، والشياع كون الخبر أو الحكم منتشرًا بين كثيرين، واتصاف الخبر بهما من جهتين مختلفتين، فتواتره باعتبار وروده من كثيرين، وإفادته للعلم بسبب كثرة المخبرين، وشیاعه باعتبار انتشاره فيما بين المخبرين وعلمهم به. ثم لا كلام في كونه مرجحاً للخبر وجابراً له كالشهرة، وإنما الكلام في أنه هل هو حجة تثبت به الدعوى عند الحاكم كالبيّنة؛ لقوة الظن الحاصل به، وأن ذلك أصلٌ إلا أن يخرج شيء بدليل، كما دلّ على عدم الاكتفاء بشهادة العدلين في الزنا ونحوه أم ليس كذلك، إلا ما ثبت في الشريعة بثبوت به كالنسب والوقف والموت والرق والهلال وغير ذلك.

وقد اختلف كلام الأصحاب في تعدّد ما يثبت بالشياع؛ ففي «الدروس» أنه ثبت به تسعة: النسب، والملك المطلق، والوقف، والنكاح، والموت، والولاية، والولاء، والعق، والرق^(١)، وفي «القواعد» عن بعض الفقهاء بأنه ثبت به اثنان وعشرون، وهي ما عدا العتق من التسعة المذكورة، والعزل، والرضاع، وتضرّر الزوجة، والصدقات، والجرح، والتعديل، والإسلام، والكفر، والرشد، والعفة، والحمل، والولادة، والوصايا، والجزية، واللوث^(٢)، ثم قال: «وفي الغصب والإعسار والعتق تردّد»^(٣).

وقد صرح الأصحاب بثبوت رؤية الهلال بالشياع، وأما الضرورة؛ فهو أن يشتهر الحكم من الأمة أو الفرقة أو أهل العرف، حتى يستوي فيه العارف والجاهل، والأولى ضرورة الدين، والثانية ضرورة المذهب، والثالثة ضرورة العرف، والمشتهر في الأول من أحكام الدين، وفي الثاني من أحكام المذهب، وفي الثالث من العرفيات، وضرورة كلّ حكم تفيد القطع بثبوت في أهلها؛ فما كان من ضروريات الدين أفاد القطع بأنه من الدين، وما كان من ضروريات المذهب يفيد القطع بأنه من المذهب، وكذا العرف، وهي

(١) الدروس الشرعية: ج ٢ ص ١٣٤.

(٢) القواعد والفوائد، الشهيد الأول: ج ١ ص ٢٢١.

(٣) في القواعد: ج ١ ص ٢٢١: قيل: والغصب والدين والعتق والإعسار.

أوثق طرق العلم بثبوت الحكم في الواقع.

إن قلت: هذه الضروريات في الدين أو المذهب قبل ظهورها من مصدرها، وهو رئيس الدين أو المذهب، لم تكن معلومة لأحد من الناس، ثم بعد أن ظهرت فإنما تظهر للبعض، ثم لما كانت مما تتوفر الدواعي على العلم بها، إما لعموم البلوى وشدة الحاجة، أو لمجيئها على خلاف ما عليه العامة وتسامع به الناس، واشتهرت حتى تساوى فيه القريب والبعيد والعالم والجاهل صارت بديهية لدى كل أحد، ثم تقاذفتها الأفواه وتقلت من طبقة إلى طبقة وهكذا إلى يومنا هذا، فما تنكر أن يكون إنما ظهرت من بعض العلماء أو المتقلبين بعد الطبقة الأولى المعاصرة للرئيس؛ فلا تكون كاشفة عن مقالته.

قلت: حكمٌ يذعن له علماء الإسلام على اختلاف طرائقهم وتباين عقائدهم وتكفير بعضهم بعضاً، ثم ينتشر في سائر الناس، حتى يدين به أرباب الديانات، وسواد ثلاث وسبعين فرقة، ولا يكون ممن يرجع إليه الكلّ وتجتمع عليه الكلمة أترأه يظهر من قبيل، ثم يدين له الباقيون؟ إن هذا لمن أظهر المحالات في مجاري العادات، على أنه لو كان حادثاً لوجب في العادات أن نعلم بحدوثه ومن أحدثه ومتى حدث، فإن مثل ذلك إن خفي فإنما يخفى على بعض السواد، لا على أهل الجد والاجتهاد، مع طول التنقير والتفتيش.

كلا، بل ضرورة كل فرقة تعرب عن مقالة رئيسها، خصوصاً إذا كانت عظيمة منتشرة في أقطار الأرض، كالإمامية (أيدها الله تعالى)؛ فإن اتفاق كلمة العلماء والسواد مع هذه الكثرة والانتشار وإقامتهم عليه، بحيث لا يرجعون عنه، ولو ضربوا ضرب غرائب الإبل، مما تحيل العادات أن يكون إلا عن مجمع كلمتهم، ومرجع عامتهم، ودعوة العالم إذا حدثت وإن أخذ بها البعض لا يدين لها الكل، كما نشاهد في الأمور الاجتهادية.

وبالجملة: فضرورة الحكم تدلّ على أنه عن مرجع الكل، ومجمع الكلمة، قائد حقّ كان أو ضلالة، اللهم إلا أن يعرض من^(١) الوقائع العظام ما يشبه الأمر بسببه، كما

(١) في (ب): عن.

عرض لليهود من الاستئصال؛ فضرورتهم اليوم إنما تعرب عن مقالة رئيسهم بعد الفتنة، لا عن مقالة موسى عليه السلام، وكذلك الفتنة العارضة للنصارى برفع عيسى عليه السلام، وقد اتفق العقلاء على أن الخبر المتواتر مما يفيد العلم، ولم يخالف في ذلك إلا من أنكر العيان وكابر المحسوس، وهم البراهمة والسمنية^(١)؛ فزعموا أن العلم لا يقع بالأخبار، وبنوا على ذلك إنكار النبوات، وردّوا ما يُخبر به الأنبياء من الوحي، ولم يعلموا أن في الحكمة والإعجاز ما يغني عن التعلّق بغير ذلك.

وربما فصل بعضهم بين الموجود في حال الأخبار؛ فيفيد العلم، والمعدوم فلا يفيد، وكل ذي وجدان يجد من نفسه بالضرورة العلم القطعي بالبلاد النائية والأمم الخالية والأخبار الماضية ومشاهير الأنبياء والعلماء والحكماء، كما يجد العلم بالمحسوسات، ولا طريق إلا للأخبار، ولا عجب؛ فقد أنكر السوفسطائية^(٢) حصول العلم، ومن بنى أمره على البهت والمكابرة قال ما شاء، والتشبيه على الجهلة في أمر التواتر بجواز الكذب على كل واحد من أهل التواتر؛ فيجوز على الجهلة، وبأنه لو أفاد العلم لم يختصّ بقوم دون قوم، وذلك قاضٍ بحقيقة ما تواتر في اليهود من الأمر بالتمسك بالسبب على الدوام، تشكيك^(٣) في مصادقة الوجدان، فكان كُشْبُه السوفسطائية والجبرية لا يستحق جواباً.

والحل: أن جواز الكذب على كل واحد إنما هو فيما انفرد به، لا حيث يجتمع الكلّ، والعلم إنما ورد علينا من المجموع، لا من كل واحد، وتواتر اليهود به منقطعٌ باستئصال بخت نصر^(٤)؛ فقد اختلّ في ذلك الطبقة، حيث لم يروه فيها من تحيل العادات مخالفة

(١) البراهمة: مذهب من مذاهب الهند أنكروا حسن بعثة الأنبياء، والسمنية كعربية قوم بالهند دهيون قاتلون بالتناسخ الملل والنحل: ج ١ ص ٢٥٠؛ الفرق بين الفرق: ص ٢٧٠.

(٢) السوفسطائية وهم طائفة من اليونان عرفوا بالحكمة المموهة وتعني المغالطة وجحد العلوم يقولون لا علم ولا معلوم واحتجوا باختلاف الناس وانتصاف بعضهم من بعض (ظ: تلييس إيليس: ص ٤٩-٥٠).

(٣) خبر لـ (التشبيه).

(٤) بخت نصر بالتشديد، ملك بابل (٦٠٥-٥٦٢ ق.م)، احتلّ فلسطين وخرّب اورشليم وسبى اليهود ٥٨٦ ق.م وأحرق التوراة وقتل منهم مقتلة عظيمة، ويعرف بنبوخذ نصر. (ظ: المنجد

خبرهم للواقع، وإنما افعلوه والله اعلم عند ظهور عيسى عليه السلام، وإنهم لأهل الزور والبهت، ولقد كانوا حول المدينة قبل ظهور النبي صلى الله عليه وسلم يستفتحون على المشركين بظهوره، كما قصَّ الله عز وجل؛ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به؛ ذَبَّأَ عَنْ مَنَاصِبِهِمْ، كما وقع لنصارى نجران^(١)، بعدما شاهدوا من الجماعة الكبرى ما شاهدوا، وإنما أضلَّهم الرؤساء على علم، كحبي بن أخطب^(٢) في اليهود، والأسقف والعاقب في النصارى، ولقد أسلم فيما يقارب السبعين بعد المائة والألف من أحبار اليهود حبرٌ عظيمٌ لرؤيا رآها؛ فاستخرج من التوراة في بشائر رسول الله صلى الله عليه وسلم ودلائله والأمر باتِّباعه ما يزيد على مائتي آية، وألَّفها في كتاب وفسَّرها، وأسلم قبل ذلك من النصارى قسيسٌ كبيرٌ، وألَّف كتاباً ذكر فيه كثيراً من مخازيهم، ومعائبهم، ولعبهم بالدين، وشركهم بالله العظيم، واختلافهم بعد رفع عيسى عليه السلام وإخراج المنتحلة أربعة أناجيل، بعضها يخالف بعضاً، ولم يزل الواحد بعد الواحد يسلم وينبئ بما كانوا يُخفون، وإذا انقذح تواترهم بهذا العارض؛ فما ظنُّك بضرورتهم.

واعلم أن ليس كلُّ خبر يجري فيه التواتر، إنما ذلك هو الخبر الذي يكون علم المخبرين به ضرورياً، إما عن حسٍّ أو عن تواتر أو شياخ يرجعان إليه أو ضرورة؛ فمن ثمَّ لم يفد إخبار الحكماء على كثرتهم بما صاروا إليه من الأحكام العقلية، ولو أخبرونا عن البلدان والمشاهد لجاء العلم، وكذلك سائر أهل العلوم في الأحكام النظرية، بخلاف الحسِّية كالعربية.

ثمَّ إنَّ لحصول العلم بالتواتر شرطاً، وهو أن لا يكون الخبر مسبقاً بشبهة فإن الشبهة تمنع من حصول العلم ومن ثمَّ لم يحصل لليهود والنصارى بما تواتر فينا من

قسم الأعلام: ص ٧٠٦؛ تاج العروس: ج ٧ ص ٥٢٩.

(١) الأسقف والعاقب والسيد، الذين أرادوا المباحلة مع النبي وآله صلى الله عليه وسلم.

(٢) حبي بن أخطب: من رؤساء يهود بني النضير، وكان من كبار المعارضين له، قتله النبي صلى الله عليه وسلم لخيانته ونقضه للعهود، ثم تزوج ابنته صفية (الإصابة: ج ١ ص ٥٠٤ رقم ٢٦٦٨؛ تهذيب الأسماء: ج ١ ص ١٧١ وما بعدها).

معجزاته ﷺ، ولا للمخالفين بما علمناه من النصّ الجلي، إن صدقوا ولم يكابروا.

ثم إنهم بعد اتفاقهم على حصول العلم بالتواتر اختلفوا في العلم الحاصل به، هل هو ضروريٌّ أو نظريٌّ؟ الأكثرون على الأول، وهو الحق؛ فإن من وردت عليه الأخبار، ثم تواترت، جاءه العلم مضطراً إليه، مأخوذاً بعنقه لا يعلم من أين؟ من دون تهديد مقدمة وترتيب نظر، كما لا يخفى، ولقد أطالوا في ذلك، وأكثروا من إيراد الشبهة، حتى توقّف السيّد المرتضى^(١) عن القطع بأحد الأمرين، وهو تطويل بلا طائل.

وأما الأحاد: فهو كلّ خبر لم يبلغ حدّ التواتر، ولو في بعض الطبقات، ثم إن زادت رواته في جميع الطبقات على ثلاثة سُمّي (مستفيضاً)، ويسمى (المشهور) أيضاً، وقد يطلق المشهور على ما اشتهر على الألسنة، وإن اختص بإسناد واحد، وإن لم يوجد له إسناد أصلاً، وربما حفّ خبر الواحد بقرائن تبلغ به إلى العلم، وهذا كما لو أُخبرت بموت انسان، ثم سمعت الواعية في داره، ورأيت سعي الناس في تجهيزه، وأحضر السرير، واجتمع الشيعة، ثم شاهدت بعد ذلك اجتماع ورثته لقسمة تركته؛ فإنك تعلم علماً يقيناً، لا يمرُّ الشكُّ بساحته أن قد مات.

وهو في الناس أكثر من أن يحصى؛ فلا وجه لإنكار كثير من القوم، اللهم إلا أن يريدوا أن الخبر في نحو ما ذكرنا لا دخل له في الإفادة، وإنما جاء العلم من القرائن بدليل: أنه لو لم يكن لأفادت العلم أيضاً؛ فلا معنى لنسبته إليه.

وفيه: أنه لا يقصر عن بعض القرائن؛ فكان له مدخل في الإفادة، ثم لما كانت دلالة الكل على مضمونه، صحّ نسبة الإفادة إليه بمعاونتها، وكيف كان؛ فذلك الذي نريد بإفادة العلم، على أنهم لا يريدون ذلك؛ فإنهم تعلّقوا في الإنكار بأنه كثيراً ما يظهر الكذب مع القرائن، كما يجيء الخبر بالموت وتسمع الواعية، ثم يبين أهله.

والجواب: أننا لا ندعي أن كلّ خبر محفوف يفيد العلم الذي لا يجوز معه النقيض.

وبالجملة: فحصول العلم القطعي في بعض المواطن مما لا ينبغي الشك فيه، ثم هنا أمور مخصوصة، إذا جاء خبر الواحد على وفقها؛ فلا كلام في أنه حينئذ يصير بمكانة المعلوم، وإن لم يفد العلم، حتى عند من لا يأخذ بخبر الواحد، كالمرتضى رحمته، ومن يحدو حدوه، وهي أربعة: ظاهر الكتاب وما في حكمه من السُّنَّة المعلومه، وإجماع الفرقة، ودليل العقل، كأصل البراءة وأصل الإباحة، وتسمى «القرائن الأربع»، فإذا كان الخبر مطابقاً لواحد منها كان في حكم المعلوم، وأخذه من لا يأخذ إلا بالمعلوم.

قال الشيخ في (العدة): «القرائن التي تدلّ على صحته متضمنٌ الأخبار التي لا توجب العلم، أشياء أربعة: الأول منها أن تكون موافقة لأدلة العقل ومقتضاه»^(١)، ثم ذكر أن الخبر إذا دلّ على إباحة شيء كان موافقاً لمقتضى العقل، على القول بأن الأصل في الأشياء الإباحة، وكان ذلك دليلاً على صحة متضمنه، ووجب الأخذ به، إلا أن يدلّ دليلٌ على الخطر، وإذا دلّ على خطره كان موافقاً لدليل العقل على القول بأن الأصل هو الخطر، ودلّ ذلك على صحة متضمنه ووجب الأخذ به إلا أن يدلّ دليلٌ على الإباحة، وإذا دلّ على الوقف، كان موافقاً لمقتضى العقل، على ما اختاره هو وجماعة على أن الأصل في الأشياء هو الوقف، ووجب الأخذ به، إلا أن يدلّ دليلٌ على إباحته وخطره.

ثم قال: «ومنها أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب، إما خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه؛ فإن جميع ذلك دالٌّ على صحة متضمنه، إلا أن يدلّ دليلٌ يوجب العمل، يقرن بذلك الخبر، يدلّ على جواز تخصيص العموم أو ترك دليل الخطاب؛ فيجب حينئذ المصير إليه»^(٢).

قال: «وإنما قلنا ذلك؛ لما سنبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم بأخبار الأحاد إن شاء الله»^(٣)، ثم عدّ منها السُّنَّة وإجماع الطائفة، وذكر أن موافقة الخبر لأحدهما

(١) العدة: ج ١ ص ١٤٣.

(٢) العدة: ج ١ ص ١٤٤.

(٣) العدة: ج ١ ص ١٤٤-١٤٥.

دليل على صحة متضمنه، وإن جاز أن يكون ذلك الخبر في نفسه كذباً.

ثم قال: «هذه القرائن تدل على صحة متضمن أخبار الأحاد، ولا تدل على صحتها أنفسها، ومتى تجرد الخبر عن هذه القرائن كان خبراً واحداً محضاً، ثم ينظر فيه؛ فإن كان هناك خبر آخر يعارضه مما جرى مجراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر، وإن لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به؛ لأن ذلك إجماع منهم على نقله، وكذلك إن وجدنا هناك فتاوى مختلفة من الطائفة، وليس القول المخالف له مستنداً إلى خبر آخر، ولا دليل يوجب العلم، وجب إطراح القول الآخر، والعمل بالقول الموافق»^(١).

وقال في الاستبصار، بعد أن قسّم الخبر إلى متواتر وغير متواتر، وحكم بأن المتواتر يوجب العلم ويجب العمل به ما نصه: «وما ليس بمتواتر على ضربين؛ فضرِبٌ منه يوجب العلم أيضاً، وهو كل خبر تقتن به قرينة توجب العمل، وما يجري هذا المجرى أيضاً يجب العمل به، وهو لاحق بالقسم الأول، والقرائن أشياء كثيرة، (ثم عدّ منها): المطابقة لأدلة العقل، والمطابقة لظاهر القرآن من عموم أو دليل خطاب أو فحوى المطابقة للسنة المقطوع بها كذلك، والمطابقة لإجماع الفرقة المحقة»^(٢).

وقال السيّد المرتضى رحمته.....^(٣) فقد بان أن الأخذ بالخبر المقرون بأحد القرائن، ولو أصل البراءة، مما لا كلام فيه، إنما الكلام في غيره من الأحاد، وقد اختلف الناس فيه؛ فمن موجب للأخذ به، ومن مانع، ثم اختلف كل من الموجبين والممانعين في أن الوجوب والمنع هل هو عقلي أو شرعي؟ وأكثر الفقهاء والمتكلمين على الإيجاب، وأنه إنما وجب بالدليل الشرعي، وأن ليس في العقل ما يدل عليه.

(١) المصدر نفسه: ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) الاستبصار: ج ١ ص ٣.

(٣) فراغ في (ب) بمقدار سطرين، والظاهر أنه يريد أن يذكر فيه قول السيّد المرتضى بعدم حجية التعبد بخبر الواحد شرعاً، قال المرتضى رحمته: الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوز التعبد، بذلك وغير محيل له، (ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨).

وذهب قومٌ منهم: القفال^(١)، وابن سريج^(٢)، وأبو الحسين البصري^(٣)، إلى أن في العقل ما يدلّ عليه كالشرع^(٤)، وليس لهم في ذلك إلّا ما يخيّل من حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون، وأنه لو لم يؤخذ به لخلّى كثيرٌ من الوقائع عن الأحكام.

والجواب عن الأول: أنّ الضرر إنّما يظنّ بترك الأخذ به، لو لم يمنع الشرع، بل الحكمة من الأخذ في الشريعة بالتظنّي، ولو صحّ ذلك لوجب قبول خبر من يدّعي النبوة من دون برهان، إنّما يصحّ ذلك في تدبير المرء لنفسه وسياسته لمن يليه، لا في الشريعة التي يراد اجتماع العالم عليها من دون تغيير، بل تجويز الأخذ بأصل الإباحة؛ وذلك أنّا متى لم نجد في الواقعة حكماً علمنا فيها بما يقتضيه العقل من الإباحة أو الحظر، وذهب الجبائي^(٥) إلى أن في العقل ما يمنع من التعبد به^(٦)، وليس إلّا ما أشرنا إليه من أن العقل يأبى أن يؤخذ في الأمر الذي يراد الاجتماع عليه بما يعود عليه بالشتات واختلاف الكلمة، من التعلّق بالمظنون.

والجواب: أن خبر العدل الثقة أو المحفوف بالقرائن بعد العلم بالشريعة لا يفضي إلى الاختلال، خصوصاً على النمط الذي يسلكه أهل الاجتهاد والاحتياط، ومراعاة

(١) هو أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله، يعرف بالقفال الصغير المروزي، وليس هو القفال الكبير، فإنّ ذلك إذا أطلق قيد بالشاشي، توفي سنة سبع عشرة وأربعمائة. (ظ. المختصر في أخبار البشر: ج ٢ ص ١٦٣؛ طبقات الشافعية الكبرى: ج ٥ ص ٥٣).

(٢) أحمد بن عمر بن سريج القاضي أبو العباس البغدادي، من أصحاب الشافعي، ولي القضاء بشيراز، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي، توفي سنة ٣٠٦ هـ. (ظ. طبقات السبكي: ج ٣ ص ٢١؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٤ ص ٢٠١).

(٣) هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري، المعتزلي، الأصولي المتكلم. كانت له حلقة كبيرة في بغداد له كتب كثيرة منها: المعتمد في أصول الفقه، وتصفح الأدلة، وكتاب في الإمامة وأصول الدين. توفي ببغداد سنة ٤٣٦ هـ. (ظ. تاريخ بغداد: ج ٣ ص ١٠٠؛ وشذرات الذهب: ج ٣ ص ٢٥٩؛ وفيات الأعيان: ج ١ ص ٤٨٢).

(٤) المعتمد: ج ٢ ص ١٠٦.

(٥) أبو علي الجبائي، عرفناه سابقاً.

(٦) الإحكام: ج ٢ ص ٦٠ المسألة ٦.

ما استقامت عليه طريقة الفرقة؛ فإن في تركه بعد ذلك مظنة الضرر، وأي مانع في العقل من أن يتعبنا الله تعالى بالأخذ بأخبار الثقات، أو الأخبار المحفوفة بما تسكن إليه النفوس حسبها استقامت عليه طرائق العالم، وجرت به عادات الناس، إنما عليه أن يكون ما تعبنا به مصلحة، وإنما هذا الخلاف بين أهل الخلاف، وأما أصحابنا فكلمتهم متفقة على جواز التعب بخبر الواحد حسبها ذكرنا.

اللهم إلا ما يحكى عن ابن قبة^(١) من القول بالامتناع عقلاً، وما صار إليه بعض المتأخرين^(٢) من دعوى الوجوب عقلاً، حتى استدلّ بذلك على وقوع التعب به، وإنما اختلفوا في وقوع التعب به شرعاً؛ فالسيد المرتضى وابن البراج وابن زهرة وابن إدريس على القول بعدم الوقوع^(٣)، وهو ظاهر المفيد فيما حكى المحقق عنه، حيث يقول: «خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر فيه إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل أو حاكماً من قياس»^(٤)، والشيخ والمتأخرون على التعب^(٥).

وهذا الخلاف إنما وقع بين من تكلم في الأصول منهم، ودونها كالشيخ المفيد والسيد ومن بعدهما، وأما من تقدّم هؤلاء ممن عاصر الأئمة عليهم السلام أو تأخر عنهم كالكليني

(١) أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن قبة - بكسر القاف - الرازي، من المتكلمين، وكان قديماً من المعتزلة ومن تلامذة أبي القاسم البلخي شيخ المعتزلة المعروف ثم انتقل إلى مذهب الإمامية، وجرّد قلمه في نصرّة مذهبهم والرد على خصومهم فألف كتاب «الرد على الزيدية» و«الرد على أبي علي الجبائي» و«المسألة المفردة في الإمامة» و«الإنصاف في الإمامة» ومات أبو جعفر في خراسان سنة ٣١٧. فهرست أسماء مصنفى الشيعة، النجاشي: ص ٣٧٥.

(٢) الراجع أنه يقصد به محمد مهدي التراقي في أنيس المجتهدين: ج ١ ص ٢٢٩، وعبارته هكذا: «والحق وقوعه بالشروط الآتية - أي حجتيه ووجوب العمل به - وفقاً لأعلام المتأخرين».

(٣) فالسيد المرتضى كما في الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨ و ٥٥٤، وحكاه الشيخ حسن في معالم الدين: ص ١٨٩ عن الباقر.

(٤) معارج الأصول: ص ١٨٢.

(٥) ظ. العدة: ج ١ ص ١٢٦ تهذيب الوصول: ص ٢٢٩.

والصدوقين^(١)؛ فإن طريقتهم في أصولهم وتعويلهم في أعمالهم وفتاويهم؛ فليس إلا على أخبار الآحاد المروية فيهم، وافقت أحد الأدلة الأربعة المذكورة أم لم توافق إلا أن يشذ منهم خبر أو يرفضوه ويعرضوا عنه.

وهذه الطريقة يعرفها منهم كل من رجع إلى أصولهم وجوامعهم ونظر في سيرتهم، بل قال العلامة رحمته بعد أن حكى هذه الطريقة عن الصحابة: «وأما الإمامية فالأخباريون منهم، مع أن كثرتهم في قديم الزمان ما كانت إلا منهم لا يعولون في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام».

والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره، وافقوا على قبول الخبر الواحد، ولم ينكره سوى السيد المرتضى رحمته وأتباعه لشبهة حصلت لهم^(٢) هذا كلامه، ونسبة ابن الحاجب المنع من العمل بأخبار الآحاد إلى الرافضة^(٣)، إنما كانت لمكان السيد رحمته، فإنه ملاً الآفاق بالكلام، وعلّق كثيراً على كتبهم كـ (الشافعي على المغني)، وكتبه ومسائله في الأصول منبثة خصوصاً في بغداد، وإنما غرضه النقل؛ فإذا سمع واحداً من الشيعة يقول ذلك نسبة إليهم، فكيف إذا وجد مثل السيد، قد ملاً الدفاتر بادعاء أن الإمامية على ذلك، وأن خبر الواحد عندهم بمنزلة القياس، أفتراه يتوقف بعد ذلك في النسبة، وما كان ليتعب نفسه من وراء ذلك في تعرّف طريقتهم.

وكيف كان فأهل مكة أدرى بشعابها، ومن الغريب ما وقع لصاحب (الوافية) من نسبة ذلك إلى ظاهر الصدوق في الغيبة، بل الشيخ رحمته والمحقق، بل زعم أنه لم يعثر على أحد يصرح بحجية خبر الواحد^(٤)، ثم ذكر حكاية السيد للإجماع على العدم^(٥)، وطريقة الصدوق في جميع كتبه على كثرتها في أصول الدين وفروعه لا تكاد تخفى.

(١) علي بن بابويه، ومحمد بن علي بن بابويه رحمتهما.

(٢) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٠٣.

(٣) شرح العنبري: ج ٢ ص ٤٢٦.

(٤) الوافية في الأصول: ص ١٥٨.

(٥) المصدر نفسه.

ولئن وقع في الكتاب المذكور ما يوهم ذلك فإنها يريد بأخبار الأحاد ما جاء به من لا نعرف، أو كان خارجاً عن طريقتنا، أو شذّ، أو كان مرفوضاً، لا ما رواه أصحابنا ودوّنوه في كتبهم وعملوا عليه.

وأما شيخ الطائفة فطريقته في كتب الأخبار وكتب الفتاوى أوضح من أن تحفى، نعم كلامه في (العدة) ربما أوهم ذلك قبل التدريس والاستقصاء^(١)؛ وذلك أنه نسب القول بوجود العمل به شرعاً إلى المخالفين وصمّم النكير عليهم وأبطل كلّ ما تعلّقوا به، لكنه بعد ذلك يصرّح بالحجّة في عدة مواطن، ويقيم الأدلة ويحكي اتفاق الطائفة على العمل بهذه الأخبار، وأنا أحكي لك نبذاً من كلامه لتعرف حقيقة الحال.

قال بعد أن حكى اختلاف المذاهب في ذلك ما نصه: «وأما الذي اخترته من المذاهب فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدلّ على صحة ما تضمنه الخبر؛ لأنه إن كان هناك قرينة تدلّ على صحة ما تضمنه الخبر، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم، ونحن نذكر القرائن فيما بعد، جاز العمل به»^(٢).

ثم أخذ في الاستدلال لما صار إليه بالإجماع وغيره، وهو كما ترى صريح في وجوب العمل بخبر الثقة المجرد عن القرائن، فإن مأخذه من الشرائط لا يزيد على العدالة، وإنما عبّر بالجواز دون الوجوب؛ لأن الفرض الآن إنما هو الإثبات، وذلك كافٍ؛ فإنه متى جاز العمل بمدرّك من المدارك وجب كالأدلة الأربعة، وإلا امتنع كالقياس، وما كان ليكون بحيث إن شئت أخذت به، وإن شئت أعرضت عنه، بل قد أوجب العمل بخبر الثقة، وإن كان من باقي فرق الشيعة.

قال في الفصل الذي عقده لذكر القرائن وغيرها ما نصه: «وإن كان ما رووه يعني

(١) ظ. العدة: ج ١ ص ١١٥.

(٢) العدة: ج ١ ص ١٢٦.

الفتحية والواقفية والناووسية وأضرابهم ليس هناك ما يخالفه، ولا يعلم^(١) من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العلم به إذا كان متحرّجاً في روايته موثقاً به في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد^(٢).

قال: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل: سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة بن مهران والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه»^(٣)، وكذا قال في الفاسق من الإمامية إذا كان ثقة في روايته، بل أوجب العمل بما يرويه العامي الثقة.

قال في هذا الفصل أيضاً: «فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب، وروى مع ذلك عن الأئمة، نظر فيما يرويه؛ فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب أطراح خبره، وإن لم يكن هناك ما يوجب أطراح خبره، ويكون هناك ما يوافقه، وجب العمل به، وإن لم يكن هناك من الفرقة المحققة خبراً يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قولٌ فيه وجب أيضاً العمل به؛ لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون من حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام، قال: ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام ولم ينكروه»^(٤)»^(٥) إلى غير ذلك مما يطول تعدادُه.

وقال في (الاستبصار) بعد الذي حكينا عنه في القرائن ما نصه: «وأما القسم الآخر فهو كل خبر لا يكون متواتراً ويتعرّى من واحد من هذه القرائن؛ فإن ذلك خبر واحد ويجوز

(١) في المصدر: ولا يعرف.

(٢) العدة: ج ١ ص ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) في المصدر: فيما لم ينكروه.

(٥) العدة: ج ١ ص ١٤٩.

العمل به على شروط؛ فإذا كان لا يعارضه خبر آخر؛ فإن ذلك يجب العمل به؛ لأنه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل، إلا أن تعرف فتاواهم بخلافه؛ فيترك لأجلها العمل به^(١)، ثم قال: «وإن كان هناك ما يعارضه»^(٢)، وذكر أحكام المتعارضين وأقسامهما.

وبالجملة: فمذهب الشيخ في ذلك ليس بالمتشابه، ثم زعم المحقق أن الذي يتبينه من كلام الشيخ وإن كان مطلقاً هو أنه إنما يعمل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، وإن لم يكن الراوي إمامياً إذا كان سالماً عن المعارض، وإن الإجماع الذي ادّعاه على العمل بهذه الأخبار، لا أن كل خبر يرويه إمامي يجب العمل به^(٣).

وأما المحقق رحمته فكلامه في كتابه ليس بالمتشابه؛ وذلك أنه بعد أن حكى مذهب السيد وما احتج به ومذهب الشيخ وحججه الثلاث، ولم يتعقب الاحتجاجين بشيء أخذ يتكلم غير ناقل، وقال: «إن الخبر الواحد قد يقترن به ما يدل على صدق مضمونه»^(٤)، وذكر أن القرائن أربع: الكتاب ولو عموماً أو فحوى، والسنة، والإجماع ودليل العقل^(٥).

ثم ذكر أنه إذا تجرّد عن هذه القرائن ولم يوجد ما يدل على خلاف متضمّنه افتقر العمل به إلى اعتبار شرائط، ثم ذكر الشرائط الخمسة المعروفة «العقل والبلوغ والايان والعدالة والضبط»^(٦).

ثم لم يزد على ذلك شيئاً، بل سوى في قبول رواية العدل بين الرجل والمرأة، الحرة والمملوكة لمكان المقتضي، بل تجاوز عن هذا المقام وحكم بأن الراوي إذا قال: أخبرني

(١) الاستبصار: ج ١ ص ٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤.

(٣) المعارج: ص ١٤٧.

(٤) المعارج: ص ١٤٨.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٤٨.

(٦) ظ. المصدر نفسه: ص ١٤٩.

بعض أصحابنا وعنى الإمامية قُبِل، وإن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسق، قال: «لأن إخباره بمذهبه شهادة بأنه من أهل الأمانة ولم يعرف منه الفسوق المانع من القبول»^(١)، وقال: «إن راوي الأصل إذا قال: لا أذكر أو لا أعلم لم يكن قاذحاً؛ لجواز السهو على الأصل، ووجود العدالة في الفرع ينفي التهمة عنه»^(٢).

وحكى عن الشيخ في المراسيل أن المرسل إن كان ممن لا يروي إلّا عن ثقة قُبِل مطلقاً، وإلّا قبل بشرط أن لا يكون لروايته معارض من المسانيد الصحيحة^(٣)، وأنه احتج على ذلك بعمل الطائفة فأقره ولم يتعقبه بشيء، ثم حكم بأن مخالفة مذهب الراوي لرواية غير قاذح فيها، قال: «لجواز أن يكون راوي ذلك بما ظنه دليلاً، وليس بدليل»^(٤)، ثم رجّح في التعارض المعروف على المجهول، والمسند على المرسل، والمشافهة على المكاتبه.

وحكى عن الشيخ أنه يرجّح أبعدهما من قول العامة على أقربهما وانتقد عليه ذلك، قال: «والظاهر أن احتجاجة في ذلك برواية رويت عن الصادق (عليه السلام)، وهو إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد، وما يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره»^(٥)، نعم كلامه في (المعتبر) مما يشتهبه^(٦)، فإنه بعد أن ذكر اختلاف الناس في خبر الواحد، وأنهم ما بين إفراط وتفريط، وأعاب على من اقتصر على سليم السند، وقال: إنه طعن في علماء الشيعة وقدّح في المذهب؛ إذ لا مصنّف إلّا وهو يعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر العدل، قال: (والتوسط أصوب فيما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض عنه الأصحاب أو شدّ يجب إطرأه، ثم احتج لكل واحد من هذه الأمور الثلاثة، وموضع الاشتباه من ذلك أمران:

(١) المعارج: ص ١٥١.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥١.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٥١.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٥١.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٥٦.

(٦) المعتبر، المحقق الحلي: ج ١ ص ٢٩.

أحدهما: أنه احتج بحجية القبول، بما ظاهره أن المراد بالقبول المجمع على قبوله والعمل به، وليس كذلك؛ فإنه يكون حينئذ قسماً من المقرون؛ فكيف يجعل قسماً مع أنه بمنأى عن التوسط، بل هو الإجماع، وكيف يعيب على من يشترط سلامة السند وهو يشترط الإجماع والقبول والعمل؟ ولا يبعد أن يكون أراد بذلك ما أجمعت الطائفة على الأخذ منه، والتناول وقبول ما يتعلق به منه في المخاصمات من الأصول المشهورة والكتب المعتمدة التي كان عليها مدار الشيعة وفيها مدارستهم، وإن كانت الرواية عن منحرف أو مجروح.

الثاني: أنه قال في آخر كلامه: «لا يقال: لو لم يكن خبر الواحد حجة لم ينقل؛ لأننا ننقض ذلك بنقل من عرف فسقه وكفره ومن قذف بوضع الأخبار ورمي بالغلو، وبالأخبار التي استدّلوا بها في البحوث العلمية كالتوحيد والعدل»^(١).

والجواب في الكل واحد، وأنت تعلم أن الكلام إنما يؤخذ على ظاهره إذا لم يكن هناك ما يدل على إرادة خلافه، والظاهر الذي يلتزم عليه أطراف كلامه أنه لم يرد مطلق خبر الواحد، وإنما أراد المجرد عن المزية، ككونه رواية ثقة مأمون، وكونه غير مرفوض ولا شاذ، كما هو المتعارف بين المتقدمين؛ فإنهم إذا أطلقوا خبر الواحد في أمثال هذه المقالات فإنما يريدون به ذلك، وهو الذي أجمعوا على رده، واشتبته فيه من اشتبه، لا ما ليس بمتواتر، وإن كان رواية ثقة من الأصحاب مأموناً غير مرفوض ولا شاذ، أولست ترى الشيخ^(٢) وهو ممن يصرح بقبول خبر العدل، بل كل مأمون ينادي برّد خبر الواحد في مواطن شتى ويقول: إنه كالقياس، وقصارى أمره أن يكون كلامه هذا من المتشابه؛ فيجب رده إلى محكم كلامه هذا.

مع أن طريقته في الأخذ بالأخبار طريقة الأكثرين، قلما يتعلق بالإجماع، وما زال يُنكر على ابن إدريس في دعوى الإجماع، ولو كان على مذهب القوم لسللك سبيلهم في بناء الأحكام، وأما دعوى عدم وجود من يصرح بذلك، فليت شعري كيف يكون

(١) المعتبر: ج ١ ص ٣٠، مع بعض التصرف بالعبارة.

(٢) كذا في (ب)، ولعله يقصد المحقق.

التصريح؟ أوليس هذا شيخ الطائفة ورئيسها قد صرّح بذلك في غير موضع؟ قل لي أيّما أقعد القول أو العمل؟ أليس عمل المتقدمين والمتأخرين على هذه الأخبار عدا السيّد ومن ذكر معه؛ فما يصنع بالتصريح بعد وضوح المسلك، وأما دعوى السيّد الإجماع، فقد وقعت منه في غير موضع، بل ربما ادّعى العلم الضروري بذلك.

قال في (الموصليات) على ما حكى في (السرائر): «إن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم متقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد من القياس في الشريعة ويعيرون أشدّ عيب على الذاهب عليها والتعلّق بهما، حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم»^(١).

وقال في (التبانيات)^(٢) على ما في (المعالم): «أن العلم الضروري حاصل لكل مخالف للإمامية أو موافق، بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، كنفي القياس»^(٣)، ونحن نقول كما قال في (المعالم)، ولنعم ما قال: «إن العلم الضروري بأن الإمامية تنكر العمل به على الإطلاق غير حاصل لنا، وهذه الدعوى لا نعرفها إلا من قبله، والحكم بها بمجرد ذلك نقض لغرضه»^(٤).

سلّمنا، لكنهم إنما أرادوا بما منعوا من الأخذ به ما لا يعرفون، أو ما يجيء به [من]^(٥) لا يعرفون، بدليل أن ذلك هو الذي يكون عندهم بمنزلة القياس، وأن المشاهد من طريقتهم خلاف ذلك.

بل الذي يظهر من كلام السيّد أن هذا الإجماع الذي ادعاه أمر استنبطه من العلة التي

(١) السرائر، ابن إدريس: ج ١ ص ٤٨.

(٢) الأسئلة التبانية، للشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الملك التبان أرسلها إلى أستاذه السيّد الشريف المرتضى علم الهدى المتوفى ٤٣٦ ورتبها على عشرة فصول وأورد في كل فصل نقضاً وشبهة على مبنى السيّد من عدم جواز العمل بخبر الواحد، وقد طبعت ضمن رسائل الشريف المرتضى. (ظ).

الذريعة: ج ٢ ص ٧٨.

(٣) معالم الدين: ص ١٩٥.

(٤) معالم الدين: ص ١٩٦.

(٥) غير موجودة في (ب).

بسببها أجمعوا على المنع من القياس، وذلك أنه قال في «الموصليات»^(١) بعد الذي حكينا عنه: «إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة، والحجة فيه هذه الأحكام التي رووا عن أئمتهم فيها يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح كلّ، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وقد يناقض ما قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبّه ملتبس محتمل، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة، حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد، هذا لفظه على ما في «السرائر»^(٢).

وفيه: أن تعويل الطائفة على أخبار الآحاد ليس بالمشتبه الملتبس، إنها الاشتباه والالتباس في علة الامتناع من القياس، فقد يجوز أن يكون ليس هو الظن من حيث هو ظنٌ، بل لخصوص هذا الظن الذي صدر لا عن حجة شرعية، ولعل الذي عرّ السيد في دعوى الإجماع، بل الضرورة أنه وجد طريقة الأصحاب مستقيمة على المنع من الأخذ بخبر الواحد من حيث هو خبر واحد، إلا أن يروي الثقة المأمون من طرقنا، وأنه لإجماع وضرورة؛ ولذلك لا تراهم يأخذون بما يرويه القوم في دفاترهم، غير أن ذلك ليس من خواص الإمامية، بل القوم كذلك لا يأخذون بما يرويه، وفي «السان الخواص» ما حاصله: (أن هذه الكلمة - أعني خبر الآحاد - على ما يستفاد من تتبع كلامهم تستعمل في ثلاثة معان:

أحدها: الشاذ النادر الذي لم يعمل أحد به أو ندر من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول، المعمول به عند جميع

(١) وهي عبارة عن رسائل وردت إلى الشريف المرتضى وأجاب عنها، وتقسم هذه الرسائل إلى ثلاث مجموعات، وقد طبعت ضمن كتاب رسائل الشريف المرتضى (ظ. الذريعة: ج ٥ ص ٢٣٥).

(٢) السرائر: ج ١ ص ٥٠.

خواص الطائفة؛ فيشمل الأول ومقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعي الصدور، وقد يشمل الأولين وما يقابلهما^(١)، قال: «فما لم يعتبره رئيس الطائفة، ونقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول لا غير، كما يظهر من (العدة)^(٢)، حيث صرح بجواز العمل بخبر الثقة في الرواية، وإن كان فاسد المذهب أو فاسقاً بجوارحه»^(٣)، وقال في موضع آخر: «قد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته، وما انفرد السيّد برده هو الثاني لا غير، كما يظهر من جواب (المسائل التبتانيات)^(٤)، وأما الثالث فلم يتحقق عن أحد نفيه على الإطلاق»^(٥)، ثم ذكر أن غير المتواتر ثلاثة أقسام: الشاذ، وما عمل به جماعة، وما عمل به الخواص ولم ينكره أحد منهم، وهو المسمى بـ (المجمع عليه) الذي لا ريب فيه. وكيف كان فقد بان أن السيّد والشيخ في خبر الواحد على طرفي نقيض، هذا يمنع من الأخذ به إلا أن يقترن بأحد الأدلة، وذلك يميز حتى في المجرد، ومن الهذيان دعوى صاحب (الفوائد) أن الشيخ لا يميز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم عليهم السلام^(٦)، وأن ذلك هو مراد المرتضى عند التحقيق، قال: «فصارت المناقشة بينهما لفظية، لا كما توهمه العلامة ومن تبعه»^(٧).

وليته إذ أساء النظر وتعسف في الجمع وحكى خلاف الواقع، كفّ لسانه عن شيخنا العلامة حشفاً وسوء كيلة، وكأنه بناه على ما يزعم من أن أخبارنا كلها قطعية الصدور، وأتى يتم ذلك والشيخ يصرح بتقسيم هذه الأخبار إلى المعلوم وغيره، وغير المعلوم إلى ما يعمل به وما لا يعمل، والسيّد لا يزال يردّ الأخبار التي يأخذ بها الشيخ متعلّقاً بأنها

(١) لسان الخواص، الآقا رضا القزويني، (مخطوط)، ورقة ٤٢.

(٢) العدة في الأصول: ج ١ ص ١٣٤.

(٣) لسان الخواص، ورقة ٤٢.

(٤) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٧.

(٥) لسان الخواص، ورقة ٤٢.

(٦) الفوائد المدنية: ص ١٤٥.

(٧) المصدر نفسه: ص ١٤٥.

أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً.

نعم قد يقال: إن السيّد والشيخ وأتباعهما متفقون على العمل بأكثر هذه الأخبار، فالسيد بدعوى أنها متواترة أو معلومة الأحكام بالإجماع والضرورة، والشيخ من حيث إنه يجيز العمل بخبر الواحد، لا أن طريقتهما واحدة.

فصل

احتجّ المنكرون منا للتعبّد به شرعاً بأمرين:

أحدهما: دعوى الإجماع على الامتناع من الأخذ به، وهي حجة المرتضى (رحمه الله) في أكثر مسائله وكتبه.

الثاني: أن التعبّد، بما يكون التعبّد به، توقيفيّ على خلاف الأصل؛ فلا يصار إليه إلاّ بدليل؛ فكان يكفي في المنع بخبر الواحد عدم ورود ما يدلّ على التعبّد به، لكنه قد جاء ما يدلّ على المنع، وذلك كلما دلّ على المنع من الأخذ بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وكلّ ما جاء في الذمّ على اتباع الظنّ، كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٣).

وربما تعلق السيّد بهذا أيضاً، قال في (الذريعة) بعد أن أشار إلى عدم قيام الدليل الشرعي على ذلك: «وهو دليل العدم، كما في سائر الشرعيات الزائدة، على ما علم في الشرع، كصلاة زائدة وصوم زائد»^(٤).

وأما منكرو المخالفين فتعلقوا بأمور هذا أحدها.

والثاني: أن الكلمة متفقة على عدم الأخذ به في أصول الدين؛ فكذا في فروعه قياساً عليها، بجامع أنها تكاليف شرعية.

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) الأعراف: ١٣٣.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٨.

الثالث: توقف النبي ﷺ في خبر ذي الدين، حتى شهد أبو بكر وعمر^(١)؛ فكان جملة ما تعلّق به المنكرون من الفريقين هذه الأمور الأربعة^(٢)، ولما كانت دعوى إجماع الإمامية مبنية على اشتباه محل النزاع بغيره؛ لما عرفت من أنهم أرادوا بخبر الواحد الذي لهجت ألسنتهم بالمنع من الأخذ به - هو الخبر الذي جاءنا به من لا نعرف، أو خالف طريقتنا، أو أعرض عنه الأصحاب لشذوذه، لا كلّ ما ليس بمتواتر، حتى ما يرويه ثقات أصحابنا، كيف؟ والطريقة مستقيمة من قديم الدهر على خلاف ذلك، وإنما الطائفة على عكسه، وكان حديث القياس عندنا غير مسموع ولا عند غيرنا مع الفارق، وهو هنا متحقق؛ للفرق الظاهر بين الأصول والفروع، كيف؟ وأصول الدين كاسمها، دعائم الدين وأساطينه، بل ما تألّف منه؛ فكيف يقنع في التدين بالأديان والدخول في الشرائع بغير القطع واليقين، حتى يستيقن ويعرف عمّن يأخذ، وإلى من يرجع، ومن هو مولاه ليأخذ بما يفهمه من خطابه ومحاوراته، على أن أصول الدين ظاهرة الحجج ساطعة البراهين، لا مشقة في التكليف بها في العلم، بخلاف الفروع.

وكان الأخير خارجاً عن محلّ النزاع؛ إذ الكلام إنما هو في مظنون الصدق، وخبر ذي الدين مظنون الكذب؛ لانفراده من بين الجمّ الغفير، مما يندر وقوعه، على أن هذا الخبر وأمثاله عندنا في المهملات، المقطوع بطلانها؛ لاشتغالها على ما يمتنع عليه لم يبقَ إلّا الثاني، ومن ثمّ اقتصر عليه الشريف أبو المكارم؛ فقال في (الغنية): «التعبّد بالعمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به، وإذا ثبت ذلك لم يجز العمل به؛ لأن العمل لا بد من كونه تابعاً للعلم؛ فأما أن يكون هاهنا تابعاً للعلم بصدق الخبر أو تابعاً للعلم بوجوب العمل، مع جواز الكذب، وإذا كان العلم بصدق الواحد مرتفعاً، لم يبقَ إلّا العلم بوجوب العمل،

(١) صحيح مسلم: ج ١ ص ٤٠٣ - ٤٠٥ الحديث ٩٧ - ١٠٢؛ وصحيح البخاري: ج ١ باب ٨٨ و ٩٨ و ٢ الباب ٤ - ٥، وغيره من مواضع الصحيح؛ ومسند أحمد: ج ٢ ص ٢٣٤، ٢٣٣، ٤٥٩؛ وسنن النسائي: ج ٣ ص ٢٠ - ٢٦.

(٢) احتج المنكرون مثلاً بوجهين، والمنكرون من المخالفين بثلاثة، الأول منها هو نفس الوجه الثاني من وجوه أصحابنا، فتصير الوجوه مشتركة أربعة، كما ذكر السيّد المصنّف رحمه الله.

وإذا كان موقوفاً على الدليل الشرعي، ولا نجد في الشرع دليلاً عليه وجب نفيه^(١).
وربما أهمل بعض المتأخرين الاحتجاج بأصالة عدم التعبد، وتعلق بما ضم إليه،
أعني ما دلّ على المنع بزعمهم؛ لسهولة مأخذه، وعدم توقّفه على إثبات هذا الأصل،
الذي ربما وجّه المنع عليه، من حيث إن الأخذ بخبر الواحد ليس بعبادة؛ فيكون توقيفاً
ويكون الأخذ به خارجاً عن الأصل.

والحق: أنه إن لم يكن عبادة، فهو مدركٌ للعبادات والمعاملات وغيرهما من الأحكام،
مع أن من يأخذ به يقول: إنا مكلفون بذلك، متعبّدون به على وجه الإيجاب والتحتيم،
وليس التعبد مخصوصاً بالعبادة، بل كلّ تكليف فهو تعبد، ومن المعلوم أن التكليف
والتعبد لا يكون إلا بتوقيف من الشارع إلا أن يكون مما يستقلّ به العقل.

وكيف كان فالحجية من الأحكام الوضعية كالسببية والشرطية لا بدّ لها من الأدلة
الشرعية، ونحن نقول: إن كلّ ما دلّ على الأمر بطاعة رسول الله ﷺ، والنهي عن
معصيته، ووجوب امتثال أوامره ونواهيه، والأخذ عنه والرجوع إليه، توقيفٌ من
الشارع وتكليف بالأخذ بخبر من يخبر عنه، إذا كان ممن تطمئنّ النفس إلى خبره، كما
كان تكليفاً بالرجوع إلى كلامه المسموع منه وفعله وتقريره المشاهد؛ لاستواء الكلّ في
صدق اسم الطاعة على الأخذ به والمعصية على الترك حسبما جرت به عادات العبيد مع
مواليهم، وليس يتوقف تحقق الطاعة والمعصية في الأخبار على العلم القطعي، بل على
ما تطمئنّ به النفس، إنما يجب العلم القطعي في التدين بالأديان والدخول في الشرائع.

وجملة القول في ذلك: أن الذي تقضي به الحكمة، ويحكم به صحيح النظر، أن لا يجوز
التدين بدين والدخول في شريعة إلا بالعلم اليقيني الذي لا يحوم حوله الشك، وإلا
لانبسط العذر لأهل الأديان الباطلة والمذاهب الفاسدة، ولم تقم لله على أحد حجة، ثم
بعد أن عرف حقيقة الدين وسلامة المذهب، ويدري إلى من يرجع، وعمن يأخذ؛ فالذي
يجب عليه ملازمة طاعة ذلك المرجع؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

الأَمْرِ مِنْكُمْ»^(١)، فكلما يتحقق مفهوم الطاعة عرفاً من الطرق، يصحّ سلوكه إليه كصدور الأمر، ولو بالإشارة مشافهةً أو حكايةً على لسان من تطمئنّ النفوس إلى حكايته عادةً، أو حكايته على يدي ثقة، وكذا التقرير والتأسي، وما لا يصدق عليه في العرف اسم الطاعة؛ فإن كان موصلاً إلى نفس الأمر والواقع كالإجماع وحكم العقل القاطع كذلك؛ للقطع ببلوغه إلى ما عليه الشارع وإلا فلا دليل في سلوكه، من دليل يقطع العذر.

ومن هنا يظهر لك أن الأخذ بخبر الثقة جارٍ على الأصل، وإن لم يفد إلا الظن؛ لصدق الطاعة على الأخذ به؛ لكونه من الطرق المعتادة فيها، وهذا بخلاف القياس والاستحسان ونحوهما من طرق الظن؛ لعدم الصدق؛ فلا بدّ في سلوك مثله من دليل قاطع، وكذا الشهرة في الفتوى؛ فإن كلاً من المفتين إنما يرجع إلى ظنه وليسوا بنقلة؛ فلا يصدق اسم الطاعة بالأخذ بها، وليس هناك قاطع يدلّ على الاكتفاء بها، والأكثر أن الأخذ بخبر الواحد خارج عن الأصل كسائر الظنّيات، ومن ثم اشتهر الاستدلال على حجّيته. فإن قلت: تحقق الطاعة عرفاً في الأخذ بخبر الثقة، وإن اقتضى جواز العمل به، ولكن ما دلّ على المنع من الأخذ بغير العلم وما جاء في ذمّ الأخذ بالظن خصوصاً ما علّل به الظن بأنه لا يغني عن الحق شيئاً، كما وقع في سورة يونس والنجم^(٢) قاضٍ بالمنع من الأخذ به.

قلت: العلم في اللغة والعرف ما تسكن به النفس، ولم يذكر في (الصحيح) والقاموس للعلم معنى سوى المعرفة^(٣)، قال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُنَّ﴾^(٥).

وكيف كان فليس المراد بالعلم في الآية العلم القطعي، بل العرفي، وهو ما يحصل به

(١) النساء: ٥٩.

(٢) يونس: ٣٦، ٦٦؛ النجم: ٢٣، ٢٨.

(٣) الصحيح: ج ٥ ص ١٩٩٠؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ١١٤٢.

(٤) الممتحنة: ١٠.

(٥) التوبة: ١٠١.

اطمئنان النفس، وذلك حاصل بخبر الثقة، تقول: «أعلمني بذلك فلان» إذا أخبرك به؛ ولذلك ترى الناس يعذرون من عول عليه وأخذ به، وقد سمى في موثقة سماعه ما يحصل بالأخبار علماً، وذلك أنه^(١) روى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: «قلت: أصلحك الله إنا نجتمع فتتذكر ما عندنا، وما^(٢) يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه شيء مسطر، وذلك مما أنعم الله علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير، ليس عندنا فيه شيء؛ فينظر بعضنا إلى بعض، وعندنا ما يشبهه؛ فنقيس على أحسنه؟ فقال: وما لكم والقياس^(٣)... إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا، وإن جاءكم ما لا تعلمون فها، وأهوى بيده إلى فيه^(٤)».

فتراه كيف سمى ما عندهم، وأكثره إنما يكون بواسطة، وما يحدث به بعضهم بعضاً، علماً، وما كان جل شأنه لينهى عن أن يحدث بخبر الثقة، بل المروي في التفاسير أن المراد النهي عن البهت وقول الزور، ففي (المجمع): «معناه: لا تقل سمعت ولم تسمع، ولا رأيت ولم تر، ولا علمت ولم تعلم، عن ابن عباس وقتادة، وقيل: معناه لا تقل في قفا غيرك شيئاً، أي إن مرّ بك فلا تفته، عن الحسن، وقيل: هو شهادة الزور، عن محمد بن الحنفية^(٥)»، وفي (الكشاف) عن ابن الحنفية: أن المراد بذلك شهادة الزور، وعن الحسن: أن المعنى: لا تقف أخاك المسلم إذا مرّ بك؛ فتقول: هذا يفعل كذا، ورأيت يفعل وسمعته، ولم تر ولم تسمع^(٦)، قال: «وقيل: القفو شبيه القذف، ومنه الحديث: «من قفا مؤمناً حبسه الله تعالى في ردعة الخبال حتى يأتي بالمخرج»^(٧)»^(٨)، ثم أنشد في ذلك للكميت

(١) أي سماعه.

(٢) في المصدر: افلا.

(٣) في المصدر: وللقياس.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٧٥ ح ١٣.

(٥) مجمع البيان: ج ٦ ص ٢٥١.

(٦) الكشاف: ج ٢ ص ٤٤٩.

(٧) أخرجه أبو داود في: ٢٣- الأفضية، ١٤- باب فيمن يعين على خصومة من غير أن يعلم أمرها،

حديث رقم ٣٥٩٧.

(٨) الكشاف: ج ٢ ص ٤٤٩.

وغيره^(١)، وقريبٌ منه ما في «الجوامع» وفي «تفسير علي بن ابراهيم» عن الإمام عليه السلام أن المعنى: لا ترم أحدًا بما ليس لك به علم^(٢)، قال رسول الله ﷺ: «من بهت مؤمنًا أو مؤمنة أقيم في طينه خبال أو يخرج مما قال»^(٣)، غير أن شيخنا أبا علي بعد أن حكى التفاسير، قال: «والأصل أنه عامٌّ في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم»^(٤)، وقال في «الكشاف» بعد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾: «ولا تتبع، وقرئ: ولا تَقْفُ، يقال قفا أثره وقافه، ومنه القافة، يعني: ولا تكن في اتباعك ما لا علم به في قول وفعل، كمن يتبع مسلكاً أنه يوصله إلى مقصد، والمراد النهي عن أن يقول الرجل ما لا يعلم، وأن يعمل بما لا يعلم»^(٥)، لكن المروي في تفسيرها عن الأئمة والصحابة والتابعين هو ما سمعت؛ فلا تنهض لما قالوه، ولكن كان القفو بمعنى الاتباع فالمراد النهي عن اتباع ما لا يعرفه؛ فإن ذلك معنى العلم لغةً وعرفاً، لا خصوص الجزم واليقين، كما عرفت، ولا ريب أن من سلك سبيلاً دله عليه الثقة العدل لا يكون سالكاً عن غير معرفة، وأما ما جاء في الظن فالمراد به ما يقابل العلم المذكور، أعني ما لم تطمئن به النفس ويسكن إليه القلب، بل الخرص والتخمين والأخذ بمجرد الاحتمال والسلوك على غير بصيرة واقتفاء الأثر من غير برهان.

وبالجملة: ما لم يبلغ إلى الحد الذي يقال فيه إنه فعل عن معرفة ولا يخرج عن دائرة التردد والاضطراب، وإن رجح فإن ذلك هو معنى الظن لغةً، قال في «القاموس»^(٦): «الظن هو التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير^(٧) الجازم» والحاصل أن الاعتقاد الراجح إن سكن به القلب فهو العلم، وإن لم يحصل منه السكون فذلك الظن.

وبالجملة: إنما يطلق الظن على الراجح من حيث التردد وعدم السكون وإن كان

(١) الكشاف: ج ٢ ص ٤٤٩.

(٢) جوامع الجامع، الطبرسي: ج ٢ ص ٣٧٣؛ تفسير علي بن ابراهيم: ج ٢ ص ١٩.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ٣٥٧ ح ٥.

(٤) مجمع البيان: ج ٦ ص ٢٥١.

(٥) الكشاف: ج ٢ ص ٤٤٩.

(٦) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٢١٣.

(٧) كذا في الأصل.

راجحاً، وإن سلمنا تناول الظن لكل ما عدا الجزم، وإن سكنت به النفس.

قلنا: المساق عرفاً من نحو قوله: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^(١)، و«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»^(٢) إنما هو ذلك، كما يرشد إليه قوله: «وَأِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»، وقوله: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ»^(٣)، وربما فسر مثل: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» بالكذب، وليس يريد ما يتناول الأخذ بما يخبر به الثقة عمّن أوجب عليهم الرجوع إليه، وكيف ينهى عما يتحقق به الطاعة، وتجنب به المعصية أو يعيبه؟ ألسنت ترى أن من يتناول عن الأنبياء والأئمة عليهم السلام بواسطة أو وسائط يعدّ في الأتباع وأهل الطاعة، وهل لمن بعد عنهم طريق إلا ذاك، وما كان ليوجب على الناس أن يشدوا الرحال إليه كلما عرضت حاجة ويقفوا حتى تتواتر الأخبار على أن الذين ورد فيهم ذلك إنما كانوا في مسالكهم كذلك، انظر إلى قوله تعالى في النجم: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُوعُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيعَ الْأَنْثَى. وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^(٤)، أي ما لهم بذلك من معرفة ولا خبرة، وإنما يخرصون خرصاً، والخرص لا يغني من الحق شيئاً.

ولقد قال شيخنا في (الجوامع) في تفسير قوله: «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً»^(٥): «لأنه قول لا يستند إلى دليل»^(٦)، وليس هذا تخصيصاً لهذه الخطابات بمواردها، كما صار إليه ناسٌ ليرد أن اختصاص الموارد لا يستلزم تخصيص ما ورد فيه، ولو خصصناها بها لقصرناها على الاعتقادات؛ فإنها إنما وردت فيها، وإنما ذلك كشف وبيان لما يراد بالظن في أمثال هذه المقامات.

هذا، وقد حكى صاحب (مجمع البحرين) عن بعض أهل اللغة أن للظن أربعة معانٍ

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) الأنعام: ١١٦.

(٣) النجم: ٢٣.

(٤) النجم: ٢٧-٢٨.

(٥) يونس: ٣٦.

(٦) جوامع الجامع: ج ٢ ص ١٢٧.

اثنان متضادان، وهما الشك والعلم، والآخران الكذب والتهمة وذكر أن الشك أكثر من أن تحصى شواهد، وعلى هذا فيكون مجملًا^(١)، بل ظاهر (الصحيح) أن المعنى المتعارف للظن هو الشك، وذلك أنه لم يبينه، لكنه لما جاء بمعنى العلم بقوله:^(٢)

فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج

سراتهم في الفارسي المسرد^(٣)

ثم قال: «أي استيقنوا، وإنما يخوف عدوه باليقين لا بالشك»^(٤)، وكأنه إنما قال ذلك؛ لأن اليقين يقابل بالشك، كما قال تعالى: ﴿إِنْ نَظَرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ﴾^(٥)؛ فإن الشك عندهم خلاف اليقين، كما هو في (الصحيح) و (المجمع)، وحكاه عن أئمة اللغة^(٦)، والشك يتناول الراجح والمساوي ونحن بمغناة عن التعلق بمثل هذا، ولئن تغاضينا عن هذا كله وقلنا بتناول ما جاء في الظن لمثله عارضناه بما هو أكثر منه عددًا.

وأوضح دلالة على التكليف بالعمل بخبر الواحد، وهو كل ما جاء في الأمر بالطاعة والإتباع والنهي عن المعصية على كثرته بعد صدق اسم الطاعة والإتباع على الأخذ به والمعصية والخلاف على الإعراض عنه والمخالفة له؛ فإن بينه وبين ما جاء في الظن عمومًا من وجه، وطريق آخر في الجواب، وهو أن الممنوع من الأخذ به إنما هو الظن من حيث هو ظنٌ، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾^(٧)، أي مجرد الظن وما يصدق عليه هذا الاسم من دون رجوع إلى وزر، وإن كان اتباع شيء هو في نفس الأمر مظنون، لا مقطوع به، لكن لا من حيث هو مظنون، وإلا أخذنا بكل ظن، بل من حيث إنه صادر عن المعصوم برواية الثقة العدل، وتخصيص ما جاء في الطاعة بما جاء في

(١) مجمع البحرين: ج ٦ ص ٢٧٩.

(٢) البيت لدريد بن الصمة ظ. العقد الفريد: ج ٦ ص ١٣٣.

(٣) الصحيح: ج ٦ ص ٢١٦٠.

(٤) الصحيح: ج ٦ ص ٢١٦٠.

(٥) الجاثية: ٣٢.

(٦) الصحيح: ج ٤ ص ١٥٩٤؛ مجمع البحرين: ج ٥ ص ٢٧٦.

(٧) يونس: ٣٦.

الظن، حتى يكون المعنى: أطيعوا إلا في المظنون ليس أولى من العكس، ويكون المعنى: لا تأخذوا بالظن إلا في الانقياد والطاعة؛ فقد سقط التعلّق علينا بما جاء في الظن؛ لمكان هذه المعارضة، وحيثُ فِتْعَتِ الجمع بما قلناه من أن المراد بما جاء في الظن إنما هو الظن من حيث هو، ولا تخصيص هذا. ومن خصّ هذه الخطابات بمواردها، كما هو ظاهر السوق؛ فقد كفى المؤونة؛ فإن أعرضنا عن هذا أيضاً تعلّقنا في إخراجها بما سنذكره من الحجج من نصّ وإجماع.

فإن قلت: إذا كان خبر الثقة طريقاً بالأصالة فهلاً اكتفيتم به في إثبات الأصول والمدارك، كما اكتفيتم به في الفروع، وأي فرق بين الأصول والفروع، بعد أن يكون المرجع واحداً والطاعة لواحد؟

قلنا: خبر الثقة وإن كان في حدّ ذاته طريقاً، لكنّه ينقدح بأدنى معارضٍ مبعدٍ، كإعراض الأصحاب، أو معارض كخبر آخر يدلّ على خلافه؛ فيزول الاطمئنان وينقلب الظنّ شكاً أو وهماً، ولا ريب أن إثبات مدرك لأحكام الشريعة تتحقّق به الطاعة كالقياس والاستحسان من مهمات الأمور التي تعمّ بها البلوى ويقتضي بحسب العادة - لو كان حقاً - تواتر الأخبار واشتهارها فيه؛ فإذا لم ينجح فيها إلّا خبر آحاد لم يحصل به الاطمئنان، وعدّ في الأوهام؛ فكيف إذا ورد عليه ما يعارضه، كما تعارضت الأخبار في القياس من طرق القوم.

هذا، واعلم أن الناس في العمل بالظن في الشرعيات على ثلاثة أصناف فالأكثر على المنع إلّا ما قامت عليه الحجة كظنّ المجتهد الحاصل من ظواهر الخطابات والجمع بين الأخبار، ومنهم من ذهب إلى جواز الأخذ به إلّا ما قام الدليل على المنع من الأخذ به كالقياس، ومنهم من فضّل.

وجملة القول في ذلك: أن الأصل الأصيل الذي قضى به أصل الإباحة واستقام عليه النظام جواز الأخذ بالظن والاعتماد عليه، ثم ورد في الشريعة النهي عن الأخذ، حتى ترادفت عليه الآيات وتظافرت له الروايات، حتى ادّعي تواترها معنّى، فكان هذا أصلاً جديداً في الشريعة.

ثم اختلف الناس فمنهم من أخذها على إطلاقها فمنع من الأخذ به في الأصول والفروع إلّا ما قام عليه القاطع، كما في ظواهر الخطابات، وهؤلاء لا يحتاجون في إبطال حجّيته ما لم يقم عليه دليل، كالشهرة والقياس، إلى مدرك، ومنهم من قصرها على موردّها وخصّها بالاعتقاد والتدين، وزعم أن ما عدا ذلك على الأصل الأصيل؛ فاحتاج في إبطال القياس ونحوه، إن كان ممن يبطله، إلى دليل.

ثم اختلف الأولون؛ فالأكثرّون على استمرار ذلك الأصل الشرعي، أعني أصل المنع من الأخذ به في الشريعة، ومنهم من زعم أن هذا الأصل قد انهدم بعد انسداد باب العلم، كما في أيام الفاضلين^(١) ومن بعدهما، وصار الأخذ به في الشريعة أصلاً جديداً لا يمتنع بالقاطع، كالقياس والاستحسان.

وهذه هي طريقة صاحب (المعالم)^(٢)، وقد بنى على ذلك حجية خبر الواحد، وتبعه جماعة من مشايخنا المعاصرين، وبنى عليه الشريف المعاصر حجية الشهرة^(٣)، وزعم أن الطريقة من قبل إلى أيام السيّد والشيخ وابن إدريس على الأخذ بالعلم والمنع من الأخذ بالظنون وأخبار الآحاد، ثم لما انسدّ باب العلم انعكس الأمر، وصارت الطريقة هي الأخذ بخبر الواحد وكلّ ظنٍّ إلّا أن يمنع مانع، وحيث لا مانع في الشهرة قلنا بها، وتتمّة ذلك يأتي في حجج المثبتين.

فصل

احتجّ المثبتون بالكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، أما الكتاب فأبى منها: قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٤)، والاستدلال بها مبني على ثلاث مقدمات:

(١) المحقق الحلي والعلامة الحلي رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

(٢) ظ. المعالم: ص ١٩٢.

(٣) استأذنه محمد مهدي بحر العلوم قدس في الفوائد الأصولية: ص ١٩٧.

(٤) التوبة: ١٢٢.

الأولى: أن خبر الطائفة خبر آحاد أو ما يتناوله.

الثانية: أن المراد بالتفقه ما يعم الرواية.

الثالثة: أنه تعالى قد أوجب الحذر بإنذارهم، وقد أورد المنع على كل منها، أما الأولى؛ فلأن الظاهر من الطائفة الكثرة، ولا ريب أن القبيلة أو أهل القرية إذا أرسلوا طائفة منهم فجاءوهم بخبر متفقة كلمتهم أفادهم العلم والمدار على حصوله، وإن لم يتحقق التواتر،

وأما الثانية: فالمعروف من التفقه التعلّم على وجه التبصر والترسخ، وهو الاجتهاد، لا مجرد تحمّل الخبر ونقله، وليس في الاجتهاد يومئذ كثير مؤونة، بل كل من صحب رسول الله ﷺ من أهل النباهة وخالط خاصته حتى عرف طرائقه، بحيث صار يقدر على ردّ الجزئيات إلى الضوابط الكلية، كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)، وقوله ﷺ: «أَتَيْتُكُمْ بِالشَّرِيعَةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَاءِ»^(٢)، ونحو ذلك كان من المجتهدين وحيثئذ فيكون الإنذار عبارة عن الإفتاء لا رواية الأحكام ونقلها وتخرج الآية عن محلّ النزاع.

وأما الثالثة: فلأن الترجي إذا لم يكن على حقيقته - لامتناعه على الله تعالى - كان معناه أن الحذر مما يرجح لهم، وليس في ذلك إلزامٌ ليدلّ على إيجاب الأخذ بأخبار الآحاد، وإن سلّم ذلك كله؛ فأقصى ما هناك الظهور، وهو غير مجدي في الأصول سيّما مثل هذا الأصل العظيم، بل لا بدّ من القطع.

وأجيب عن الأول: بأن الطائفة أعمّ، حتى قال في «القاموس»: إنها الواحد فصاعداً^(٣)، ثم قال: «فتكون بمعنى النفس، وهو المروي عن ابن عباس وغيره»^(٤)؛ ففي

(١) الحج: ١٧٨.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ٤٩٤ ح ١ باب كراهية الرهبانية.

(٣) القاموس المحيط: ج ١ ص ٨٣٣.

(٤) المصدر نفسه: ج ١ ص ٨٣٣.

المجمع البيان) عند قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١): «قيل: أقله رجل واحد، عن ابن عباس والحسن ومجاهد وإبراهيم، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام»^(٢)، بل في (المحصول) أن الفرقة كذلك^(٣)، وإنما خصت بالثلاثة لمكان هذه الآية؛ ليتمكن خروج الطائفة منها.

سألنا أن المراد من الطائفة ما هو المتعارف من معنى الجمع، كما وقع في التفاسير المعروفة، بدليل رجوع ضمير الجمع إليها، مع أنه هو الظاهر المنساق هاهنا؛ إذ ليس المراد بكل فرقة كل جمع كما يظهر من بعضهم، بل الظاهر أن المراد بها كل كثرة اشتركت في وصف جامع كأهل بلد أو قبيلة؛ فلا دليل على تخصيصها بما يبلغ حد التواتر ويفيد إخبارهم العلم.

ولسنا نمنع أن يكون بعض الطوائف النافرة للتفقه كذلك، غير أن ذلك يقدح في الاستدلال، بل يكفي الجواز في الجملة؛ إذ يجب بالإجماع على الجماعة، وإن قلت كخمسة أبيات منفردين عن الناس في شعبة جبل أو مغارة من الأرض أن ينفروا اثنين أو واحداً، سألنا بلوغ النافرين إلى الحد المفيد للعلم فإنذارهم للفرقة بعد الرجوع يكون على نحوين:

أحدهما: أن ينذر كل واحد منهم كل واحد من الفرقة.

الثاني: أن ينذر كل واحد منهم جماعة كبيوتات حيّه وأهل حارته؛ فكان مطلقاً، وتخصيصه بالأول لا بدّ له من دليل، بل الظاهر الذي استمرت عليه العادات هو الثاني، ولا أقل من الإطلاق.

فإن قلت: إن العادات جارية بأن القبيلة أو أهل البلد إذا أرسلوا إلى السلطان جماعة في أمر مهم؛ فإذا أقبلوا بادرهم من كل حيّ، وأقبلوا إليهم من كل جانب، حتى يستعملوا ما عندهم، ثم يتواتر في الباقيين.

(١) النور: ٢.

(٢) مجمع البيان: ج ٢ ص ٦٠٥.

(٣) المحصول: ج ٤ ص ٣٥٥.

قلت: إنما ذلك فيما ضربت من المثال ونحوه من المهمات الدنيوية دون ما نحن فيه من الأحكام الشرعية، خصوصاً وذلك فيما نعني به مقام واحد، وهذا يحتاج إلى مُدِدٍ متطوِّلة، وعن الثاني بأن ليس التفقه في اللغة إلّا التعلّم على أيّ نحو كان، واختصاصه بالاجتهاد اصطلاحاً عارضٌ للفقهاء وأهل الأصول فيجب حمله في الآية على معناه اللغوي، إلّا أن يعلم النقل؛ لأصالة العدم، وعن الثالث بأن الترجي لما استحال على الله جلّ شأنه وتعدّر حمل اللفظ الموضوع له على حقيقته تعيّن حمله على أقرب المجازات.

ولما كان الطلب لازماً للترجي؛ لكون المترجي طالباً، حل على الطلب؛ لعدم ظهور مجاز راجع عليه أو مساوٍ له، وطلبه تعالى أمره، وأمره للوجوب، ويتوجّه عليه، أن الطلب إنما يكون أمراً إذا كان مانعاً من النقيض، وكون الترجي دالاً على مثل هذا الطلب ممنوع، ويحاج بأن الطلب إذا تعلّق بمثل الحذر والخشية والتذكّر والإقلاع والارتداع كان للوجوب؛ إذ لا يحسن ذلك، فيطلب إلّا حيث يجب، وما قيل من أنه ربما حسن لاحتمال وجود المقتضي فيكون ندباً، وله في الشرع نظائر منها:

كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس مخافة البرص، فمدفوع^(١) بأنّ مثل هذا الخطاب صار في العرف حقيقة في الوجوب، كما أن قولك لخصمك: (تحذّر) واليحذر فلان، صار حقيقة في التهديد، وهذا كما تقول: (عظه لعلّه يرتدع) و (اضربه لعلّه يرتدع) و (اضربه لعلّه يرتدع)، قال الله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(٢) أي إن المقام مقام تذكّر وإقلاع؛ فإذا وقع الإنذار أو الضرب أو القول كان التذكّر والإقلاع والحذر والتجنّب عن الوقوع في المآثم مما يرجى.

سَلَّمْنَا أن الترجي لا يدلّ على الوجوب، ولكنه تعالى قد حتّ كلّ طائفة على التفقه وأوجب عليهم الإنذار؛ فلولاً إنه يجب العمل بخبرهم لما وجب عليهم الإنذار، وأما ما أورده أخيراً فقد أجيب عنه بما حاصله:

أن الإجماع دليل قطعيّ على العمل، واعتراض بأن القائل بوجوب الدليل القطعي

(١) خبر ل (وما قيل).

(٢) طه: ٤٤.

في الأصول لا يكفي بمثل هذا الدليل القطعي الإجمالي الذي كانت دلالاته بطريق العموم، وإلا فمثل هذا يتحقق في الفروع أيضاً؛ إذ ما من دليل خاص يدل على حكم من الأحكام إلا وهو مندرج تحت قاطع عام، وما كان ليجوز الاستدلال على حكم من الأحكام بدليل غير قطعي حتى يكون مندرجاً تحت قاطع؛ فلو تم ما ذكر لم يبق فرق ما بين الأصول والفروع.

والجواب: أن ظاهر القطعي معدود في العلميات يأخذ به من لا يعمل إلا بالعلم كما رأيت؛ فكان ظاهر الكتاب صالحاً لأن يتعلق به في إثبات الأصول والفروع، وحجية الظاهر المدعى عليه الإجماع المذكور غير مخصوصة عندهم بظاهر القطعي، بل مطلق الظاهر وإن كان ظني الطريق.

ومن هنا يظهر الفرق بين الفروع والأصول للاكتفاء في الشرع بمطلق الظاهر ولو كان ظني الطريق، ولا أقل من الموافق لأحد القرائن الأربع بخلاف الأصول؛ فإنه إنما يكفي فيها بظاهر القطعي في الأصول والفروع؛ ولذلك لما استدلل الشافعي على حجية الإجماع بظاهر الكتاب اعترضوه بأن حجية الظاهر إنما تثبت بالإجماع فيدور، ولم يتعقبوه بدعوى الاختصاص في الفروع، وما زالوا يستدلون بظاهر الكتاب في الأصولين^(١).

وعلى ما حققنا فنحن بمغنى عن الاحتجاج إلى ما يخرج ظاهر القطعي عن أصل المنع من الأخذ بالظن من إجماع وغيره، كيف ولو لم يؤخذ به لكان راداً له، وفي ردّه الكفر الصريح، وفي تأويله من غير دليل سد باب الفهم والتفاهم.

فإن قلت: أو ليس قد استمرت طريقة القوم في مسائل الأصول ككون الأمر للوجوب والنهي للفساد، وهذه الصيغ للعموم ونحو ذلك على الاستدلال فيها بالظنون، وإن لم تكن حاصلة من الظواهر القطعية كما في الفروع، بل أسوأ حالاً؛ فإنهم في الأحكام الفرعية لا يجتزئون بكل ظن كان، بل بالظن الشرعي كالحاصل من الكتاب والسنة، ولو آحاداً، والإجماع، ولو نقلاً، ولا يشترطون ذلك في الأحكام الأصولية، بل يكتفون فيها بالظنون الحاصلة من الأمارات.

(١) أصول الدين وأصول الفقه.

وبالجملة: فمدارهم على الترجيح بأي وجه اتفق، كما في الفروع المبنية على الأمارات المتعارضة.

قلت: النزاع إنما هو في مباني الشريعة كالمطالب الأصلية، أعني الأدلة الأربعة ونحوها من الأمور الشرعية التوقيفية، وأما المسائل المتعلقة بموضوعات الأحكام كمسائل الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ونحو ذلك، فهي في الحقيقة مسائل لغوية، غير أن أهل اللغة لم يحققوا القول فيها؛ فإنهم أقصى ما ذكروا في صيغة (افعل) مثلاً إنها للطلب، ولم يذكروا أن هذا الطلب، هل هو على وجه الوجوب أو الندب، أو ما هو أعمّ، أو غير ذلك؟ وإن ذكروا استعماله في عدة معانٍ، لكنهم لم يذكروا أن الحقيقة منها ماذا؟ وهكذا.

والمرجع في المسائل اللغوية النقل عن الثقات، ولم يَفِدِ الظن بلا خلاف في ذلك بين أهل العلم، ولم يتعرض له أئمة اللغة بالنقل كهذه المسائل، يكون سبيله سبيل ما لم يرد فيه نصّ، ولو عموماً، أو إطلاقاً عن الشارع من الفروع، أليس يكون المرجع فيه إلى الأمارات وترجح بعضها على بعض؛ فكذلك هاهنا، وكما أننا لا نكتفي هناك إلا بنظر الناقد البصير، المطلع الخبير، الراسخ القدم، المجتهد البارع في الفقه، وهو قولهم: (إن ظنّ الفقيه حجة وتكليفه ما بلغ إليه ظنّه)، كذلك لا نكتفي هاهنا إلا بنظر الناقد البصير الراسخ القدم في هذا الفن.

وهنا سؤال أوردوه على أصل الاستدلال بهذه الآية الكريمة في هذا المقام، وهو أن الذي ذكره المفسرون من تفسيرها وجهان:

أحدهما: أنها من بقية أحكام الجهاد؛ وذلك أنه لما نزل في المخلفين ما نزل كان المسلمون إذا بعث رسول الله ﷺ سريةً إلى الكفار ينفرون جميعاً ويتركونه منفرداً؛ فنزلت، والمعنى على ما حكى عن ابن عباس: لا يجوز للمؤمنين أن ينفروا بأسرهم إلى الجهاد، بل يجب أن ينفر بعضٌ للغزو، ويقيم بعضٌ في صحبة رسول الله ﷺ وخدمته^(١)، ثم لهم في مرجع الضمير من قوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا﴾ احتمالان:

أحدهما: وعليه الأكثرون على ما حكى النيشابوري في تفسيره، أنه راجع إلى الفرقة الباقية، ويكون القوم عبارة عن الطائفة النافرة، والضمير في ﴿رَجِعُوا﴾ يرجع إليهم، والمعنى: هلاً نفر من كل فرقة منهم إلى الغزو طائفة، وأقامت طائفة ليتفقه المقيمون في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم؛ لعلمهم يحذرون من المعاصي^(١).

ثانيهما: ما حكى عن الحسن من أن الضمائر الثلاثة راجعة إلى الطائفة النافرة، ومعنى تفقههم: أنهم إذا شاهدوا ظهور المسلمين على المشركين، وأن العدد القليل منهم من غير زاد ولا سلاح، كيف يغلب الجَمَّ الغفير من الكفار تنبهوا لدقائق صنع الله في إعلاء كلمته؛ فإذا رجعوا إلى قومهم أنذروهم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا، أي ليركوا الكفر والشرك والنفاق^(٢).

الوجه الثاني: أنها ليست من بقية أحكام الجهاد، وإنما هو حكمٌ مستقلٌّ، ووجه وقوعها بأثر أحكام الجهاد أنه كما أن الجهاد يتعلّق بالسفر، كذلك التفقه، أما في زمن الرسول ﷺ فلمَن لم يكن بحضرته أو ما بعده؛ ففي الأغلب، والمعنى وما كان للمؤمنين، أي: ما كان شأنهم وما يتيسّر لهم، أو ما ينبغي لهم أن ينفروا جميعاً إلى طلب العلم؛ فهلاً نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم. والضمائر الأربعة راجعة إلى الطائفة النافرة، والخامس ما في قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ إلى قومهم الباقين.

وقد يؤلّف من هذين الوجين وجهٌ ثالثٌ، وهو أن يكون المعنى: وما ينبغي للمؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد كافة إلا نفرٌ من كل فرقةٍ منهم طائفةً للتفقه أيضاً، وعلى هذا فوجه ارتباط قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ بما قبلها من أحكام الجهاد وما بعدها من الحثّ على التفقه ظاهرٌ.

إذا تمّ هذا قلنا: إن الآية الشريفة إنما تنهض حجةً لهذا المطلب على الوجه الثاني، والمركّب منه ومن الأول، والأول وإن لم يكن هو الظاهر؛ لارتباطه بما قبله؛ فليس الثاني

(١) تفسير النيسابوري: ج ٣ ص ٥٤٧.

(٢) الحاكي هو النيسابوري: ج ٣ ص ٥٤٧.

بأظهر و[أقوى] ^(١) قرينة.

الثالث: أن يكون كالأول، وإذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

والجواب: أن الأول وإن كان فيه ملائمة الكلام لما قبله؛ لأنها عليه يكونان من سنخ واحد، إلا أن الكلام عليه لا ينتظم في نفسه، وينبو بعضه عن بعض، إلا أن يقدر له؛ وذلك أن قوله: ﴿يَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ ليس علة لنفر الطائفة النافرة على ما يقتضيه النظم، بل لإقامة الآخرين عنده عليه السلام؛ لما عرفت من أن المعنى على الأول: هلا نفرت طائفة للغزو وأقامت طائفة عنده ليتفقها، وأين هذا من الظاهر؟ ولئن أمكن من أوله هذا من دون حاجة إلى التقدير من حيث إن الأمر بتنفيذ البعض قاضي بإقامة الباقيين؛ فكأنه قال: لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة، وأقام الباقيون للتفقه فلا ينبو التعليل، لكن الواقع خلاف ذلك.

وما كان ليكلف الفرق كلها بتنفيذ البعض إلى الغزو وإقامة الباقيين للتفقه؛ فإن أقاموا في قراهم وبواديه، فأين هم من التفقه، مع أن دعوى كون المقيمين هم المتفقهاون الناذرون للطائفة النافرة بعد رجوعها من الغزو، بمنأى عن الظاهر، إنما الظاهر كون النافر هو المتفقه الناذر للمتخلف.

وما يحكى عن الحسن خلاف ظاهر التعليل والتفقه، أما التعليل؛ فلأن ظاهره كون النفر للتفقه في تعرف الأحكام؛ فإن أخذه على حقيقته وزعم أنهم يتعرفون الأحكام في الغزو بصحبة العارفين من المسلمين، فهم في الحرب أو السعي إليها أشغل من ذلك، وإن كان الأول بكلا وجهيه على خلاف الظاهر تعيين الظهور لأحد الأخيرين، أو لهما؛ إذ لا رابع، وحجيتها عليهما ظاهرة.

لا يقال: حقيقة الإنذار إنما هو التخويف على المخالفة فيما ثبت وجوبه أو تحريمه، بطريقة القطع، كالعدل والظلم، ومن المعلوم أن النفوس تنفعل بالتخويف ولا يتوقف تأثرها على حجية خبر النذر، ولا أقل من ظن الضرر، ودفعه واجب عقلاً، وإلا لم

(١) في (ب): (وأقصى).

تقم لنبيٍّ على أحد حجة؛ إذ له أن يقول: إنها يجب عليّ أن أتبعك إذا علمت صدقك، ولا أعلمه حتى أنظر في معجزتك ولست بناظر، أو يقول: لا أصدقك حتى أنظر في معجزتك، ولا يجب عليّ النظر إلّا بأمرك، ولا يجب عليّ اتباعه إلّا بعد العلم بصدقك؛ فيدور؛ ولذلك وجب على العوام السؤال عن سائر الأحكام بمجرد العلم بثبوت الشريعة ووقوع التكليف.

لأنّا نقول: لا ريب أن الغرض من النفر أمران:

تفقّه النافرين. وإعلام الباقيين؛ لعموم التكليف لا التفقه، ومجرد تخويف الباقيين على المخالفة فيما علموه، بل تعليمهم ثم تخويفهم على المخالفة؛ ليكون أدعى إلى العمل. وكيف كان فلا ريب أن الغرض من النفر علم الجميع بتفقّه النافرين وإعلام الباقيين، لكن لما كان المقصود بالذات من ذلك إنها هو العمل، ولا يتم ذلك في الغالب، ولا سيما السواد إلّا بالإنذار، اقتصر عليه في الذكر.

ومنها: قوله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١) ولهم في الاستدلال بها على الحجية طرق:

أحدها: وهو المعروف، أنه تعالى علّق وجوب الثبّت على مجيء فاسق؛ فإما أن يجب القبول فينتفي عند انتفائه؛ عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب الثبّت عند مجيء الفاسق؛ فأما يجب القبول وهو المطلق، أو الرد فيكون أسوأ حالاً من الفاسق؛ فكانت دلالتها على قبول خبر غير الفاسق من باب مفهوم الشرط، واعتراض بأن الاستدلال مبنيّ على عموم، مثل هذا الشرط وعموم مفهومه وحجّة المفهوم.

وفي الكلّ نظر:

أما الأول؛ فلأن (إن) ليست من أدوات العموم ك (متى) و (مهما) و (حيثما)، ومن ثمّ عدّوا القضية التي هي فيها من المهملات، ومنه يظهر حال الثاني؛ لأنّ المفهوم تابع للمنطوق، وأما الثالث؛ فالنزاع فيه معروف.

وأجيب عن الأول: بأن (إن) وإن لم تكن من أدوات العموم لغةً، لكن أهل العرف يعقلون من الشرط في مثل هذا المقام العموم، كما تقول: (إن جاءكم فقير فاعطوه)، وإن جاءكم سائل فلا تردوه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾^(١)، ومن هنا يخرج الجواب عن الثاني، وأما الثالث: فالحق الذي عليه الأكثرون حجته، كيف لا وهو المفهوم من الخطاب لغةً وعرفاً، وقد اشتهر في بيان مفهوم الشرط هاهنا أن يقال: إن المعنى: (وإن جاء غير الفاسق فلا تبيّنوا) وحيثُ فريد أنه متناول لما إذا لم يجرِ أحدٌ أصلاً، ولا تبيّن حيثُ كي ينهي عنه.

والتحقيق: أن دلالة الشرط على العموم أو إرادته منه توهم أمر الدلالة على المفهوم؛ وذلك أن الدليل على إرادة المفهوم إنما هو لزوم إلغاء الشرطية لولاه، ومع إرادة العموم يكون الغرض إفادته فلا يلغو، وإن شئت فانظر إلى نحو:

متى تأته تجده مشغولاً

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره... البيت^(٢) وأينما جلس أحاط به الناس، وحيثما تذهب أذهب معك، فإنك تجد أن المفهوم في مثل ذلك غير ملحوظ كما لا يلحظ في مثل: إذا أخبرك زيد بخبر فلا تصدقه، والتبادر أعدل شاهد. والسرّ أنه إنما يصر إلى المفهوم إذا توقّف تمام الفائدة على إرادته، كما في: (اعطه إن كان عالماً)، والآية الشريفة ليست من هذا القبيل، بل من قبيل الأمثلة السابقة؛ إذ الغرض التبيّن عند كلّ نبأ أنبأ به فاسق، نعم لو قيل: تبيّنوا عند مجيء النبأ إن كان المنبئ فاسقاً لدلّ، وإلا لغى الاشتراط، ثم لا يحتاج بعد ذلك إلى دعوى عموم الشرط.

ومن هنا يظهر فساد ما اشتهر على الألسنة من كون المفهوم تابعا للشرط في العموم، على معنى أنه متى كان الشرط عاماً كان مفهومه كذلك، وذلك لأن معنى عموم المفهوم ثبوت نقيض الحكم لكل ما لم يذكر، وإن كان خاصاً، كما في (أعط هذا السائل إن كان زيدا) لا أن يقيّد بأنه إذا كان له مفهوم، لكنه حيثما رأوه عاماً حكموا بأن له مفهوماً عاماً.

(١) التوبة: ٦.

(٢) البيت للحطّية وعجزه: تجد خير نار عندها خير موفد (العقد الفريد: ج ٦ ص ١٢٠).

وكيف كان مفهوم الشرط هاهنا غير مراد؛ إذ الشرط إنما هو مجيء الفاسق ولم يبق بعد هذا إلا تخصيص الفاسق بالذكر، ومن ثم ذهب جماعة إلى أن دلالتها على قبول غير الفاسق من باب مفهوم الوصف، كما في قوله: «في الغنم السائمة زكاة»^(١)، وهو الطريق الثاني.

والتحقيق: أنه مفهوم لقب؛ إذ أقصى ما فيه تخصيص الفاسق بالذكر، كما في «إن جاءك زيد بخير فتبين»، لا وصف مذکور بالفسق، كما في «إن جاءك منبئ فاسق». الطريق الثاني: وهو التحقيق، ما سلكه العلامة رحمته من أن دلالتها على هذا المطلب إنما جاء من تعليق الحكم وترتيبه على الوصف المناسب للعلية؛ فيشعر بأن علة وجوب التبين هو كون الجاني فاسقاً؛ وذلك يقتضي عدم إيجاب التبين عند انتفاء الفسق؛ لأن انتفاء العلة قاضٍ بانتفاء معلولها، وإلا فلا علة^(٢).

فإن قلت: أقصى ما يقتضيه تعليق الحكم على الوصف المناسب الإشعار بكون هذا الوصف علة لهذا الحكم، أما أنه لا علة له سوى هذا الوصف فلا، وإن شئت فانظر إلى قولك: «أكرم العلماء»، فإنه يشعر بكون العلم علة للإكرام، ولا يمنع ذلك من ثبوت علة أخرى له تستقل بالعلية أيضاً، كالأدب والإحسان ونحو ذلك؛ فيصح لك أن تقول مع قولك: «أكرم العلماء»، أكرم الأدباء والكرماء والمحسنين إلى الناس إلى غير ذلك من دون تناقض؛ فكيف صار الأمر بإكرام أحد هذه الأصناف مقتضياً للمنع من إكرام غيرهم.

قلت: ما نحن فيه ليس كما ذكرت، وإنما مثل ذلك أن تقول: «أكرم العلماء»، وأنت ممن توجب إكرام المسلمين، أو ليس يعقل منك أن الإسلام ليس سبباً تاماً لديك في الإكرام، وإلا لم تعدل إلى الوصف الأخص، ولقلت: «أكرم المسلمين»، كما أنك إذا قلت: «أكرم المجتهدين أو المحققين» دلّ على أن مجرد العلم ليس بسبب عندك وإلا لم تقتصر على

(١) أخرجه البخاري من حديث أنس بن مالك في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم (١٤٥٤)، والنسائي

في كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل (٢٤٤٦).

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٣٩١.

صنف من العلماء.

وبالجملة: فالدال إنما هو العدول من الأعم إلى الأخص، لا من خاص إلى آخر مثله، كما مثلت؛ فإن الدلالة في ذلك من باب مفهوم اللقب، وهي غير معتبرة، ولئن تسامحوا في هذا الباب ونحوه فعدلوا من الأعم إلى الأخص فما كانوا ليتسامحوا في باب الإنذار والتخويف والتحرّز، أترأهم يأمرّون بالتحرّز من الأعم لما يوهّم من أن الأعم ليس مما يتحرّز منه؛ فلا يقول أحدهم في النصارى مثلاً: (لا نواكل من يأكل لحم الخنزير منهم أو يشرب الخمر)، وهو مما يمنع من مواكلة مطلق النصارى ويحكم بنجاستهم؛ لأنه إذا قال ذلك عقل منه الناس أنه يبيح مواكلة من ليس كذلك منهم، ويحكم بطهارته.

ومن هنا يظهر توجيه دعوى الدلالة بمفهوم الشرط، بل بمفهوم اللقب؛ فإن العدول من الأعم إلى الأخص يكون قرينة على إرادته؛ فإن من يمنع من اعتباره؛ فإنها يمنعه على الإطلاق لا مطلقاً، حتى مع قيام القرينة على إرادته؛ وذلك أنك إذا قلت: (إن شرب منه من يأكل لحم الخنزير أو يشرب الخمر منهم فاجتنبوه)، عقلنا أنك لا توجب اجتنابه من شرب غيره، وكذلك إذا قلت: (لا تصحب شارب الخمر منهم أو الفاسق أو لا تصحب زيداً منهم) عقلنا أن النصراية في حد ذاتها ليست بمانعة من الصحة.

بقي شيء، وهو: أن مفهوم الآية بأي نحو اعتبر مفهوم شرط أو وصف أو لقب أو تعليق على الوصف المناسب يقتضي أن لا تبين عند خبر المجهول، مع أن المعروف ثبوته فيه، كما في الفاسق إلّا من شدّ فقبله لذلك، اللهم إلّا أن يدعى أن المنساق عرفاً من المقابلة، إنما هو خبر العدل.

وهنا سؤال وهو أن من قال باعتبار المفهوم فإنما قال به تفادياً من ارتكاب اللغو في الكلام، وظاهر أن هذا لا يقتضي إلّا وجود فائدة التخصيص المذكور بالذكر في الجملة ولا يقتضي خصوص انتفاء الحكم في غير محلّ التخصيص.

وقد جاء في سبب نزول هذه الآية أن رسول الله ﷺ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق مصداقاً، فلما قرب إلى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه؛ فرجع إلى النبي ﷺ وأخبره بأنهم ارتدوا فنزلت؛ فمن الجائز أن تكون الفائدة في تخصيص

الفاسق بالذكر نزولها في إخبار هذا الفاسق لبيّن حاله، ولولا ذلك لقال: (إن جاءكم واحدٌ أو من لا يحصل العلم بخبره فتبينوا).

والجواب: أن مثل هذا لا يقع فيما يجعل ضابطاً به فيما يستقبل من الأزمنة كما نحن فيه، نعم تقول: أعتمد فلانٌ على خبر فاسق، أو أعتمد على خبره، وتشرب مع نصراني يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، وإن كنت ممن يمنع من الإعتماد على خبر الواحد، وإن كان عدلاً، والشرب مع النصراني، وإن لم يأكل لحم الخنزير ولم يشرب الخمر؛ لأن الغرض الإغابة واللوم بما وقع، وهو بذلك أشدّ، وكيف كان فهو خلاف الظاهر، والتعلّق إنما هو به.

لا يقال: إنما تنهض الآية متعلّقاً، لو من أريد الفاسق والنبأ حقيقتها، أعني المطلق ليكون خلاف الفاسق هو العدل، ويثبت بالمفهوم خلاف الحكم المنطوق، ومن الجائز أن يكون أراد به خصوص هذا الفاسق، أعني الوليد المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾^(١) بدليل قوله: ﴿تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٢).

لأنّا نقول: لا ريب أن المنساق إنما هو الإطلاق، والخصوص مجازٌ لا يصار إليه إلا بقرينة معيّنة، والعلة في التوقف، وإن كان أعمّ من الإصابة والندامة، لكنها خاصّة بالذكر؛ لأنه كالشاهد من حيث إنه كاد أن يترتب لولا دفع الله، مع ما فيه من الفضاة؛ لاشتغاله على قتل النفوس ونهب الأموال وسبي النساء ونحو ذلك مما لا يمكن أن تتلافى بوادره ليكون أدعى للتبيين.

هذا، وربما تعلّق بهذه الآية من لا يميز العمل بخبر الواحد، قال شيخنا أبو علي في (مجمع البيان): قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا﴾ الآية، معناه حذراً من أن تصيبوا قوماً في أنفسهم وأموالهم بغير علمٍ بحالهم وما عليه من الطاعة والإسلام؛ فتصبحوا على

(١) القصص: ٢٠.

(٢) الحجرات: ٦.

ما فعلتم من إصابتهم بالخطأ نادمين^(١)، ثم قال: «في هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل؛ لأن المعنى: إن جاءكم من لا تؤمنون أن يكون خبره كاذباً فتأثروا فيه، وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً، وقضيته جريان هذه العلة في خبر العدل أيضاً.

قلت: خبر العدل وإن كان قصارى أمره الظن إلا أن الأخذ به قد أبلى عذره، ولم يترك للناس عليه طريق من حيث إنه اعتمد على ما ينبغي الاعتماد عليه، كما في التحصين بغلق الباب؛ فإذا سرق مع ذلك لم يكن ملوماً، والسر أن ذلك بمنزلة المقطوع، ثم يختلف الحال عند الناس بحسب عظم الخبر، نعم فيه ما يومئ إلى أن خبر الواحد من حيث هو خبر واحد لا ينبغي أن يعول عليه، ونحن نلتزم ذلك.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٢) الآية، وذلك أنه تعالى ما وعد على الكتمان إلا وهو يريد الإظهار، وما كان ليريد ذلك، وهو يوجب العمل بها أظهره، وإلا لم يكن للإظهار فائدة.

وفيه: إن هنا تكليفين:

أحدهما: إظهار المستودع ما استودع؛ فإن ذلك يجب عليه، وليس عليه أن يقبل منه، كالشاهد عليه أن لا يكتم الشهادة، وليس عليه أن تقبل شهادته.

الثاني: قبول من يلقى إليه الخبر إنما يجب عليه أن يأخذ بخبر الثقة أو من يفيد خبره العلم، وليس عليه الأخذ بخبر كل مخبر؛ فبان أن وجوب الإظهار لا يستلزم القبول، ثم التحقيق أن هذه آيتان:

إحدهما: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾^(٣).

(١) مجمع البيان: ج ٩ ص ٢٢١.

(٢) البقرة: ١٧٤.

(٣) البقرة: ١٧٤.

الثانية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَغْدٍ مَا يَكْتُمُونَ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١)، وأياً كان فليس ممانحن فيه؛ إذ المراد بالذين يكتُمون على ما نطق به المفسرون، أهل الكتاب الذين يكتُمون ما أنزل الله تعالى في كتبهم في وصف النبي ﷺ والبشارة به، قال شيخنا في (مجمع البيان) في الآية الأولى: «المعني بهذه أهل الكتاب بإجماع المفسرين، غير أن كثيراً منهم قالوا: إن علماءهم كانوا يصيبون من سفلتهم الهدايا ويرجون كون النبي ﷺ منهم؛ فلما بعث ﷺ من غيرهم خافوا زوال ما كُتبتهم؛ فغيروا صفته فأنزل الله تعالى هذه الآية»^(٢)، وقال في الثاني: «المعني بالآية، اليهود والنصارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ، وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل مثبتاً فيهما، عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وأكثر أهل العلم، وقيل: إنه متناول لكل من كتم ما أنزل الله، وهو اختيار البلخي»^(٣)، وهو الأقوى؛ لأنه أعم فيدخل أولئك وغيرهم»^(٤)، ثم حكى عند بيان المعنى احتمالات شتى لا تخرج عن كون التهديد على كتمان ما أنزل الله في الكتب؛ فأين هذا من الخبر ليستدل بها على حجية خبر الواحد؟

على أن الظاهر أن المراد بالكتمان هنا الإنكار والجحود، لا عدم النقل فحسب، مع أن خبر أمثالهم مسطور في الكتب السماوية متعاضدة عليه، محفوف بما يفيد العلم لدى الأتباع.

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) مجمع البيان: ج ١ ص ٤٧٧.

(٣) في (ب): (القمي) وهو اشتباه واضح، فالعبارة منقولة نصاً عن مجمع البيان: ج ١ ص ٤٤٦.

(٤) مجمع البيان: ج ١ ص ٤٤٦.

[الاستدلال بالسُّنة]

وأما السنة؛ فأخبار كثيرة:

منها: الأخبار الواردة في الأمر بالتبليغ، وهي كثيرة:

منها: ما دلّ على الأخذ بخبر الأعدل والأصدق، وما دلّ على الأخذ بما خالف القوم، وما جاء في التخيير عند التكافؤ.

ومنها: أخبار متفرقة في أبواب شتى كصحيحة أبي خالد سنبله^(١)، قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: «جعلت فداك إن مشايخنا رَوَوْا عن أبي عبد الله عليه السلام، وكانت التقية شديدة فكتبتموا كتبهم فلم تروْ عنهم؛ فلما ماتوا صارت الكتب إلينا؛ فقال: «حدثوا بها فإنها حق»^(٢).

وموثقة سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: قلت: «أصلحك الله إنا نجتمع فتذاكر، وما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر؛ وذلك مما أنعم الله علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير، ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض وعندنا ما يشبهه؛ فنقيس على أحسنه؟ فقال: وما لكم والقياس؟^(٣)، إنما هلك من قبلكم بالقياس... ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون

(١) هو محمد بن الحسن بن أبي خالد القمي الأشعري المعروف بـ (سنبله)، أو (سينولة) (سنبله) كما جاء هنا، وقد ذكر الشيخ أنه من أصحاب الرضا عليه السلام، وروى عن أبي جعفر الثاني (ظ. معجم رجال الحديث (طبعة قم): ج ١٦ ص ٢١٦ - ٢١٧).

(٢) الكافي: ج ١ ص ٥٣ ح ١٥.

(٣) في المصدر: (وللقياس).

فها، وأهوى بيده إلى فيه»^(١)؛ وذلك أن جميع ما عندهم أكثره من الأحاد قطعاً، وقد أباح لهم أن يأخذوا به، وأن يأخذ كلُّ بما يرويه الآخر، وسماه علماً، وإنما منعهم من القياس عليه إلى غير ذلك، وروى الكليني رحمه الله بسنده عن المفضل قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «اكتب وبث علمك في إخوانك؛ فإن مت فأورث كتبك بنيك؛ فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم»^(٢).

وبعض هذه الأخبار كالأول، وإن كانت في تكليف الراوي، لكنّ القرائن شاهدة بإباحة الأخف أيضاً.

وأما الإجماع فقد حكاه الشيخ في العدة صريحاً؛ فإنه قال بعد أن أبان عمّا اختار من العمل بالخبر المجرد: «والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقة؛ فإنّي وجدت بها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها، وفي تصانيفهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك، وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده إلى زمان الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته؛ فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، ولأنكروه؛ لأن إجماعهم لا يكون إلا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو»^(٣).

قال: «والذي يكشف عن ذلك: أنه لما كان العلم بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم، لم يعملوا به أصلاً، وإذا شدّ واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه الحاجة لخصمه، وإن لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وأنكروا عليه وتبرّوا من قوله حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفنا ورواياته لما كان عاملاً بالقياس؛ فلو كان العمل

(١) الكافي: ج ١ ص ٥٧ ح ١٣.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٥٢ ح ١١.

(٣) العدة في الأصول: ج ١ ص ١٢٦.

بأخبار الأحاد يجري هذا المجرى؛ لوجب فيه أيضاً مثل ذلك، وقد علمنا خلافاً^(١).
ثم استمرّ يعترض ويحجب ويبيّن إلى أن احتجّ ثانياً باختلاف مذاهبهم في الأحكام على حسب اختلاف هذه الأخبار من دون تضليل بعضهم لبعض، ولا تقاطع، وثالثاً بالاعتناء بشأن الرجال والفحص عن أحوالهم؛ فكان حاصل ما اشتمل عليه كلامه على طول الاستدلال بهذه الأمور الثلاثة، وهذا الإجماع وإن كان محكياً إلا أن الشيخ قد أبان عن وجه تحصيله بحيث لا ينكر.

وإن أبيت قلنا: ما شككنا فلا نشكّ في أن عمل الطائفة مذ كانت، وافترق الناس إلى شيعي وسني، ودوّنوا الأخبار ونظروا في الرجال للجرح والتعديل في أيام الصادقين (عليه السلام) وبعدهم إنما هو على الأخذ بأخبار الأحاد، لا طريقة لهم سوى ذلك، وأقصى همّهم التفتيش عن عدالة الراوي؛ فإذا أصابوا ذلك لم يتوقفوا، اللهم إلا أن يكون ما يرويه مظنة ريبة كأن يكون خارجاً عن قواعدهم المعروفة لديهم، أو لما تقتضيه الأنظار، كما جاء في دية الأصابع، أو يكون في أيديهم ما يعارضه أو نحو ذلك؛ فيرجعون حينئذٍ إلى الإمام (عليه السلام) ويقولون: إن فلاناً جاءنا عنك بكذا، أو روى عن أبيك كيت وكيت، جرت بذلك عادتهم واستمرت عليه طريقتهم في مدة تزيد على مائتي عام، وأئمة الهدى (عليهم السلام) بين ظهرانيهم.

فلو كان الأخذ بخبر الواحد محظوراً، أو مما يشكّ في أمره، مع عموم البلوى، لكثّر عنه السؤال من جميع الآفاق، ولجاءت الأخبار في ذلك تترى، كما جاءت في القياس، ولئن أهملوا السؤال عن هذا الأصل العظيم في هذه المدد المتطاولة؛ فما كان لآل الله أن يهملوا شيعتهم ويقرّوهم على الخطأ بمرأى منهم ومسمع، وقد استمرت طريقة العلماء منهم في تناولهم أن يعمدوا إلى الأصل الذي لم يكونوا رَوَوْه من قبل؛ فيتناولونه عمّن رواه ولو بواسطة، لا يزيّدون على أن يرويه لهم، كما جاء عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى^(٢)،

(١) العدة: ج ١ ص ١٢٧.

(٢) هو أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك ابن الأخص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري القمي، يكنى أبا جعفر، وأول من سكن قم من آبائه: سعد بن مالك الأخص،

وهو أشدّ الناس في الحديث إلى الحسن بن علي الوشاء^(١)، وطلب أن يخرج له كتابي العلا بن رزين وأبان بن عثمان الأحمر؛ فلما أخرجهما، قال: أحبّ أن تجيزهما لي؛ فقال له: يرحمك الله ما عجلتك^(٢)؟ اذهب فاكتبهما واسمع من بعد، فقلت: لا آمن الحدّثان، فقال: لو علمت أن هذا الحديث يكون لهذا الطلب لاستكثرت منه؛ فإني أدركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ، كلٌّ يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام^(٣).

أترى أن أخبار هؤلاء كلّها كانت متواترة؛ فما له أسف عليها، وروى حمدويه^(٤) الثقة عن أيوب بن نوح^(٥) أنه دفع إليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان فقال: إن شئتُم أن تكتبوا ذلك فافعلوا؛ فإني كتبت عن محمد بن سنان، ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً؛ فإنه قال قبل موته: كلما حدثتكم لم يكن لي سماع ولا رواية، وإنما وجدته^(٦)، فتراهم كيف فرّقوا بين الوجدان في الكتب والرواية فاعتمدوا الرواية دون الوجدان؛ لجواز دخول

لقي أبا جعفر، وأبا الحسن العسكري. (ظ. معجم رجال الحديث: ج ٣ ص ٨٥).

(١) الحسن بن علي بن زياد الوشاء: بجلي كوفي، ويكنى بأبي محمد الوشاء وهو ابن بنت إلياس الصيرفي، خزاز من أصحاب الرضا عليه السلام وكان من وجوه هذه الطائفة روى عن جده إلياس (ظ. فهرست رجال النجاشي: رقم ٨٠ ص ٤٠).

(٢) في المصدر: «يا رحمك الله وما عجلتك».

(٣) رجال النجاشي: ص ٤٠.

(٤) حمدويه بن نصير بن شاهي، شيخ الكشي صاحب كتاب الاختيار، روى عن العياشي يكنى أبا الحسن عديم النظر في زمانه كثير العلم والفقه والرواية، ثقة حسن المذهب. (ظ. خلاصة الأقوال: ص ١٦٢).

(٥) وهو أبو الحسين أيوب بن نوح الكوفي النخعي، كان وكيلاً لأبي الحسن الثالث وأبي محمد عليه السلام، عظيم المنزلة عندهما، مأموناً، شديد الورع كثير العبادة ثقة في روايته. وأبوه نوح بن دراج كان قاضياً بالكوفة وكان صحيح الاعتقاد. روى الشيخ الطوسي رحمته الله في كتاب الغيبة عن عمرو بن سعيد المدائني عن أبي الحسن العسكري عليه السلام أنه قال له: «إن أحببت أن تنظر إلى رجل من أهل الجنة فانظر إلى هذا» يعني أيوب بن نوح. (ظ. رجال الشيخ الطوسي: ص ٣٦٨، ٣٩٨ و ٤١٠؛ رجال الكشي: ص ١٥٧٢).

(٦) اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٩٧.

الخلل في الكتب، بخلاف الرواية عن الثقة، وكفاك شاهداً ما وقع لعلي بن الحسن بن فضال في كتب أبيه الحسن؛ فلم يروها عنه مع مقابلتها عليه؛ لعدم معرفته يومئذ بالرواية لصغره، وإنما رواها عن أخويه أحمد ومحمد^(١)، ومن تتبع تراجم المشايخ في كتب الرجال عرف حقيقة الحال.

فإن قلت: أو ليس قد اشتهر واستفاض عنهم^(٢) ما جاء في العرض على كتاب الله وسنة رسول الله^(٣) من أخبارهم^(٤)، والأخذ بما وافق، والإعراض عما خالف ونحو ذلك، هل هذا إلا القصر على المقرون الملحق بالمعلوم، وأي قرينة أعظم من موافقة الكتاب والسنة، وما علم من الأخبار.

قلت: هذا إنما جاء فيما يجيء به الناس من هذا الفج، أو كان غريباً مخالفاً لما عليه المسلمون أو نحو ذلك، والذي يرشد إلى ذلك أنهم عللوا ذلك بأن لكل واحد منهم^(٥) ملعوناً يكذب ويدس الكتب في كتب أصحابه، كما كان المغيرة بن سعيد يكذب على أبي جعفر^(٦)، وأبو الخطاب على أبي عبد الله^(٧)، ويدسون هم وأصحابهم أخبار الغلو والكفر والزندقة والجبر والتفويض وغير ذلك في الكتب^(٨).

أو ما علم خلافه من المذهب، بل الدين، وإن كان من الأحكام، كما روي المغيرة عن أبي جعفر^(٩) أنه قال: إن نساء آل محمد إذا حضنَ قضين الصلاة^(١٠)، وما روى ابن الخطاب عن أبي عبد الله^(١١) أنه أمره أن لا يصلي المغرب حتى يرى الكواكب^(١٢)، ولم يجيء ذلك فيما جاء به العدل، يحكي عن مثله من دون معارض، والذي يدل على أن المأمور بعرضه الممنوع من الأخذ به إلا بشاهد من الكتاب أو السنة، إنما هو الأخبار الغريبة المشتملة على الأمور المنكرة، مما جاء في الغلو والجبر والتفويض ونحو ذلك

(١) جاء في رجال النجاشي: «كنت أقابله وسني ثمان عشرة سنة بكتبه ولا أفهم إذ ذاك الروايات ولا أستحل أن أروها عنه. وروى عن أخويه عن أبيهما». (ظ. فهرست رجال النجاشي: ص ٢٥٨).

(٢) ظ. اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٤٣٦، ج ٢ ص ٥٨١.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٤٩٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ٤٩٤.

من الأصول، دون ما جاء في سائر الأحكام من الفروع، أنه لو أريد الثاني لسقط عامة الأخبار؛ إذ لا شاهد إلّا للأصول ونزّر من الفروع.

وللعلامة رحمه الله وغيره من الأصحاب في تحصيل الإجماع مسلك آخر سلكه القوم، وهو استمرار طريقة الصحابة في أيام النبي ﷺ ومن بعده والتابعين ومن بعدهم على العمل بخبر الواحد، والاستدلال في مقام الخصام من غير تكبر؛ وذلك في وقائع كثيرة لا تكاد تحصى^(١)، حكاها الفريقان، كرجوع أبي بكر في توريث الجدة إلى خبر المغيرة بن شعبة^(٢)، وقضى بين^(٣) اثنين بقضية؛ فأخبره بلال بأن النبي ﷺ قضى بخلاف قضائه؛ فأخذ بخبره ونقض ما قضاه^(٤).

وجعل عمر في الخنصر ستة، وفي البنصر تسعة، وفي كل واحد من الوسطى والسبابة عشرة، وفي الإبهام خمسة عشر؛ فلما روي له كتاب عمرو بن حزم^(٥) في ذلك، وأنه في كل اصبع عشرة، رجع عن رأيه^(٦).

و قال في المجوس: ما أدري ما الذي أصنع بهم، فقال له عبد الرحمن بن عوف:

(١) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٢) المغيرة بن شعبة: من المعاصرين لرسول الله ﷺ، ولأهله الكوفة فلم يزل عليها إلى أن قتل عمر، فأقره عثمان عليها ثم عزله، واعتزل صفين، ولحق بمعاوية عند التحكيم، وولاه الكوفة بعد صلحه مع الحسن ﷺ، إلى أن توفي سنة خمسين وقيل: سنة إحدى وخمسين. (ظ. معجم رجال الحديث: ج ١٩ ص ٣٠٣ رقم ١٢٥٨٩).

(٣) في (ب): (ابن) وهو اشتباه.

(٤) التمهيد، ابن عبد البر: ج ٨ ص ١٥٤.

(٥) هو عمرو بن حزم بن زيد بن لؤذان بن حارثة بن عدي بن زيد بن ثعلبة بن زيد مناة بن حبيب بن عبد حارثة بن مالك بن جشم بن الحارث بن الخزرج الأنصاري، أبو الضحّاك له صحبة شهد الخندق مع رسول الله ﷺ، وبعثه إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات، روى عن رسول الله ﷺ، وروى عنه زياد بن نعيم الحضرمي وابنه محمد والنضر بن عبد الله السلمي وامرأته سودة بنت حارثة مات سنة إحدى وخمسين وقيل اثنتين وخمسين تهذيب الكمال: ج ٢١ ص ٥٨٥ برقم ٤٣٤٧.

(٦) الإحكام: ج ٢ ص ٦٥.

إن رسول الله ﷺ قال: ستوا بهم سنة أهل الكتاب؛ فأخذ منهم الجزية وأقرهم على دينهم^(١).

ورجع الجماعة إلى قول عائشة في الغسل عند التقاء الختانين^(٢).
وفي الربا إلى خبر سعيد^(٣).

وقال أنس: إني كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شراباً إذ أتى آت؛ فقال: حرّمت الخمر، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها؛ فقمتم فكسرتها^(٤).

وتحويل أهل قبا في تحويل القبلة في وسط الصلاة على خبر الواحد معروف^(٥) لما غير ذلك مما هو مسطور في (النهاية) وغيرها^(٦).

واحتمال اقتران كثير من تلك الوقائع بما يفيد العلم من القرائن لا يقدح؛ لأن اتفاق هذه الوقائع الكثيرة المختلفة في نقلها من دون تقييد بمراعاة ما يفيد العلم من القرائن أفادنا العلم بعدم مراعاتها، مع أن ظاهر النقل عدم القيام.

والنسخ في أيامه ﷺ، كغيره يقبل فيه خبر الواحد، بخلاف ما يحكى من بعد وفاته؛ فإنه لا يقبل فيه الواحد، من حيث إنه لو وقع لتواتر، قال العلامة بعد نقل ما حكينا من الوقائع وغيرها: «والأخبار في ذلك كثيرة، وهي وإن لم يكن كل واحد منها متواتر، لكن

(١) أخرجه مالك في الموطأ: ج ١ ص ٢٧٨؛ والترمذي في السير باب ما جاء في أخذ الجزية من المجوس رقم ١٥٨٦.

(٢) رواه الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل (١٠٨) وقال: حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان برقم (٦٠٨)؛ أحمد في المسند: ج ٦ ص ١٦١.

(٣) حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - هذا أخرجه مسلم عنه في كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً: ج ٣ ص ١٢١١.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ج ١٠ ص ٣٦؛ ومسلم في صحيحه: ج ٣ ص ١٥٧٢.

(٥) الموطأ، مالك: ج ١ ص ٩٥؛ صحيح البخاري: ج ١ ص ١٠٥.

(٦) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٣٩٧-٣٩٩؛ الإحكام: ج ٢ ص ٦٥.

القدر المشترك بينهما، وهو العمل بمقتضى خبر الواحد متواتر، وإذا ثبت أنهم عملوا بمقتضى هذه الأخبار كان العمل مستنداً إليها، وإلا لوجب بحسب العادات نقل ما استندوا إليه»^(١) إلى آخر ما قال.

فإن قلت: إن الحجة ليست في نفس العمل المنقول بالتواتر؛ لأنهم غير معصومين، وكيف يستبطن^(٢) منهم ارتكاب ما لا دليل عليه، وقد ترى اجتراءهم على أحكام الله (جلّ شأنه) في هذه الوقائع، فضلاً عن غيرها من غير بيّنة، كما فصل في الأصابع هذا التفصيل العجيب من تلقاء نفسه، وإنما الحجة في عدم النكير؛ فيكون إجماعاً من المسلمين وفيهم المعصومون (عليهم السلام)، وهذا مما تشرع فيه الظنون؛ إذ لا يبعد أن يكون ترك الإنكار ممن يرجى منه الإنكار، إنما كان للتيقن؛ فإن الإنكار عليهم في تصديق بعضهم بعضاً مما يكبر على الكل ويأنفون منه أجمع.

قلت: ما كان ليكون هناك شيء أعظم من الخلافة، وقد أنكرها حكمة الحق على أبي بكر، وكذلك أنكروا ما أدّتهم إليه آرائهم من التبديل والتغيير كالمنع من المتعنين، وإثبات العول، وإسقاط (حيّ على خير العمل)، وغير ذلك من الأمور المبتدعة، حتى اشتهر ذلك في أبنائهم، وعدّت في مطاعنهم ألا ترى كيف أخبر المغيرة وبلال أبا بكر، وكيف أخبر عمر بكتاب ابن حزام.

فلو كان الأخذ بخبر الواحد منكراً لعرف ذلك أهل الحق، وأقصى ما في التيقن عدم إظهار الإنكار، لا عدم إنكار أهل الحق للمنكر، ولو فيما بينهم، ولو أنكروه لظهر لنا، كما ظهر غيره، إلا أن يقال: إنما لم ينكر أهل الحق لموافقة أخبارهم للصواب.

وكيف كان ففيما ذكرنا ما يغني عن سلوك هذا، ثم نضمّ إلى ما قدّمنا استمرار طريقة المسلمين مذ ظهرت للإسلام شرعة على تلقّي الأحكام ممن تلقّاها عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) من غير نكير، وعلى ذلك جرت العادات في سائر الشرائع، وقد اتفقت كلمة المجتهدين على جواز الأخذ عن المفتي بواسطة أو وسائط، وقد حكوا

(١) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٠٠.

(٢) كذا في (ب).

الإجماع على رجوع الحائض إلى زوجها وإن كان عامياً.

وقد قيل للسيد رحمته: لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلاً أو استتاب صديقاً في ابتياع أمة أو عقد على حرة من بلده أو بلد ناء عنه؛ فحمل إليه الجارية وزف إليه المرأة، وأخبره أنه أزاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة، وأن قد اشترى هذه، وعقد على تلك، إن له وطؤهما والانتفاع بهما في كل ما يسوغ للمالك والمتزوج، وهذه سبيله مع زوجته وأمه إذا أخبرته بطهرها وحيضها، ويرد الكتاب على المرأة بطلاقها أو بموت بعلمها فتتزوج، وعن الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها.

وكذلك لا خلاف بين طوائف الأمة أن للعام أن يفتي للعامي، وللعامي أن يأخذ عنه، مع أنه مخبر بأن ما أفتى به من شريعة الإسلام، وأنه مذهبه^(١)، فأجاب: بأنه إن كان الغرض الرد على من يحيل عقلاً التعبد بخبر الواحد؛ توجه ولا محيص، وإن كان الغرض الاحتجاج على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم؛ فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد بطرق علمية من إجماع وغيره على أنحاء مختلفة؛ ففي بعضها لا يقبل إلا خبر أربعة، وفي بعضها لا يقبل إلا عدلان، وفي بعضها يكفي العدل، وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي، كما في الوكيل وابتياع الأمة والزوجة في الحيض والطهر؛ فكيف يقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام^(٢)؟

قلت: إن في ذلك ما يؤنس للعمل بخبر الواحد، لما يرى من أن الشارع قد أرسى قواعد شرعه عليه.

وسئل أيضاً عن إنفاذ النبي ﷺ الآحاد لدعوة ملوك الأطراف ورؤساء الأمصار إلى التصديق بدعوته والدخول في ملته والصبر على الذل والصغار وإعطاء الجزية أو الحرب التي فيها التغرير بالنفوس والأموال والأولاد، كما أنفذ إلى كسرى أبرويز عبد الله بن حذافة السهمي، وإلى قيصر دحية بن خليفة الكلبي، وإلى المقوقس صاحب الإسكندرية حاطب بن أبي بلتعة، وإلى النجاشي عمر بن أمية الضمري، وإلى ذي الكلاع جرير بن

(١) ظ. رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٣٧، والنقل نقل بالمعنى.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ج ١ ص ٤٠-٤١.

عبد الله البجلي، وأنه لو كان خبر من أرسلهم لا يوجب علماً ولا عملاً لمن أرسلوا إليه، ولا يثمر أيضاً شيئاً إذا عادوا بما سمعوه منهم؛ لكان إرسالهم عبثاً منافياً للغرض، وإذا قبل في أمثال هذه الأمور العظام، فما ظنك بغيرها من الأحكام^(١)؟

فأجاب: بأن الرسل إنما كانوا منبّهين لما بلغهم بالتواتر، إنما حظّهم من ذلك التخويف والتحذير والدعاء إلى النظر في الأدلة الموجبة للعلم، وإلاّ فمن يأخذ بأخبار الآحاد؛ فما كان ليأخذ بها في أصول الدين^(٢).

قلت: ما كان كلّ ما تحمله الرسل من النبي ﷺ إلى الملوك والرؤساء من الأصول. سلّمنا، ولكنّ الحجة في عمل النبي ﷺ واعتماده على ما يعود به الرسل، وربما استدعى تجهيز العساكر وبذل الأموال، وناهيك بذلك.

ثمّ إنه ﷺ كان يرسل إلى القبائل والبلاد وسائر النواحي لتبليغ الأحكام وعمل الأخبار وفصل الخصومات وقبض الزكوات ونحو ذلك، وقد علمنا أن المبعوث إليه في ذلك كله كان مكلفاً بالانقياد والطاعة، وفي ذلك من التقرير والتأسي ما يصلح لأن يكون مدركاً على الاستقلال.

وقد اعترض على هذا أبو الحسين وغيره^(٣)؛ بأن حاجة الناس خصوصاً في صدر الإسلام إلى المفتين أشدّ منهم إلى الرواة؛ لغلبة الجهل، بل استيلائه، وما للعوام وأخذ الأحكام من مداركها من الكتاب والسنة؟ إنما تلك وظيفة المجتهد، وليس في الاجتهاد يومئذ كثير مؤونة، والاحتمال في المقام كافٍ؛ فتخرج المسألة عن محل النزاع.

وقد سمّاه العلامة بالسؤال الصعب^(٤)، وصاحب (المحصول) بالسؤال الواقع^(٥)، وأنت خير بأن هذا السؤال إنما يتّجه على القول بجواز الاجتهاد في زمان النبي ﷺ أو

(١) ظ. رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٣٠ - ٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٤.

(٣) نقله عنه الرازي في المحصول: ج ٢ ص ١٨٠.

(٤) تهذيب الوصول: ص ٢٢٩.

(٥) المحصول: ج ٢ ص ١٨٠.

في حال الغيبة، أما على القول بالمنع مطلقاً فلا.

ثم نقول: إن كان في أولئك الرسل مجتهد؛ فما كانوا كلهم مجتهدين، بل الظاهر على ما يقضي به تتبع أحوالهم أنهم كانوا يحملون إليهم الأحكام التي تلقوها عن النبي ﷺ في كل واقعة، كما ينقل العامي لمثله عن المجتهد، وما كانوا ليحملوا إليهم الخطابات الشرعية من آية أو رواية، فيها العام والخاص والمطلق والمقيد ليحتاجوا في تعرف الأحكام منها إلى الاجتهاد، وقد بان ضعف احتمال كون الرسل مجتهدين، فكيف يترك الظاهر لأجله؟

ولا ننكر حمل القرآن إليهم؛ فتدرك العرب إعجازه باستقامة طباعها، ويعرفوا منه أحوال الأحكام، كوجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، أما دقائق أجزاء العبادة وغير ذلك من الأحكام؛ فليس إلا النقل.

[الاستدلال بالعقل]

وأما دليل العقل فلهم في تقريره مسالكٌ:

أحدها: ما ذكره صاحب (المعالم) وغيره، من أن طريق العلم في أكثر المسائل الفرعية في مثل هذا الزمان متنفٍ في الوجدان^(١)؛ لأن الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظن؛ لفقد السنّة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الإجماع من غير جهة النقل في خبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا تفيد غير الظني، وكون الكتاب ظنيّ الدلالة؛ فإذا انسدت باب العلم في حكم تعيين الأخذ فيه بالظن؛ لبقاء التكليف، ولما كانت هذه الأخبار أقوى ما يحصل به الظنّ تعيين الأخذ بها؛ لوجوب تقديم الأقوى على الأضعف، وهو مركّب من دعويين:

إحدهما: دعوى انسداد باب العلم في أكثر الأحكام.

ثانيهما: دعوى بقاء التكليف فيها وعدم سقوطه، ولم يتعرّض في (المعالم) لهذه^(٢)، لكن لا يتم الاستدلال إلّا بها، وقد تمنع الأولى؛ إذ لا ريب أن موجب العلم لم يرد العلم القطعي؛ لانحصاره في الإجماع ونصّ الكتاب ومتواتر السنّة، وأين يقع ذلك من الأحكام ليكتفوا به مدرّكاً؟ وإنما أرادوا به ما يتناول ظاهر الكتاب والسنّة ومفهومهما ونحوهما.

والأدلة العقلية، أعني الأصول العقلية، كأصل الإباحة، وأصل البراءة، وأصل الطهارة، وكل خبر وافق شيئاً من تلك الظواهر أو الأصول، وإن لم يفد إلّا الظن.

(١) المعالم: ص ١٩٢؛ زبدة الأصول، الشيخ البهائي: ص ٩٢.

(٢) ظ. المعالم: ص ١٩٢.

وبالجملة: فالمراد بالطريق العلمي ما تثبت حجيته بالقاطع، مع أنهم مصرّحون بذلك، والإجماع على حجية الظواهر والأصول وما وافقها، وانسداد طريق العلم بهذا المعنى في أكثر المسائل في هذه الأزمان، فضلاً عما سبق ممنوع؛ لبقاء الظواهر والأصول وما وافقها من الأخبار، وكذا طريق تحصيل الإجماع، أقصى ما هناك أن تحصيله في السالفين كان أسهل، نعم قلّ في أيدينا المتواتر، وعلى هذا فلا يلزم سقوط التكليف؛ فإننا إذا عرضت الواقعة؛ فإن وجدنا حكمها في الكتاب أو في السنة، ولو ظاهرهما أو ما يطابق الظواهر من الأخبار فذاك، وإلا ففي الإجماع إن أمكن تحصيله، وإلا رجعنا إلى الأصول أو ما يطابقها من الأخبار، ولا نحتاج إلى ما عدا ذلك من أخبار الآحاد.

وفيه: إننا نجد كثيراً من الأحكام لا مدرك لها إلا الأخبار المخالفة للظواهر والأصول، وبعبارة أخرى إننا نقطع لو اقتصر من الأخبار على ما وافق الظواهر والأصول رجعنا فيها عدا ذلك إلى أصلي البراءة والإباحة؛ لتغيّر التكليف في كثير من الوقائع؛ للعلم بأنهم كانوا عاملين بأكثر هذه الأخبار، أما لتواترها عندهم، كما قال السيّد في «التبانيات»: «إن أكثر أخبارنا متواترة»^(١)؛ وذلك لكثرة اتفاق الأصول القديمة في الأخبار، ولأن أكثر الأحكام كان معلوماً عندهم بإجماع الطائفة أو بالضرورة من المذهب، وهذه الأخبار موافقة لها.

وعلى هذا فقد أفضى انسداد بعض طرق العلم أو ضعفها، وقلة حصول العلم بها إلى تغيّر الأحكام وسقوط التكليف في بعض المقامات، وأنه باطل؛ للقطع ببقاء التكليف، وعدم تغيّر الأحكام؛ لأن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

وما يفضي إليه الاجتهاد من الاختلاف بين العلماء من هذا القبيل؛ إذ ليس في مخالفة المجتهد لآخر مخالفة ما أجمع عليه السابقون، كما لزم هاهنا؛ فإن الإعراض عن هذه الأخبار يتضمّن مخالفة ما أجمع عليه السابقون في كثير من المواطن، وإن لم يتعيّن.

وكما يمتنع مخالفة الاجماع مع التعيين، كذلك يمتنع مع عدمه، بعد العلم بتحقيق

الإجماع في الجملة، فقد بان وجه الحاجة، بعد ضعف طرق العلم؛ وذلك من أيام الفاضلين وما قاربها، إلى العمل بأخبار الآحاد إن كانوا مما يكتفون بمعلوم الحجية، كما هو الظاهر، بل المتيقن؛ فإن قصرُوا نفوسهم على القطعي، كما قال في (المعالم)^(١) بناءً على تواتر أكثر هذه الأخبار عندهم، وإن أكثر الأحكام كان معلوماً عندهم بالإجماع، بل بالضرورة من المذهب؛ فالحاجة أظهر.

لكنك عرفت من قبل أن العمل بأخبار الآحاد ليس بأمر حادث، بل تلك طريقة الأصحاب مذ كانوا، وأنه لا دليل على المنع منها، إلا أن هذا غير قادح في الاستدلال؛ فإننا نقول: لئن سلّمنا نهوض الدليل للمنع واستمرار الطريقة من قبل على الإعراض؛ فإننا اليوم بمكان حاجة، وقد عرض لنا ما اضطررنا إلى الأخذ بها، وهو لزوم تغيير الأحكام، ومخالفة الإجماع في كثير من المواطن.

وعلى هذا فأول ما نقول: إن العمل بأخبار الآحاد على الأصل، ولا دليل على المنع، وما تعلقوا به لا يتناوله، ثم نقول ثانياً: لئن سلّمنا تناول تلك الخطابات لها، قلنا: إنها خرجت بالدليل، وهو الإجماع الذي حكى الشيخ^(٢)، بل المحصل من طريقة الأصحاب، مؤيداً بعمل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وسيرتهم مع الرعايا، وهو التأسي، وبتقريرهم للناس على ذلك، وما أدعاه السيّد على استمرار الطريقة على خلاف ذلك^(٣)، إنها هو في أخبار الآحاد من حيث هي، لا التي رواها أصحابنا وقبلوها هم، ولم يرفضوها، بل عملوا عليها، وإن كان عملهم غير متفق، يعمل بهذا الخبر ناسٌ، وبذلك آخرون.

ثم نقول ثالثاً: لئن تنزّلنا عن ذلك كله وقلنا: إن الطريقة قديماً ما حكى السيّد من المنع على الإطلاق، إلا أنه قد عرض، بعد انسداد طرق العلم أو ضعفها بذهاب الأصول القديمة التي عليها مدار التواتر، بل تحصيل الإجماع ما أوجب الأخذ بها، وهو ما حرّرناه هنا.

(١) المعالم: ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) ظ. العدة في الأصول: ج ١ ص ١٢٦.

(٣) ظ. الذريعة: ص ٥٢٨ - ٥٥٤.

فإن قلت: إن السيد يدّعي الإجماع^(١) أيضاً؛ فكيف وسعك التنزّل حتى خالفت الإجماع، مخافة أن تخالفه؟ فقد وقعت فيما فررت منه.

قلت: إنا نقول إن الإجماع الذي يدّعي السيد ﷺ بعد تسليمه إنما كان على المنع، مع التمكن من العمل، أما عدم الإمكان ولزوم اختلال الشريعة، وتغيير الأحكام ومخالفة الإجماع فيما لا يحصى من المواطن فلا، وكيف يجمعون على جواز مخالفة الإجماع وتغيير الأحكام؟.

وبالجملة: إنا نقطع بأن موقع الإجماع كان في غير هذا المسلك.

الثاني: ما يحكى عن أبي الحسين وجماعة^(٢)، من أن في ترك الأخذ بخبر الواحد مظنة ضرر، ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً، كما في إخبار العدل بتداعي الجدار ووقوع السم في المأكول والمشروب.

واعترضه ابن الحاجب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح أولاً^(٣)، بمنع انتهاء العقل في دفع الضرر المظنون إلى الحكم بالوجوب، بل أقصاه الحكم بالأولوية للاحتياط. وثانياً: بعد التسليم بمنع جريان ذلك في الشرعيات إلا بقياسها على العقلية، وأنه باطل.

وفيه: إن منع الأول مكابرة، للقطع بتوجه الملامة على من نام تحت الجدار المنحني وأكل وشرب ما أخبر بوقوع السم فيه وترك باب داره مفتوحاً في الليل.

وأما الثاني: فإنا وجدنا العقول كما تحكم بذلك في العقلية، كذلك في الشرعيات، من غير حاجة إلى القياس، نعم لقائل: إن الضرر إنما يخشى من الشارع بالإعراض عما يفيد الظن بالتكليف، لو لم يتقدّم اليأس بالإعراض عن الأخذ به في الشريعة، أما بعده فالأخذ بالظن مظنة للضرر، بل أساسه^(٤).

(١) ظ. الذريعة: ص ٥٢٨ - ٥٥٤.

(٢) حكاها ابن الحاجب، ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٤٣٣.

(٣) شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ٢ ص ٤٣٣.

(٤) في نسخة (ب): (أساسه).

المسلک الثالث: أنّه یقبح بالحکیم أن یکلفنا بتکالیف، ثم لا یجعل لنا طریقاً. وفيه: أن فی الأدلة الأربعة وما یوافقها من أخبار الآحاد مغنّة، فلا قبح، وربما سلک بعضهم رابعاً، وهو أن الشغل یقینی یتدعی البراءة الیقینیة، ولا تتمّ إلّا بالأخذ به، وبکلّ ما یفید الظنّ إلّا ما خرج بالدلیل، کالقیاس.

وفیه: إن الشغل المدعی إن کان بخصوصیات التکالیف وما تضمّنته الأحکام من الأخبار فدعوى یقین فی حیّز المنع، وإنّا یتّمّ ذلك بعد ثبوت کونها أدلة، وهو أول الکلام، وإن کان فی الجملة فمسلّم، لکنه إنّا یتدعی عملاً فی الجملة؛ فإن الفراغ من الاشتغال بالطبیعة یتحقّق بالإتیان بفردٍ منها، والظاهر أن مرادهم: أنّا نعلم بأنّا مکلفون بأحکام كثيرة، وتفاصيل جمّة، حسبما استمرت علیه طرائق الشرائع، ولا خروج عن عهدة ذلك إلّا بالأخذ بکلّ ظنٍّ إلّا ما خرج بالدلیل.

وفیه ما مرّ فی الثالث؛ فإنّ الأخذ بالأدلة الأربعة وما وافقها من الأخبار یتضمّن أحکاماً كثيرة، وتفاصيل جمّة، ودعوى أن الشغل المقطوع به أكثر من ذلك، فی حیّز المنع.

فصل: [شرائط الراوی]

العاملون بأخبار الآحاد من الفريقین لا يأخذون بها مطلقاً، بل بشرائط معروفة، إلّا الحسویه؛ فإنهم یتعلّقون بکلّ ما یرویه راوٍ، والشرائط المعروفة فیما بینهم خمسة، كلّها فی الراوی، ومرجعها إلى رجحان الصدق فی الخبر.

الأول: العقل؛ لعجز المجنون عن الضبط والاحتراز عن الخلل، مع انتفاء الخوف المانع من الکذب والافتراء، اللهمّ إلّا أن یرى دورياً؛ فیقبل حال إفاقته إلّا أن یؤثّر فیها أيضاً فیردّ.

الثاني: البلوغ، ولو حال الأداء إلّا أن یرى قسراً فی التلقی، لکنّ العدالة تمنع من رواية ما یخاف التقصیر فیهِ، ثمّ إن لم یکن ممیزاً فلا کلام؛ لما مرّ فی المجنون من الوجهین، وإن کان ممیزاً؛ فالمعروف أنه كذلك لتأّتیها؛ فلا یحصل الاطمئنان، وإن کان من أهل الصلاح؛ فإنّ للجهل نزغات وخصوصاً علی ما اشتهر من أن قبول خبر الواحد علی

خلاف الأصل، ثبت بالدليل فيتقدّر بقدره، والمعلوم من الإجماع واستقامة الطريقة وغير ذلك من الأدلة إنما هو قبول خبر البالغ.

ومن أهل الخلاف من خالف فيه^(١)، قياساً على جواز الاقتداء به، وبطلانه ظاهر؛ لمنع الحكم في المقيس عليه، مع تحقق الفارق؛ لجواز الصلاة عندهم مع كل برّ وفاجر، وأما قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراحات عند الكل، وفي القتل عند العامة، وبعض أصحابنا مع الاحتياط في الشهادة بما لم يحتط في الرواية؛ ولذلك اختلف في قبول شهادة العبد دون روايته، واعتبر العدد في الشهادة دونها؛ فإنما ثبت بالدليل واستثني شرعاً؛ لمسيس الحاجة لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم، مع عدم حضور العدول غالباً في مجامعهم؛ فلو لم تعتبر شهادتهم في ذلك لضاعت الحقوق، كما استثني من قاعدة حرمة المزابنة، بل حرمة الربا بيع العرايا.

الثالث: الإسلام؛ فلا تقبل رواية الكافر بإجماع العلماء، وإن ترجّح صدقه، بأن كان ممن يتخرج عن الكذب اقتصاراً على مورد الدليل؛ فلا حاجة إلى التعلّق بكونه فاسقاً في العرف القديم؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٢)، مع قوله فيهم: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٣)، أو بأنه أولى من الفاسق بالردّ، وأبو حنيفة وإن قبل شهادة الذمي لمكان الضرورة، كما في الصبيان قياساً، إلا أنه صرح بعدم قبول روايته^(٤).

وأما أهل الضلال من فرق الإسلام؛ فمن بلغت به ضلالته إلى الكفر، كالغلاة والخوارج فكالكافر الأصلي؛ لإنكارهم ما هو ضروري في الدين، كعدم الحلول في الأولين، ووجوب مودة أهل البيت (عليه السلام) في الآخرين، وليست هذه فحسب؛ فإنهم يستبيحون دار الإسلام وأخذها من أهاليها قهراً بعد القتل والسبي، جرت عادتهم من

(١) ظ. المحصول: ج ٢ ص ١٩٤؛ الإحكام: ج ٢ ص ٨٤.

(٢) المائدة: ٤٧.

(٣) المائدة: ٤٤.

(٤) ظ. شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٣٦؛ أحكام القرآن للجصاص: ج ٥ ص ١٢٤.

قديم الدهر، ومعلوم أن مستبيح الحرام مثل هذا كافر.

ومن لم تبلغ ضلالته إلى الكفر؛ فإن كانت ضلالتهم واضحة كهؤلاء عند من لم يكفرهم؛ فالجبائيان والقاضيان وجماعة من الأصوليين على ردهم^(١)، والشافعي وأتباعه وأكثر الفقهاء على القبول، وهو اختيار الغزالي وأبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين^(٢).

هذا كله إن لم يكن من دينه إباحة الكذب، وإلا فالاتفاق على الردّ، كما في الكرامة والخطابية^(٣)، فقد اشتهر عنهم جواز الكذب على رسول الله ﷺ لنصرة الحق، فهم يتحلون الأخبار في تقويم مذهبهم، بزعم أنه هو الحق.

احتجّ الأوّلون بآية النبأ^(٤)؛ فإن ضلالتهم من أعظم الفسق، والآخرين بما يروون من قوله ﷺ: «نحن نأخذ بالظاهر»^(٥)، ولا ريب أن الحكم عند ظنّ الصدق هو

(١) ظ. المحصول: ج ٢ ص ١٩٥.

(٢) ظ. المعتمد: ج ٢ ص ١٣٥.

(٣) الكرامة: وهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، من فرق المجسّمة، وهم القائلون بأن الله خلق آدم بيده وأنه استوى على عرشه وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق.

الخطابية: أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام)، فلما وقف الصادق (عليه السلام) على غلوه الباطل في حقه: تبرأ منه ولعنه، وأمر أصحابه بالبراءة منه، وشدد القول في ذلك؛ فلما اعتزل عنه ادّعى الإمامة لنفسه. قتل في زمان أبي جعفر المنصور في الكوفة. (ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ٥٣ و ص ٥٢).

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤١٧، الإحكام: ج ٢ ص ٨٠.

(٥) ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ١٤٨.

(٦) ذكر الشيخ أحمد عزو عناية، محقق كتاب إرشاد الفحول، الذي نقل المصنف عنه الفقرة أعلاه، ما نصه: «قال السخاوي في المقاصد الحسنة (١٧٨): اشتهر بين الأصوليين والفقهاء، ولا وجود له في كتب الحديث المشهور ولا الأجزاء المنشورة، وجزم العراقي بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المزي وغيره، وتبعه على ذلك العجلوني في كشف الخفاء: ج ١ ص ١٩٢، وزاد نقله على الزركشي، فقد قال: لا يعرف بهذا اللفظ، وابن كثير قال: لم أقف له على سند، وأنكره القاري والحافظ ابن الملقن. انظر المصنوع في معرفة الحديث الموضوع رقم (٣٨) بتحقيق مولانا الشيخ عبد الفتاح أبو غدة».

الظاهر، ويأجماع الصحابة على قبول قتلة عثمان شهادةً وروايةً، مع أن قتله من أوضح البدع^(١).

وأجاب المتأخرون كابن الحاجب وأتباعه:

عن الأول، بأن آية النبأ أولى بالتقديم من الخبر؛ لتواترها واختصاصها بالفاسق، بخلاف الخبر؛ فإنه آحادٌ متناولٌ للفاسق والعدل، ودلالة الخاص أظهر من دلالة العام؛ ولأن الآية لم تخص؛ للاتفاق على ردّ كلّ فاسق، بخلاف الخبر؛ فإنه بخصوص الكافر والفاسق إذا ظنّ صدقهما؛ للاتفاق على ردّهما.

وعن الثاني: أولاً بمنع الإجماع.

وثانياً: بمنع كون قتله من البدع الواضحة، كيف والقتلة لا يرون أنهم مبتدعون^(٢) في ذلك، بل وكثيرٌ من غيرهم، وإنما كان عن اجتهاد.

والسرّ في اختلافهم في ردّ أهل الضلال، وإن كانت ضلالتهم واضحة، مع اتفاقهم على ردّ الفاسق، هو أن الفاسق يقدم على الفسق، مع علمه بالفسق، بخلاف المبتدع؛ فإن إقدامه ليس عن اعتراف بالفسق، وإلى هذا أشار بعض المحققين^(٣) حيث يقول: «المراد بالفاسق الذي لا يقبل قوله إجماعاً الفاسق العالم بفسقه؛ لجرأته على الإقدام على الفسق؛ فترفع الثقة بكلامه، بخلاف المبتدع»^(٤).

قلت: وبهذا يندفع ما أورده المتأخرون على الأكثرين في الاحتجاج بالخبر؛ إذ لا تعارض على هذا بين الآية والرواية، نعم قد يقال على الثاني: إن كان الاجتهاد مصححاً للعمل مخرجاً للعامل عن الابتداع؛ فالكل مجتهدون. ويجاب بأن الكلام في أهل البدع

(١) الإحكام: ج ٢ ص ٨٤.

(٢) جاء في اللسان: ج ٨ ص ٦: «وَأَبْدَعَ وَابْتَدَعَ وَبَدَّعَ: أَتَى بِبِدْعَةٍ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً

ابْتَدَعُوهَا﴾»، ومنه يعلم أن استعمال المصنف هنا للفظ (المبتدع) في محله.

(٣) هو الفخر الرازي.

(٤) الرازي في المحصول: ج ٢ ص ١٩٦.

الواضحة، وهي التي قامت الحجة على خلافها، ومتى قامت الحجة وظهرت المحجة امتنع الاجتهاد في مقابلتها، خصوصاً إذا كان القابل ضرورياً، كما في المجسمة والغلاة والخوارج؛ فإن بطلان التجسيم والحلول ووجوب مودة الآل من بديهيات دين الإسلام، ومن ثمَّ حكمنا نحن بكفرهم لعنهم الله.

فإن قلت: هؤلاء إنما أنكروا على الخوارج أعمالهم الشنيعة دون البعض.

قلت: أعمالهم هذه إن كانت على طريقة الاستباحة بحيث يتدينون بها؛ فذلك الكفر لما فيه من إنكار الضروريات، وإلا فلا أقل من الفسق، وكأنهم إنما أعرضوا عن البعض لزعمهم أنه كان عن اجتهاد أيضاً، كما قالوا في القتال؛ فإنه أعظم، وهذه منهم ضلالة، وأتى يصحَّ الاجتهاد في مقابلة الضرورة، وإلا فهم أيضاً لا يستبيحون حتى يحكموا بكفر المستباح، كما أنهم لم يقاتلوا حتى حكموا بكفر من قاتلوه، أفترى أن ذلك كله اجتهاد ويعذرون؟ وأما من لم تكن بدعته واضحة، كالقول بنفي الرؤية، وعينية الصفات، وخلق القرآن وأفعال العباد عند الأشاعرة وبالعكس عند المعتزلة؛ فقد اتفقوا على قبول مثله، قال ابن الحاجب وأتباعه، بعد حكاية الاتفاق: «وإن لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين، وإن ادَّعى كلُّ من الخصمين القطع، قالوا: وأما ما يتوهم أنه فسق، كشرب النبيذ ولعب الشطرنج إذا وقعا من مجتهد يراهما حلالاً ومقلد له في ذلك؛ فالقطع أنه ليس بفاسق، أما إذا قلنا كلُّ مجتهد مصيب فظاهر، وإن قلنا المصيب واحد فكذا»^(١)؛ لأنه يجب على المجتهد العمل بظنّه، وعلى المقلد اتباع المجتهد هذا.

وللعلامة رحمته في تقرير هذا الخلاف مسلك آخر؛ وذلك أنه حكى أولاً الاتفاق على ردِّ الكافر من غير أهل القبلة ثم حكم بان الكافر منهم كذلك وحكى خلاف أبي الحسين، وأنه احتجَّ بأن أصحاب الحديث قبلوا أخبار السلف كالحسن البصري، وقتادة، وعمر بن عبيد، مع علمهم بمذهبهم وحكمهم بكفر من يتدين به^(٢).

ثم أجاب أولاً: بمنع كلا المقدمتين، وثانياً: بمنع إجماع أصحاب الحديث على قبول

(١) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٤٣٧.

(٢) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤١٧.

رواية أمثال هؤلاء، وإنما قبل البعض.

وكيف كان فهذا الخلاف بين أهل الخلاف، وأما أصحابنا فالمعروف فيهم اشتراط الإيمان لدخوله في العدالة كما سيجيء، ولآية النبأ؛ لفسق المخالف بتقصيره في النظر وجوده على تقليد السلف، خصوصاً مع ظهور الحجة ووضوح المحجة.

فإن قلت: ما تنكر أن يكون المراد في الآية الفاسق في العرف القديم، وهو الفاجر، لا المجتهد المتجدد بين المشرعة، والاحتمال في المقام كاف.

قلت: الشائع في الكتاب المجيد إنما هو المعروف بين المشرعة؛ وذلك قوله تعالى: ﴿فَقَسَّ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾^(١)، و﴿فَسَقُوا﴾^(٢)، و﴿وَلَا فُسُوقٌ﴾^(٣)، و﴿ذَلِكُمْ فُسُوقٌ﴾^(٤)، و﴿وَمَنْ لَمْ يَخُكْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٥)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٦)، وقال في مواطن كثيرة: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٧)؛ فإنه لا يخرج عن الخروج عن الطاعة والجور، ولم يذكر في (النهاية) و (الفائق) المعنى الثاني - أعني الفجور - وإنما ذكر أن أصله الخروج عن الاستقامة والجور، قال: «ولذلك سمي العاصي فاسقاً، وأن الفواسق الحُمر اللواتي جاء في الحديث (إنهن يقتلن في الحَلِّ والحرم والفأر والعقرب والحدأة والغراب والكلب العقور، إنما سمين بذلك لخبثهن أو لخروجهن عن الحرمة بقوله ﷺ: «ذلك فلا بغيا عليهن ولا فداء على المحرم فيهن»^(٨)، وصاحب القاموس ذكر الثاني أيضاً، ولكن على الاحتمال، قال: «الفسق

(١) الكهف: ٥٠.

(٢) يونس: ٣٣.

(٣) البقرة: ١٩٧.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) المائدة: ٤٧.

(٦) المنافقون: ٦.

(٧) الحشر: ١٩.

(٨) الفائق في غريب الحديث، الزمخشري: ج ٢ ص ١١٦؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير:

ج ٣ ص ٤٤٦.

بالكسر الترك لأمر الله، والعصيان والخروج عن طريق الحق أو الفجور^(١)، وفسره في (المجمع) بالخروج عن الطائفة، ثم حكى: إن أصل الفسق خروج الشيء عن الشيء على وجه الفساد، قال: ومنه ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾^(٢)، أي خرجوا عن أمرنا عاصين لنا، و﴿لَا فُسُوقَ﴾، أي لا خروج عن حدود الشرع بالشبهات وارتكاب المحرمات^(٣)، وصاحب (الصحيح) وإن ذكر المعنيين، لكنه ذكر عن ابن الأعرابي^(٤) وصاحب (القاموس) أيضاً أنه لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم (فاسق)، وحيث لم يسمع فليتنزل على ما شاع فيه^(٥).

الرابع: الضبط، وهو قوة الحفظ؛ وذلك بأن يحفظ ما سمعه غالباً، ولا يزول ما سمعه بسرعة؛ فمن لا يتمكن غالباً من حفظ الأخبار لشدة الذهول أو كان بحيث يغلب عليه السهو والنسيان، وإن تمكن أولاً من الحفظ، لا تقبل روايته؛ لعدم غلبة الظن بخبر مثله، بل ولا يتحقق الظن بعد العلم بحاله؛ فإن عولنا في قبول الأخبار على غلبة الظن واطمئنان النفس فالأمر واضح، وإن كان المعول على الإجماع: فمعلوم أنهم ما كانوا ليأخذوا بخبر حتى يغلب الظن بمطابقته للواقع.

وذكر الشهيد الثاني أن اعتبار العدالة يغني عن اشتراط الضبط؛ لأن العدل لا يجازف

(١) القاموس المحيط: ج ١ ص ٩١٨.

(٢) الكهف: ٥٠.

(٣) مجمع البحرين: ج ٣ ص ٤٠٢.

(٤) ابن الأعرابي: محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي، أبو عبد الله: راوية، ناسب، علامة باللغة. من أهل الكوفة. كان أحول، قال ثعلب: شأدت مجلس ابن الأعرابي وكان يحضره زهاء مئة إنسان، كان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب، ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتاباً قط، ولقد أملى على الناس ما يحمل على أجمال، ولم ير أحد في علم الشعر أغزر منه. وهو ربيب المفضل بن محمد صاحب الفضليات. مات بسامراء سنة ٢٣١ هـ.

له تصانيف كثيرة، منها (أسماء الخيل وفرسانها - خ) و (تاريخ القبائل) و (النوادر - خ) في الأدب و (تفسير الأمثال) و (شعر الأخطل - ط) و (معاني الشعر) و (الأنواء) رسالة.

(٥) (الصحيح) ج ٤ ص ١٥٤٣.

في روايته ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر^(١)، ولقائل: ليس الغرض من اشتراط الضبط الأمن من المجازفة المذكورة، وإنما الغرض التجوُّز عن الخلل الواقع على سبيل الخطأ؛ فإن غير الضابط ربما روى الخطأ على سبيل القطع، وهو لا يعلم أن قد أخطأ؛ فلم تغن العدالة عنه غنى.

وفيه: إن من بلغ في عدم الضبط إلى هذا الحد، كما يتفق نادراً؛ فلا ريب أنه يعلم ذلك من عاداته فتمنعه عدالته، ولذلك استمرت الطريقة على عدم البحث عن ضبط الرواة، مع ندرة ذلك، وظهور خلافه، وربما اشترط مع ذلك أن يكون عارفاً بمزايا الألفاظ ونكات المعاني ومعاني التراكيب، واختلاف الأساليب، وهذا إنما يحسن اعتباره حيث تكون الرواية بالمعنى.

الخامس: العدالة، وهي عند الجمهور ومتأخري أصحابنا كالعلامة رحمته، ومن تأخر عنه: ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمرؤة^(٢).

والتقوى في اللغة: الحذر^(٣)، وفي الشريعة: اجتناب الكبائر مع عدم الإصرار على الصغائر، وإنما سمي ذلك تقوى؛ لأن الذي يجب الحذر منه شرعاً إنما هو ذلك، وأما غيره فيقع مكفراً باجتناب ذلك، كما قال تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ﴾^(٤).

والمرؤة: عبارة عن اتباع محاسن العادات واجتناب مساوئها من الأمور الخسيسة، وإن كانت مما يقع مكفراً، ليس بمحظور في الأصل، كلبس الفقيه لباس الجندي، والأكل في الأسواق، والمجامع، والبول في الشوارع عند مرور الناس، وكشف الرأس، ومدّ الرجلين في المجامع، وتقبيل الأمة في المحاضر، والإكثار من الحكايات المضحكة، والمضايقة في السير الذي لا يناسب حاله.

(١) الرعاية في علم الدراية، الشهيد الثاني: ص ١٨٦.

(٢) الإحكام: ج ٢ ص ٧٦؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٢٠؛ الرعاية في علم الدراية: ص ١٨٦.

(٣) ظ. القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٤٤؛ لسان العرب: ج ٦ ص ٤٩٠٣.

(٤) النساء: ٣١.

وبالجملة: ما يؤذن بخسّة النفس ودناءة الهمة وعدم المبالاة، ويختلف ذلك بحسب الأحوال والأوقات.

والذي ينبغي أن يقال فيها: هي أن يسلك مسلماً يليق بحاله في زمانه ومكانه، وكيف كان فارتكاب الصغيرة بلا إصرار غير قادح في العدالة، وكذلك اتفاق ما يخالف المروّة في بعض الأحيان، بحيث لا يكون عن ملكة؛ لأنه لا يؤذن بالخسّة والدناءة، نعم الإكثار من الصغائر المختلفة الأنواع من دون توبة مضّر، وإن لم يكن مصراً على خصوص كل نوع منها، أو بعضها، بل حكي في (التحرير) الإجماع عليه^(١)، وكأنه لأنه إصرار على الجنس؛ فإن الإكثار لا يكون إلّا عن إصرار وعادة، وهي الملكة، قالوا: ولا يقدح ترك المندوبات إلّا أن يبلغ حدّاً يؤذن بقلّة المبالاة بالدين، وعدم الاهتمام بكلمات الشرع، ومثّلوه بترك جميع المندوبات.

وقال الشهيد الثاني: «لو اعتاد بترك صنف منه كالجماعة والنوافل ونحو ذلك، فكترك الجميع لاشتراكهما في العلة المفضية لذلك، نعم لو تركها أحياناً لم يضر»^(٢).

وأما المتقدمون؛ فإنهم وإن لم يأخذوا في تعريفها الملكة، لكنهم ذكروا في بيانها ما لا يتم عادة إلّا بالملكة، قال الشيخ في (المبسوط) في تعريف العدل: «إنه في الشريعة ما كان عدلاً في أحكامه؛ فالعدل في الدين أن يكون مسلماً لا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، وفي المروّة أن يكون مجتنباً للأمور التي تسقط المروّة، مثل: الأكل في الطرقات، ومد الأرجل بين الناس، ولبس الثياب المصبغة، وفي الأحكام أن يكون بالغاً عاقلاً»، وعن ابن حمزة ما يقرب من هذا^(٣)؛ وذلك أن عدم ظهور شيء من أسباب الفسق للمخالطين لا يكون في العادات إلّا عن ملكة، واعتبر ابن الجنيّد في قبول الشهادة بعد البلوغ والإيمان بأن لا يكون معروفاً بارتكاب كبيرة، أو مقبياً على صغيرة، أو يحيف على معامل، أو تهاون بواجب من علم أو عمل، أو مباشرة لأهل الباطل ودخول في جملتهم،

(١) تحرير الأحكام، العلامة الحلي: ج ٥ ص ٢٤٧.

(٢) مسائل الأفهام، الشهيد الثاني: ج ١٤ ص ١٧٢.

(٣) الوسيلة، ابن حمزة الطوسي: ص ٢٣.

أو حرص على الدنيا، بأن لا يكون ساقط المروة^(١).

نعم ليس فيما يحكى من كلام المفيد^(٢)، بل الشيخ في «النهاية» والمحقق ما يدل ظاهراً على اعتبار المروة^(٣)، وكذا ابن البراج وأبو الصلاح^(٤) إلا أن يندرج ما يخالفها في القبائح؛ فإنها اعتبرا فيها اجتناب القبائح أجمع، وكأن من لم يعتبرها نظر إلى أن في مخالفتها مخالفة العادة دون الشريعة.

وقد يقال: إن مخالفة العادات تكشف عن مساءة؛ إذ لا يكون غالباً إلا عن قلة حياء وعدم مبالاة وهناك تزول الثقة، كيف لا، وقد قال عليه السلام: «من لا حياء له لا إيمان له»^(٥)، «الحياء من الإيمان»^(٦) أما اعتبار ما يستلزم الملكة فظاهراً من كلام الكل، وكفاك قول المفيد وهو أشدهم اقتصاراً في بيانها: «العدل من كان معروفاً بالدين والورع من محارم الله تعالى»^(٧)، وما كان ليكون ذا دين وورع يعرف بهما إلا وهما ملكة فيه؛ فما ظنك بمن اعتبر كونه معروفاً بالستر والصلاح والعفاف واجتناب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها الناس، والكف عن شهوات الجوارح الأربع، كالشيخ في «النهاية»^(٨)، أو اجتناب جميع القبائح كأبي الصلاح وابن البراج^(٩)، فقد التأمت الكلمة على الظاهر.

ولا ريب أنها هيئة راسخة في النفس، أقصى ما هناك أن المتأخرين أشاروا إلى حقيقة معناها، والمتقدمون كنوا عنها بما يستلزمها، كما وقع في الأخبار، وعلى ما هو جاري عاداتهم في تعاريف الأشياء.

(١) مختلف الشيعة، العلامة الحلي: ج ٨ ص ٤٨٣.

(٢) المقنعة، الشيخ المفيد: ص ٧٢٥.

(٣) النهاية ونكتها، الشيخ الطوسي: ج ٢ ص ٥٢؛ المعارج: ص ١٥١.

(٤) ظ. مختلف الشيعة: ج ٨ ص ٤٨٢.

(٥) المذكور في الكافي: ج ٢ ص ١٠٦: «لا إيمان لمن لا حياء له».

(٦) الكافي: ج ٢ ص ١٠٦ ح ١، ح ٥.

(٧) المقنعة: ص ٧٢٥.

(٨) النهاية ونكتها: ج ٢ ص ٥٢.

(٩) ظ. مختلف الشيعة: ج ٨ ص ٤٨٢.

وكيف كان فقد اختلفوا فيما به تعرف العدالة؛ فمنهم من اكتفى بحسن الظاهر، بل ربما قيل: إن المسلمين على ظاهر العدالة، ومنهم من شرط الإخبار المميز بين الخلق والتخلق، والطبع والتكلف، والطريقة مستقيمة على الأول في الشهادة، وعلى الثاني في الرواية؛ ولذلك لم يكتفوا في إثبات العدالة بالمادحة الدالة على حسن الحال، بل على الجلالة، وتفصيل القول في ذلك يجيء في فصل على حدة.

فإن قلت: أقصى ما قضت به آية النبأ اشتراط عدم الفسق؛ فمن أين جاء اشتراط كون ذلك عن ملكة، حتى إذا كان حديث عهد بتكليف لم يقبل ما لم يصير ملكة، ثم حديث المروءة.

قلت: إن الناس مجمعون على اشتراط العدالة والكتاب والسنة بذلك ناطقان، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾^(١).

وأما السُّنة فقولُه في صحيحة ابن أبي يعفور حين سأله عن عدالة الرجال حتى تقبل شهادته: «أن تعرفوه بالمروءة»^(٢) والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر»^(٣).

ومعلوم أن ذلك إنما يثبت له، ويستمر عليه حتى يعرف به إذا كان عن ملكة، مع أن قضية التعليل في الآية أن لا يأخذ إلا عن وثوق، ولا وثوق إلا حيث تعرف العدالة، وحديث العهد بالبلوغ بمنأى عن الوثوق إلا أن يكون قبل البلوغ على التدين والورع، كما يشاهد في بعض، وتلك هي الملكة.

وأما حديث المروءة؛ فإن تاركها مما تسرع فيه الظنون لعدم المبالاة؛ فلا يغلب الظن بخبره، مع أنه قد اعتبر في العدالة في غير واحد من الأخبار: الكف عن شهوات الجوارح الأربع، ومخالفة المروءة في الغالب إنما يكون لهذه الشهوات.

فإن قلت: لو كانت العدالة هي الملكة لم تزل بعروض ما ينافيها من معصية أو خلاف

(١) الطلاق: ٢.

(٢) في المصدر: (بالستر) بدل المروءة.

(٣) التهذيب: ج ٦ ص ٢٤١ ح ١.

مروءة، ولم تعد بمجرد التوبة، مع أن الأصحاب حاكمون بكلا الأمرين، وإلا لم يردوا من عرض له المنافي، ولم يقبلوا لأحد توبة، حتى أن الشيخ في موضع من (المبسوط) اكتفى في قبول الشهادة بإظهار التوبة عقيب قول الحاكم: تب أقبل شهادتك^(١)، واعتبار إصلاح العمل بعد ذلك بسنة أو ستة أشهر مذهب العامة.

والجواب: أن الملكة بعد ثبوتها وإن كانت لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الأحيان، على أن الآثار لما كانت دلائل على الملكات، جعل الشارع بالإجماع الأثر المخالف لمقتضاها مزيلاً لحكمها، والتوبة رافعاً لهذا المزيل، لكن لا يكفي مجرد قول ثبت، سواء أقلنا إنه إخبار عما في النفس، كما قد يتوهم؛ لأن المخبر غير عدل، أو إنشاء، كما هو الواقع بمنزلة إصدار كلمة التعجب عند تحقق معناها في النفس؛ لأنها تستلزم إخباراً، بل لا بد من الاختبار حتى يغلب الظن بحصول الندم الذي هو التوبة، ولو في الحال بظهور أمارات تعرب عما في النفس، وهو قوله عز من قائل: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾^(٢) وبذلك صرح في (الخلاف) حيث قال في القاذف: «إذا أكذب نفسه فتاب لا تقبل شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح، وهو أحد قولي الشافعي، إلا أنه اعتبر ذلك سنة، ولم نعتبره نحن؛ لأنه لا دليل عليه، والقول الآخر أنه يكفي مجرد الإكذاب، ولنا قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...﴾ الآية، فاعتبر التسوية^(٣) وإصلاح العمل^(٤) هذا لفظه، وللصدر الشريف^(٥) هاهنا كلام طويل محصوله: «أن هذه الكلمة - أعني الكيفية الراسخة في النفس المانعة من فعل الكبائر والإصرار على الصغائر، وما ينافي المروءة - لا ريب في كونها عدالة؛ لأنها قوة تنشأ من ثلاثة اعتدالات في النفس: اعتدال بين البلادة والحريزة، ويسمى بالملكة، واعتدال بين إفراط الشهوة وتفريطها، ويسمى بالعفة، واعتدال بين طرفي القوة الغضبية، أعني الظلم والانظلام، ويسمى

(١) المبسوط: ج ٨ ص ١٧٩.

(٢) البقرة: ١٦٠.

(٣) في (ب): (التوبة) وهو اشتباه واضح.

(٤) الخلاف، الشيخ الطوسي: ج ٦ ص ٢٦٤.

(٥) المقصود به صدر الدين القمي الدشتكي.

بالشجاعة؛ وذلك أنه إذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وجدانية شبيهة بالمزاج، كأنها تحصل بعد الفعل والانفعال من طرفي تلك القوى، وانكسار سورة كلٍّ منهما.

فإذا حصلت تلك الكيفية في النفس جاءت ملازمة التقوى والمروة^(١)، لكن لم يقم دليل ظني، فضلاً عن قاطع على اشتراط تحقق هذا المعنى في نفس الأمر والواقع، حيثما اشترط الشارع العدالة، كما في الشهادة والإمامة، كيف وهذه الصفة المجيدة المتولدة من هذه الصفات الحميدة لا تحصل إلا للأوحد الذي لا يسمح الدهر بمثله إلا نادراً، مع شدة الحاجة إليه في كل مجمع من برٍّ أو بحر، حتى أن نظام الشريعة لا يستقيم إلا به.

قال: «والاكتفاء في الدلالة عليها بجنس الظاهر وعدم ظهور مانع فيها، وهو غير عزيز يقتضي كون اعتبار الملكة أو لا عبثاً بلا فائدة، ثم ذكر أن غاية ما ظهر له بعد الاحتياط اشتراط كون الإمام والشاهد من أهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات كالجماعة ونحوها، وبالعون في عدم إظهار الزلل بالاجتناب أو التستر، وإن لم يوماً تداركه لحينه بالندم، وبدا في وجهه لمكانه الخجل، ولا حاجة إلى المعاشرة»^(٢)، ثم استظهر في الراوي ما اعتبره الشيخ في التخرج عن الكذب، حسبما تدل عليه آية النبأ ويقتضيه تعليها.

قال: «فإنه لا يظهر منها أكثر من اشتراط الاطمئنان»^(٣)، وقد يقال: إن أقصى ما اعتبره أصحاب الملكة أن تكون كيفية تبعث على ملازمة التقوى والمروة، أي أن تكون نفسه بحيث تدعوه إلى ذلك إما خوفاً من الله جل شأنه ورغبة فيما دعى إليه وإكمال نفسه بما فيها من القوى المذكورة، ومعلوم أن الحالة الأولى لا تستلزم شجاعة ولا حكمة؛ فكم من ثقة جبان أو ليس بذئ فطنة، وليس وجود النفس التي تدعو إلى مجانبة الكبائر وخسيس الأخلاق بعزيز.

وبالجملة: إن سلمنا استلزام العدالة الجبلية للقوى المذكورة ومنعنا استلزام الكسبية لها، ولقائل: إذا استلزمت الجبلية استلزمت الكسبية؛ لأن العلة واحدة واستدعاء

(١) شرح وافية التوني (مخطوطة) ولم أجده في مخطوط العتبة الرضوية.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح وافية التوني (مخطوطة) ولم أجده فيما بين يدي من نسخة العتبة الرضوية.

النفس إن كان راسخاً، بحيث تترتب عليه الآثار، أعني المباينة المذكورة غالباً؛ فتلك الملكة العزيزة المثال، وإلا فتلك هي الشهرة التي لا يدور عليها أمر، ولا يكتفي بها أحد، وأما دعوى انتفاء الفائدة في النزاع ولزوم البعث في الاعتبار؛ فالذي يقول بالملكة لا يقنع إلا بالاختبار المميز بين الخلق والتخلق، على أن حسن الظاهر مع عدم ظهور المنافي كافٍ في الدلالة على ثبوت هذه الكيفية، وذلك أن عدم ظهور المنافي إنما يكون بعد الاختبار لا مع الجهل، ومعلوم أنه حينئذٍ لا يكون عادة إلا عن ملكة راسخة، كما أن ظهور الإحجام في الحرب وعدم المنع في الحاجات إنما يدلان على الشجاعة والكرم عند الاختبار، وصحيحة أبي يعفور^(١) صريحة في ذلك.

وكيف يعرف بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان واجتناب الكبائر ولا ترى منه قبيلته وأهل محلته إلا خيراً، ثم لا يكون في النفس داعٍ إلى ذلك.

وحيث أخذوا في مفهومها ذكر الكبائر والصغائر؛ فلا بد من بيانها، وقد اضطربت الكلمة في ذلك؛ فمن محدّد وآخر معدّد، ولكلّ أقاويل؛ فقائل: إن الكبائر ما توعد الله عليها العقاب في الكتاب أو السنة، وقائل: ما قام على حرمة قاطع، وآخر كلّ معصية تؤذن بقلة المبالاة بالدين.

واشتهر في التحديد^(٢) أنها سبع: الشرك، وقتل النفس، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والزنا، والفرار من الزحف، والعقوق، وقيل: تسع، بزيادة السحر، والإلحاد في بيت الله، أي الظلم فيه، وقيل: عشرة، بزيادة الربا، وقيل: اثنا عشر، بزيادة شرب الخمر، والسرقه، وقيل: عشرون، السبع الأول واللواط، والسحر، والربا، والغيبة، والنميمة، والغموس، واليمين، وشهادة الزور، وشرب الخمر، واستحلال الكعبة، والسرقه، ونكث الصفقة، والتعرب بعد الهجرة، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله.

وزاد بعضهم أربعة عشر أخرى: أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهل لغير

(١) التهذيب: ج ٦ ص ٢٤١ ح ١.

(٢) في (ب): (التهديد).

الله به، والسحت، والقمار، والبخس في الكيل والوزن، ومعونة الظالمين، وحبس الحقوق من غير عسر، والإسراف، والتبذير، والحيانة، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب، وقال: «وقد يعدّ أشياء أخر كالقيادة والديانة والنميمة وقطع الرحم وتأخير الصلاة عن وقتها والكذب، خصوصاً على رسول الله ﷺ وضرب المسلم بغير حق وكتمان الشهادة والسعاية إلى الظالم ومنع الزكاة المفروضة وتأخير الحج من عام الوجوب والظهار والمحاربة بقطع الطريق.

وعن ابن مسعود أنه قال: «اقرأ من أول سورة النساء إلى قوله تعالى: ﴿تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾؛ فكلما نهى عنه في هذه السورة إلى هذه الآية فهو كبيرة»^(١)، وعن ابن عباس أنه سئل عن الكبائر سبع هي؟ فقال: «هي إلى السبعمئة أقرب منها»^(٢).

والمعروف بين أصحابنا هو الأول، وهو الذي نطقت به أكثر أخبارهم، كما روى الكليني والصدوق في الصحيح عن الصادق عليه السلام في سؤال عمرو بن عبيد، حتى خرج عمرو، وله صراخ من بكائه، وهو يقول: «هلك من قال برأيه ونازعكم في العلم والفضل»^(٣)؛ وذلك أنه عليه السلام كلما عدّ كبيرة قال: «لأن الله تعالى يقول»، وذكر ما جاء فيها من الوعيد، وقوله عليه السلام أخيراً: «أو شيء مما افترض الله»، إنما يريد الفرائض التي توعّد على تركها، ولو على لسان النبي ﷺ، كما في الصلاة بخلاف ما نهى عنه، ولم يتوعّد عليه، كـ ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾^(٤)، و﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا﴾^(٥).

وقد يجمع بين ما جاء في تعدادها من الأخبار باختلاف المراتب؛ فالسبع مثلاً أكبر، أو باختلاف المقامات، على أن يكون إنذار كل ناس بما يكثر فيهم، ومن ثم لم يذكر القيادة والديانة، مع فضاعتهما، واقتصار أبي عبد الله عليه السلام لعمره على ما في الكتاب المجيد؛ لأن

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج ٣ ص ١٨٢.

(٢) مجمع البيان: ج ٣ ص ٣٨-٣٩.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ٢٨٧ ح ٢٤.

(٤) الإسراء: ٢٣.

(٥) النور: ٣٠.

عمراً أراد ذلك، حيث قال له: «أريد أن أعرف الكبائر من كتاب الله»^(١).

وربما قيل: إذا أردت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاصد الكبائر المنصوص عليها؛ فإن نقصت عن أقل مفاصدها فهو من الصغائر، وإلا فمن الكبائر، مثلاً حبس المحصنة للزنا فيها أعظم من مفسدة القذف، مع أنهم لم يعدّوه في الكبائر، وكذا دلالة الكفار على عورات المسلمين وما أضمره من تدابيرهم ونحو ذلك مما يقضي إلى القتل والسبي والنهب؛ فإن مفسدته أعظم من مفسدة الضرر من الزحف، وهذا باب واسع، ومنه يخرج الوجه من كلام ابن عباس.

وكيف كان فالأقتصار على السبع، أو التسع، أو العشر، أو الاثني عشر أو، العشرين، وبالجملة: ما لم يذكر الكذب لا يتجه هاهنا أصلاً؛ لأن الغرض الأصلي من اشتراط العدالة والعلم باجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر إنما هو العلم بالتجنّب عن الكذب ليحصل الوثوق؛ فما لم يعلم انتفاؤه فلا وثوق.

وأما الإصرار على الصغيرة؛ فالظاهر أنه الإقامة عليها من دون ندامة، بحيث كلما عرضت له وتعلّقت بها الرواية، ولم يمنع منها مانع فعل، ولم يردعه عنها رادع من الله جلّ شأنه، وهو الذي أراد أهل اللغة بقولهم في الإصرار أنه المداومة على الشيء والثبات عليه^(٢)، وما كانوا ليريدوا المداومة الفعلية، بل الفعل إذا أرادوا العزم من بعد ذلك، بمعنى عدم الإعراض.

وهو المراد بما جاء في بعض الأخبار من تفسيره بعدم التوبة^(٣)، وفي (النهاية) أصّر على الشيء يصّر إصراراً إذا لزمه وداومه وثبت عليه^(٤)، قال: «وأكثر ما يستعمل في

(١) الكافي: ج ٢ ص ٢٧٨ ج ٢٤.

(٢) ظ. الصحاح: ج ٢ ص ٧١١، النهاية: ج ٣ ص ٢٢.

(٣) الكافي: ج ٣ ص ٧٠، باب النواذر من كتاب الطهارة، ح ٥؛ تهذيب الأحكام: ج ٢ ص ٢٣٧، ح ٩٣٨، باب فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون، ح ٧، و ج ٤ ص ١٥٢ ح ٤٢١، باب فرض

القيام، ح ٤؛ وراجع: القواعد والفوائد: ج ١ ص ٢٢٧.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ٣ ص ٢٢.

الشَّرِّ والذُّنُوب»^(١)، وفي الحديث «ما أصر من استغفر»^(٢)، قال: «يعني من أتبع الذنب بالاستغفار ليس بمصر عليه وإن تكرر منه»^(٣) وقيل: إنه الإكثار من نوع واحد، وقيل: الإكثار، ولو من أنواع شتى، ومرجعه إلى العرف، وقيل: أن يتكرر تكرراً يشعر بقلّة المبالاة بالدين^(٤).

فائدة:

قد اشتهر فينا القول بأن الصغائر تقع مكفّرة باجتناّب الكبائر، كما قال عز من قائل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا...﴾^(٥) الآية، وهو المروي عن أهل البيت عليهم السلام، روى الصدوق في كتابه عن الصادق عليه السلام أنه قال: «من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه»^(٦)، وذلك قوله عز وجل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا...﴾ الآية، وقيل: إن الصغيرة المكفّرة هي ما كانت مقدّمة لكبيرة مجتنبية لوجه الله تعالى بعد الإشراف عليها والتمكن منها، وذلك كما لو تمكّن من الزنا فكفّ واقتنع باللمس والنظر؛ فإن مجاهدة نفسه في الكفّ عن الوقاع أشدّ تأثيراً في تنوير قلبه من تأثير الشيء، والنظر في الظلام، ولو كان عنيماً أو كان الامتناع لخوفٍ ونحوه؛ فلا تكفير.

وكذلك من اشتهر أن يشرب ويسمع؛ فاقتصر على السماع، بخلاف من لا يشتهي الشرب طبعاً؛ فإن كفّه لا يكفر ما جناه بسماعه.

والظاهر أن المراد هو أنه إذا عرضت صحيفة السيئات فوجدت خالية من الكبائر والإصرار على الصغائر عفي له عن باقي السيئات، لكن ظاهر قولهم: تقع مكفّرة، أنها لا تكتب على المجتنب.

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر: ج ٣ ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ظ. الحدائق الناضرة: ج ١٠ ص ٥٤؛ القواعد والفوائد: ج ١ ص ٢٢٧.

(٥) النساء: ٣١.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٥٧٥.

واعلم أن هنا خلافاً آخر خاصاً فيما بين أصحابنا، وهو أنه هل في المعاصي صغيرة أو لا؟ فالمفيد وابن البراج وأبو الصلاح وابن إدريس وأبو علي صاحب (المجمع) على أن كل معصية كبيرة^(١)، وإن اختلفت مراتبها؛ لاشتراكها في مخالفة أوامر الله جلّ شأنه، وإطلاق الصغر والكبر إنما هو بالإضافة إلى ما فوق أو تحت؛ فالقابلة صغيرة بالنسبة إلى الزنا كبيرة بالنسبة إلى النظر بشهوة، وهكذا.

بل كلام أبي علي يؤذن بدعوى الإجماع^(٢)؛ وذلك أنه بعد أن ذكر هذا القول قال: وإلى هذا ذهب أصحابنا؛ لأنهم قالوا المعاصي كلّها كبيرة، لكن بعضها أكبر من بعض، وليس في الذنوب صغيرة، وإنما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر، ويستحق العقاب عليه أكثر.

وقريب منه كلام الشيخ في (العدة) في الدليل الثاني على حجية خبر الواحد في جواب المتجاسر حيث يقول: (خاصة وعلى أصولنا أن كل خطأ وقبيح كبيرة)^(٣)، وكذا ابن إدريس، بل كلامه صريح في دعوى الإجماع^(٤).

وذهب الشيخ في (المبسوط) وابن حمزة والفاضلان وجمهور المتأخرين إلى أنها صنفان: كبائر وصغائر^(٥)، وقد يتعلق للأولين بما دلّ من الأخبار على أن كل معصية شديدة وإن كل ذنب يوجب النار، وما دلّ على التحذير من استحقاق الذنب واستصغارها،

(١) المتقنة: ص ٧٢٥؛ حكاه عنهم فخر الدين في (إيضاح الفوائد): ج ٤ ص ٤٢٠؛ جوامع الجامع: ج ١ ص ٢٥٢؛ مجمع البيان: ج ٣ ص ٣٨، ذيل الآية ٣١ من النساء (٤) قال: «وإلى هذا ذهب أصحابنا فإتهم قالوا: المعاصي كلّها كبيرة من حيث كانت قبائح، لكن بعضها أكبر من بعض، وليس في الذنوب صغيرة وإنما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر منه ويستحق العقاب عليه أكثر».

(٢) ظ. جوامع الجامع: ج ١ ص ٢٥٢؛ مجمع البيان: ج ٣ ص ٣٨.

(٣) العدة: ج ١ ص ١٣٩.

(٤) ظ. السرائر: ج ٢ ص ١١٨.

(٥) المبسوط: ج ٨ ص ٢١٧؛ الوسيلة: ص ٢٣٠؛ المختصر النافع: ص ٢٧٩؛ إرشاد الأذهان: ج ٢

ص ١٥٦؛ الدروس، الشهيد الأول: ج ٢ ص ١٢٥.

كقوله ﷺ: «لا تحقرُوا شيئاً من الشرِّ وإن صغر في أعينكم»^(١).

والاعتراض عليه بأنه يقتضي انحصار العدالة في المعصوم ﷺ للقطع العادي بوقوع الخطأ من غيره، وفي ذلك تعطيل الأحكام وفساد النظام ممنوع؛ فإننا نجيز على أكثر الصلحاء وأهل الورع عدم تعمّد الذنوب، مع أن الشارع قد اكتفى بالإجماع من حاكم الشرع مثلاً، ومن يريد الاقتداء والتقليد ونحو ذلك بظهور الصلاح بعد الاختبار، وظهور المعاصي من الشاهد والإمام والمفتي.

ولا حاجة إلى ما أجاب به ابن إدريس من أن تدارك الذنب بالتوبة والاستغفار لما كان ممكناً لم يبق للذنب أثر، مع أن احتمال التوبة لا يغني، بل ظهورها لا يكفي إلا مع الاختبار^(٢)، فربما احتاج ذلك إلى زمان يفوت فيه الغرض المقصود من مراعاة العدالة من شهادة أو غيرها.

والتحقيق: أن كلّ ذنب لا يقدح عند هؤلاء في العدالة، بل ما عظم من الذنوب، وهي التي سمّاها الآخرون بالكبائر، وما عدا العظام إنما يقدح مع الإكثار أو الإصرار أو أن القادح إنما هو ارتكاب الذنوب بحيث يخرج عن سمة الورع والتقوى عرفاً، وهذا يختلف بحسب أنواع المعاصي؛ فربّ نوع يقدح منه الواحد، كالقتل والزنا، وربّ نوع لا يقدح منه الأحاد كالمعاصي التي يقع الناس فيها غالباً ولا ينجو منها إلا البالغون في التقوى.

وظاهر ابن إدريس الانقذاح بكل ذنب^(٣)، ويشهد للآخرين قوله عزّ من قائل: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ»^(٤)، وقوله: «وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ»^(٥)، وما جاء في الأخبار من أن الأعمال الصالحة تكفّر الصغائر، وقول

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ١٨، باب ما جاء في النظر إلى النساء.

(٢) السرائر: ج ٣ ص ٥٢٦.

(٣) السرائر: ج ٢ ص ١١٧.

(٤) النساء: ٣١.

(٥) الشورى: ٣٧.

الصادق (عليه السلام) فيما روى الصدوق: «من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه»^(١)، وذلك قوله: «إِنْ تُجْتَنَّبُوا...» الآية، وما جاء في ثواب كثير من الأعمال أنه مكفر للذنوب إلا الكبائر، وفي تفسير قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»^(٢) من أن الباء تدخل في الاستثناء، وما جاء في تفصيل الكبائر وبيانها من الأخبار الكثيرة.

وكيف كان فضعف الأول مما لا يكاد يشتهه على أحد؛ فإن تخصيص اسم الكبيرة ببعض أنواع المعاصي في الأخبار والآثار أكثر من أن يحصى، ثم أين هذا مما اشتهر بين الإمامية من أن الصغائر تقع مكفرة.

تتمة:

لا كلام في أن قطع الرحم من الآثام، وربما عدّ في الكبائر، كما سمعت وبذلك صرح الشهيد (رحمته الله) في (القواعد)^(٣)؛ فلا بد من معرفة الرحم وصلتها وقطعها؛ فالرحم كما في الصحاح والقاموس وغيرهما^(٤): القرابة وذو الرحم هم الأقارب كما في (النهاية)^(٥)، والمراد من يصدق عليه اسم القرابة عرفاً في كل من يجمعك وإياه نسبة بقرابة، كما بين الحسينيين وبين العلويين والعباسيين، وكذا سائر القبائل المتشعبة، وإلا فالنسب جامع لبني آدم (عليه السلام)، ومعلوم أن الناس كلهم ليسوا بأرحام ولا قرابة، إنما رحمك الذي يجب عليك وصله ويحرم قطعه، من لو عرف مكانه منك يسمى قرابة، وهو الذي يتعلق به التوارث عند عدم الأقارب، وما لا يصدق عليه الاسم فيقدم عليه في الميراث الولي وضامن الجريرة إن كانا، وإلا فالإمام؛ إذ يسمى في العرف أنه مات بلا وارث ولا قرابة.

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٥٧٥ ح ٤٩٦٧.

(٢) النساء: ٤٨.

(٣) القواعد والفوائد، الشهيد الأول: ج ٢ ص ٥٣.

(٤) القاموس المحيط: ج ١ ص ١١١٢؛ الصحاح: ج ٥ ص ١٩٢٩؛ لسان العرب: ج ١٢ ص ٢٣٢.

(٥) النهاية، ابن الأثير: ج ٢ ص ٢١٠.

وفي قواعد الشهيد في الرحم الظاهر أنه المعروف بنسبه، وإن بعد، وإن كان بعضه أكد من بعض^(١)، وفي (المسالك) في باب الهبة: «المراد بالرحم في هذا الباب وغيره كالرحم الذي يجب صلته ويحرم قطعه مطلق القريب المعروف بالنسب، وإن بعدت لحمته وجاز نكاحه، وهو موضع نصٍ ووافق»^(٢).

وأشار بقوله: «وجاز نكاحه» إلى الردّ على ما ذهب إليه بعض العامة من قصره على المحارم، والذي يحرم التناكح بينهم، وربما أطلق من جمعها نسب، ولو في أب القبيلة، وإن لم يُدعَ في العرف من الأقارب كما جاء في قطع قریش رحم بني هاشم، وهم إنما يجتمعون في الضر بن كنانة.

وقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) تفسير قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾^(٣) إنها نزلت في بني أمية^(٤) (العنهم الله)، وقال (عليه السلام) في النبي ﷺ: «وقطع رحم الكفر في إعزاز دينك»^(٥).

وكيف كان فلا يتعلق بمثل هذا حكم التوارث، نعم ينبغي أن يراعى فيعلم فيه انتهاك المحارم من قتل وسبي ونهب، وأما الصلة والقطيعة فمرجعها إلى العرف؛ إذ ليس لهما حقيقة شرعية ولا لغوية، ويختلف أمرهما باختلاف العادات، بل يبعد المنازل وقربها؛ فربما تحقق القطع مع قرب الدار بما لا يتحقق مع البعد، وربما كان الوصل بالسلام، ولو بالرسالة، وقد قال ﷺ: «بلّوا أرحامكم ولو بالسلام»^(٦).

وتجب صلة العمودين بالمال مع الفقر إجماعاً، ويستحب لباقي الأقارب بمقدار

(١) القواعد والفوائد: ج ٢ ص ٥١.

(٢) مسالك الأفهام: ج ٦ ص ٣١.

(٣) محمد: ٢٢.

(٤) تفسير علي بن إبراهيم القمي: ج ٢ ص ٣٠٨.

(٥) إقبال الأعمال، ابن طاووس: ج ٣ ص ١٢٦، باب زيارة النبي ﷺ.

(٦) المتقي الهندي، كنز العمال: ج ٢ ص ٧٣، حديث: ١٧٨٥؛ والسيوطي، الجامع الصغير بشرح المناوي: ج ١ ص ٢١٧.

النفقة وتتأكد في الوارث والغني مطلقاً، سواء أكان من العمودين أو غيرهما برسم الهدية، وربما وجبت لغيرهما، ولو بغير المال من دفاع وغيره، والضابط أن كل ما يخرج به عن القطيعة فهو واجب للإجماع على تحريم القطيعة، وما زاد على ذلك؛ فهو مستحبٌ. والأخبار في صلة الأرحام متظافرة، وقد تظافرت أيضاً في أنها تزيد في العمر، بل قد تستحب الصلة لغير الرحم، كزوجة الأب والأخ والولي، ولو بالسلام والدعاء بظهر الغيب، وما يستر به كالثناء عليه^(١).

تنبيه:

لا كلام في وجوب برّ الوالدين إذا أفضى تركه إلى القطيعة، وقد يجب برّهما ولم يفض تركه إليهما، وهو ما يخرج به عن العقوق ومرجعه إلى العرف أيضاً فيحرم السفر المباح من دون إذنهما، بل المندوب، وكذا الخروج في ظلمة الليل، ولو إلى الصلاة.

وبالجملة تجب طاعتها في كل ما يشقّ عليهما تركه، إلا أن يعود على الولد بمضرة في دين أو دنيا؛ ولذلك حرم العضل حتى على الآباء، وإن كان النكاح مستحباً؛ لما فيه من الصيانة ودفع ضرر مدافعة الشهوة والخوف من الوقوع في المحارم؛ فللبنت مخالفة أبيها في نكاح من رغبت فيه من الأكفاء وإن استحبت لها الطاعة مؤكداً.

ثم لا فرق في وجوب برّ البرّ والفاجر، ولا بين الكافر والمسلم؛ لقوله عزّ من قائل: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ... وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾^(٢).

ثم العدالة كالإسلام والبلوغ إنما تشترط حال الأداء؛ فلو تحمّل صبيّاً أو كافراً أو فاسقاً، ثم أدّى بعد البلوغ والإسلام والعدالة قُبِلَ إجماعاً، وغير العدل ثلاثة: معلوم الفسق. ولو باطمئنان النفس أو غلبة الظن، ومجهول الحال، ومن جاء فيه مدح لا يبلغ إلى التعديل، وحديث العهد بالبلوغ لا يعدّ، وهذه الأقسام؛ فإن من عرف

(١) ظ. الكافي: ج ٢ ص ١٥٠، ح ١ و ٢ و ٤ و ٥.

(٢) لقمان: ١٤.

بالصلاح وحسن الحال كما يتفق في كثير من النشأة؛ فتلك العدالة والملكة، ومن عرف بارتكاب المآثم وعدم المبالاة؛ فتلك ملكة الفسق، وإن لم يسمّ فاسقاً، حتى يرتكبا من بعد، ومن جهل حاله؛ فهو المجهول، ومن مدح بحسن الشيء ونحو ذلك؛ فهو الممدوح، ومن عرف حاله من قبل، ولم يظهر منه ملكة عدالة ولا ملكة فسق ولا شيء يمدح به؛ فهو يرجع إلى المجهول؛ لأنه لا يعلم ما يصير إليه من بعد، وما يظهر منه بعد الاختيار؛ فلا بد من الكلام في الفاسق والمجهول والممدوح.

أما الفاسق؛ فإن كان عالماً بفسق نفسه لم يقبل إجماعاً لآية النبأ^(١)، وقد قيل: إن أقصى ما دلّت عليه الآية التثبت عند خبره، وانتظار البيّنة لا الرد والإضراب^(٢)، وأجيب بأن ذلك حيث يكون حياً، أما بعد الموت، كما هو محل البحث؛ فليس إلّا الرد.

قلت: لا فرق بين الحالين، ليس بينهما إلّا التبيين؛ إذ الغرض تبين أمر الخير وما هو عليه من الكذب أو الصدق، لا المخبر؛ فإن قامت القرائن وغلب الظن بالصدق أخذنا به، وإلّا رددناه، وهذا الذي أردنا بقولنا: (لا يقبل) أي لا يتلقّى بالقبول؛ فإن كان جاهلاً كالفرق الضالة الذين ساءت أعمالهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا؛ فأصحابنا كما عرفت على وجوب التبيين أيضاً؛ لأن الجهل لا يخرج عن صدق الاسم، ومدار الحكم على صدق الاسم، وجهله بالخطأ، إن لم يكن فسقاً آخر؛ فما كان ليرفع الفسق الثابت؛ وذلك لأنه إذا وجب اعتقاد إمامة الأئمة مثلاً، حتى كان الجهل بها والإنكار لها فسقاً؛ فإمّا أن يجب اعتقاد خطأ المنكر ليكون الجهل به أيضاً فسقاً أو لا يجب، والفرق بينهما بأن ردّ العالم إنما كان لجرأته على المعصية؛ فلا يحصل الوثوق بخبره، بخلاف الجاهل؛ فلا جرأة فيحصل الظن بالصدق، اجتهداً في مقابلة النص، إلّا أن يدعى عدم صدق الفسق، وقد أثبتناه مع أن هذا الفرق مبنيٌّ على التزام الفسق.

ثم إنه لا يتجّه على ما هو المعروف من أن العمل بخبر الواحد على خلاف الأصل، وأما مخالفونا فقد حكى في (المحصول) الاتفاق على

(١) الحجرات: ٦.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٣٩٢.

القبول^(١)، قال الشافعي: «وأقبل رواية أهل الأهواء...إلا الخطائية»^(٢)، وقال أيضاً: «أقبل شهادة الحنفي واحدة في النبيذ»^(٣)، لكن في «الإحكام» ما يدل على وقوع الخلاف، وإن اختار هو^(٤) القبول^(٥).

وأما مجهول الحال، وهو الذي لم تجهل عدالته ولا فسقه، وإن علم إيمانه؛ فالمعروف بين أصحابنا وجوب التثبت عند خبره أيضاً، ثم إن انضم إليه ما يشدُّ عضده قُبِلَ، بل ظاهر اتفاقهم على اشتراط العدالة في القبول أنهم متفقون على رده، وقد حكى قطب المحققين^(٦) الإجماع على ذلك؛ فانه بعد أن أثبت الوساطة بين العدل والفاسق تعلّق في ردّ المجهول بالإجماع^(٧)، وشدّ بعض المتأخرين في ميله إلى العمل به^(٨)، وأما أهل الخلاف فجمهورهم على ذلك^(٩).

وبالجملة فالخلاف إنما يحكى عن أبي حنيفة^(١٠).

لنا أمران:

أحدهما: أنّ الأصل على المشهور عدم القبول، والدليل إنما قام على خبر العدل أو المحفوف المؤيد؛ فإن طريقتهم إنما استقامت على ذلك، ولم تستقم على قبول من لا يعرفون مكانته والتعويل عليه في أحكام الشريعة، وعلى ما ذكرنا من كونه الأصل

(١) المحصول: ج ٤ ص ٣٩٩.

(٢) نقله عنه الرازي في المحصول: ج ٤ ص ٣٩٩؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٢١.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٩٧.

(٤) أي الآمدي صاحب كتاب الإحكام.

(٥) الإحكام: ج ٢ ص ٨٣.

(٦) المقصود هنا المحقق الحلي.

(٧) ظ. معارج الأصول: ص ١٤٩.

(٨) ظ. معالم الدين: ص ٢٠٠.

(٩) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٢١.

(١٠) ظ. التبصرة: ص ٣٣٧؛ المستصفى: ج ١ ص ١٨٨؛ المحصول: ج ٤ ص ٤٠٢، ٤٠٦؛ الإحكام:

ج ٢ ص ٧٨.

فأصل الأخذ به إنما كان لغلبة الظن واطمئنان النفس، ولا اطمئنان ولا غلبة ظنٍّ عند إخبار المجهول.

الثاني: أنَّ التعليل المذكور في آية النبأ جارٍ في المجهول؛ فكان من قبيل منصوص العلة، والاعتراض بمنع كون ما ذكر علة للتبين، وأن العلة إما الفسق المذكور أخيراً علة العلة، حسبما يقتضيه ظاهر الترتيب أو الفسق مع الوقوع المذكور، وكلاهما مفقود في المجهول، يبطله أن المتبادر من مثله هو أن العلة في إيجاب التبين خوف التورط فيما يوجب الندم، وهو حاصل في المجهول، ومن الناس من تعلق في رده بأن الآية دلّت على وجوب التبين عند مجيء الفاسق، وظاهره وجوب التبين عند مجيء من ثبت له الفسق في نفس الأمر من دون اعتبار العلم أو الظن؛ لعدم دخولها في مفاهيم الألفاظ، وحينئذ فيجب التبين عند مجيء كل من يحتمل فسقه^(١).

وفيه: إن العلم والظن وإن لم يكونا داخلين في مفاهيم الألفاظ إلا أن المعرفة بالوصف ملحوظة في العرف؛ فإن المتبادر من نحو: «إن جاءك فاسق فأهنه أو فقير فأعطه أو عالم فأكرمه» أن المراد من عرفت فسقه وفقره، وما كان الناس ليعلقوا التكليف على الاحتمال.

وكيف كان فالظاهر أن طريقة أهل الديانات، ولا سيما العلماء العارفون، مستقيمة على أنهم إنما يأخذون معالم دينهم ممن يعرفون.

وأما أبو حنيفة فاحتج على قبوله بإجماع المسلمين في دعوى التذكية والطهارة والرق، ولا دخل لخصوصية الخبر، ولا أقل من القياس، وبأن وجوب التثبت مشروطٌ بالفسق، والمجهول غير معلوم الفسق^(٢).

وأجيب عن الأول: بأنه كان ينبغي أن يردّ في جميع أخباره في تلك المقامات للخرج، وتقول: قس ما بقي على ما خرج بجوامع أنها خبرا مجهولاً أفاد الظن، وهل هذا إلا قياس في مقابلة النص، وإبطالاً للدليل بالقياس على أنه قياسٌ مع الفارق؛ فإن أمر الرواية

(١) الشيخ حسن في المعالم: ص ٢٠٢.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٢٥؛ المحصول: ج ٤ ص ٤٠٦.

عظيم؛ لأنها تثبت شرعاً عاماً وحكماً كلياً، بخلاف هذه الأمور الجزئية، مع أنها مما تعمّ بها البلوى، ويدور عليها النظام؛ فلو اشترط فيها عدالة المخبر لزم الحرج وعظمت المحنة، والاختبار بالأحكام الشرعية على العكس من ذلك؛ فإنه لو قبل فيها كلّ خبر مخبر لفسد نظام الدين.

وأما الثاني: فأقصاه بناءً على اعتبار العلم عدم نهوض الآية لردّ المجهول لا نهوضها لقبوله.

لا يقال: إن تعليق التبيّن على مجيء من عرف فسقه يقتضي بمفهومه عدم وجوب التبيّن عند مجيء غيره.

لأنّا نقول: أداة الشرط هاهنا ليست للتعليق، بل للتسبب جيء بها للدلالة على أن مجيء من عرف فسقه سببٌ لوجوب التبيّن شرعاً، ومعلوم أن انتفاء السبب الشرعي لا يستلزم انتفاء مسببه؛ إذ من الجائز أن يكون للشيء الواحد في نظر الشارع أسباباً متعددة، كما في الغسل والوضوء، وما نحن فيه كذلك، ولا أقلّ من الجواز؛ إذ يجوز أن يكون مجيء كلّ من لا يعرف عدالته موجباً للتبيّن، كما هو قضية التعليق، وأما الممدوح فالذي يقتضيه الأصل بناءً على المشهور عدم الحجية أيضاً، إلّا مع التأييد، وعلى ما قلنا ينبغي أن يراعى مقامه في المدح، هل يبلغ به إلى حيث تطمئن به النفس ويسكن إليه القلب؟

فإن قلت: أين دعوى الإجماع على اشتراط العدالة، وعلى وجوب التبيّن عند خبر الفاسق، بل المجهول، وهذا شيخ الطائفة يميز العمل بها يرويه غير العدل إذا كان مأموناً في روايته، وإن كان فاسقاً في جوارحه، بل فاسد المذاهب كالفطحية والواقفة والناووسية^(١)؛ فإنه بعد أن عرّف العدالة بكون الراوي معتقداً للحق مستبصراً ثقة

(١) الفطحية: وهذه الفرقة القائلة بإمامة عبد الله بن جعفر، سمووا بذلك لأن عبد الله كان أفتح الرأس، وقال بعضهم: كان أفتح الرجلين (كتاب المقالات والفرق: ص ١٨٧).

الواقفة: وهم الذين وقفوا على مولانا الكاظم (عليه السلام) كما هو المعروف من هذا اللفظ حيثما يطلق، وربما يقال لهم: الممطورة، أي الكلاب المبتلة من المطر، ووجه الإطلاق ظاهر وإنما وقفوا على

في دينه متحرّجاً عن الكذب غير متّهم فيما يرويه، قال: «أما من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرّجاً فيها؛ فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به؛ لأن العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس يناع من قبول خبره؛ ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم»^(١).

ثم حكم بوجوب العمل بما يرويه المنحرفون من الشيعة من هذه الفرق الثلاثة وغيرهم إذا كان الراوي متحرّجاً في روايته موثقاً به في أمانته، ولم يكن في رواية الثقات ما يخالفه.

قال: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقعة مثل: سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال^(٢)، وبنو سماعة، والطاطريون^(٣)، وغيرهم، فيما لم يكن عندهم

الكاظم عليه السلام بزعم أنه القائم المنتظر إما بدعوى حياته وغيبته أو موته وبعثه مع توضيل من بعده بدعوى الإمامة، أو باعتقاد أنهم خلفاؤه وقضاة إلى زمان ظهوره (دراسات في علم الدراية، علي أكبر غفاري: ص ١٤١).

الناوسية: وهم القائلون بإمامة الإمام علي عليه السلام إلى الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فوقفوا عليه عليه السلام وقالوا: إن الصادق عليه السلام حي لا يموت حتى يظهر، فيظهر أمره وهو القائم المهدي قيل: سموا بذلك لانتسابهم إلى رجل يقال له: الناووس وقيل: بل نسبة إلى قرية تسمى ناووساً أفرق الشيعة: ص ٦٩.

(١) العدة: ج ١ ص ١٤٩.

(٢) بنو فضال وهم الحسن بن علي بن فضال، وأحمد بن الحسن بن علي ابن فضال، وعلي بن الحسن بن علي بن فضال جماعة من الفطحية.

والفطحية فرقة تقول بإمامة عبد الله الأفطح ابن الإمام الصادق عليه السلام.

ولكثره أحاديثهم وفساد عقيدتهم وجّه بعض الشيعة سؤالاً إلى الإمام العسكري عليه السلام عن الموقف الذي ينبغي اتخاذه اتجاه تلك الأحاديث فأجاب عليه السلام: «خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا».

(٣) الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٩٦؛ معجم رجال الحديث: ج ١ ص ١٥٦.

(٢) من البيوتات الشيعية المعروفة في القرن الثاني إذ برزت منهم شخصيات معروفة في الفقه والحديث

في خلافه»^(١)، بل حكم بما يرويه العامة عن أئمتنا إذا لم يكن عندنا ما يخالفه، قال: «ولذلك عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه»^(٢). قلت: لم يخالف الشيخ رحمته في اشتراط العدالة، كيف وهو الذي يقول في مفتتح هذا الباب بعد حكاية الأقوال: «والذي أذهب إليه من خبر الواحد أنه لا يوجب العلم، وإن كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به في الشرع إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها»^(٣).

ثم فسر العدالة في الفصل الثاني بما حكيناه؛ فأما ما ذكره بعد ذلك من وجوب العمل بما يرويه المنحرفون من الشيعة، بل العامة عن أئمتنا عليهم السلام إذا كانوا مأمونين، ولم يكن عندنا خلافه، وعمل الطائفة بذلك؛ فلم يكن منه عدول عما ذكره أولاً من اشتراط العدالة.

وإنما كان ذلك؛ لأن العدالة شرط صيرورة الخبر دليلاً على الإطلاق، أي سواء كان في أخبار العدول ما يخالفه، أو لم يكن؛ فإن لم يكن فلا كلام، وإن كان عمد فيهما بما وصف للمتعارضين من الترجيح أو التخيير، وهذا بخلاف خبر غير العدل؛ فإنه إنما يؤخذ به إذا لم يكن في أخبار العدول وما يخالفه، أو نقول: إن العدالة شرط للمبادأة إلى العمل من دون تبيين.

وخبر غير العدل إنما يعمل به بعد التبيين وظهور أمارة الصدق بعدم ظهور ما يخالفه

وأشهرهم أبو الحسن علي بن الحسن بن محمد الطائي المعروف بالطاطري «اشتهر بهذا اللقب لبيعه ثياباً يقال لها الطاطرية»، الفقيه، المحدث ومن أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، كان واقفياً شديداً العناد في مذهبه وبرغم ذلك وصف بالصدق والوثاقة وعملت الإمامية بروايته.

(١) العدة: ج ١ ص ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٠٠.

في أخبار الموثقين مع صدق اللهجة، حسبها يظهر من الآية.

فإن قلت: الإجماع على اشتراط العدالة إنما كان على الإطلاق؛ فكيف قيّد بالمبادرة إلى العمل من دون تبين أو يكون الخبر دليلاً على الإطلاق.

قلت: كما أجمعوا على اشتراط العدالة أجمعوا أيضاً على العمل بأخبار المأمونين إذا لم يكن في أخبار العدول ما يخالفها، والمحصّل من الإجماعين هو ما ذكرناه من أن العدالة شرطٌ للمبادرة إلى العمل وصيرورة الخبر دليلاً على الإطلاق، لا أنها شرطٌ للعمل على الإطلاق، بحيث لا يجوز العمل إلا بخبر العدل.

وبالجملة: فنحن بالطريق الذي أثبتنا به حجّة أخبار العدول؛ ثبت حجّة أخبار هؤلاء في الجملة، أي أنها مما يؤخذ بها إلا أنها بمكانة القياس والاستحسان ونحو ذلك، مما لا يجوز الأخذ به أصلاً؛ وذلك أنا كما أثبتنا حجّة خبر الواحد لما وجدناهم لا يتناكرون العمل بهذه الأخبار، وإن تنازعوا في خصوصياتها - هذا يأخذ بهذا، وذلك يرده - حتى اختلفت أقوالهم، كذلك ثبتت حجّة أخبار هؤلاء؛ فإننا نجدهم أيضاً لا يتناكرون الأخذ بها، وإن تنازعوا في الخصوصيات؛ وذلك أنا نجد المحدثين بعد أن يضربوا الأبواب للعناوين يسوقونها لنا، كما يسوقون لنا غيرها.

وربما لم يكن في الباب سواهما، ولو كانت بحيث لا تقبل لما ساقوها مساق الأدلة؛ لما ذكروه في مفاتيح الأبواب، ولا أعرضوا عنها كما أعرضوا عمّا يرويه مثل: أبي هريرة، وابن عمر، وابن الزبير، ومن بعدهم، مثل: قتادة، والسدي، ومسروق، والواقدي، وأصراهم.

ومن هنا يظهر أن عمل الطائفة بها لم يكن لاقتنائها بالأدلة، وإلا فلا فرق، ثم إن كلام الشيخ ظاهرٌ في أن الأصحاب كانوا يأخذون بكلّ ما يرويه لهم هؤلاء، لا خصوص هذه الأخبار التي تناولها الأصحاب منهم ورووها عنهم، غير أنه لما كان ما عدا هذه لا يعدو أمرين، إما أن يكون مما شدّ عنهم؛ فلم يرووه، أو مما أعرضوا عنه لمخالفته لما هم عليه، كان المدار على هذه الأخبار المسطورة في كتب ثقات الأصحاب، ولسنا نريد ما يقول الإخبارية، من دعوى صحة كلّ ما في هذه الكتب، وجواز الأخذ

بكل ما عرض منها، كلا، بل نقول: إن ما في كتب أصحابنا مما يؤخذ به، أي أنه ليس كما في كتب غيرهم، لكن من وراء ذلك النظر، هل هي رواية عدل أو لا؟ فإن كانت رواية عدل أخذنا بها، وإلا وجب النظر، هل في رواية العدل ما يخالفها، فإن كان أخذنا به وأطر حناها، وإلا فهناك الأخذ بها.

هذا كله إذا لم يكن مما أعرض عنه الأصحاب أو شدّ فيهم، وإلا أعرضنا، وإن كان رواية عدل، ثم من بعد ذلك الفحص في الكل عن المخصّص والمقيّد والمعارض والنظر في الترجيح والتعادل، وحينئذٍ الأخذ والعمل؛ فهذه طريقة الشيخ، لكن لما رجع الأمر بالآخرة إلى ما في كتب الأصحاب صحّ أن يقال: إن مذهبه العمل بما فيها، لا بكلّ خبر آحاد، وإن كان راويه عدلاً، فاضلاً عن غيره، كما وقع للمحقق وغيره^(١)، وإن كان أصل المذهب هو ما ذكرنا.

ومن الناس من زاد على ذلك فاقصر على ما في الكتب المعتمدة كهذه الجوامع العظام وأضرابها، وقد يوجه بأن الأمر لما رجع بالآخرة إلى العمل بما في كتب الأصحاب إلا ما شدّ أو كان مرفوضاً على ما هو طريقة الشيخ ومن يحدو حدوه، وكانت رواية الأصحاب له وتدوينهم إياه إنما يعلم بوجوده في كتاب معلوم النسبة إليهم بالتواتر ونحوه، كهذه الجوامع إلى أربابها، انحصر العمل بما في الكتب المعتمدة المتواترة إلى أصحابها التي قد أُنمن عليها من التغيير والتبديل.

إذا عرفت هذا: بان لك وجه المخرج؛ فما أشكل على الشهيد الثاني في أمر الشيخ حيث يقول: «العجب أن الشيخ اشترط ذلك»^(٢)، يعني الإيمان والعدالة في كتب الأصول، ووقع في كتب الحديث وكتب الفروع الغرائب؛ فتارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً، حتى أنه يخصّص به أخباراً كثيرة صحيحة حيث تعارضه بإطلاقها، وتارة يصرّح برّد الحديث لضعفه، وأخرى برّد الصحيح، معللاً بأنه خبر آحاد لا يوجب علماً

(١) معارج الأصول، المحقق الحلي: ص ١٤٩؛ معالم الدين: ص ٢٠٠.

(٢) الرعاية في علم الدراية: ص ٩٠.

ولا عملاً، كما هو عبارة المرتضى رحمته^(١)؛ وذلك لأن طريقة الطائفة لما استقامت على الأخذ من هؤلاء عند عدم المعارض؛ فكيف ينكر عليه الأخذ عنهم، ثم لا منافاة بين ذلك وبين اشتراط العدالة؛ لما عرفت من أنها إنما هي شرط لصيرورة الخبر دليلاً على الإطلاق أو للمبادرة إلى العمل به.

وأما ردّه لها في بعض الأحوال؛ فحيث يجد في أخبار العدول ما يعارضها، كما هو طريقته، وأما التخصيص؛ فمن الجائز أن يكون ما خصّص به الصحاح مقروناً بما يوجب العمل، ولا أقلّ من الشهرة؛ فإننا لا نشترط فيه التكافؤ، بل غلبة الظن به، بل قد تطرح الأخبار الصحاح لأجله؛ وذلك إذا كان على الطريقة، وكان على خلافها.

وأما ما يقع له في بعض الأحيان من ردّ الصحيح والتعلّق في ذلك بأنه خبر آحاد لا يوجب علماً ولا عملاً؛ فحيثما استقامت عليه طريقتنا أو اتفقت فيه كلمتنا؛ فإنه يرد وإن رواه الثقات وتعددت طرقه، كما في أخبار السهو، وليس هو الشيخ وحده، بل هذا العلامة يشترط العدالة كغيره، وتحرّض على ردّ خبر الفاسق، حتى أن ولده الفخر^(٢) على ما حكى عنه سألّه يوماً عن أبان بن عثمان، وهو بالمكانة التي هو فيها، قد أجمعت له العصابة وأقرّوا له بالفقه والحديث؛ فقال: «الأقرب عندي عدم قبول روايته؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾»^(٣)، ولا فسق أعظم من عدم الإيمان^(٤)، كلّ ذلك لأنه قيل فيه على ما حكى الكشي أنه كان من الناورسية^(٥)، مع أنه رحمته قد ملأ الطوامير بالأخذ عن هؤلاء، وهل هناك مؤلّف أو مصنّف إلّا وهو يعمل بأخبار هؤلاء، مع اشتراط الكل للعدالة، وليس إلّا ما ذكرناه يشترطون العدالة للمبادرة، يأخذون بخبر المأمون عند عدم المعارضة، اللهم إلّا أن يكون المحقق شيخنا نجم الدين رحمته^(٦)؛ فإنه

(١) الذريعة: ج ٢ ص ٥١٧.

(٢) فخر الدين ابو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ابن العلامة).

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) معالم الدين: ص ٢٠٠.

(٥) اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٦٤٠.

(٦) الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن الهللي (المحقق الحلي).

شرط في القبول الإيمان وأنكر على الشيخ العمل بأخبار هؤلاء، ومنع أن تكون الطائفة عملت بشيء من أخبار هؤلاء أولاً، وتنزل ثانياً إلى الاختصار على خصوص ما عملوا به، لكنه بنفسه اعترف بذلك في (المعتبر)^(١) بعد أن نقل المذاهب وزيفها، وأعاب على من اقتصر على سليم السند، وقدح في المذهب؛ إذ لا مصنف إلا وهو يعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر العدل.

ثم قال: «والتوسط أصوب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض عنه الأصحاب أو شدَّ يجب اطراحه»^(٢) حسبما حكينا عنه من قبل هذا. وربما ظهر من الشهيد رحمته عدم الاكتفاء بالعدالة؛ وذلك أنه قال في (الذكرى): «التواتر قطعي القبول؛ لوجوب العمل بالعلم، والواحد مقبول بشروطه المشهورة، وشرط اعتضاده بقطعي، كفحوى الكتاب أو المتواتر وعمومهما أو دليل العقل أو كان مقبولاً، حتى عدّه الشيخ أبو جعفر رحمته من المعلوم أو كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح.

ولهذا قبل الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد ابن أبي نصر البرنطي؛ لأنهم لا يرسلون إلا عن ثقة، أو عمل الأكثر، وأنكره جلّ الأصحاب، كأنهم يرون ما بأيديهم متواتراً ومجمعاً على مضمونه، وإن كان في حيز الأحاد»^(٣)، لكن قضية قبول إرسال من لا يرسل إلا عن ثقة، قبول الإسناد عن الثقة، وكيف يقبل الإرسال عن الثقة ولا يقبل الإسناد عنه، إلا أنه على هذا الاعتضاد، وأراد بالقبول ما لم يردوه، ولم يطعنوا فيه ولم يرفضوه؛ فكان إجماعاً منهم على وروده، كمقبولة عمر بن حنظلة^(٤)، وإن اختلفوا في معناه، ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى الإجماع على حكمه؛ فإن الذي

(١) المعتبر: ج ١ ص ٣٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ذكرى الشيعة، الشهيد الأول: ج ١ ص ٤٩.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٤ ح ١٠، باب اختلاف الحديث؛ التهذيب: ج ٦ ص ٣٠١، باب الزيادات في القضاء، ح ٨٤٥؛ الفقيه: ج ٣ ص ٥ ح ٢، باب الاتفاق على عدلين.

عدّه الشيخ في المعلوم هو الموافق لأحد الأمور الأربعة: الكتاب، والسنة، ودليل العقل، والإجماع.

وكأنه أراد بالأصحاب الذين تُسبب إنكار خبر الواحد إلى جلّهم، أهل الأصول وأرباب الفتاوى، كالقديمين^(١)، والسيد، والشيخين، وسلاّر، وابن التراج، وأبي الصلاح، وابن حمزة، وابن زهرة، وابن إدريس؛ فإن أكثر هؤلاء - كما قال - على المنع من الأخذ به، دون من تقدم هؤلاء، من المعاصرين لأرباب العصمة، بل من جاء في زمن الغيبة الصغرى، كالكليني، وعلي بن الحسين^(٢)، وابن الوليد^(٣) وأضراب هؤلاء.

ثم إن المنكرين إنما أنكروا غير المعتضد بأحد الأمور الأربعة، وليس هناك من ينكر على الإطلاق، كما يظهر من كلامه، وقوله: «كأنهم يرون... الخ»، يشير به إلى ما ذكر السيّد في (التبانيات) من أن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأمانة، وعلامة دلّت على صحتها وصدق رواتها؛ فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طرائق الأحاد^(٤).

والتحقيق: أن عدم الإعراض كافٍ في قبول الرواية، وهو الذي قاله الشيخ في (الاستبصار)^(٥)؛ فكان ذلك إجماعاً منهم على روايته، وكيف كان، فجملة ما يشترط في الأخذ بخبر الواحد أمران:

أحدهما: أن يكون مما رواه أصحابنا ودونوه في أصولهم وجمعوه في كتبهم فلا تأخذ بما يؤديه هؤلاء إلا أن يكون مضمونه ثابتاً عندنا؛ فنذكره بسندهم للاستظهار عليهم

(١) ابن الجنيد وابن أبي عقيل.

(٢) علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي أبو الحسن، والد الشيخ الصدوق وشيخ القميين في عصره ومتقدمهم وفقههم وثقتهم. (ظ. فهرست رجال النجاشي، ص ١٩٨).

(٣) ابن الوليد: هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد شيخ القميين وفقههم ومتقدمهم ووجههم، وقد توفي سنة ٣٤٣ هـ، وقد ترجم في أكثر المعاجم الرجالية. (ظ. الفهرست للشيخ الطوسي: ص ٥٦).

(٤) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٢٦.

(٥) الاستبصار: ج ١ ص ٥.

والإلزام لهم، وهذه هي المزية العامة.

الثاني: أن يكون غير معارض بقاطع، ولا بها هو أقوى منه، ولا مرفوض، ولا شاذ، وهذه هي المزية الخاصة؛ فمن ثم وجب النظر في الأول هل هناك قاطع يعارضه أو لا؛ فإن كان رفضنا، وإن لم يكن نظرنا هل هو مما أعرضوا عنه، أو شدّد عنه؛ فإن كان أعرضنا، وإلا نظرنا، هل كان راويه عدلاً أو لا؟ فإن كان بادرنا، وإلا نظرنا، هل في أخبار العدول وما يعارضه أو لا؟ فإن كان أعرضنا، وإلا أخذنا، وغير العدل إذا كان الراوي عنه ممن أجمعت له العصابة بمنزلة العدل؛ لإجماعهم على تصحيح ما يصحّ عنه. ثم من بعد ذلك كله ما يستوي فيه الكل، النظر في المخصّص والمقيّد والمعارض والتعادل والترجيح، ثم من بعد ذلك كلّ الأخذ والعمل؛ فأما ما سلكه شيخنا الشهيد رحمه الله صاحب «المسالك»، وسبّطه صاحب «المدارك»^(١)، من ردّ ما جاء به غير العدل وإن قبله الأصحاب أو عمل به الأكثر أو كان ممن أجمعوا له، كابن بكير وأبان؛ فتلك طريقة لا تعرف لغيرهما، إلا ما حكى المحقق عن بعضهم وزيّفه.

فصل

اشتهر فيما بين الأصحاب التسامح في أدلة السنن والمكروهات والآداب والأدعية ونحو ذلك من المواعظ والخطب والأقاصيص والسير؛ فتراهم يتعلّقون في ذلك بأخبار الضعفاء والمجاهيل، بل بما اتفقوا على رفضه في غيرها من المرفوض والشاذ، ولما أشكل عليهم الأمر في المندوب والمكروه، من حيث إنهما من الأحكام الشرعية، كالوجوب والتحريم؛ فلا وجه للفرق، أجابوا بأن الحكم بالاستحباب مثلاً ليس في الحقيقة بما جاء فيه من الخبر الضعيف أو الشاذ مثلاً، بل بما جاء فيه من التسامح من الخبر المشهور، بل الأخبار المعتمدة التي رواها الأجلّاء في جوامعهم يصدّق بعضهم بعضاً، فيها الصحيح والحسن وغيرهما؛ فروى ثقة الإسلام في «الكافي» عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن هشام بن سالم^(٢)

(١) السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩ هـ).

(٢) كذا في (ب)، وفي المصدر: (علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام...).

عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من سمع شيئاً من الثواب فصنعه كان له أجره»^(١) وإن لم يكن على ما بلغه»^(٢).

وعن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه»^(٣)، وروى الصدوق في (ثواب الأعمال) عن أبيه عن علي بن موسى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هاشم بن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^(٤)، وروى البرقي في (المحاسن) عن أبيه عن أحمد بن النضر عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله»^(٥) وفي (مرآة العقول)^(٦) لشيخنا المجلسي رحمته الله: «أن البرقي رواه بسند صحيح»^(٧)، وإن غفل عنه الأكثر، وقالوا: لم يرد فيه خبرٌ صحيحٌ؛ وذلك أنه رواه عن أبيه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب وفعله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»، قال: وقد روته العامة أيضاً بأسانيد عن النبي صلى الله عليه وآله؛ فلا يبعد عنه في المتواترات»^(٨).

وقد اعترض بأمور:

أحدها: أن هذه المسألة من مسائل الأصول؛ فلا بدّ فيها من القطع، ولا يغني التعلّق بأخبار الآحاد.

(١) غير موجودة في المصدر.

(٢) الكافي: ج ٢ ص ٨٧ ح ١.

(٣) المصدر نفسه: ح ٢.

(٤) ثواب الأعمال، الصدوق: ص ١٣٢.

(٥) المحاسن، البرقي: ج ١ ص ٢٥ ح ١.

(٦) مرآة العقول: ج ٨ شرح ص ١١٣.

(٧) أحمد بن محمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ).

(٨) مرآة العقول: ج ٨ ص ١١٣.

الثاني: أن أقصى ما في هذه الأخبار الإطلاق فليترّل البلوغ على ما يجيء بطريق معتبر شرعاً، ولئن سلمنا إرادة العموم؛ لمكان الإطلاق فأقصاه أن يكون معارضاً لما دلّ على المنع من الأخذ بخبر الفاسق، كآية النبأ، وبينهما عموم من وجه لدلالة الآية على وجوب التبيين عند إخبار الفاسق بأي خير كان، والخبر على جواز الأخذ بها جاء في السنن من أي مخبر كان فاسقاً أو غيره؛ فكيف حكم فيها وجعل مخصصاً لها؟ مع أن الوجه هو العكس لتواترها وتأييدها بالأصل؛ إذ الأصل براءة الذمة من التكليف.

الثالث: أن أقصى ما يقتضيه العمل بهذه الأخبار أن يؤخذ بها جاء من الأخبار الضعاف في ثواب الأعمال، كما يقول: من عمل كذا فله كذا، وأين هذا من الحكم باستحباب العمل، حتى يصحّ إثباته بالضعف.

وأجيب عن الأول: بمنع اشتراط القطع في جميع الأصول، وبعد التسليم فمثل هذا الخبر المشهور بين الفريقين مما يفيد القطع.

قلت: الظاهر أن هذه المسألة من المسائل التي يقنع فيها بالظن؛ لأنه إثبات مدرك في الشريعة، ودعوى القطع تبنى على ثبوت دعوى التواتر، وهو غير معلوم، وما عساه يقال من أن إثبات مدرك يترتب عليه حكم مأمون الخطر كصلاة ركعتين، وصوم يوم، وقراءة سورة، وغسل، ووضوء، ونحو ذلك، مما هو مستحب في نفسه، أو مباح يكفي فيه الظن، ولا يحتاج إلى القطع؛ إذ أقصاه الوقوع فيما لا حرج فيه، وتعويلهم على الضعيف في غير ذلك مما يحتمل الحرمة والتشريع، كصلاة ثلاث ركعات، أو خمس، أو نحو ذلك غير معلوم، ففيه: إنه إدخال في الشريعة، وكفى به تشريعاً أن العمل وإن كان في نفسه لا يخرج عن كونه مندوباً أو مباحاً، إلا أن التشريع في الإتيان به لمكان الخصوصية، وهذا كما يعمد إلى إفاضة الماء على البدن، وأنه لمباح فيحكم باستحبابه، كروية المصلوب وهكذا.

والحق: أن مثل هذا الخبر على شهرته وانكباب الأصحاب على العمل به مما لا يتوقف في الأخذ به حتى المانعون من الأحاد؛ فإن ما يدعونه من التواتر في أكثر الأخبار لا يزيد على هذا، على أن الإجماع في الباب محكي، حكاه بعض محققي أصحابنا في تفسير قوله

تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾^(١) الآية، حيث قال: «يكفي للعمل وحصول ذلك الثواب الإجماع والأخبار؛ فمن الخاصة والعامة المنقولين في حصول الثواب لعامل عملٍ بما روي عنه ﷺ وإن لم يكن كما روي»^(٢).

هذا كله بناءً على أن الأخذ بخبر الواحد على خلاف الأصل بأن يقال: إن أقصى ما قامت الحجة من إجماع أو غيره على الاكتفاء به في الفروع، أما الأصول فعلى الأصل لا بد فيها من العلم، أما على ما اخترناه من أنه طريق أصلي فلا إشكال، وأقصى ما يبقى بعد ذلك ما تقدّمت الإشارة إليه، من أن إثبات المدرك بالخبر قاضٍ باستفاضة واشتهاره؛ لأنه مما تعمّ به البلوى وأنه لمشهور.

وعن الثاني: أنه لا معنى لتخصيص المطلق ببعض أفرادهِ إلا أن يكون هو الظاهر المتبادر، وتبادر الوصول بطريق معتبر من لفظ البلوغ في حيز المنع، ولا كلام في العموم لمكان (من) فيتناول من بلغه بطريق غير مأمون؛ فلولا أن الأخذ به سائغ لم يثبت عليه؛ إذ لا ثواب على محذور، وأما حديث التعارض؛ فنحن لم نحكم الخبر في الآية، بل حكمناها فيه؛ وذلك أن أقصى ما في الآية الأمر بالتبَيّن عند مجيء الفاسق، لا ردّ خبره، ونحن حيث أخذنا بخبره في هذا الباب؛ فإنما أخذنا به بعد التبيّن التام بمراعاة ما دلّ على الإذن به في السنن ونحوها.

وهذا التبيّن وإن لم يفضِ بنا إلى العلم بالصدق، لكنّا أمّنّا به الحظر والندامة، التي هي السبب في وجوب التبيّن، بل التحقيق أنه لا تعارض بين الآية وهذه الأخبار؛ لأن أقصى ما في هذه التسامح فيما لا خلل في ارتكابه ولا ندامة على فعله من الأعمال التي يثبت حسنّها في أصل الشريعة، كصيام هذا اليوم وقيام هذه الليلة والصلاة فيها والقراءة في هذا الوقت ونحو ذلك، وقضية التعليل في الآية الكريمة أن التبيّن إنما يجب فيما تخشى فيه الندامة.

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) زبدة البيان في أحكام القرآن، المحقق الأردبيلي: ص ١٣٦.

وعن الثالث: أن هذا وإن كان ظاهر بعض هذه الأخبار، لكن الأول ظاهرٌ فيما نقول، وكذا الأخير.

هذا، وربما تجاوز بعض مشايخنا المعاصرين فاكتفى في إثبات السنن بما استبد بروايته المخالفون وإن لم يعرفه أصحابنا، بل بفتيا الفقيه منهم.

فقلت له: إن ما رؤى هؤلاء من أخبار الآحاد التي اتفقت كلمة الطائفة قديماً وحديثاً على المنع من الأخذ بها، وحرمة تناول منها، كالقياس، وما بال أصحابنا لا يتصفّحون كتبهم لاستنباط الآداب والسنن، ثم ما بال فتيا الفقيه ومتى كانت مدرَكاً لحكم مثله؟ فأجاب بما حاصله: أن الخبر والفتيا أفاداً رجحاناً، والأخذ بالراجح مع انتفاء الضرر - كما هو المفروض في الباب - حسنٌ، وكلما حسن عقلاً حسن شرعاً بحكم الملازمة بين الحكمين، وأيد ذلك باستمرار طريقة العلماء على الأخذ بها في كتب العبادات من دون فحص عن الدليل، وأنت تعلم أن دعوى حصول الرجحان شرعاً بفتاواهم وأخبارهم في حيز المنع، كيف وقد جاءت الأخبار بأن الرشد في خلافهم^(١)، وكذلك دعوى انتفاء الضرر في المقام أول شيءٍ نمنعه؛ لما عرفت من أن الكلام ليس في نفس الفعل، بل في الفعل لمكان الخصوصية، فإذا ثبت بلا مدرَك خاص ولا إذن عام جاء التشريع.

فقد بان أن ارتكاب مثله ليس براجع عقلاً، بل هو قبيح؛ لأنه مظنة الضرر، بل أساسه^(٢)، ولئن كان فما كل شيء يستحسن عقلاً يستحسنه الشرع إنما ذلك المقطوع بإصابته للواقع، بحيث لا يجيز على نفسه الخطأ في حكمه كحسن العدل والإحسان حسبما مرّ في بابه.

فإن قلت: ما جاء في هذا الباب من الإذن العام متناول لما أفتوا به وأخبروا؛ فإنه بلوغ أيضاً، وفي ذلك ما يغني عن التعلّق بغيره.

قلت: ما يبتني على البلوغ لا يخلو إما أن يكون هو حكم المجتهد بالاستحباب وعمله

(١) ظ. الكافي: ج ١ ص ٧.

(٢) في (ب): مانته.

كذلك، أو عمل المقلّد، ومعلوم أن استنباط المجتهد للحكم من أخبارهم التي لا يعرفها أصحابنا وفتاويهم محظورٌ، وكذلك تقليد المقلّد لهم، فكيف يترتب عليه الثواب إنما ذلك إذا كان تناول من أخبار أهل الحق والتقليد لعلمائهم فتتزل الأخبار على ذلك، وإن كانت مطلقة.

فإن قلت: قضية هذا التحريم المنع من الأخذ بما لا يجوز الأخذ به، وإن رواه أصحابنا.

قلت: كذلك كان ينبغي، وهو الاعتراض الثاني، لكن إطلاق الأخبار مع الإجماع المحكي في الباب، وهذا بخلاف أخبارهم وإن تناولها الإطلاق؛ لقيام الإجماع على المنع من الرجوع إليها في شيء، وأما استمرار الطريقة على الأخذ بما في (المصابيح) ^(١)؛ فليس للحكم وإثبات السنة، بل للتذكّر والعمل، وأين أحدهما من الآخر، وما كان المجتهد ليعمد إلى كتاب من الكتب فيفتي بما اشتمل عليه من فتيا.

هذا، مع نطقهم عادةً بأن مؤلفيها إنما صدروا فيها عن النص دون العقل، ثم لا يبعد بعد هذا كله أن يكون الذي اشتهر بين الأصحاب وغيرهم، حتى كان إجماعاً، ليس هو الحكم بالخصوصية كاستحباب صوم هذا اليوم، والصلاة المخصوصة فيه، والغسل لرؤية المصلوب، بل نفس الفعل بعد ثبوته شرعاً واندراجة في العموم وجريانه على القانون، كصوم النهار، وصلاة ركعتين، بخلاف صوم الوصال، وصلاة أربع بتسليمة واحدة كصلاة الضحى مثلاً؛ فيصوم ذلك اليوم مثلاً، ويصلي ركعتين؛ لما جاء في استحباب مطلق الصوم والصلاة.

أقصى ما هناك أنه يرجو في ذلك اليوم ما روي له من الأجر والثواب، وليس في ذلك إثبات حكم شرعي بخبر ضعيف أو فتيا، وهذا هو الظاهر من أكثر ما جاء في هذا

(١) قال الشيخ العظيم آقا بزرگ الطهراني في الذريعة: ج ٢١ ص ٨٢: (المصابيح) في الطهارة والصلاة، لآية الله بحر العلوم، السيّد مهدي المذكور وهو منشور (الدرة) واسمه (مشكاة الهداية) أو (المشكاة المقتبس من أنوار الأئمة الهداة) كما مر، لكن عبر عنه بـ (المصابيح) ولده السيّد رضا، وتلميذه السيّد جواد في (مفتاح الكرامة).

الباب، والأول والأخير يأباه، وهو الذي جرت به العادة في تناول من (المصاييح)، وكأن من أجاز فإنها أراد هذا، ومن منع فإنها أراد الحكم وإثبات أصل السنة.

ثم جاء ناسٌ ضربوا أحدهما بالآخر واحتجوا لأحدهما بما جاء في الآخر، وأنهم أرادوا بذلك عدم التشدد في سند المستحبات، على ما هو ظاهر التسامح^(١)، وقد قال الصدوق في باب صوم التطوع: «وأما خبر صلاة يوم غدیر خم، والثواب المذكور فيه لمن صامه؛ فإن شيخنا محمد بن الحسن رحمته ^(٢) كان لا يصححه، ويقول إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان كذاباً غير ثقة، وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ (قدس الله روحه) ولم يحكم يصححه من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح»^(٣)، وهو كما ترى ظاهرٌ في أن المندوب عندهم كغيره.

فصل

ومما ابتنى على هذا الباب أنهم كثيراً ما يعمدون إلى الخبر الضعيف قد تضمن إيجاب شيء أو تحريمه؛ ليستنهضونه لاستحبابه أو كراهته.

ووجه ذلك: أنه لما قعد عن النهوض لمكان ضعفه، وقد تضمن الفعل أو الترك قطعاً، وهم ممن يتساهلون في أدلة السنن ونحوها، صحَّ التعلُّق به في إثبات الاستحباب أو الكراهة، وليس هذا من باب المجاز، كما في الجمع بين الأمر وما دلَّ على جواز الترك والنهي، وما دلَّ على جواز الفعل؛ فإنهم لا يزعمون أنه مستعملٌ فيه، بل من باب الدلالة الالتزامية وضربٌ من الاقتضاء، وهذا كما حكم المحقق بتيمم الحائض للخروج من المسجدين؛ لرفوعة العطار^(٤) الظاهرة في وجوبه^(٥).

فإن قلت: إن الدلالة الاقتضائية، كما في دلالة الأمر بالشيء على الأمر بمقدمته،

(١) ظ. أنيس المجتهدين: ج ١ ص ٢٦٢.

(٢) أي شيخه ابن الوليد، وقد مرَّت ترجمته.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ٢ ص ٩٠.

(٤) أي محمد بن يحيى العطار. ظ. الكافي: ج ٣ ص ٧٣ ح ١٤.

(٥) المعتبر: ج ١ ص ٢٢٢.

والنهي عن ضده، إنها تتم وتعتبر بعد ثبوت المقتضي، والمفروض هاهنا ردّه وعدم اعتباره.

قلت: ليس هذا من ذلك القبيل، بل ضربٌ آخر من دلالة الشيء على ما في ضمنه؛ لتضمن الإيجاب الترجيح بهما؛ فكان كما إذا جاء الخطاب متضمناً لإيجابٍ وندبٍ فقبل الندب للتسامح ولم يقبل الإيجاب.

فصل

كان الكلام في العدالة وما يتبعها، ولا بدّ من الكلام في طريقة التعديل وما به تعرف العدالة فنقول: لا كلام في اعتبار العدالة شرعاً في مواطن كثيرة: كالشهادة، والرواية، والإمامة، والقضاء، والولاية، والطلاق، وغير ذلك، وحيثما دلّ الدليل على الاكتفاء بالظن، مع مخالفة الواقع بانكشاف فساد الظنّ، كما في الطلاق.

وقد جاء في الإمامة ما يدلّ على ذلك، كما روى الشيخ والكليني في الحسن عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال، وكان يؤمّهم رجلٌ؛ فلما صاروا إلى الكوفة علموا أنّه يهوديٌّ، قال: لا يعيدون»^(١)، وروى الصدوق قريباً منه، لكنه قال بعد ذلك: «وسمعت جماعة من مشايخنا يقولون إنه ليس عليهم إعادة شيء مما جهر فيه، وعليهم إعادة ما صلّى بهم مما لا يجهر فيه»^(٢) قال: «والحديث المفسر^(٣) يحكم على المجمل»^(٤).

وما روى الشيخ في الصحيح والموثق عن عبد الله بن بكير، قال: «سأل حمزة بن همران أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أمّنّا في السفر، وهو جنب، وقد علم، ونحن لا نعلم، قال: لا بأس»^(٥)، وهل يشترط في الحكم بها الظن المتأخّر للعلم بحصولها واطمئنان

(١) تهذيب الأحكام: ج ٣ ص ٤٠ ح ٥٣؛ الكافي: ج ٣ ص ٣٧٩ ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٤٠٥ ح ١٢٠١.

(٣) في نسخة أخرى من نسخ الفقيه: «المفصل».

(٤) المصدر نفسه.

(٥) تهذيب الأحكام: ج ٣ ص ٣٩ ح ٤٨.

النفس الحاصل من الإخبار المميّز بين الخلق والتخلّق والطبع والتكلف، أو ما يقوم مقام ذلك شرعاً من الشيعاء أو شهادة عدلين أو اقتدائهما مثلاً، مع انتفاء التهمة، أو يكفي الظن الحاصل من حسن الظن؟ قولان.

ظاهر المتأخرين الأول، وعن بعض المتقدمين الثاني، بل منهم من اكتفى في قبول الشهادة بظاهر الإسلام، مع عدم ظهور ما يقدر في العدالة، بل ادّعى الشيخ على هذا في (الخلاف) الإجماع وورود الأخبار^(١)، وأن البحث عن أحوال الشهود حادث؛ وذلك أنه قال: «إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما، ولا يعرف فيهما جرح، حكم بشهادتهما، ولا يقف على البحث إلى أن يجرح المحكوم عليه فيهما بأن يقول: هما فاسقان؛ فحينئذ يجب عليه البحث».

ثم حكى خلاف أبي حنيفة وتفصيله بين القصاص والحد وغيرهما؛ فيبحث فيهما، ثم قال: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج إلى دليل، وأيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبي ﷺ، ولا أيام الصحابة ولا أيام التابعين، وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضي^(٢)؛ فلو كان شرطاً ما أجمع أهل الأعصار على تركه»^(٣) هذا لفظه، وهو ظاهر في دعوى إجماع الأمة، وقد يردّ هذا من الشيخ إلى حسن الظاهر بناءً على أنه لم يردّ عدم ظهور القادح على الإطلاق، بل بين من يعرفه في الجملة، كقبيلته وأهل بلده؛ فكان ذلك ضرباً من الاختبار، بدليل أنه قال بعد ذلك بقليل: «مسألة: إذا حضر الغرباء في بلد عند حاكم فشهد عنده اثنان، فإن عرفا بعدالة حكم، وإن عرف الفسق وقف، وإن لم يعرف عدالة ولا فسقاً بحث عندنا، سواء أكان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل أو ظاهر الصدق»^(٤)

(١) الخلاف: ج ٦ ص ٢١٧.

(٢) شريك بن عبد الله القاضي: أبو عبد الله الكوفي، ولي القضاء بواسط سنة خمسين ومائة، ثم ولي الكوفة بعد ذلك ومات بها سنة سبع أو ثمان وسبعين ومائة روى له البخاري وروى له مسلم.

(ظ. طبقات الحنفية: ج ١ ص ٢٥٦).

(٣) المصدر نفسه: ص ٢١٨.

(٤) الخلاف: ج ٦ ص ٢٢١.

ثم حكى خلاف مالك وأنه شرط توَسَّم العدالة بالمنظر الحسن، ثم استدلل لنا بقوله عز وجل: ﴿فَرَجُلٌ وَآمِرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾^(١)، قال: «وهذا ما رضي به»^(٢)؛ فقد تراه كيف أوجب في الغرباء البحث، مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة أيضاً؛ فعلم أنه أراد بعدم الظهور هناك عدمه، مع كونه معروفاً فيما بينهم؛ فأما غيره، كالمفيد في كتاب (الإشراف)^(٣) فظاهره الإطلاق من دون فرق بين الحاضر المعروف والغريب المجهول، وهو الذي صرح به ابن الجنيّد حيث يقول: كل المسلمين على العدالة إلى أن يظهر خلافها، وهو ظاهر (المبسوط)^(٤).

وليس هذا منهم إعراضاً عن اعتبار العدالة في الشهادة، بل هو اكتفاء في الحكم بثبوتها بظاهر الإسلام، بناءً على أن الأصل في الإسلام العدالة، وأن المسلمين على ظاهر العدالة إلى أن يظهر خلافها، ومعنى ذلك: أن حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك المحرمات، كما هو مقتضى التزامه لشريعة الإسلام؛ ولذلك لم يجز رميّه بترك واجب أو فعل محرّم.

وقد اتفق الكل على بناء عقوده وإيقاعاته على الصحة، وهو معنى قولهم: «الأصل في أفعال المسلمين الصحة»، وقضية ذلك قبول المجهول، وفي بعض الأخبار ما يدلّ عليه، وذلك كما روى الكليني والشيخ في الصحيح عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في أربعة شهدوا على محصن بالزنا فعدل منهم اثنان، ولم يعدل الآخرين، قال: فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعاً، وأقيم الحدّ على الذين»^(٥) شهدوا عليه؛ إنما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يميز

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) الخلاف: ج ٦ ص ٢٢١.

(٣) لم نجده في كتاب الإشراف (ضمن مصنفات الشيخ المفيد قدس سره المجلد التاسع)؛ لأنه يحتوي على العبادات فقط، وبالضبط إلى نهاية الحج، ولكن صرح بذلك في المقتعة: ص ٧٣٠.

(٤) المبسوط: ج ٨ ص ٢١٧.

(٥) في المصدر: (الذي).

شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق»^(١).

وما رواه^(٢) في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن أبي المقدام عن أبيه عن سلمة بن كهيل، قال: سمعت علياً عليه السلام يقول لشريح في حديث طويل: «واعلم أن المسلمين عدولٌ بعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حدٍّ لم يتب منه، أو معروف بشهادة زور، أو ظنين»^(٣)، والظنين هو المتهم.

وفي الصحيح عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود، قال: الظنين والمتهم والخصم، قال: قلت: الفاسق والخائن، قال: كل هذا يدخل في الظنين»^(٤)، وفي معناه أخبار أخرى، وما روى الصدوق في الحسن^(٥) بالوشا عن العلاء بن سيابة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام، قال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق»^(٦).

وفي عدة أخبار ما يدل على اعتبار حسن الظاهر، وذلك كما روى الصدوق بطريق ليس فيه إلا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، وهو من مشايخ الإجازة عن عبد الله بن المغيرة، قال: «قلت للرضا عليه السلام: رجلٌ طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين، قال: كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^(٧).

وقد رواه الشيخ بطريقين آخرين^(٨)، وما رواه الشيخ في الصحيح عن العبيدي عن يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن البينة إذا أقيمت على الحق

(١) الكافي: ج ٧ ص ٤٠٣ ح ٥؛ تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٢٧٧ ح ١٦٤.

(٢) أي الكليني والشيخ الطوسي رحمهما الله.

(٣) الكافي: ج ٧ ص ٤١٢ ح ١؛ تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٢٦٢ ح ١.

(٤) الكافي: ج ٧ ص ٣٩٥ ح ٣.

(٥) كما يظهر من طريق الشيخ إلى العلاء بن سيابة في مشيخة الفقيه: ج ٤ ص ٥١٥.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٣٠ ح ٨٨.

(٧) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٤٦ ح ٣٢٩٨.

(٨) تهذيب الأحكام: ج ٨ ص ٤٩ ح ٧١.

أَجَلٌ لِلْقَاضِي أَنْ يَقْضِيَ بِقَوْلِ الْبَيِّنَةِ (مَنْ غَيْرُ مَسْأَلَةٍ) ^(١) إِذَا لَمْ يَعْرِفْهُمْ؟، قَالَ: فَقَالَ: خَمْسَةُ أَشْيَاءَ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا بِظَاهِرِ الْحُكْمِ: الْوَلَايَاتُ وَالْمَنَاكِحُ وَالْمَوَارِيثُ وَالذَّبَائِحُ وَالشَّهَادَاتُ؛ فَإِذَا كَانَ ظَاهِرُهُ ظَاهِرًا مَأْمُونًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ، وَلَا يُسَالُ عَنْ بَاطِنِهِ ^(٢).

وَرَوَى الصَّدُوقُ فِي (الْخَصَالِ) ^(٣) مَا يَقْرُبُ مِنْهُ، وَمَا رَوَى الشَّيْخُ وَالْكَلِينِي فِي الْحَسَنِ بِإِبْرَاهِيمَ عَنِ الْبَزَنْطِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: «جَعَلْتُ فِدَاكَ كَيْفَ طَلَاقُ السَّنَةِ؟ قَالَ: يَطْلُقُهَا إِذَا طَهَّرْتَ مِنْ حَيْضِهَا قَبْلَ أَنْ يَغْشَاهَا بِشَاهِدَيْنِ عَدْلَيْنِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى... إِلَى أَنْ قَالَ: مَنْ وَلَدَ عَلَى الْفِطْرَةِ أَجِيزَتْ شَهَادَتُهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ بَعْدَ أَنْ تَعْرِفَ مِنْهُ خَيْرًا» ^(٤).

وَمَا رَوَى الشَّيْخُ فِي الْمُوثَّقِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَخِيهِ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: «تَقْبَلُ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ وَالنِّسْوَةِ إِذَا كُنَّ مُسْتَعِدَّاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ، مَعْرُوفَاتٍ بِالسِّرِّ وَالْعِفَافِ، مَطِيعَاتٍ لِلْأَزْوَاجِ تَارِكَاتٍ الْبَذَاءَ وَالتَّبَرُّجَ إِلَى الرِّجَالِ فِي أَنْدِيَتِهِنَّ» ^(٥).

وَهِيَ حُجَّةٌ مِنْ شَرْطِ حَسَنِ الظَّاهِرِ؛ فَإِنَّ الْأَخْبَارَ الْأُولَى مُطْلَقَةٌ وَهَذِهِ مُقَيَّدَةٌ؛ فَيُحْكَمُ فِيهَا، وَأَمَّا الْمُتَأَخِّرُونَ فَاحْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ» ^(٦)، وَقَوْلُهُ جَلَّ شَأْنُهُ: «فَرَجُلٌ وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» ^(٧)، وَرَبَّمَا رَوَى الصَّدُوقُ فِي الصَّحِيحِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): بِمَ تَعْرِفُ عَدَالَتَ الرَّجُلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تَقْبَلَ شَهَادَتَهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ؟ قَالَ: فَقَالَ: أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسِّرِّ، وَالْعِفَافِ، وَالْكَفِّ عَنِ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ، وَيَعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ

(١) فِي الْمَصْدَرِ بَعْدَ قَوْلِهِ: «إِذَا لَمْ يَعْرِفْهُمْ».

(٢) الْكَافِي: ج ٧ ص ٤٣١ ح ١٥.

(٣) الْخَصَالِ: ص ٣١١.

(٤) تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ: ج ٨ ص ٤٩ ح ٧١؛ الْكَافِي: ج ٦ ص ٦٧ ح ٦.

(٥) تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ: ج ٦ ص ٢٤٢ ح ٢.

(٦) الطَّلَاق: ٢.

(٧) الْبَقَرَةُ: ٢٨٢.

التي أوعد الله عليها النار، من شرب الخمر^(١)، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك^(٢)، «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته في الناس ليكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهم، وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة؛ فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس؛ فإذا سئل عنه في محلته وقبيلته، قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه؛ فإن ذلك يميز شهادته وعدالته بين المسلمين؛ وذلك أن الصلاة سترٌ وكفارةٌ للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأن يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه، ولا يتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة؛ لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواعيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح؛ لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين؛ فإن رسول الله ﷺ هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان منهم من يصلي في بيته؛ فلم يقبل منه ذلك، وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين، ممن جرى الحكم من الله ومن رسوله ﷺ فيه بالحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: «لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة»^(٣)»^(٤).

ورواه الشيخ أيضاً عنه؛ ولكن بتفاوتٍ لا يخل^(٥)، والوجه الاكتفاء في ثبوتها بحسن الظاهر؛ للأخبار الكثيرة التي سمعت، والإجماع الذي حكاه الشيخ في «الخلاف»^(٦)، واستمرار الطريقة في أيام النبي ﷺ ومن بعده من الصحابة والتابعين، مع أن أمر

(١) في المصدر: (الخمر).

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٣٨ ح ٣٢٨٠.

(٣) علل الشرائع: ج ٢ ص ٣٢٥ ح ١.

(٤) ما وضعناه بين القوسين منقول بتمامه من المختلف للعلامة: ج ٨ ص ٤٢١.

(٥) تهذيب الأحكام: ج ٣ ص ٢٦١ ح ٥٥.

(٦) الخلاف: ج ٦ ص ٢١٨.

الحكومة لا يكاد ينتظم على البحث والتنقير، بل أقصاه تطلّب حسن الظاهر والتزكية؛ فأما الآية الأولى فأقصاه اعتبار العدالة، ولا كلام لنا في ذلك، وإنما الكلام فيما يدلّ عليها من حيث إنها حالة نفسانية لا تعرف إلّا بدليل، وقد قنع الشارع من ذلك بعدم ظهور ما ينافيها بين من يعرفه، كقبيلته وأهل محلّته، وهو الذي كُنّا عنه بحسن الظاهر، والذي يدلّ على ذلك أنه في آية النبأ شرط التبيّن بمجيء الفاسق؛ فعلم أنه إذا لم يعلم الفسق لم يجب التبيّن، وأقصاه أن يراد عدم ظهور فسقه بين من يعرفه، وهو الذي قلنا.

وأما الآية الثانية؛ فحسن الظاهر ممن يرضى، وأما الرواية فهي لنا لا علينا؛ فإنه وإن أخذ فيها أولاً معرفته بالستر والكفّ عن الشهوات واجتناب الكبائر، لكنه اكتفى ثانياً في الدلالة على ذلك كلّهُ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، ويكون منه التعاهد للمصلوات الخمس، مع قوله: «ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح»^(١) انتهى.

والشيخ رحمته جمع في بين هذه الرواية وغيرها، كمرسلة يونس^(٢) تارةً بتخصيصها، إذا تكلف الحاكم البحث، أي أنه لا يجب عليه التفتيش عن مواطن الناس، بل يكفيه ظاهر الإسلامية والأمانة، وأن لا يعرفهم بما يوجب تفسيقهم، ومتى تكلف البحث احتاج أن يعلم بانتفاء جميع تلك الأمور؛ فإن كلّاً منها قادح في العدالة، وأخرى بأن يكون الغرض من ذكر تلك الأصول إنها هو بيان كونها قادحة في تلك الشهادة، وإن لم يلزم التفتيش عنها، والبحث عن حصولها وانتفائها، حتى يكون المعنى أنه ينبغي قبول شهادة من كان ظاهره الإسلام، ولا يعرف منه شيء من هذه القواعد.

ثم قال: «ما قلناه بياناً ما رواه أحمد بن محمد» وذكر رواية حريز وغيرها، فكان مذهبه فيه ما دلّت عليه تلك الأخبار، وهو مذهبه في (الخلاف) و (المبسوط)^(٣)، وأحسن من حرّر هذا البحث صاحب المسالك^(٤)؛ فإنه بعد أن ذكر أن محل النزاع بين الأصحاب

(١) الخلاف: ج ٦ ص ٢١٨.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٤٣١ ح ١٥؛ الإستبصار: ج ٣ ص ١٢ ح ٣٥.

(٣) الخلاف: ج ٦ ص ٢١٨، المسألة ١٠؛ المبسوط: ج ٨ ص ٢١٧.

(٤) مسالك الأفهام: ج ١٣ ص ٤٠٣.

إنما هو من عرف إسلامه، ولم يعرف منه أمرٌ آخر من جرح أو تعديل، ذكر أن المشهور بينهم، خصوصاً المتأخرين منهم وجوب البحث عن العدالة وعدم الاكتفاء بظاهر الإسلام للآية والرواية، ونظر في الاستدلال بالآية:

أولاً: بأن ليس فيها ما يدل على أن العدالة أمر زائد على ظاهر الإسلام عند عدم ظهور الفسق، كما هو مقتضى الأدلة بناءً على أنها الأصل في المسلم؛ ولذلك جرى عليه هذا الحكم، كما لا يجوز رميه بترك واجب أو فعل محرّم، واتفق الكل على بناء أفعاله على الصحة.

وثانياً: بعد تسليم أن العدالة أمر آخر غير الإسلام، وأنها الملكة المذكورة بأنه لا يشترط العلم بوجودها، بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم ولم تحي في الآية شرطاً حتى يقال إنه يلزم من الجهل بالشرط الجهل المشروط، بل وصفاً، ومفهومه ليس بحجة، مع أن الفسق جاء شرطاً في التبيين.

وبالجملة: فالخصم يدّعي أن العدالة تحصل ظاهراً، مع الجهل بحال المسلم فتناوله الآية.

وفي الاستدلال بالرواية؛ بضعف السند وقصور الدلالة، وكأنه أراد بالقصور أن تلك الأمور لا تستلزم الملكة، ثم حكى عن الشيخ في «الخلاف» مدّعياً عليه الإجماع^(١) و«المبسوط»^(٢) و«الاستبصار»^(٣)، وصرّح ابن الجنيّد، وظاهر المفيد في كتاب «الإشراف»^(٤) الاكتفاء في الشهادة بظاهر الإسلام، مع عدم ظهور ما يقدر فيها، واحتجّ لهم بالأخبار الكثيرة، مع ما ادّعاه الشيخ من الإجماع واستمرار طريقة السلف، وذكر أن باقي المتقدمين لم يصّر حوا في عبارتهم بأحد الأمرين، بل كلامهم محتملٌ لهما، ثم قال: «إن هذا القول وإن كان أمتن دليلاً، وأكثر رواية، وحال السلف يشهد به، وأن بدونه لا

(١) الخلاف: ج ٦ ص ٢١٧ مسألة (١٠).

(٢) المبسوط: ج ٨ ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٣) الاستبصار: ج ٣ ص ١٣ - ١٤ ذيل ح ٣٥.

(٤) ظ. ص ٢٤٧، هامش ٧٠١.

تكاد تنتظم الأحكام للحكام، خصوصاً في المدن الكبار والقاضي المرسل إليها من بعيد، لكن المشهور الآن، بل المذهب خلافه^(١).

قلت: كأنه أشار بقصور الرواية في الدلالة إلى قيام الاحتمال؛ فإنه ذكر جمع الشيخ بالاحتمالين المذكورين.

والتحقيق: أنه لا دلالة فيها على وجوب البحث عن الملكة المذكورة، بل فيها ما يدل على الاكتفاء بعدم ظهور القادح وحضور الجماعة، وأما السند فقد رواها الصدوق بطريق صحيح، وأما نسبة الثاني إلى الشيخين وابن الجنيد فمبنيٌّ على مذهبهم، وقد عرفت أن للمتقدمين مذهبين:

أحدهم: اعتبار حسن الظاهر؛ فلا يكتفى بعدم ظهور القادح مطلقاً، بل بين من يعرفه كقبيلته وأهل بلده وأهل محلته، وأن هذا هو الذي ذهب إليه الشيخ في «الخلاف» وحكى عليه الإجماع^(٢)؛ لإيجابه البحث عن الغرباء.

الثاني: الاكتفاء بعدم الظهور مطلقاً بناءً على أصالة العدالة، وهو الذي صرح به ابن الجنيد ونسب إلى ظاهر المفيد، وقوله: (بل المذهب خلافه) كان يشير إلى إجماع بين متأخري المتأخرين كأيامه، وأقصاه الشهرة العظيمة؛ لتعذر تحصيل الإجماع بين المعاصرين، وأين تقع الشهرة في بعض الأعصار من الإجماع.

فإن قلت: إنها محصلة، والإجماع منقول.

قلت: إن المنقول بخبر الثقة حجة، بخلاف الشهرة وإن كانت محصلة، على أن هذا الإجماع معصودٌ بالأخبار الكثيرة، وهي فتوى المحدثين الذين هم الأكثرون باستمرار الطريقة في السلف، وهو قطعيٌّ، بل هو الإجماع في الحقيقة.

وأما أهل الفتاوى من المتقدمين ممن عُرِفَ فتواه في ذلك، كابن الجنيد والشيخ المفيد؛ فهو كما يقول الشيخ، بل أوسع، ومن لم نعرف فتواه فقد حكى الشيخ اتفاق

(١) المسالك: ج ١٣ ص ٤٠٣.

(٢) الخلاف: ج ٦ ص ٢١٧ مسألة ١٠.

كلمتهم، وهو أعرف منهم وأجل من أن يتهم عليهم.

وبالجملة: فمكانة هذا الإجماع مخفوفة بقرائن الصحة غير معارضة بشيء؛ فإن الخلاف إنما عرف في المتأخرين؛ فالوجه إذن ما استوجبهنا سابقاً من الاكتفاء بحسن الظاهر، ولو بعدم ظهور القادح بين أهل البلد، كما هو مذهب الشيخ، وهو الذي تجتمع عليه الأخبار ولا يأباه الكتاب، بل يدلّ عليه كما في آية النبأ، وهو مذهبه في «النهاية»^(١) بناءً على اقتصاره فيها على ما جاءت به الرواية حسبها ذكر في خطبة (المبسوط)^(٢)؛ وذلك أنه اقتصر على ذكر ما في صدر رواية ابن أبي يعفور من الأوصاف، فقال: «العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم، هو أن يكون ظاهره الإيمان، ثم يعرف بالستر، والعفاف، والصلاح، والكف عن البطن، والفرج، واليد، واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، والعقوق، والفرار من الزحف، وغير ذلك، الساتر لجميع عيوبه، ويكون متعاهداً للصلوات الخمس مواظباً عليها حافظاً لمواقيتهن، متوفراً على حضور جماعة المسلمين، غير متخلف عنهم إلا لمرض أو علة أو عذر»^(٣).

ثم أدمج ما جعل في الرواية دليلاً عليها من الستر للعيوب والمحافظة على الصلوات في الأوصاف المسوقة لبيانها؛ فقال: «الساتر لجميع عيوبه... الخ» دليلاً على حصول العدالة؛ فأوهم ذلك أنه يعتبر حصول تلك الأوصاف السابقة، ولا يكفي بالستر والمحافظة؛ فلا يكون أخذاً بشيء من الأخبار، وقد يجوز أن يكون جعل قوله: «الساتر لما سبق» على أن يكون خبراً بعد خبر، أو خبراً لمحذوف، أي ذلك هو الساتر... الخ.

فصل

هذا الكلام كله إنما وقع من الأصحاب والأخبار إنما وردت في عدالة الشهود؛ فلا تجري في الرواة، وذلك أن الاكتفاء بظاهر الحال إنما كان رخصة لاستقامة النظام، كما

(١) النهاية: ص ٣٢٥.

(٢) المبسوط، ج ١، ص ٢.

(٣) النهاية، ص ٣٢٥.

في المناكح والذبائح وسائر العقود ونحوها، وإلا لم يقيم للمسلمين سوق، أما الرواة فتعديلهم باقٍ على الأصل، لا يحكم بعدالة واحد حتى يعلم ثبوتها، خصوصاً والتعديل هنا لحفظ أحكام الشريعة؛ فلا يتسامح فيه، وأمر آخر، وهو أن عدم ظهور القادح إنما اكتفينا به هناك إذا كان بين من يعرف، كقبيلته وأهل محلته، بخلاف الغرباء والأموات؛ فإنهم أسوأ حالاً.

وهذا - أعني عدم الاكتفاء فيهم بظاهر الإسلام - هو الذي استقامت عليه الطريقة؛ فإن مثله محسوبٌ في المجاهيل، نعم يبقى شيء، وهو أن العدالة إذا كانت هي الملكة المستدلٌ عليها بالستر واجتناب الشهوات الأربع والكبائر حسبها جمعنا عليه الكلمة، لم ينحصر تعديل الأموات في التنصيص عليها، بل يكون أيضاً بنقل ما يستلزمها من الصفات، كما يقولون في إمامي: كان زاهداً عابداً، وصالحاً ديناً، أو خيراً فاضلاً، أو حسن المعرفة، والدين والعبادة، أو نحو ذلك؛ فإن هذا ونحوه إنما يكون في العادات عن الملكة المذكورة.

ومتأخرو الاصحاب - أعني الذين قسّموا الأخبار إلى الأربعة المشهورة - إنما يعدّون ذلك في المدح، ولا يجعلونه تعديلاً، والوجه عدّ مثله، وأوضح من ذلك في الدلالة عليها قولهم: إنه شيخ الطائفة وفقهها، أو شيخ هذه الطائفة وعالمها، أو شيخ القميين وفقههم، أو فقيه أصحابنا ووجههم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيهم، وما كانت الطائفة لترجع إلّا لمن تثق بدينه وأمانته وخاصة القميين؛ فإنهم أهل التشدد والنكير، بل قولهم: عين من عيون هذه الطائفة ووجه من وجوهها كذلك.

وكيف يكون عيناً للطائفة تنظر بها، بل شخصها وإنسانها؛ فإن ذلك هو معنى العين عرفاً، أو وجهها الذي به يتوجّه ولا تقع الانظار إلّا عليه، ولا تعرف إلّا به؛ فإن ذلك هو معنى الوجه في العرف، حتى يكون بالمكانة العليا، وليس الغرض أمر الدنيا قطعاً؛ فيتعيّن أن يكون من جهة المذهب، والأخرى^(١).

(١) كذا، ولعلّ هناك بعض السقط؛ فقد وجدت السيّد يذكر هذه العبارات بعينها في كتابه عدّة الرجال: ج ١ ص ١٢٠، ويذكر تكملة قد سقطت هنا، فقال: «فيكون من جهة المذهب، والأخرى

وكذلك قولهم: إنه من خواص الشيعة، كقوله (عليه السلام) في محمد بن إبراهيم الحنظلي: «إنه كان من خصيص شيعتي»^(١)، وقولهم: إنه كان من حوارى فلان، يعنون أحدهم (عليه السلام)، كقولهم في أبي خالد الكابلي: من حوارى علي بن الحسين (عليه السلام)، وفي حمران بن أعين إنه من حوارى أبي جعفر (عليه السلام) وأبي عبد الله (عليه السلام)؛ فإن مثل ذلك إنما يقال لأهل التخرج والتقوى، مع أنهم عدوا في الألفاظ الصريحة قولهم: هو حجة، أي أنه ممن يحتاج بحديثه، بل عدّه بعضهم من ألفاظ التوثيق، وقولهم: صحيح الحديث.

ولا ريب أن ما ذكرناه أدلّ على الملكة المذكورة منهما؛ فإن كان المدار على الأمانة؛ فإن ما ذكرناه مما يقتضي الأمانة فيه وغيره، ثم إن تعرّف العدالة والدلالة عليها، كما يحصل بالنقل، كذلك يحصل بمراعاة الأحوال، وهي الأمارات.

وهذا هو التعديل بالاجتهاد من غير طريق النقل، وذلك كما وقع لإبراهيم بن هاشم؛ فإن القوم لم يصّرّحوا بتوثيقه، لكن اتفق ما ينبي له عن الوثاقة، بل الجلالة، كرواية الأجلاء عنه وإكثارهم منه، كعلي ابنه، وسعد بن عبد الله، وعبد الله بن جعفر، ومحمد بن أحمد بن يحيى صاحب (النوادر)^(٢)، ومحمد بن الصفار، وأحمد بن إدريس، وغيرهم، واعتقاد القميين عليه، وفيهم المدافّة والنكير، وهو أول من نشر حديث الكوفيين فيهم؛ فلم يأخذوا عليه يوماً، ولم يذكروا أصلاً مع كثرة رواياته ونقاها وتلقّي الأصحاب لها بالقبول وإكثار ثقة الإسلام مما يروى عنه، وعدم استثنائه من رجال نوادر الحكمة، ثم إنه مع ذلك كلّ من مشايخ الإجازة؛ ولذلك كثيراً ما يعدّ حديثه في الصحاح^(٣)، وكما

عدّ التقي المجلسي قولهم: (عين) توثيقاً، بزعم أنه استعارة للصدق؛ لأن العين بمعنى الميزان.

(١) رجال الكشي: ج ٢ ص ٨٣٥ رقم ١٠٦٤.

(٢) نوادر الحكمة «وهو كتاب حسن كبير يعرفه القميون بدّة شبيب»: بفتح الدال المهملة، وتشديد الباء المنقطة تحتها نقطة، وشبيب فامي: بالشين المعجمة، والباء المنقطة تحتها نقطة قبل الياء المنقطة تحتها نقطتين وبعدها. والفامي بالفاء، والميم بعد الالف: يباع كل شيء، كان بقم له دبة ذات بيوت يعطي منها ما يطلب منه من دهن فشبّهوا هذا الكتاب بذلك. (ظ. إيضاح الاشتباه: ج ١ ص ٢٧٧).

(٣) خلاصة الأقوال: ص ٤٧.

اتفق لمحمد بن إسماعيل البندقي^(١) من اعتماد الكليني عليه وإكثاره منه، حتى روى عنه في جامعه هذا المستجاد ما يزيد على خمس مائة وكونه من مشايخ الإجازة، مع ترخم الشيخ عليه، ولذلك اشتهر عدّد حديثه في الصحاح إلى غير هؤلاء ممّن يطول تعدادهم، بل كون الراوي من مشايخ الإجازة كافٍ في الدلالة على ذلك.

وكان العلماء وحمله الأخبار، ولا سيما الأجلّاء، ومن يتحاشا الرواية عن غير الثقات، فضلاً عن الاستجازة ليطلبوا الإجازة في روايتها إلا من شيخ الطائفة وفقهها ومحدثها وثقتها ومن يسكنون إليه ويعتمدون عليه.

وليسَت الإجازة لمجرّد اتصال السند، كلا، بل للضبط والاعتماد، وإن كان الكتاب معروفاً؛ فإن معرفته لا تستلزم العلم بكلّ خبر من أخباره، بل العلم بالخبر الواحد لا يستلزم العلم بكيفيته، مع أن الغالب عدم العلم، كما في استجازة أحمد بن محمد بن عيسى الحسن بن علي الوشّاء رواية كتاب العلا بن رزين وأبان بن عثمان، حيث أراد منه إجازتهما قبل الكتابة؛ فأمره بالكتابة أولاً^(٢)، وإن جرت العادة باستجازة المعلوم وغيره.

ولذلك تراهم يفرّقون بين الرواية والوجادة؛ فيقولون تارة: روى فلان، وحدثني، وأخرى وجدت في كتابه، أو بخطه، والاعتماد على الأول، ألا ترى إلى ما حكى حمدويه الثقة عن أيوب بن نوح، قال: «دفع إليّ دفترأ فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان، ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً؛ فإنه قال قبل موته: كلّ ما حدثتكم لم يكن لي سماع ولا رواية، وإنما وجدته»^(٣).

ومن هنا قال المحقق البحراني، على ما حكى الأستاذ: «أن مشايخ الإجازة في أعلى درجات الوثاقة والجلالة»^(٤)، وقال الشهيد الثاني: «إن مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى

(١) وهو محمد بن إسماعيل النيشابوري، تلميذ الفضل بن شاذان.

(٢) فهرست رجال النجاشي: رقم ٨٠ ص ٤٠.

(٣) رجال الكشي: ج ٢ ص ٧٩٥.

(٤) المقصود به: المحقق البحراني إبراهيم بن سليمان بن عبد الله البحراني الماحوزي (ظ). فوائد الوحيد البهبهاني الرجالية: ص ٤٥، ومراد المصنف بكلمة الأستاذ أي الوحيد البهبهاني أستاذه.

التزكية»^(١)؛ ولذلك ترى العلامة كثيراً ما يصحح الخبر، وفيه من مشايخ الإجازة من لم ينص على توثيقه.

ومما ينبىء عن جلالة الراوي وعلو مكانته ترصّي الأجلاء عنه وترحمهم عليه، كما ترى الكليني والصدوق والشيخ يترحمون على ناسٍ ويطرضون عنهم؛ وذلك أنهم لا زالوا يروون^(٢) عن الثقات والأجلاء ساكتين، ولا ريب أن ذلك لأمر آخر زائد على الرواية عنه، كالتلمذ عليه وكثرة الانتفاع منه والفضل عليه، أو لعلو مقامه في العلم والورع، كترصّي الصدوق عن شيخه محمد بن الحسن الوليد غالباً، كما يترصّي عن أبيه.

ومن جملة ما يدلّ على الوثاقة إجماعهم على تصحيح ما يصحّ عنه وتصديقه والإقرار له بالفقه والعلم، كما في الستة الأواسط والأواخر^(٣)، أو على تصديقه والانقياد له بالفقه والعلم، كما في الستة الأوائل^(٤)، أو على أنه ممن يروي عنه من لا يروي إلّا عن ثقة، كمن يروي عنه أحد الثلاثة المعروفين: أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وصفوان بن يحيى، ومحمد بن أبي عمير.

فقد حكى الشهيد الإجماع على أن هؤلاء لا يروون إلّا عن ثقة^(٥)، غير أن الوثاقة المستفادة من هذين بالمعنى الأعم على الظاهر؛ لوجود بعض المنحرفين في الأوّلين كابن بكير وأبان، ورواية الأخيرين عن المنحرفين، إلّا أن يقال: دعوى الانحراف في الأوّلين

(١) الرعاية في علم الدراية: ص ١٩٢.

(٢) في (ب): يردّون.

(٣) الأواسط وهم: من أصحاب الصادق (عليه السلام) وهم: ١- جميل بن دراج. ٢- عبد الله بن مسكان.

٣- عبد الله بن بكير. ٤- حماد بن عثمان. ٥- حماد بن عيسى. ٦- أبان بن عثمان.

وأما الأواخر فهم: من أصحاب الكاظم والرضا (عليهما السلام) وهم:

١- يونس بن عبد الرحمن. ٢- صفوان بن يحيى. ٣- محمد بن أبي عمير. ٤- عبد الله بن المغيرة.

٥- الحسن بن محبوب. ٦- أحمد بن محمد بن أبي نصر. «الاختيار: ج ٢ ص ١٥٧».

(٤) من أصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام)، وهم: ١- زرارة بن أعين. ٢- معروف بن خربوذ. ٣- بريد

بن معاوية. ٤- أبو بصير. ٥- الفضيل بن يسار. ٦- محمد بن مسلم. «الاختيار: ج ٢ ص ١٥٧».

(٥) ذكرى الشيعة: ج ١ ص ٤٩، والمذكور في الذكرى: «لا يرسلون إلّا عن ثقة».

وفي من يروي عنه الآخرون معارضةً للإجماع المحكي في ذلك.

ثم إن عادتهم جرت أن يعدّوا ما لم يرد فيه قدحٌ ولا مدحٌ في المجاهيل، وإن كان إمامياً معدوداً في أصحابهم (عليه السلام)، بل من أصحاب الكتب أو الأصول، والظاهر أن في ذلك ضرباً من المدح، وحسبك النسبة إلى الإمام (عليه السلام) بالصحبة؛ فكيف إذا انضم إلى ذلك كونه من حملة العلم وجامعي الأصول ومؤلفي الكتب التي عليها معول الطائفة، وفيها مدارسهم من غير نكير من أئمة الهدى، وهم بمراى ومسمع، بل ذلك حسن حال يعدل به من يكتفي به في الدلالة، وتام القول في أمثال هذه المقامات ليس هذا محله، وقد حررناه في (عدة الرجال)^(١).

فصل

وهل يكفي في الجرح والتعديل إخبار العدل الواحد أو لا بد من التعدّد كالشهادة؟ وعلى كلّ تقدير؛ فهل يشترط في ذلك ذكر السبب أو لا؟ وإذا تعارض الجرح والتعديل؛ فبأيها يؤخذ؟ فهناك مقامات:

[المقام الأول]

أما الأول فالأكثر على الاكتفاء فيها بالواحد، وهو مذهب الشيخ والعلامة وسائر المتأخرين^(٢)، وهو الذي استمرت عليه طريقة أهل الرجال؛ فإننا وجدناهم يكتفون بتعديل الواحد، خصوصاً إذا كان أحد الأئمة الثلاثة الذين هم أصحاب الأصول الأربعة - أعني الشيخ والكشي والنجاشي - وكذلك العلامة وغيره من الأئمة، وذهب المحقق منّا إلى اشتراط التعدد، كما في الشهادة^(٣).

والوجه ما عليه الأكثر؛ لعموم ما دلّ على حجية خبر الواحد، وإذا قبل في رواية الأحكام؛ ففي نقل المحاسن والمساوي بطريقة أولى، وأقصى ما احتجّ به للمحقق أنها

(١) الفائدة الخامسة من فوائد كتابه المطبوع عدة الرجال: ج ١ ص ١١٠ وما بعدها.

(٢) العدة: ج ١ ص ١٥٤؛ تهذيب الوصول: ص ٢٣٤؛ معالم الدين: ص ٢٠٦.

(٣) معارج الأصول: ص ١٥٠.

من قبيل الشهادة، كما في تركية الشهود وجرحهم.

والتحقيق أنها من قبيل الإخبار والشهادة، وإن كانت إخباراً أيضاً، إلا أنه قد أخذ فيها أن يكون إنشاء الإخبار بين يدي الحاكم؛ فإذا اطلع على قتل مثلاً أو دين أو قذف أو سرقة أو نحو ذلك؛ فحكى ذلك ابتداءً كان إخباراً، وإن دُعي للتسجيل كان شهادةً، وآتى يكونان شهادة والشاهد ذلك الذي يحكي عن علم، لا من يحكي عن آخر مثله.

والفرق بين تركية الشهود وتعديل الرواة ظاهر؛ لجريان المحابة والمنافسات في الأول، بخلاف الرواة الماضين، مع أن تركية الشهود بين يدي الحاكم؛ فكانت شهادةً، فأما ما احتج به الأكثرون من أن شرط الشيء لا يزيد على أصله إن لم ينقص عنه، كما اكتفى في إثبات الإحصان الذي هو الشرط في ترتب الرجم على الزنا بشاهدين، ولم يكف في أصله - أعني الزنا - إلا أربعة.

وحيث اكتفى في أصل الرواية بواحد، وجب الاكتفاء به في شرط قبولها - أعني العدالة - بطريق أولى؛ فأقصاه التعلق بقياس الأولوية، ونحن بعد تسليمه قد نمع الأولوية هاهنا؛ لأن العدالة فيه من الأمور الباطنية التي يعسر تحصيلها، بخلاف سماع الخبر؛ فلا عرف إن شرط فيها التعدد، واكتفى فيه بالواحد.

وأما الاعتراض بمنع عدم زيادة الشرط على المشروط، والتعلق في ذلك بدعوى ثبوته فيما لا يحصى، كأحكام النكاح والطلاق والبيع والإجارة والصلح وغير ذلك من العقود الثابتة بأخبار الآحاد، مع أن جريانها في الجزئيات الخارجية، كهذا النكاح وذلك البيع مثلاً مشروطٌ بوقوع تلك الجزئيات في الخارج، ومعلومٌ أنه لا يجزي في دعوى الوقوع الذي هو الشرط إلا شهادة العدلين، وقد أجزأ في الأصل الذي هو ثبوت الحكم رواية الواحد؛ فليس بشيء؛ لأن ما ضربه مثلاً ليس مما زاد فيه الشرط على المشروط؛ لأن الذي أكتفى فيه برواية الواحد إنما هو أصل الحكم، والذي يفتقر إلى الشاهدين إنما هو وقوع تلك الأمور الجزئية في الخارج، وثبوت أصل الحكم غير مشروط بوقوع تلك الجزئيات، بل الحكم ثابت، وقع في الخارج شيء أم لا.

نعم جريان تلك الأحكام في الأمور الخارجية مشروطٌ بوقوعها وتحقيقها؛ وذلك بعد

ثبوت أصل الحكم من البدييات، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإن أصل الحكم الثابت بخبر الواحد مشروطٌ بتعديله؛ فإذا شرط التعدد في التعديل زاد الشرط على المشروط، بل قد يمثل له بما ذهب إليه بعضهم من الاكتفاء في شهادة هلال رمضان بواحد، مع أن تعديله لا يتم إلا باثنين.

هذا، وفائدة هذا البحث إنما تعظم في التعديل، وأما الجرح فإن ثمرته إنما تظهر فيه عند التعارض أو على القول بجواز العمل بخبر المجهول، وحيث دللنا على أن تزكية الرواة وجرحهم ليس من باب الشهادة صحَّ الاجتهاد فيهما، وكان خبر المجتهد فيهما ابتدائياً؛ وذلك أن المجتهد في مراعاة أحوال الماضين كالشاهد يتعرّف عدالة من يشاهده بالأمارات.

وهل يكفي فيهما رواية العدل لهما عن غيره، أو لا يكفي إلا إنشاء العدل لهما وعلمه بهما، دون حكايته التي ليس عنده منها إلا الظن؟ المعروف بين الأصحاب هو الأول واشترط صاحب (المنتقى) بناءً على قبول تزكية الواحد الثاني^(١).

وليس بشيء؛ لأن ما دلّ على قبول خبر الواحد متناولٌ لنقل التزكية والجرح، مع أن طريقة الأصحاب مستمرة على ذلك، ما زالوا يزكّون ويجرحون بالأخبار، بل حكي الإجماع على ذلك، وفي العيان ما يغني عن الأثر، وهل بُني كتاب الكشي إلا على نقل ما جاء في الرواية من الأخبار للجرح والتعديل؟.

المقام الثاني

في ذكر السبب، وقد اختلف الناس هاهنا أيضاً؛ فمنهم من ذهب إلى اعتباره في الجرح والتعديل، ومنهم من ذهب إلى عدم اعتباره في شيء منهما، واعتبره ناسٌ في الأول، وآخرون في الثاني، وتعلقهم في ذلك مشترك في الضعف^(٢)، وهذا خلافُ المخالفين.

(١) منتقى الجمان، الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني: ج ١ ص ١٦.

(٢) ظ. الرعاية: ص ١١٦؛ شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٤٧.

وأما أصحابنا فالذي يظهر من تتبع طريقتهم في الرواة الاكتفاء بالإطلاق، وما زالوا يستندون في تعديل من يعدّلون إلى الشيخ والنجاشي والكشي وغيرهم من علماء الرجال؛ فإذا رجعنا إلى أصولهم لم نجد في كلامهم غالباً إلا الإطلاق، غير أنهم لا يعدّلون إلا على أرباب البصائر التامة في هذا اللسان، كالمذكورين دون من ضعّف مقامه أو كثر خطؤه أو اشتهر بالمؤاخذه على الظنون والأوهام، وإن كان ثقة إلا أن يذكر السبب فيستنهضون السبب ويجعلونه راوياً ويجهّدون.

فإن قلت: كيف يجوز من يذهب في العدالة إلى القول بالملكة كالمؤخرين أن يأخذ بإطلاق من لا يعلم مقالته في العدالة، بل يستظهر اكتفاؤه فيها بحسن الظاهر، بل بظاهر الإسلام، مع عدم ظهور القادح، وقد سمعت دعوى الشيخ الإجماع في ذلك، ورأيت توفر الأمارات على صحة تلك الدعوى ودعوى التثام الكلمة في اعتبار الملكة لا يغني، بعد اختلافهم في الاستدلال عليها، إلا بالاختبار المميّز بين الطبع والتطبع.

قلت: قد بينا لك أن كلام الأصحاب كالأخبار إنما كان في عدالة الشهود، مع أن الذي جرت به عادة القوم في التعديل إنما هو التوثيق بما ينهض بالذي تقول ويتجاوز ما تريد، كيف لا، وقد عرفت أنهم لا يؤثّقون بمثل قولهم: ورعٌ تقي، أو زاهدٌ عابد، أو خيرٌ فاضل، بل ولا بمثل شيخ الطائفة وفتيها، وإنما يؤثّقون بمثل قولهم: ثقةٌ عدل، أو جليل القدر عظيم المنزلة.

ومعلومٌ أن ذلك -فضلاً عن هذا- لا يقال لمن لا يعرف منه إلا ظاهر الإسلام، مع عدم ظهور القادح، بل ولا لمن حسن ظاهره في الجملة، إنما الثقة ذاك الذي يؤثّق به ويعتمد عليه ولا يرتاب في شأنه، وإن شئت فارجع إلى نفسك هل تراك تؤثّق إلا من اخترت وجربت؛ فلم تجد عليه وصمة، ولم تعثر له على عائبة أو ترى منه ما ينبئ عن ذلك؛ فما ظنك بالعلماء الأعلام، أتراهم يؤثّقون من يرتكب الكبائر، ولو على مذهب البعض ولا يعبأ بالمعاصي، ولو عند البعض، كلا حتى يتحرّج ويتأثم ويجانب الشهادة ويكون بمكانة من الورع والتقوى.

فأما ما حكاه صاحب «المعالم» عن والده السعيد واختاره هو من التفصيل والاكتفاء

بالإطلاق، حيث يعلم عدم المخالفة، فيما تتحقق به العدالة والجرح، واشترط ذكر السبب بدونه، من حيث إن اعتبار ذكر السبب إنما هو لاحتمال المخالفة؛ فإذا علم انتفاؤها كان اعتباره عبثاً^(١).

ففيه: إنه إن أراد ما هو الظاهر من أن المجتهد إذا علم أن المعدل أو الجارح لا يخالفه فيما يتحقق به العدالة ويثبت به الجرح، بأن يعرف مذهبه في العدالة والكبائر مثلاً، وكان رأيه موافقاً في ذلك، صح له أن يأخذ بإطلاقه ولم يحتج إلى تعرّف السبب، توجه عليه أن الاختلاف في الجرح والتعديل غير منحصّر في الاختلاف في هذين الأمرين، بل كما يكون بسبب الاختلاف فيهما يكون بسبب كل نزاع يقع في التحريم؛ فربما جرح بما يذهب إلى تحريمه، وإن لم يكن من الكبائر، وأنت لا تجرح به لكونه مباحاً عندك، وبالعكس.

وإن أراد ما يتناول ذلك وغيره؛ فمن أين لك بالعلم بجميع مذاهبه، وما كان من مقلّديك لتعلم أنه لا يخالفك في حكم من الأحكام، غير أن الشهيد رحمته الله ذكر ذلك في الشهادات من كتاب (المسالك)^(٢)، وليس يبعد أن يكون المعدل أو الجارح من مقلّدة الحاكم؛ فكان لما ذكره صورة، ولكن في الشهادات دون ما نحن فيه.

المقام الثالث

في التعارض: إذا تعارض الجرح والتعديل؛ فإن كانا مطلّقين، هذا يقول: إنه على العدالة أو مات عليها مثلاً، وذلك: إنه على خلافها، أو مضى على ذلك؛ فمن الناس من يقدم التعديل؛ لأصالة العدالة، والأكثر على تقديم الجرح، إما لغلبة الفسق في الناس؛ فكان أرجح في النفس وأغلب على الظن؛ لأن الفرد يلحق بالأعم الأغلب، أو لأن أقصى ما للمعدل أنه لم يعثر على ما يوجب الفسق أو يخالف المروءة، مع طول العشرة؛ فظنّ العدالة أو اطّلع على ما يوجب ظنّها، وإن لم تطّل، وما كان ليُدّعي العلم

(١) المعالم: ص ٢٠٦.

(٢) المسالك: ج ١٤ ص ١٥٩.

بالعدم، والجارج يقول: قد اطلعت على فسقه أو مخالفته للمروءة؛ فلو كذبناه لعدلنا عمّن يحكي عن علمٍ إلى من يتعلّق بالظن، اللهم إلا أن يترجّح قول المعدّل بأمرٍ خارج للعدلين، بل لم يعتبر العلامة في «النهاية» الترجيح بالكثرة أيضاً وقدم الجرح^(١)، خلافاً لظاهر «الخلاصة»^(٢).

والتحقيق: بناءً على القول بالملكة أن المعدّل إن لم يكن ينطق عن علم فهو ناطق عمّا يقاربه؛ وذلك لأن الملكات إنما تدرك بآثارها، والحاصل من مراعاة الآثار العلم أو ما يتاخمه، واحتمال الخطأ بعد ذلك بعيدٌ، على أن مثله جارٍ في الجرح، بل هو أقرب؛ لعدم ذكر السبب، وربّ ملوم لا ذنب له، خصوصاً وجاري عادة الناس الانحراف لأدنى عارضٍ، وإنما يزول ذلك الاحتمال عند ذكر السبب.

ومن هنا يظهر أن الوجه في الإطلاق هو الترجيح بالأمور الخارجية، ككونه أعدل أو أضبط أو أعرف بحال المعدّل أو نحو ذلك، وإلا فالتوقف، وإنما كانا مقيدين بذكر السبب والزمان؛ فإن اختلف الزمان فلا تعارض، ويؤخذ بقول المتأخر، وإن اتحد، كأن يقول الجارج: «قتل فلاناً يوم الجمعة»، ويقول المزكي: «كان في ذلك اليوم عندي» أو «إن فلاناً حي»، وجب الترجيح بالأمور الخارجية، وإلا فالتوقف.

وإن اقتصرنا على ذكر السبب فحسب؛ فهما بمنزلة المطلقين، وإن تعرض أحدهما لذكر السبب دون الآخر؛ فإن كان الجرح بأمرٍ ظاهر لا يكاد يخفى على الآخر، كأن يقول: «كان يعمل للسلطان» ضعف ووجب الوقف، وإن لم يكن كذلك.

فإن كان مما لا يبعد فيه احتمال التوبة والإعراض أو التأويل، كأن يقول: «رأيت يوماً يشتم جاره أو يضرب أباه أو يأكل وهو يمشي في الأسواق»؛ فلا يبعد التوقف أيضاً، من احتمال التوبة مع رجحان الجمع؛ لعدالتهما، ومن كونه مما لا يخفى، مع تقديم الجرح، وإن رماه بما يخفى، وزعم أنه الآن عليه، أو مضى به؛ فلا ريب في تقديم الجرح؛ لأنه يكون حينئذٍ أوثق في النفس.

(١) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٣٢.

(٢) خلاصة الأقوال: ص ٤٤.

هذا كله إن كان السبب المذكور عن دراية؛ فإن كان أحدهما عن رواية والآخر عن دراية، والآخر إنما يتعلّق برواية، قدّم ما كان عن دراية؛ لمكان العلم، وإن كانت الرواية عن المعصوم، إلّا أن تكون الرواية عن المعصوم متواترة أو بخبر مشافهة، وإن تعلّق كلّ منهما برواية رجع الأمر إلى تعارض الخبرين، ووجب الترجيح؛ فإن تكافأ فالتوقف.

هذا، وأكثر الناس على إطلاق القول بتقديم الجرح من دون تعرض للتفصيل بذكر السبب وعدمه، واتحاد الزمان وعدمه، وغير ذلك من الوجوه التي قدّمنا متعلّقين بأن في تقديم التعديل عدولاً عن الظاهر إلى خلافه؛ وذلك لاستلزامه تكذيب الجرح، ولا ريب أن الظاهر صدقه؛ لمكان عدالته.

وهذا بخلاف ما إذا قدّم الجرح؛ فإن فيه تصديقهما، وأنت خير بأنهما مع الإطلاق إنما يخبران عمّا عليه المخبر عنه في نفس الأمر، لا بمجرد وقوع ما يوجب الجرح أو التعديل، من معصية أو حسن ظاهر مثلاً، كي يقال: لا مانع من وقوعهما معاً

وعلى هذا فكان في تصديقهما معاً جمع بين النقضين، نعم يعقل هذا عند ذكر السبب، حيث لا تعارض، وأما إطلاق القول بالتوقف ما لم يكن هناك رجحان معتبر، ففيه: أنه لا وجه للتوقف عند ذكر السبب على الوجه الذي قلنا، أو اختلاف الزمان ولم يكن من مضان الترجيح، إذ لا تعارض في الحقيقة، وإخراج هذا من العنوان ليس بذلك البعيد.

وإن كان اسمان جرح بأحدهما وعدّل بالثاني؛ فإن علم إرادته بكلّ منهما أو كانا مختصّين سواءً اشتهر بأحدهما أو لا؛ فقد تعارض الجرح والتعديل، وإن كانا مشتركين بينه وبين غيره، ولم تعلم إرادته منهما؛ فهو في حكم مجهول الحال إن تساوت نسبته اليهما، وإن اشترك بأحدهما دون الآخر، كان الترجيح لما به الاختصاص جرحاً وتعديلاً، وإن جرح المشترك واجتمع اثنان في سند مع تعديل كلّ منهما بانفراده جاء التعارض في أحدهما، وإن اشترك اثنان في اسم تعارض فيه الجرح والتعديل اشتراكاً في الجهالة.

فصل

لتحمّل الرواية طرقاً:

أحدها: السماع، وذلك بأن يملي عليه الشيخ من حفظه أو من كتاب، سواء أقصده بالإملاء منفرداً أو مع غيره أو حدّث غيره بمسمع منه، غير أنه في الأولين يقول: حدّثني أو أخبرني، وفي الثالث يقول: سمعته.

الثاني: القراءة: وهو أن يقرأ على الشيخ؛ لينظر ما يقبل منه وما ينكر، وهذا يقول: قرأت عليه، أو حدّثني قراءة عليه، وذلك أن هذه الكلمة، وإن كانت في اللغة لإيجاد لفظ الخبر، لكنها صارت في عرف المحدّثين تستعمل فيها هو أعمّ، أعني الاعتراف بالحدّث، ولو بالتقرير، ولكن مع القرينة؛ فإن قرأ غيره، وهو يسمع، قال: قرأ عليه وأنا أسمع.

الثالث: المناولة، وذلك بأن يعمد الشيخ إلى كتاب يعرف ما فيه ويناوله إياه، ويقول له: هذا سماعى من فلان أو قراءتي عليه؛ فإن ذلك يكون بمنزلة أن يحدثه بما فيه، سواء أقال له مع ذلك: اروه عني أو قد أجزت لك روايته أو لم يقل، وهذا يقول: حدّثني أو أخبرني مناولة ولا يطلق.

الرابع: الإجازة، وهو أن يقول له: أجزت لك أن تروي هذا الكتاب أو ما صحّ عني أو نحو ذلك، وهذا يقول: حدّثني أو أخبرني إجازة، والفرق بين هذا وما قبله، أن ذلك إنما يتعلّق بكتاب معين، بخلاف هذا؛ فقد يقول: أجزت أن تروي عني كلّ ما صحّ، أو يصحّ لك من بعد من مؤلفاتي، وأنه لا بدّ في ذلك من المشافهة، وهذا قد يكون بظهر الغيب، كما تقول: أجزت لفلان أن يروي عني هذا، أو ما صحّ له عني.

الخامس: المكاتبة، وذلك بأن يكتب إليه بأحاديث، وهذا يقول: أخبرني في مكاتبتك، ولا يقول: حدّثني أو سمعته؛ لأنها يستعملان حقيقة أو مجازاً في المشافهة؛ فإن أجازته مكاتبة، قال: أخبرني إجازة بالمكاتبة، والشرط في ذلك كلّ أن يعلم أنها كتابته.

وهنا سادس: وهو أن يجد الرواية بخطّه، ويسمى الوجادة، ولا كلام في أنه لا تجوز رواية مثله، ولو مع التقييد؛ فلا يصحّ أن يقول: أخبرني وجادة؛ لعدم الإنشاء، وهل

يصحّ العمل به مع العلم بخطه؟ خلاف.

فصل: في تقسيم الحديث

كان مدار عمل الأصحاب قديماً على ما غلب الظن بصدقه، وحصل به الوثوق، إما لرواية العدل أو بالرجوع إلى أصل معتمد أو باشتهار العمل أو بانضمام بعض القرائن المفيدة لاطمئنان النفس، حسبما استقامت عليه طرائق الناس في العلم بالأخبار؛ فالصحيح عندهم ما غلب الظن بصدقه والضعيف خلافه، ثم نظر المتأخرون إلى كثرة اختلاف الأخبار لاختلاف وجوهها؛ فأعرض ناسٌ عن أخبار الآحاد، كالسيد وأتباعه، واقتصروا على المتواتر، وما في حكمه من المقرون بإحدى القرائن الأربع، وكان التواتر يومئذ غير عزيز فيهم، حتى قال السيد في (التبانيات): إن أكثر أخبارنا متواترة^(١) وحبس آخرون نفوسهم على ما تحصل به الثقة من الكتب المعتمدة، كأصول من أجمعت له العصابة على التصديق كالسنة الأوائل، وأصول من أجمعوا على تصحيح ما يصحّ عنهم كالأواسط والأواخر، وأصول من أجمعوا على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه، والكتب المعروضة على الأئمة ككتاب الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام، وكتابي الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن المعروضين على العسكري عليه السلام، والكتب التي شاع بين السلف الوثوق بها والاعتماد عليها من كتب الإمامية الاثني عشرية، ككتاب الصلاة لحريز، وكتب ابني سعيد، وعلي بن مهزيار، أو غيرهم، ككتاب حفص بن غياث القاضي، وكتب الحسين بن عبد الله^(٢)، وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري، وما وجد في كثير من الأصول، أو روى من طرق شتى، ولو في قليل منها، وما انضم إليه شيء من القرائن الموجبة للاعتماد والثقة.

ولسنا نريد بها الأدلة الأربعة، بل غيرها مما يفيد غلبة الظن؛ فالصحيح عندهم ما أوجب الثقة لوجه من هذه الوجوه، وإن لم ينجح به العدل، وهو الذي أراد المحقق

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٢٦.

(٢) الحسين بن عبيد الله السعدي: أبو عبد الله بن عبيد الله بن سهل، ممن طعن عليه ورمي بالغلو، له كتب صحيحة الحديث (ظ. رجال النجاشي: ص ١٤٣).

بالقبول وعلّله بالإجماع، من حيث إنهم مجمعون على الأخذ بتلك الأصول وقبول ما فيها، والضعيف ما لم يغلب به الظن، ولم تثق به النفس وإن رواه العدل، كما إذا كان في أصل غير معتمد، أو كان شاذّاً مخالفاً لما رواه الأكثرون، ومعارضاً بما هو أقوى منه، وإن كان في معتمد.

ويجمع هؤلاء والسابقين الأولين أن مدار الكل على ما يغلب عليه الظن وتطمئن به النفس، ثم لما تمادت الأيام على الأصول القديمة والكتب التي كان مدار العمل سابقاً عليها، واشتغل الناس عنها بما جمع منها من الجوامع العظام، كهذه الكتب الأربعة، حتى انقطع تواتر ما كان متواتراً إلى أصحابه، واشتبه المعتمد بغيره، وخفيت القرائن، وقد علموا أن مدار الكل على غلبة الظن، لم يبق لهم إلا مراعاة أحوال الرجال في العدالة والمدح والوثاقة والضعف؛ فانتفض المتأخرون وقسموا الحديث بحسبها، وأنه في نفس الأمر كذلك، وأقصى ما هناك أن وضعوا لكل اسماً: صحيح، وحسن، وموثق، وضعيف، فالصحيح عندهم: ما كان جميع رواته إماميين معدوحين بالتوثيق.

والحسن: ما لم يبلغ المدح بهم أو بأحدهم إلى حدّ التوثيق.

والموثق: ما مدح جميع رواته بالتوثيق، إلا أنهم أو بعضهم من غير الإمامية، ويسمى القوي أيضاً^(١).

والضعيف: ما عداها^(٢).

وتسمى هذه الأربعة بالأصول؛ لرجوع هذه الأقسام الآتية إليها، وصور ترتب الرواة عشرة: واحدة للصحيح، وثنان للموثق، وثنان للحسن، وخمسة للضعيف.

وربما أطلق الصحيح على ما هو بمكانته في القبول، وإن كان في رواية مجهول الحال، ومعلوم الضعف؛ وذلك كمراسيل ابن أبي عمير ومن يروي عنه أصحاب الإجماع.

ثم لا خلاف بينهم في العمل بالصحيح إلا أن يكون شاذّاً أو مرفوضاً أو معارضاً

(١) ط. الرعاية في علم الدراية، الشهيد الثاني: ص ٨٥.

(٢) ط. الرعاية: ص ٧٧-٨٦.

بما هو أقوى منه.

وأما الحسن والموثق، ففقضية اشتراط العدالة على الإطلاق رفضهما، لكنك عرفت أنها إنما هي شرط؛ لكون الخبر حجة على الإطلاق، والحسن والموثق إنما يؤخذ بهما إذا لم يكن في أخبار العدول المعمول بهما ما يعارضهما^(١).

ومن شرط العدالة على الإطلاق أعرض عنهما إلا أن ينجر بالشهرة، ومن الناس من أعرض مطلقاً، والوجه الأخذ بالمعضود بالشهرة وتقديمه على غيره؛ لاستمرار الطريقة على تقديمه؛ لغلبة الظن بصدقه، وهو الصحيح قديماً، كما عرفت^(٢)، وربما قيل: إن من يكفي في العدالة بحسن الظاهر لم يتوقف في الحسن^(٣).

قلت: من اكتفى بذلك عدّه في الصحيح، ويكون إنما أخذ بالصحيح، لا بالحسن، بل لا حسنَ عنده، إلا إذا لم يبلغ فيه المدح إلى حسن الظاهر، وأما الضعيف فالأكثر على المنع من الأخذ به إلا أن يعتضد بالشهرة، وذهب قومٌ إلى المنع مطلقاً، وآخرون إلى الجواز مطلقاً، والذي ينبغي بناءً على التعلّق في حجية خبر الواحد بعمل الطائفة، وآية النبأ جعل المدار في هذه الأعصار أيضاً على غلبة الظن بالصدور؛ لأن ذلك هو الذي استمرت عليه الطريقة في قديم الدهر، كما عرفت سواءً أنشأ ذلك من رواية العدل أو من انضمام الشهرة إلى رواية غيره أو من رواية من أجمعت له العصابة أو نحو ذلك، مما يفيد غلبة الظن وقوة الاعتماد.

وكفالك في المشهور قوله (عليه السلام) في المقبول: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»^(٤)؛ فإن ذهبت تقول إنها في تعارض العدلين، قلنا: اختصاص المورد لا يستلزم تخصيص الوارد، والذي يدلّ على إرادة الإطلاق تعليله بأنه لا ريب فيه.

ثم إن نصّ على جميع سلسلته ووُصل بالمعصوم (عليه السلام)، فهو (المسند)؛ فإن جيء

(١) ظ. الرعاية: ص ٩٠

(٢) ظ. عدّة الرجال: ج ١ ص ١٠٣.

(٣) ظ. المصدر نفسه: ص ١٠٣.

(٤) عوالي اللآلئ: ج ٤ ص ١٣٣ ح ١٢٩.

بالجميع بعده؛ فهو المضعف أو تتابعوا على صفة واحدة من قول أو عمل، كما تقول: سمعت فلاناً، وهكذا أو حدثنا فلاناً، قال: حدثنا وهكذا أو حدثنا فلان، وهو آخذ بلحيته، قال: حدثني فلان، وهو آخذ بلحيته، وحدثني في بيته حينئذ، قال: حدثني في بيته وهكذا؛ فهو (المسلسل التام، أو الناقص)، وإن سقط جميعها، كما يقول الصدوق: قال الصادق (عليه السلام)، أو آخرها وحده، أو مع غيره، كما يسند إلى ابن أبي عمير عن الصادق (عليه السلام)، أو إلى سعد بن عبد الله عنه (عليه السلام)، أو أهم في واحد منها لسيان، أو غيره، كما يقول: روى فلان عن فلان حدثه عن بعض أصحابنا، أو عن رجل، فهو (المرسل)، أما إذا كان السقوط في الأول؛ فذلك (المعلق) إن لم يكن الساقط معلوماً، أما إذا كان معلوماً، كما يقول الشيخ مبتدأ سعد بن عبد الله، أو أحمد بن محمد، أو الحسين بن سعيد، أو نحو هؤلاء، ممن كانت طرقه إليهم معلومة؛ فلا تعليق، وإنما هو ضرب من الإسناد، وإن كان السقوط من الوسط؛ فذلك هو (المقطوع والمنقطع) إن كان الساقط واحداً، والمنفصل إن كان متعدد؛ فكان بين القطع والإرسال والانفصال تباينٌ.

والشاهد الثاني رحمه الله بعد أن عرّف المرسل بما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة أو بواسطة، نسيها أو تركها على علم أو أهمها، قال: «ويطلق عليه المنقطع والمقطوع بإسقاط واحد، والمنفصل بإسقاط أكثر»^(١)، ومقتضاه أن المقطوع والمنفصل أخص من المرسل.

وكيف كان فقد اختلف الناس في حجية المرسل، وما في معناه من المعلق والمنفصل والمفصل ونحو ذلك؛ فأكثر العامة، ومنهم أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، على الأخذ به مطلقاً^(٢)، ومنهم من ردّه مطلقاً، والشافعي ومحققو المتأخرين على التفصيل^(٣)، إن تعدد الإرسال، مع اختلاف الشيوخ، أو عضده قول صحابي، أو أكثر أهل العلم، أو كان ممن لا يرسل إلّا عن عدل، أو كان من أئمة الحديث قبل، وإلّا ردّه.

(١) الرعاية: ص ١٣٧.

(٢) ظ. الأحكام: ج ٢ ص ١٣٦؛ مبادئ الوصول: ص ٢٠٩؛ تهذيب الوصول: ص ٢٤٠.

(٣) المصادر نفسها.

وأما أصحابنا؛ فالشيخ على ما حكى المحقق في أصوله أنه إن علم صحيحاً أنه لا يروي إلا عن ثقة قبل مطلقاً، وإلا فبشرط عدم المعارض من المسانيد الصحيحة^(١)، محتجاً بأن الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها من المعارض، كما عملت بالمسانيد؛ فما أجاز أحدهما أجاز الآخر، والذي وجدناه في عدة نسخ من (العدة) وجوب التوقف إلى أن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة^(٢)، ومراعاة طريقته في العمل بما في كتب الأصحاب يعضد الأول، غير أن ذلك يقضي اختصاصه بما جاء مرسلًا في تلك الكتب التي كانت معول الطائفة عليها ومدارستهم فيها دون إرسال المتأخرين، ومنع العلامة رحمته في (النهاية) من غير الأول^(٣)، وأطلق المنع في (التهذيب)^(٤)، وأما المحقق فإنه لم يزد في أصوله أن حكى كلام الشيخ رحمته، وقال في (المعتبر): «ولو قيل مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها منعنا ذلك؛ لأن في رجاله من طعن الأصحاب فيه؛ فإذا أرسل احتمل أن يكون الراوي أحدهم»^(٥)، وذكر أنه كان يرسل عن أربعين من أصحاب الصادق عليه السلام، وفيهم المجاهيل والضعفاء، قال: «فإذا أرسل احتمل الجميع»^(٦).

وعن صاحب (البشرى)^(٧) أنه منع هذه الدعوى، أعني كونه لا يرسل إلا عن ثقة. وكيف كان فالظاهر أنه لا كلام في أن الأصحاب على قبول مراسيل ابن أبي عمير، بل ذكر الشهيد في (الذكرى) أن الأصحاب على قبول مراسيله، ومراسيل صفوان بن يحيى، وأحمد بن أبي نصر البزنطي^(٨)، غير أن المعروف أنهم إنما قبلوا مراسيله؛ لأنه لا يرسل إلا عن ثقة، وبذلك علل في (الذكرى) قبول مراسيل الآخرين أيضاً.

(١) معارج الأصول: ص ١٥٦.

(٢) العدة: ج ١ ص ١٥٤.

(٣) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٥٩.

(٤) التهذيب: ص ٢٤٠.

(٥)المعتبر: ج ١ ص ١٦٥.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) الرعاية: ص ١٣٩.

(٨) ذكرى الشيعة: ج ١ ص ٤٩.

وربما علّله بعضهم بأنهم لا يروون عن مجروح، ومن الناس من علّل قبول مراسيل ابن أبي عمير بأنه لما تمادت به السنون في الحبس، وذهبت كتبه في السيل أو الدفن، وكان يحفظ أربعين مجلداً جميع رواياته مسندة، جعل يحدث بها في حفظه؛ فهي عنده معلومة الاتصال على الإجمال^(١)، وإن فاته طرق الإسناد على التفصيل.

قال النجاشي بعد أن ذكر حبسه أربع سنين وتلف كتبه بالدفن، وأنه لما أطلق جعل يحدث من حفظه ومما سكن له في أيدي الناس فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله^(٢)، ومنعُ المحقق لم يكن من قبول الأصحاب لها وعملهم بها، بل من أن يعمل بها، يقول: «لا ينبغي أن يعمل بها؛ لأنه مما يروي عن الثقة وغيره»^(٣)، وكذلك منع ابن طاووس^(٤) لم يكن من قبولهم لها، بل مما بنوا عليه أمر القبول، من كونه لا يرسل إلّا عن ثقة.

واحتج من أجاز على الإطلاق بأن الرواية عن غير العدل من دون تنبيه تدليسُ تأباه العدالة، ومن منع على الإطلاق بمنع المنافاة؛ إذ من الجائز أن يكون إنما روى للتبني بقيام القرائن، والوجه قبول مراسيل ابن أبي عمير، بل الثلاثة، بل سائر أصحاب الإجماع؛ للإجماع على تصديقهم، وتصحيح ما يصحّ عنهم، بل سائر ما وقع في الكتب المعتمدة ككتب الحسين ونحوها، لما ذكر الشيخ من عمل الطائفة بالمرسل منها، كما عملوا بالمسند، وخاصةً إذا أرسل بإسقاط السند كله، كما يقول الصدوق: قال الصادق (عليه السلام)؛ فإن مثل ذلك لا يقع إلّا عن وثوق واعتقاد؛ فإما إنكار محمد بن عيسى على محمد بن خالد البرقي؛ فالظاهر أنه كان يجيئه الرجل بالحديث ويرسله إرسالاً؛ فيعتمد، ولم يكن ذلك لقبول ما في الكتب المعتمدة من إرسال، ثم هنا اصطلاحات أخرى؛ فمنها:

ما يجري في الأقسام الأربعة، ومنها ما يخصّ الضعيف؛ فمن الأول: الموصول

(١) ظ. رجال النجاشي: ص ٣٢٦.

(٢) رجال النجاشي: ص ٣٢٦.

(٣) المعتبر، المحقق الحلي: ج ١ ص ١٦٥ والنقل نقل بالمعنى.

(٤) منع ابن طاووس من الأخذ بمراسيل ابن أبي عمير في كتابه «البشري»، حكى ذلك الشهيد الثاني في كتابه المعروف «الرعاية في علم الدراية»: ص ١٣٨.

والمُتَّصِل، وهو ما يتَّصِلُ إسناده في جميع مراتبه، حتى رواه كل واحد من رواة عَمَّن قبله، سواء أأسند إلى المعصوم، أو وقف به على من يروي عنه، وبهذا يخالف المسند، فإنه قد أخذ فيه اتصاله بالمعصوم، فكان هذا أعمّ من السبب.

ومنه المرفوع: وهو عندهم ما أضيف إلى المعصوم، سواء أكان إسناده متصلاً أو منقطعاً بإسقاط بعض الرواة؛ فكان أعمّ من المسند والمرسل، والذي يظهر من تتبع مواقع هذه الكلمة في كلام الرواة والمحدثين أن الرفع هو أن يحكي عن المعصوم (عليه السلام) من لا يدركه، بإسقاط تمام السلسلة أو بعضها، كما يقول الكليني محمد بن يحيى العطار رفعه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، والحسين بن سعيد رفعه عنه.

ومنه (العالِي): وهو ما قلّت وسائطه، كما يتفق للكليني أن يروي عن الصادق (عليه السلام) بثلاث وسائط، وكان السلف يتهاككون في تطلّبه ويشدّون له الرحال.

ومنه (المقبول): وهو ما تلقّوه بالقبول، وعملوا عليه كالمقبولة.

ومنه (المشهور): وهو ما شاع بين أهل الحديث، بأن نقله كثيرون وربما قيل إنه ما زاد رواته في كلّ مرتبة اثنين أو ثلاثة كالمستفيض، أو ما اشتهر على الألسن، وربما أطلق على الشائع في غيرهم، وليس له عندهم أصل.

ومنه (المستفيض): وهو ما عرفت.

ومنه (الغريب): وهو ما ليس بمعروف بين أهل الحديث، أو ما كان لفظه غريباً، أو ما انفرد به راوٍ واحد، وإن تعددت إليه الطرق.

و(المنفرد): وهو ما ينفرد راويه براويته عن جميع الرواة.

و(الشاذ): وهو ما خالف رواية الأكثر.

و(المفرد): وهو ما زيد فيه على غيره، مما جاء بمعناه، إما في القول، كما يروي قوله (عليه السلام): «جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً»^(١)، وقوله في ماء البحر: «هو

(١) صحيح البخاري: ج ١ ص ٨٧؛ وصحيح مسلم: ج ١ ص ٣٧٠ الحديث ٣ و ٤ و ٥؛ وسنن أبي داود: ج ١ ص ١٣٢ حديث ٤٨٩.

الطهور ماؤه والحل ميتته^(١)، أو في الفعل، كما إذا روى أنه عليه السلام دخل البيت الحرام مثلاً، وهو أنه دخل وصلى.

وكيف كان فالزيادة إن شذّبها صاحبها؛ فلها حكم الشاذ، وإلا قبلت، إلا أن تشتمل على منافاة بين المزيد وغيره، وحينئذ فلها حكم المتعارضين، الترجيح ثم الجمع. والمختلف: وهو أن يجيء في الباب خبران مختلفان؛ فكلُّ منهما مختلفٌ، وهو أكثر من أن يحصى، وكأنه ما عدا المشهور والشاذ، وذلك بأن يكونا متقاربين في الرواية. والناسخ والمنسوخ: وإنما يعرفان بالنص أو الإجماع أو التاريخ.

والمصحّف: وهو إما في الراوي كتصحيف حنان بحيان، أو في المتن، وهو كثير. والمقلوب: وهو إما في السند، كما يقال في أحمد بن محمد بن عيسى، محمد بن أحمد بن عيسى، أو في المتن، كما يروى حديث الصدقة: (حتى لا تعلم شماله بما تنفق يمينه) (حتى لا تعلم يمينه بما ينفق بشماله)^(٢).

والمدرج: وهو ما أدرج فيه كلام الراوي، أو خبر رواه عن المعصوم جماعة بألفاظ مختلفة، وروي عنهم بسندٍ واحد؛ فيروى بذلك السند عن الكل بمتن واحد، أو خبران رواهما واحد، وروى كلّ واحد منهما عنه بسندٍ على حدة؛ فيروي عنه كلاهما بسندٍ واحد.

والمضطرب: وهو ما جاء على وجهين، إما في المتن، كما جاء في اعتبار الدم المشتبه بالقرحة؛ ففي (الكافي)^(٣) وكثير من نسخ (التهذيب)^(٤) أنه إن كان من الجانب الأيمن فحيض، وفي بعضها بالعكس، وضعف الحديث بهذا ظاهر؛ لعدم ثبوت أحد الأمرين، إلا أن يشتهر أحدهما ويشذ الآخر؛ فيؤخذ بالمشهور، ويترك الشاذ، وأما في السند بأن

(١) سنن الترمذي: ج ١ ص ١٠٠؛ وموطأ مالك: ج ١ ص ٢٢؛ وسنن البيهقي: ج ١ ص ٣.

(٢) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٣٦٨.

(٣) الكافي: ج ٣ ص ١١٤ ح ٣.

(٤) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٣٨٦ ح ٨، وقد ذكر في هامش الفقيه تعليق الفيض الكاشاني في كتابه (الوافي) مشيراً إلى الخلاف الذي ذكره المصنف.

يروى تارةً بواسطة، وأخرى بلا واسطة، وزعموا أن ذلك موجبٌ للقدح في الرواية لاستبعاد رواية الراوي بواسطة، وهو مستغن عنها، وكثيراً ما يعيب في (المسالك) الرواية بمثل ذلك^(١).

والحق: أن هذا وغيره قاذخٌ، وأي بعيد في أن يروي بواسطة قبل تيسر المشافهة، وربما اتفق ذلك بسبب رواية الكتب حيث يشارك الراوي المروي عنه في بعض المشيخة؛ وذلك كما في رواية أحمد بن محمد بن عيسى، كتب الحسين بن سعيد؛ فإن أحمد هذا مما يروي عن كثير من مشيخة الحسين؛ فإذا أورد الشيخ مثلاً من كتب الحسين حديثاً من طريق ابن عيسى^(٢)، عن بعض من يشتركان في الرواية عنه، ثم أورد ذلك الحديث في موضع آخر من كتب ابن عيسى، صار ذلك الحديث مما رواه ابن عيسى تارةً بواسطة الخبر، وأخرى بلا واسطة؛ فلا وجه للقدح بمثله، وقد انتقد عليهم هذا في (المنتقى)^(٣).

نعم ما ذكره العامة قاذخٌ؛ وذلك أنهم مثلوه بما رَوَّاه عنه عليه السلام من الاكتفاء بالخط سترَةً للمصلي إذا لم يجد؛ فقد روي فيهم تارةً عن ابن عمرو بن محمد بن حريث عن جده حريث، وتارةً عن ابن عمرو بن حريث عن أبيه، وأخرى عن أبي عمرو بن محمد بن حريث بن سليمة، ورابعة عن أبي عمرو بن حريث، وخامسة عن حريث بن عمار بالإسناد عن أبي عمرو بن محمد عن جده حريث بن سليمان، وسادسة عن أبي محمد بن حريث عن جده حريث.

وهو كما ترى مفضي إلى عدم الضبط الذي هو شرط القبول؛ فيكون قاذحاً، وقد أجل الله تعالى أخبارنا عن مثل هذا، وقد ذكر في (المنتقى) أن هذا النوع كثير من غيره من مستخرجات القوم، وجدوا هذه الأمور في أخبارهم فاصطلحوا لها وذكروها، قال: «واقفتي جماعة من أصحابنا في ذلك أثرهم واستخرجوا من أخبارنا في بعض الأنواع ما

(١) المسالك: ج ٧ ص ٢٢٠-٢٢١.

(٢) المقصود به أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري.

(٣) منتقى الجمان: ج ١ ص ٩.

يناسب مصطلحهم، وبقي الكثير منها على حكم محض الفرض^(١).

ومنه (الموقوف): وهو ما وقف فيه الإسناد على الراوي ولم يصل إلى المعصوم (عليه السلام)، كما ترى المحدثين في بعض الأخبار يقفون في الإسناد على زرارة أو غيره من أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، ولا يسندونه إلى الإمام، وهذا في الحقيقة ليس برواية إنما هو حكاية عن الراوي، اللهم إلا أن يقوم هناك ما يؤدي إلى القطع عادة بصدوره عن المعصوم (عليه السلام)، كما في موقوفة ابن أذينة الواردة في إرث الزوجة من الرباع ونحوها، ولذلك أكتب الأصحاب على الأخذ بها، وكفاك في ذلك أن يروي عن الراوي من لا يرجع إلى غير المعصوم (عليه السلام) كابن عمير في الرواية المذكورة، بل الظاهر في كل وقت يقع في كتب الحديث ذلك، وإلا لم يذكره المحدثون مسنداً بصورة الرواية، فإنه ضربٌ من التدليس، وكان عدم ذكر المروي عنه إنما وقع سهواً، إما من صاحب الأصل السابق كأصل ابن أبي عمير، أو من الجامع اللاحق كأصحاب الكتب الأربعة، أو من بينهما من الرواة.

ومنه (المعلل): وهو ما كان مظنة ريبة، مع ظهور الصحة ومثله بما إذا أرسل فيها وصله غيره، أو وقف فيها رفعه غيره، أو أدخل حديثاً في آخر.

قلت: إن وقع هذا فيما انفرد به؛ فهو العيب الصريح، لا التعليل، وأين ظهور الصحة، وإن وقع في المشترك، كما هو محلّ الفرض فالإرسال أو الوقف أو الإدراج في بعض الطرق لا يوجب تعليل الحديث بعد سلامته في غيره، وما زال يروي المحدث الخبر بطريق ضعيف؛ لإرسال أم غيره، أو يدرج ويورّيه الآخر سالماً بطريق صحيح؛ فيعدُّ صحيحاً.

بلى اللهم ربما كان مظنة ريبة من جهات أخر يقع عليها الناقد البصير بعد الفحص، ومن ثمّ عنوانه بما كان مظنة ريبة، وربما أطلق على ما اشتمل على علّة الحكم، وهذا ضربٌ من الحسن.

ومنه (المدلس): وهو عندهم ما أخفي عيبه:

١. أما في الإسناد، بأن يروي عَمَّن لقيه، أو عاصره ما لم يسمعه عنه على وجه يوهم أنه سمعه منه، كما يقول: قال فلانٌ، أو حدَّث، أو أخبر؛ فإن قال: حدَّثنا أو أخبرنا؛ فذلك الكذب.

٢. أو في الشيخ، بأن لا يجب أن يعرف؛ فيكُنِّي عنه بما لا يعرف به، ويعرف التدليس بإخبار المدَّلس أو غيره ممن يعرف حاله، والأول ظاهرٌ في العيب؛ لأنه إرسال في صورة الإسناد، والثاني مظنة ريبة.

وقد يعدُّ منه (المدرج)، و(المقلوب) بناءً على أنها ضربٌ من العيب الموجب للضعف. ومن جملة تلك الاصطلاحات (الموضوع): وهو المكذوب المخلتق، والواضعون كثيرٌ، وإن اختلفت مقاصدهم:

فمنهم من يقصد بذلك التقرب إلى الملوك، كغياث بن إبراهيم حين زاد للمهدي في قوله ﷺ: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خَفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ»^(١)، وكان يعجبه الحمام أو الجناح؛ فأجازه بعشرة آلاف؛ فلما أدبر قال: «أشهد أن قفاه قفا كذابٍ على رسول الله ﷺ»^(٢).

ومنهم من يريد الارتزاق، كما اتفق لابن حنبل ويحيى بن معين في مسجد الرصافة^(٣). ومنهم من يقصد به الترغيب إلى الخير، كأبي عصمة المروزي؛ فروى أنه قيل له: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس هذا عند أصحاب عكرمة؟ فقال: «إن الناس أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقهِ أبي حنيفة ومغازي أحمد بن إسحاق؛ فوضعت هذا الحديث حسبة»^(٤).

وعن المزيل بن إسماعيل، قال: حدَّثني شيخٌ بحدِيث أبي الطويل في فضائل القرآن؛ فقلت للشيخ: من حدَّثك؟ فقال: حدَّثني رجل بالمدائن وهو حيٌّ؛ فصرت إليه؛ فقال:

(١) سنن أبي داود: ج ٣ ص ٢٩ حديث ٢٥٧٤؛ وسنن الترمذي: ج ٤ ص ٢٠٥ حديث ١٧٠٠.

(٢) الرعاية: ص ١٥٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الرعاية: ص ١٥٦.

حدثني شيخٌ بعبادان^(١) فصرّت إليه؛ فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً؛ فإذا فيه قومٌ من المتصوّفة ومعهم شيخٌ فقال: هذا الشيخ؛ فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحدٌ، لكنّا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث^(٢).

وقال بعض هؤلاء في قوله (عليه السلام): «من كذب عليّ فليتبوأ مقعده في النار»^(٣) إنما قال (عليه السلام): من كذب عليّ، ونحن نكذب له، ونقوّي شرعه^(٤).

ومنهم من يضع؛ لأن دينه جواز الكذب لما يراه حقاً، كالكرامية والخطائية وأقوام من المتصوّفة، وحكى القرطبي^(٥) عن بعض أهل الرأي، إن ما وافق القياس الجلي جاز أن يعزى إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)^(٦).

وعن بعض الخوارج أنه قال عند رجوعه إلى الحق: «انظروا هذا الحديث عمّن تأخذونه؛ فإنّا كنّا إذا رأينا رأياً جعلنا له حديث»^(٧).

ومنهم من يضع لإفساد الشريعة، كالزنادقة؛ فإنه حكى أنه لما أمر بضرب عنق بن أبي العوجاء (لع)، قال: «إن تقتلوني فقد دسست في دينكم أربعة آلاف حديث»^(٨).

وقد كُذّب عليهم في حياته (صلى الله عليه وآله وسلم)، حتى قال: «ألا لقد كثرت عليّ القالة، ألا من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار»^(٩)، فما ظنك فيما بعد مماته، وأكثر ما فشى الوضع أيام

(١) مدينة في جنوب إيران اظ. معجم البلدان: ج ٤ ص ٧٤.

(٢) الرعاية: ص ١٥٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٣٦٤، باب النوادر.

(٤) الرعاية: ص ١٦٢.

(٥) أحمد بن عمر بن إبراهيم، أبو العباس الأنصاري القرطبي، فقيه مالكي، من رجال الحديث، كان مدرّساً «بالإسكندرية»، وتوفي بها سنة ٦٥٦ هـ، ومولده: بقرطبة سنة ٥٧٨ هـ، من كتبه: «المفهم في شرح صحيح مسلم في الحديث ينظر: الأعلام: ج ١ ص ١٧٩».

(٦) الرعاية: ص ١٦٣.

(٧) الرعاية: ص ١٦٠.

(٨) الرعاية: ص ١٥٩.

(٩) راجع باب أثم من كذب على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من كتاب العلم من صحيح البخاري، وباب التحذير عن

معاوية في فضائل المشايخ وغيرهم؛ فلقد بذل في ذلك الأموال؛ ليصدّوا الناس عن آل الله حتى بذل.....^(١).

وكذلك كذب الناس على أئمة الهدى (عليهم السلام)، حتى قالوا (عليهم السلام): «لكل واحد منا رجلٌ يكذب عليه»^(٢)، كما كان ابن^(٣) سعيد يكذب على أبي جعفر (عليه السلام)، وأبو الخطاب على أبي عبد الله (عليه السلام)، وأكثر ما كان ذلك في الأصول، كالغلو والتفويض ونحو ذلك؛ فلذلك تشدّد أصحابنا في ذلك، ولا سيما القميين، حتى أنهم ليرمون الراوي بالغلو إذا وجدوه يروي شيئاً من ذلك، والمذهب الذي عليه الطائفة معروفٌ لا يكاد يخفى على المخالف، فضلاً عن الموافق.

وقد استمرت طريقتهم أن لا يأخذوا إلا بالكتب المعروفة المأخوذة بالإجازات عن الثقات؛ فإذا جاءهم واستفرغوا وسعهم وضربوا أكباد الإبل في التهذيب، حتى أن ثقة الإسلام (عليه السلام) إنما ألف جامعه (الكافي) في عشرين عاماً؛ فأَيُّ شيءٍ يبقى بعد هذا، ومن جمع بين الأخبار المختلفة، كالشيخ فإنما كان غرضه بيان تأويل ما يخالف مذاهب الطائفة.

فصل: [في نقل الحديث بالمعنى]

لا كلام في المنع من نقل الحديث بالمعنى لمن لا يعرف نكات المعاني ومعاني التراكيب، أو لا يحسن التأدية، إنما الكلام في العارف القادر؛ فأجازته الأكثرون، ومنهم الفقهاء الأربعة والحسن البصري، ومنعه ابن سيرين وأبو بكر الرازي وبعض المحدثين^(٤)، وربما حكى ذلك عن مالك أيضاً^(٥).

الكذب على رسول الله ﷺ من أول صحيح مسلم حديث ٣.

(١) انتهت الصفحة في (ب) وفق ما أثبتناه والنقص في العبارة واضح.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ص ١٠٤ / ١٧٤.

(٣) في (ب): أبو سعيد، وهو اشتباه، فإن المقصود به المغيرة بن سعيد.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ص ٤٨٩، رقم ٣٩٩.

(٥) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٧٠.

(٦) المصدر نفسه: ص ٤٧٠.

وأصحابنا على الأول، وهو الوجه؛ إذ لا مانع بعد فرض المعرفة والقدرة على التأدية؛ لأن الغرض إنما هو تأدية المعنى المراد، مع أن ذلك هو الظاهر في الأخبار الطويلة، وما كان كل واحد من الرواة يكتب عند التلقي، وخاصة الصحابة، والغالب في عادات الناس عدم الحفظ لأول مرة، ولا سيما المحاور، بخلاف المتلو.

ولذلك ترى الواقعة الواحدة تحكى بألفاظ مختلفة، كحديث الدواة والقرطاس^(١)، بخلاف ما يمكن تعدده، كما جاء في الثقلين والحوض والمودة وتنفيذ جيش أسامة^(٢)، على أنه قد جاء ما يدل على الجواز؛ فروى الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال: إن كنت تريد معناه فلا بأس»^(٣)؛ يريد إن كنت تحاول بما زدت بيان المعنى فلا بأس.

ولا بأس بحكايته بنحو: قال، كما ترى الله جل شأنه، يحكي في الكتاب المجيد سائر الكلام من عربي وعجمي بالكلام المعجز، وهو يقول: (قال، وقالوا)، نعم ظاهر ذلك حكاية اللفظ بعينه، لكن الإعجاز ومخالفة لغة المحكي عنه، ونقل المقالة الواحدة بألفاظ مختلفة، كأقاول موسى وفرعون وإبليس وغيرهم دل على إرادة المعنى.

وأقصى ما للمانعين قوله (عليه السلام): «نصر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها، ثم أذاها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٤)، بناءً على أن أداء المسموع إنما يتحقق بحكاية اللفظ، وأنه لم يقل: (رب حامل فقه.. الخ)، إلا وهو يريد نقل الخطاب بعينه؛ إذ عساه يتفطن بفضل معرفته لما لم يتنبأ له الفقيه الحامل، وكذا على رواية: فرب

(١) المقصود به طلب النبي (صلى الله عليه وآله) احضار الدواة والقرطاس ليكتب للمسلمين كتاباً «لن يضلوا بعده أبداً»، ولكنهم لم يطيعوه (ظ). صحيح مسلم: ج ٣ ص ٤٤٥ كتاب الوصية باب الوقف ح ١٦٣٧؛ مستند أحمد: ج ١ ص ٣٣٦، ٣٥٥، وج ٣ ص ٣٤٦؛ الطبقات الكبرى: ج ٢ ص ١٨٧.

(٢) المقصود به جيش أسامة بن زيد الذي أعده النبي للخروج لمقاتلة الروم وأمر المسلمين بعدم التخلف عنه، فلما توفي النبي (صلى الله عليه وآله) لم يلتحق به كبار القوم، وآثروا البقاء في المدينة المنورة لتنفيذ مآرهم (ظ). الإرشاد: ج ١ ص ٨٣؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: ج ١٧ ص ١٧٥.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٥١.

(٤) مستند أحمد: ج ٤ ص ٨٠، ٨٢؛ سنن الدارمي: ج ١ ص ٧٥؛ سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٨٦.

حامل فقهٍ ليس بفقيه، أي أنه إذا لم يحافظ أشدَّ المحافظة نقل خلاف الفقه، من حيث إنه ليس بفقيه؛ فلا يعرف الحكم الشرعي من غيره، وأنه لو جاز للمشافهة التبديل؛ لجاز لسائر الرواة؛ وذلك يفضي بحسب العادات إلى اختلال المعنى، بل اضمحلاله. فالجواب: أن من أدَّى المعنى بعينه يصدق عليه أن قد أدَّى كما سمع، وأما قوله: (فربَّ حامل فقه الخ) على الرواية الأولى؛ فالغرض التحريض على المحافظة والتأدية، بأنه ربما ينتفع به من [هو]^(١) أفقه منه، وتلك مرتبة يتنافس فيها، وعلى الرواية الثانية التحريض بأنه إذا لم يحافظ أشدَّ المحافظة ينسخ^(٢) الفقه، من حيث إنه ليس بفقيه، على أن أقصاه الأولوية، ونحن نقول بالموجب، وأما الثالث فقد أجابوا عنه: بأن الكلام إنما هو في نقل المعنى بلا تغيير أصلاً، وإلا لم يحز اتفاقاً.

وفيه: أن ليس مراد الخصم وقوع التغيير في كل مرتبة، مع شعور الراوي، بل وقوعه من حيث لا يشعر؛ فإن الناقل بالمعنى وإن عظمت محافظته وكان عارفاً ربما فاتته النكتة والدقيقة؛ فإذا كثر النقل بكثرة الطبقات جاء التغيير، وناقل اللفظ آمن من ذلك كله.

وربما قيل: لو جاز النقل بالمعنى، حتى يجوز على هذه الأخبار أن تكون كذلك، وحتى يستظهر فيها ذلك، خصوصاً ما طال منها، كان الاجتهاد في كلام الراوي دون كلام المعصوم (عليه السلام)، بل يكون الأخذ بها مقلداً للراوي، وأي فرق بين أن يقول: قال (عليه السلام) كذا، وهو يريد كذا، على ما هو شأن المجتهد، وبين أن يقول ابتداءً: المفهوم من كلامه كذا، على ما هو شأن الناقل بالمعنى، حتى تميز للمجتهد الأخذ بالثاني دون الأول.

وتقول: إنه لو أخذ بالأول لكان مقلداً للمجتهد الأول، بخلاف الثاني؛ فإنه لا يكون مقلداً للراوي، بل أخذاً بكلام المعصوم (عليه السلام)، مع أن الاجتهاد كما يقع في الجمع والترجيح، كذلك في فهم المعنى من الخطاب، بل معظمه إنما هو فيه، اللهم إلا أن يشترط على الناقل مراعاة سائر أحوال اللفظ من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير وغير ذلك، مما يتغير به المعنى مراعاة المنطوق والمفهوم، حتى يدلّ بالمنطوق على ما دلّ

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) غير موجودة في (ب).

عليه بالمنطوق، وبالمفهوم على ما دلّ عليه بالمفهوم، وحتى يقدّم ما قدّم من المسند إليه أو المسند أو شيئاً من المتعلقات، ويؤخّر ما أخّر، ويعرف ما عرف وينكر ما أنكر، ويضع كلّ شيء في موضعه.

وبالجملّة بحيث لا يفوته شيء من كفيات الكلام التي يتعلّق بها الاجتهاد وإنما تفوت المادة التي لا يتعلّق بها اجتهاد، لكن الظاهر، بل المعلوم أن الناقلين بالمعنى لا يراعون ذلك كله، وإنما ينظرون إلى المعنى الذي عقلوه من الخطاب عند سماعه، وارسم منه في نفوسهم بعد ذهابه، ثم يعبرون عنه، بما يدلّ عليه، كما إذا قصد إفادته ابتداءً حسبما نجده من نفوسنا، إذا أردنا النقل بالمعنى.

ونقول: لا ريب أن أهل العرف يذكرون في معاني الخطابات الملقاة إليهم بالبدية، ولا يحتاجون في ذلك إلى نصّ أو اجتهاد، إنما يحتاج إلى ذلك من ينظر فيها بعد تغير العرف وفساد اللغة، أو ترى أن أحداً يخفى عليه خطاب أهل زمانه حتى لا يدري ما أريد به، خصوصاً إذا كان عارفاً بالمحاورات.

وبهذا يندفع ما عساه يقال: إذا كان الظاهر في الأخبار النقل بالمعنى، وجب أن لا نأخذ بشيء منها، حتى نعلم أن راويه مقتدرٌ على التأدية، كما في سائر شرائط قبول الرواية، وإنما يعرف ذلك أهل الرجال، وهم لا يتعرضون لذلك في الغالب، وذلك أن ظاهر الشاهد المشاهد للقرائن الاقتدار، ولسنا نشترط البلاغة، بل القدرة على أداء المعنى، ولو بكلامٍ غير فصيح.

نعم إذا بان عليه آثار العي والفهاة ردّدناه؛ فإذا خوطب المقتدر بخطاب و عقل معناه بالبدية؛ فلا فرق بين أن يؤدّيه بلفظه، أو بلفظٍ آخر يدلّ عليه، واحتمال أن قد غفل أو أخطأ في هذا البديهي أضعف من احتمال الغفلة والنسيان في نقل اللفظ بعينه، وليس بممتنع بعد قيام الأدلة أن يميز المشهور العمل برواية العدل العارف، وإن كانت نقلاً بالمعنى، ويجعل الاجتهاد فيها كالاجتهاد في نفس كلامه.

وحيث كان ظهور مراد المتكلم إنما هو بالنسبة إلى أهل عرف زمانه اختصّ جواز النقل بالمعنى بأهل عرف زمانهم، وهم الذين رووا عنهم (عليه السلام)، دون من تأخر، فلو

حكمنّا بالمعنى لم يقبل، ولو تطلّبت سرّ ذلك لو جدته؛ فإنه لو حُظر على الرواة عنهم النقل بالمعنى لأدّى إلى تعطيل أكثر الروايات، بخلاف من يروي بعد تدوين الأخبار ورسماً في الصحف.

خاتمة

لا كلام في جواز تقطيع الخبر إذا كان مشتملاً على مطالب شتى؛ فإنه بمنزلة أخبار فيوضع كل في بابه، كما صنع المتأخرون في جوامعهم؛ وذلك أن الرواة في الأصول القديمة ثبّتوا الأخبار كما رووها، فربما كان الخبر مشتملاً على أحكام مختلفة من أبواب متعددة، بل على مطالب من علوم شتى؛ فأثبتوه في أصولهم كما رووه؛ فلما جاء المتأخرون كالمشايخ الثلاثة^(١) وضعوا كلامه في بابه، ومن ثمّ كثر الإضرار، اللهم إلا أن يكون بين الأمرين أو الأمور ارتباط، بحيث لا يكون ذلك الخبر المشتمل عليه بمنزلة أخبار متعددة فإنه حينئذ يمتنع تقطيعه.

(١) محمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، ومحمد بن الحسن الطوسي، رحمهم الله جميعاً.

الكلام على أفعاله ﷺ

فصل:

لما ثبتت عصمته أمناً عليه أن يفعل حراماً، والمكروه - وإن جاز - غير أن من يتتبع أخلاقه الكريمة ومذاهبه المستقيمة لا يكاد يعثر على ما تكرهه النفوس وتحيد عنه الطباع؛ فلا تكاد تخلو أفعاله من ثلاث: واجب أو مندوب أو مباح، على أن مباحه ربما رجع إلى المندوب؛ لمكان النية الصالحة، ولقد حكي عن بعض الصالحين أنه مضى له ثلاثون عاماً لم يعمل فيهن سوى الواجب والمندوب بالأصالة وبالعرض^(١)؛ فما ظنك بحبيب الله وسيد رسل الله.

ثم لما كان الفعل لا يعرف بخلاف القول؛ فإن للوجوب لفظاً، ولغيره لفظاً، اختلف الناس في أفعاله هل تدل على حكم في حقنا كأقواله أو لا؟

وتحرير القول في ذلك أن أفعاله ﷺ إما أن تكون طبيعية كالقيام والقعود والأكل والشرب والتنفس، أو غير طبيعية، أو يشك فيها، وغير الطبيعية قسمان:

ما عرف اختصاصه بوجوبه كصلاة الوتر والتهجد بالليل، أو بإباحته كالوصال في الصوم، والزيادة على أربعة في النكاح الدائم، أو تحريره كاتخاذ الأسرى وخائنة الأعين. وما لم يعرف اختصاصه به، وهو أيضاً قسمان:

ما عرف كونه بياناً لمجمل، أو غيره كصلاته؛ لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وحبّه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢)، وقطعه يد السارق

(١) المظنون قوياً أنها الشريف الرضي والشريف المرتضى (ظ. فاطمة اللجج، المحقق الكركي: ص ١٨٥).

(٢) آل عمران: ٩٧.

من الأشاجع؛ لقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، وغسله المرافق؛ لقوله: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، وما لم يعرف فيه ذلك، وهو أيضاً قسمان:

ما علمت صفته من الوجوب والندب والإباحة.

وما لم يعلم، وهو أيضاً قسمان:

ما ظهر أنه كان يتقرب به إلى الله تعالى.

وما لم يظهر فيه ذلك.

فإن كان من الأول؛ فلا نزاع في أنه لا يفيد حكماً فيما نوقعه من أمثاله. وإن كان من الثاني، أعني الخواص؛ فكذلك، وإلا فلا اختصاص، وأما ثبوت خلافه لنا؛ فقضيته الاختصاص، لا وقوع الفعل منه، وهو الذي دلّ على ثبوت نقيضه لنا، بل الذي دلّ على الاختصاص هو الذي دلّ على نفيه عنّا، كما دلّ على حرمة الوصال والزيادة على الأربع. وإن كان من الثالث فبحسب المبين، إن كان واجباً وجب على الأمة، وإن كان مندوباً ندب، وأنه كان مباحاً أبيح، ولا تأسّي؛ لأنه أبان بفعله أن هذا هو المراد بالخطاب، والمدرك إنها هو الخطاب المبين.

وإن كان من الرابع؛ فلأنه إنما يستفيد الحكم بالطريق الذي استفاده منه؛ لأنه إن كان خطاباً عمّهم وإياه، وإن كان دليل عقل؛ فنسبته إلى الكل على حدّ سواء، قال الشيخ في (العدّة): «واعلم أن التأسّي إنما يكون فيما يعلم حكمه بفعله؛ فأما إذا كان فعله بياناً أو تنفيذاً، أي للأحكام، كما في القطع وامثالاً لقول متقدم؛ فإنه يفعل ذلك؛ لأن القول قد دلّ على وجوبه، لا لأنه فعله»^(٢)، قال: «ولا معنى لقول من قال: لنا أن نتأسّى به في ذلك، كما أنّنا لا نقول: إنّنا نتأسّى به في العقلية؛ لأنّ ماله يفعل ذلك»^(٣)، وبالطريق الذي

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) العدّة: ج ٢ ص ٥٧٤.

(٣) كذا في العدّة والذريعة، ولعلّ الصحيح: (لأنّ حاله يفعل ذلك).

عرف به وجوب الفعل، به نعرف وجوبه؛ فحاله كحالنا»^(١).

وإن كان من الخامس، فالأكثر على أن أمته مثله في ذلك، وقال أبو علي بن خلاد: «إنهم مثله في العبادات خاصة»^(٢)، وربما قيل: إن حكمه بالنسبة إليهم حكم ما لم يعلم صفته. وإن كان من السادس، والسابع، فهو محل النزاع؛ فذهب جماعة من الأصوليين والمعتزلة والحنابلة إلى أنه واجب في حقه وحقنا^(٣)، وذهب الجويني والشافعي فيما حكي عن بعضهم إلى نده عليه وعلينا^(٤)، وحكي عن مالك أنه مباح^(٥)، وذهب ابن الحاجب وشارحو كلامه إلى النذب في السادس والإباحة في السابع^(٦).

وكل من هؤلاء يريد أن ما ذهب إليه هو الأصل، ولا يخرج عنه إلا بدليل، وإلا فكلمة الكل إلا من شدّ متفقة على أن في أفعاله عليه السلام ما يجب عليه وعلينا، وفيها ما يستحب، وفيها ما يباح..... الأولون إذا.....^(٧) بفعل من الآخرين أو جوبه، إلا أن يظهر بعد ذلك ما يدل على نده وإباحته؛ فيكون مندوباً أو مباحاً، لكنه حيثئذ يخرج عن محل النزاع؛ إذ الكلام في الآخرين، وكذا أصحاب النذب والإباحة إذا قام الدليل على خلاف ذلك، كان بحسب ما قام الدليل عليه.

وذهب السيّد المرتضى رحمته والغزالي والصيرفي وجماعة من أصحاب الشافعي وأكثر المعتزلة إلى الوقف^(٨)، وبعض من جوّز المعاصي على الأنبياء قال إنها على

(١) المصدر نفسه.

(٢) ظ. الإحكام: ج ١ ص ٢٤٢؛ شرح العضد: ج ٢ ص ٢٩١.

* علي بن خلاد: هو الحسن بن عبد الرحمن بن الخلال الراهمزمي الفارسي، محدث في زمانه من أدباء القضاة، توفي سنة ٣٦٠ هـ. «الأعلام للزركلي: ج ٢ ص ١٩٤».

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٣٤؛ الذريعة: ج ٢ ص ٥٧٨.

(٤) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٣٢٤.

(٥) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٣٤.

(٦) شرح مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٩١.

(٧) فراغ في (ب).

(٨) الذريعة: ج ٢ ص ٥٧٨.

الخطر^(١)، وذهب جماعة منهم العلامة رحمته إلى أنه في الخامس للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وفي السادس للمشارك بين الثلاثة^(٢).

احتج الأولون على الوجوب بأمور:

أحدها: قوله: ﴿فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٣)، بناءً على أن الأمر حقيقة في الفعل أيضاً.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ
الْآخِرَ﴾^(٤)؛ فإن معناه: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر؛ فله فيه أسوة، على ما يفهم عرفاً
من قولنا: لقد كان لمن يخاف الله عَمَّا وقع فيه هؤلاء مندوحة؛ إذ المعنى: لو خافوا الله
لكان لهم غنى عن ذلك، ويلزمه بعكس النقيض أنه من ليس له فيه أسوة حسنة؛ فهو لا
يؤمن بالله، وملزوم الحرام حرام، ولازم الواجب واجب، وأيضاً فهو مبالغة في التهديد
على عدم الأسوة؛ فتكون الأسوة واجبة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٥) دلّت الآية
على أن الاتباع لازم للمحبة من الله، ولازم الواجب واجب، وقال في مقام آخر:
﴿فَاتَّبِعُونَهُ﴾^(٦).

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^(٧)، وما فعله فقد آتانا؛ فإنه إنما جاء
لهداية الناس بأقواله وأفعاله، وبكلها يتتبعون، وما ينتفع به فهو مأثراً.

الخامس: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرَا زَوْجُنَا كَهَا لَكِنِ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٣٥.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٣٥.

(٣) النور: ٦٣.

(٤) الأحزاب: ٢١.

(٥) آل عمران: ٣١.

(٦) الأنعام: ١٥٣.

(٧) الحشر: ٧.

حَرَجَ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ ^(١)، أَبَانَ أَنَّهُ إِنَّمَا زَوَّجَهُ بِهَا لِيَكُونَ حَكَمُ أُمَّتِهِ مَسَاوِيًّا لَهُ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

السادس: ما رَوَاهُ أَنَّهُ عليه السلام يَوْمًا خَلَعَ نَعَالَهُ فِي الصَّلَاةِ؛ فَخَلَعُوا نَعَالَهُمْ فَسَأَلَهُمْ عَنْ ذَلِكَ؛ فَقَالُوا: خَلَعْتَ فَخَلَعْنَا فَأَقْرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ ^(٢)، وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّهُ إِنَّمَا خَلَعَ؛ لِأَنَّ جِبْرَائِيلَ أَخْبَرَهُ أَنَّ فِي نَعْلِهِ أَدْيًى، أَيْ نَجَاسَةً؛ فَلَوْلَا وَجُوبُ الْإِتِّبَاعِ لَأَنْكَرَ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ.

السابع: ما اسْتَفَاضَ أَنَّهُ عليه السلام لَمَّا أَمَرَهُمْ بِالْتِمَتِّعِ بِالْحَجِّ إِلَى الْعِمْرَةِ، وَلَمْ يَمْتَنِعْ هُوَ، قَالُوا لَهُ: مَا لَكَ أَمَرْتَنَا بِالْفُسْخِ وَلَمْ تَفْسُخْ؟ فَلَمْ يَتِمَتَّعُوا مُقْتَنِينَ أَثَرَهُ؛ فَلَمْ يَنْكَرْ عَلَيْهِمْ، مَعَ أَنَّهُ أَبَانَ لَهُمُ الْعِلَّةَ فِي ذَلِكَ، وَأَنَّهَا شَيْءٌ اخْتَصَّ بِهِ، وَهُوَ سَوْقُ الْهَدْيِ؛ فَقَالَ عليه السلام: «لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمَّا سَقَتِ الْهَدْيِ» ^(٣)، يَرِيدُ: لَوْلَا أَنَّ مَعِيَ الْهَدْيَ لَأَحْلَلْتُ، وَلَكِنْ لَا يَحِلُّ حَرَامٌ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ؛ فَلَوْلَا وَجُوبُ الْإِتِّبَاعِ لَكَانُوا عَصَاءً.

الثامن: أَنَّهُ عليه السلام نَهَاَهُمْ عَنِ الْوَصَالِ، وَوَاصِلٌ؛ فَقَالُوا: نَهَيْتَنَا وَوَاصِلْتُ؛ فَقَالَ: لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ، إِنِّي أَظَلُّ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي؛ فَأَقْرَهُمْ عَلَى مَا هُمْ عَلَيْهِ، مِنْ دَعْوَى وَجُوبِ مَشَارَكَتِهِمْ إِيَّاهُ فِي الْحُكْمِ، وَاعْتَذَرَ بِعَذْرِ يَخْتَصُّ بِهِ ^(٤).

التاسع: ما رَوَى عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهَا سَأَلَتْهُ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ؛ فَقَالَ عليه السلام: «لَمْ لَا تَقُولِينَ لَهُمْ إِنِّي أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ» ^(٥)، وَلَوْ لَمْ يَجِبْ إِتِّبَاعُهُ عليه السلام فِي أَفْعَالِهِ، وَلَمْ يَكُنْ فَعْلُهُ حَكْمًا لَمْ يَكُنْ لِلْجَوَابِ بِذَلِكَ مَعْنَى، وَمِثْلُهُ مَا رَوَى أَنَّهَا سَأَلَتْهُ عَنْ بَلِّ الشَّعْرِ فِي الْإِغْتِسَالِ؛ فَقَالَ عليه السلام: «أَمَّا أَنَا فَيَكْفِينِي أَنْ أَحْتُوا عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ حَيَّاتٍ مِنْ مَاءٍ» ^(٦).

العاشر: أَنَّهُ عليه السلام أَمَرَ أَصْحَابَهُ بِالتَّحَلُّلِ بِالْحَلْقِ وَالذَّبْحِ؛ فَتَوَقَّفُوا؛ فَشَكَّى ذَلِكَ إِلَى أُمِّ

(١) الأحزاب: ٣٧.

(٢) السنن الكبرى: ج ٢ ص ٤٠٣؛ المستدرک، الحاكم النيسابوري: ج ١ ص ١٣٩.

(٣) السنن الكبرى: ج ٥ ص ٦؛ عوالي اللآلئ: ج ١ ص ٤٥.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٣٧.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، رقم ١٩٢٩.

(٦) صحيح البخاري، كتاب الغسل، كتاب الغسل، باب من أفاض على رأسه ثلاثاً، رقم ٢٥٤.

سلمة؛ فأشارت إليه بأن يخرج؛ فينحر ويحلق؛ ففعل؛ فذبحوا وحلقوا^(١)؛ فلو لا أنهم يرون أن اتباع فعله ضرب لازبٌ، لما كان كذلك.

الحادي عشر: من تتبع أحوالهم وجددهم مجتمعين على وجوب متابعتهم؛ فإنهم اختلفوا في غسل الثقاء الختانيين؛ فقالت عائشة: فعلته أنا ورسول الله ﷺ، فاغتسلنا^(٢)؛ فذهبوا إلى ذلك؛ فهذا منهم إجماعٌ على أن مجرد فعله ﷺ للوجوب، وكان عمر يقبل الحجر الأسود ويقول: «إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك»^(٣).

الثاني عشر: أن حملة على الوجوب أحوط؛ ليأمن الإثم قطعاً؛ وذلك لأنه إن كان واجباً؛ فقد تخلّص المكلف منه بالقيام به، وإن لم يكن واجباً لم يكن عليه حرجٌ في فعله، بخلاف ما لو لم يحمل على الوجوب؛ فإنه إذا ترك، مع إمكان كونه واجباً لحق الدم في حرجٍ آخر ضعفها بادٍ.

وأورد على الأول بالمنع؛ فإنه حقيقة في القول الخالص أو الطلب، على ما مرّ في بابه، ولئن سلّم الاشتراك؛ فإنما ينزل المشترك على أحد معنييه بالقرينة؛ فإن كانوا ممن يجيزون استعماله في كلا معنييه مجازاً، توقّف ذلك أيضاً على القرينة الدالة على إرادتهما معاً.

فإن قلت: لعلهم يختارون في ذلك مقالة الشافعي - أعني وجوب تنزيله عليهما عند الإطلاق - وأنه حقيقة في ذلك، أو لعلهم يقولون بأنه موضوع للقدر المشترك بين القول والفعل - أعني مفهوم أحدهما - أو الفعل الذي يعمّهما.

قلت: المشترك على مقالة الشافعي، أو الاشتراك المعنوي إنما ينزل على اتحاد معناه - أعني كلا المعنيين - أو القدر - أعني إذا أطلق ولم تقم قرينة على أحد المعنيين - والقرينة هاهنا قائمة على إرادة القول، وذلك أن.....^(٤) في الدعاء، قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ

(١) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، رقم ٢٥٤.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالثقاء الختانيين، رقم ٣٧٣.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ما ذكر في الحجر الأسود، رقم ١٥٩٧.

(٤) فراغ في (ب).

الرَّسُولَ يَنْتَكُمُ كَدْعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلْلُونَ مِنْكُمْ لَوَإِذَا^(١).

وعلى الثاني: التآسي في كل شيء بحسبه؛ فبالواجب واجب وبالمندوب مندوب وبالمباح مباح، وحيثئذ؛ فلا يجب علينا الفعل حتى نعلم وجوبه عليه؛ فيخرج عن محل النزاع؛ إذ الكلام فيما لم يعلم وجهه.

فإن قلت: أرأيت أن لو قال: يجب عليكم التآسي به، إلا أن تقوم الحجة على عدم وجوب ذلك الفعل عليه، أو ليس يجب التآسي في كل ما لم يعلم وجهه، كما هو المطلوب، والآية تنهض بذلك.

قلت: الآية وإن دلت بمعونة المقام على وجوب التآسي، لكن في مقام خاص على سبيل العموم؛ إذ المعنى كما في المثال الذي ضربناه في السؤال، لو كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر لتأسوا برسول الله ﷺ وواسوه كما واساهم، ولم يتخاذلوا عنه، وهذا يدل على أن تآسيهم به في ذلك كان واجباً، وهو مسلم؛ لأن كل تأس كذلك، على أنا نقول: إن فعله هذا - أعني ثباته في الحرب - كان مما علم وجهه، وكان امثالاً للخطاب المانع من الفرار من الزحف، والكلام في غيره.

والتحقيق: أن الملازمة على ترك المواساة لا التآسي؛ فإنه يريد: لو آمتتم لواسيتموه متآسين به في ذلك، وإننا راعى التآسي لتأكيد الحجة في القيام بالنصرة، أي أنه سبقكم بذلك، وليس ذلك بدعاً من التكليف ليشق عليكم.

وعلى الثالث: ما ورد على الثاني، من أن المتابعة في كل شيء بحسبه؛ فلا تجب في فعل حتى يكون ذلك الفعل واجباً عليه، ويخرج عن محل النزاع.

ثم يلزم أن يجب علينا الضدان حيث يأتي بالشيء على الإباحة والندب مثلاً، وقد يقال: إنه قد أوجب الاتباع فيما لا يعلم وجهه إلا أن يقوم دليل على الوجه، وحيثئذ فيخرج عن محل النزاع.

والتحقيق في الجواب: أن الظاهر من مثل هذا الخطاب إيجاب الاتباع في الملة

والطريقة، والمعنى: إن كنتم تحبون الله كما تزعمون؛ فادخلوا في دينه، وآتبعوا رسوله، واسلكوا سبيله، كيف لا، وهذه الآية إنما نزلت في قوم من أهل الكتاب^(١)، قالوا: نحن أحبّاء الله؛ فجعل الله مصداق ذلك أتباع رسوله؛ فقال: إن كنتم صادقين في دعوى محبة الله فاتبعوني فإنكم إن فعلتم ذلك أحبكم الله وغفر لكم، ومحبة الله للعبد إرادة ثوابه، ومحبة العبد لله إرادة طاعته، ثم أكد ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾^(٢).

وعلى الرابع: أن الإيتاء حقيقة في إعطاء الأعيان، مع أن الآية إنما وردت في قسمة الغنائم^(٣)، لكن المفسرين فسروها بما يعمّ الإفضاء بالأوامر والنواهي، ويكون تذييل حديث النبي ﷺ بها لكونه جزئياً منها، وقد جاءت الأخبار من طرقنا في الاستدلال بها على وجوب امتثال أقواله، وأما تفسيرها بإصدار الفعل مما ينبو عنه اللفظ، والتجوز بمثله مرفوض؛ إذ لا يقال: ما أعطاكم من أفعاله؟، مع أنه خلّو عن القرينة؛ فكيف ينزل عليه، ثم لا يقنع بذلك حتى يستدل به على المطلوب؟

والجواب بأن المقابلة بالنهي يدلّ على إرادة القول دون الفعل، يدفعه أن الترك بمنزلة النهي، والتأويل في جانب النهي أسهل منه في جانب الإيتاء.

وعلى الخامس: بأن أقصى ما يدلّ عليه رفع الحرج الإباحة؛ إذ المعنى: زوجناك ليرفع الحرج عن المؤمنين؛ فيتزوجوا بأزواج أديعائهم، متبعين لك، وقد يقال: ليس الاستدلال بالتعليل يرفع الحرج، بل بما يستفاد منه ذلك عرفاً، من أنه لو لم يزوجه لتحرج الناس؛ وذلك لأنه لو لم يتزوجها، وقد طلقها زيدٌ لظهر أنه إنما طلقها لمكان رسول الله ﷺ، ولم يبق للامتناع وجه عندهم سوى حرمة التزويج بأزواج الأديعاء فيقع الحرج، ولولا وجوب الاتباع لم يقع التحرج، وحيثئذ فيكون دليلاً على استفادة حكم التحريم من تركه.

وعلى السادس: بالمنع من عدم الإنكار؛ فإنه ﷺ قال لهم: لم خلعتهم؟؛ فقالوا: لأنك

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ٤٣٧.

(٢) النور: ٥٤.

(٣) التبيان: ج ٩ ص ٥٤٧.

خلعت؛ فقال ﷺ: إن جبرائيل أخبرني أن فيها أذى؛ فلو كانت متابعته في مطلق الفعل قبل العلم بالوجه واجبة ما أنكر ذلك، حتى سأل عن السبب، ولو سلم عدم الإنكار؛ فمن الجائز أنهم لما سمعوا قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾^(١) ورأوه قد خلع ظنوا أنه مأمور به غير مباح؛ لأنه لو كان مباحاً لما ترك به المسنون في الصلاة؛ فإن لبسه من الزينة، أو لأنهم فهموا منه قصد التقرب، وإلا لكره منه ذلك في الصلاة.

وعلى السابع: أن وجوب المتابعة لم يستفد من فعله ﷺ فقط، بل من قوله: «خذوا عني مناسككم»؛ فيكون فعله هذا مما وقع بياناً في نظرهم، والكلام في غيره، أو لأنهم فهموا منه القرينة فأروه ندباً، لا واجباً؛ فإن قلت: أو بعد تقدمه ﷺ إليهم بالنهي عن النسخ، واعتذاره بما يخصه من السوق طاعة.

قلت: لا ريب في عصيان من خالفه بعد ذلك، كما وقع لبعضهم، غير أن ذلك لا دخل له في الاستدلال؛ إذ الاستدلال، إنما هو في انكبابهم على المتابعة قبل توجه النهي، ومناداة المنادي: (من لم يسق فليحل).

وعلى الثامن: بأنهم أمروا بالصوم، وصام معهم مواصلاً؛ فظنوا أن فعله كان بياناً للواجب؛ فيتن لهم أن ذلك مختص به، وأنكر عليهم الموافقة، وحينئذ فيخرج عن محل النزاع؛ إذ الكلام في غير ما وقع بياناً، على أن الوصال لم يكن واجباً عليه، بل غايته الإباحة، ووجوب المتابعة فيها أصله غير واجب ممتنع، والحاصل أنهم ظنوا فيه الإباحة فتابعوه؛ فكان مما علم وجهه.

وعلى التاسع: أن قوله ذلك لم يكن مبنياً على وجوب المتابعة، بل على علمهم بأنه ﷺ لا يقدم على ما يفسد به عبادته؛ وذلك أنهم كانوا يظنون أن القبلة مما يفسد الصوم، وكذا الكلام في غسل الشعر؛ فإنهم يعلمون أنه ﷺ ما كان ليقصر في الطهارة، حتى يصلي على الجنباء.

وعلى العاشر: أن فعله ﷺ وقع بياناً لقوله: «خذوا عني مناسككم»^(١) على أنا نقول: إنهم كانوا عالمين بوجوب التحلل من أمر النبي ﷺ بذلك صريحاً، غير أنهم كانوا ينتظرون إنجاز وعد الله تعالى لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة، وأن ينسخ الله عنهم الأمر بالتحلل؛ فلما تحلل ﷺ يأسوا فتحلّلوا.

وعلى الحادي عشر: بأن الإجماع المدعى إن كان مع العلم بالوجه فمسلّم، وهو أعمّ من الوجوب، فإن كان مطلقاً فممنوع، ورجوعهم لم يكن إلى ما رَوته عائشة من فعله واغتساله بمجرد الالتقاء، بل إلى قوله ﷺ: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»^(٢)، وكأنهم شكّوا في بقاءه على العموم، أو في صحته؛ فلما حدثت عائشة عولوا عليه، وقد يقال: إنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِئُوا﴾^(٣)؛ فكان اغتساله ذلك بياناً لما يجب عليه الاغتسال، وأنهم فهموا الوجوب من مقالاتها؛ وذلك أنهم إنما سألوها عنه بعد الخلاف فيه، أي: أم لا؟ وتقييل الحجر غير واجب عليه، ولا على غيره، غاية ما هناك أن فعله ﷺ يدلّ على رجحانه؛ فكان وجهه، أعني الرجحان معلوماً.

وعلى الثاني عشر: أن الاحتياط في الحكم إنما يكون في الوقف؛ فإننا لا نأمن بإيجاب هذا الفعل عيناً بمجرد أنه ﷺ فعله، أن يكون في نفس الأمر غير واجب، ويكون اعتقادنا ذلك جهلاً مركباً.

والحاصل أن الاحتياط في القول إنما يكون مع الأمن من الضرر، وهو هنا غير مأمون.

وأورد أنه لو غمّ الهلال ليلة الثلاثين من شهر رمضان وجب صومه احتياطاً، ومع احتمال كونه عيداً فيحرم^(٤).

والجواب: أن أولوية الاحتياط إنما هي لما ثبت وجوبه، كالصلاة المنسي تعينها، أو

(١) عوالي اللآلئ: ج ٤ ص ٣٤ ح ١١٨؛ سنن البيهقي: ج ٥ ص ٢٦١.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٤٦ ح ٢.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) الإحكام: ج ١ ص ١٨٣.

كان الأصل وجوبه، كصوم الثلاثين أما ما يحتمل الوجوب وغيره، كما نحن فيه؛ فلا، مع أن هذا ليس احتياطاً في الحكم، بل في متعلقه، والكلام في الحكم^(١).

واحتجّ من ذهب إلى الندب بآية الأسوة^(٢)، حيث جعل التأسّي به حسنة، وأقلّ درجاتها الندب؛ فيحمل عليه أخذاً بالمتيقّن، وبأن الظاهر من أفعاله ﷺ أنها لا تكون إلا حسنة؛ فيحمل على الندب، وإن احتمل الوجوب، أخذاً بالمتيقّن أيضاً، مع أنه هو الغالب؛ فيكون الحمل عليه أولى.

وأورد أن التأسّي إن كان مع العلم بالوجه؛ فيجب ذلك الوجه المعلوم؛ فكيف يقتضي ندبية فعل التأسّي على الإطلاق، وإلا فلا تأسّي^(٣)، وقد عرفت أن الآية تدلّ على وجوب فعل خاص، أعني المواساة والقيام بالنصرة، كما قام هو ﷺ؛ فكيف يستنهض على ندبية كلّ فعل كان.

وأما الثاني: فإن أراد بالحسن المعنى الأعمّ، سلمنا، ولا يستلزم الندب؛ لدخول المباح، بل المكروه، وإن أراد الأخصّ منعنا انحصار فعله فيه ﷺ؛ لوقوع المباح، والحاصل أن الرجحان أمرٌ زائد لا بدّ في إثباته من دليل. وتمسك من قال بالإباحة بأن أفعاله ﷺ لما انحصرت في الثلاثة، والأصل عدم الزائد تعيّن الإباحة، إلا أن يظهر منه قصد القربة؛ فالندب.

وقد يقال: إن فعله كما يحتمل أن يكون للإباحة الشرعية، وأن الله أذن له في ذلك، يحتمل أن يكون إنما فعله للإباحة الأصلية؛ فكيف يلحق فعلنا الإباحة الشرعية.

والمتوقفون يقولون: إن فعله ﷺ مردّدٌ بين أن يكون خاصاً به وغير خاص، والثاني مردّدٌ بين الثلاثة، وليس بعضها أولى من بعض؛ فوجب الوقف^(٤).

وفيه: أنهم إن أرادوا أننا لا نحكم على الفعل في حقنا بإيجاب ولا غيره، إلا أن يقوم

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٤٨.

(٢) ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الأحزاب: ٢١.

(٣) الرازي في المحصول: ج ١ ص ٥٢٠.

(٤) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٥١.

دليلٌ؛ فحقٌّ، وإن أرادوا أن أحد هذه الأمور ثابت له في الواقع، لكنّا لا نعرفه؛ فلا؛ لأنّ تعلق الحكم بالفعل يتوقف على الدليل، ولا دليل، نعم فعله ﷺ في الواقع على أحد هذه الأمور.

وابن الحاجب بأنّ قصد القرية دليل الندية في الخامس، مع أصالة عدم الزائد، وأصالة عدم الزائد دليل على الإباحة في السابع^(١)، والعلامة بأن فعله ﷺ لما كان في السادس محتملاً للوجوب والندب كان قدراً مشتركاً بينهما، وفي السابع محتملاً للثلاثة كان للقدر المشترك بينهما^(٢)، والفرق بين هاتين المقاليتين واضح.

والحق مع العلامة؛ فإن فعله ﷺ محتمل لكل واحد من الأمرين، أو الأمور؛ فتخصيصه بواحد بعينه ترجيمٌ، والتعلق بأصالة عدم الزائد، مع تحقق الاحتمال ومساواته لغيره ضعيفٌ؛ فالملقوع به إذن إنما هو القدر المشترك، أما الرجحان أو الإذن، لا لخصوص الندب والإباحة كما قال ابن الحاجب.

ثم لما كان الأصل اتحاد حكم النبي ﷺ والأمة، إلّا ما قام الدليل عليه كان الحكم اللاحق للفعل في حقنا كذلك، على أحد القولين؛ فأما من يزعم أنه على الحظر؛ فنفي العصمة لا يستلزم أن يكون كل فعل وقع منه محظوراً، حتى يكون في حقنا كذلك، وأقصى ما هناك أن يكون محتملاً للحرمة، وحينئذ يتعين الوقف، وكذلك إن قلنا بالحظر علينا؛ لاحتمال الاختصاص، كيف والمحظور فيمن يميز وقوعه والمختص، إنما يقع نادراً؛ فكيف نُزّل المجهول عليه، ويختص به، مع ظهوره في غيره، وأفعالنا إنما يلحقها الحظر تبعاً، وإذا بطل في المتبوع بطل في التابع.

وأما ما شك فيه من أفعاله، هل هو طبيعي أو شرعيّ، كجلسة الاستراحة، ودخوله إلى مكة من ثنية وخروجه من أخرى، ونزوله في النفر الأخير بالمحصب وتعريسه^(٣) في ذي الحليفة، وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بآخر؛ فالمشهور بين الأصحاب حمل ذلك

(١) شرح العضدي على متن ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٩١.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٤٤.

(٣) مبيته.

كله على الشرعي، والوجه أن يحمل ما ظهر فيه قصد القربة على الندب، وما لم يظهر فيه ذلك على الإباحة، وكأنهم عقلوا منه عليه السلام في الكل قصد القربة، وأن أخبارهم جاءت باستحباب هذه الأمور بخصوصها.

فصل

اتفقت كلمتهم على أن التأسي إنما يتحقق بثلاثة أمور:

أحدها: اتحاد العاملين صورة؛ فلو صام وصليت، أو صلى وصمت، لم تكن متأسيًا. الثاني: اتحادها في الوجه والصيغة، أعني الوجوب والندب والإباحة؛ فإذا فعل على أنه واجب، وفعلت على أنه مندوب أو مباح، وبالعكس، لم تكن متأسيًا، وإن اتحدت صورة العمل، وكذلك لو أخذ من الناس إبلاً، أو شيئاً^(١)، أو دراهم على جهة الزكاة، وأخذت أنت مثل ذلك، ولكن على جهة الغصب، أو عوضاً عن شيء ابتاعوه منك، لم تكن متأسيًا.

الثالث: أن تكون العلة في فعل المتأسي هو فعل المتأسي به؛ فتعمل لأنه عمل، أما إذا عملت لتوجه الخطاب العام اليك، كما في أكثر التكليف، أو لقيام الدليل العقلي على وجوب ذلك العمل لديك؛ فليست بمتأسٍ، وإن اتحد عملك بعمله صورةً وجهةً.

والحاصل: أن التأسي أن تفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل؛ لأنه فعل؛ فأما ما وقع لأبي علي بن خلاد، من أن الفعل الذي وقع التأسي فيه يجوز أن يكون حسناً من الثاني قبيحاً من الأول، كالنصراني يمشي إلى البيعة ليتبعه على دينه، ويتبعه مسلم؛ ليرد في البيعة وديعة كانت عنده لأحدهم؛ فإنه يكون متأسيًا به، والسعي إليها حسن من المسلم، قبيح من النصراني^(٢)؛ فهو شذوذ عن الاتفاق.

وقد اعترضه أبو الحسين بانتفاء التأسي^(٣)، مع اختلاف الأغراض، وكيف يكون

(١) في (ب): (شاءاً) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) نقله أبو الحسين في المعتمد: ج ١ ص ٣٤٤.

(٣) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٣٤٤.

متأسياً، وذلك إنها ذهب للعبادة، وهذا لردّ الوديعة، لا لأن ذلك ذهب، اللهم إلا إذا كان اعتبار الصفة مأخوذاً في العمل، سقط اعتباره في التأسي وتحقق بدونها؛ وذلك كأن يزيل النجاسة لا لأجل الصلاة، وتزيلها أنت لأنه أزال من غير أن تنوي بها الوجه الذي أزال لأجله؛ فإنك تكون متأسياً؛ فلا يرد نقضاً على الشرط الثاني.

والحاصل: أن تأسيك به في الإزالة مثلاً، لا يتوقف على أن تنوي بها ما نوى، كلّ ذلك لأن النية ومراعاة الوجه لم تؤخذ في هذا العمل كالطهارة والصلاة وغيرهما من العبادات؛ فلا تأسي حتى تنوي ما نوى، من وجوب أو ندب؛ ولهذا إذا أزلتها في غير وقت وجوبها، على أنها واجبة؛ لأنه إذا أزال لم يكن متأسياً؛ وذلك لأن إزالته كانت على أنها مباحة.

ومن ثم إذا كان للمكان والزمان مدخل في العمل وجب اعتبارهما، وتوقف تحقق التأسي على وقوع العمل فيهما؛ وذلك كالوقوف في عرفة، وصوم شهر رمضان وصلاة الجمعة.

وقول قاضي القضاة: «إن اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسي لفوات الزمان، واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد»^(١) غلطٌ نشأ من توهم أن المراد نفس ذلك الزمان والمكان، وإنما أرادوا مثله ﷺ، كما لا يخفى.

قال في (النهاية): «لا يشترط في التأسي استفادة المتأسي صورة الفعل، ووجوبه ممن يتأسى به؛ فإننا موصوفون بالتأسي بالنبي ﷺ في الصبر على الشدائد، والشكر على النعم، إذا فعلنا ذلك؛ لأنه فعل، وإن لم نستفد صورة ذلك منه، ولا وجوبه»^(٢)، قال: «ولا يمتنع أن نفعل ذلك لأنه فعله ﷺ ولعلمنا بوجوبه أو حسنه»^(٣).

قلت: قضيته أن ما وجب عليك بالخطاب الشرعي وبالدليل العقلي، إن فعلته امثالاً للخطاب واتباعاً للدليل؛ فلا تأسي كما هو واضح، وإن فعلته لأن رسول

(١) نقله أبو الحسين البصري في المعتمد: ج ١ ص ٣٤٤.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٢٩.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٢٩.

الله ﷻ عمله، حتى لو لم تكن مخاطباً به، ولم يقم عليه دليل، كان تأسيّاً، لكن لا يخفى أن مثل هذا [إن] ^(١) وقع في العبادات، كأن تصليّ اليومية مثلاً؛ لأنه ﷺ صلاتها؛ لا لأن الله تعالى كلّفك وتعبّدك بها، أفسدها ^(٢)؛ لأن ذلك لا يكون على وجه العبودية لله والانقياد إليه والامتثال لأمره.

وقد يقال: إن لم يمثل بذلك قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ...﴾ الآية، ولم ينقذ إليه من هذه الجهة، فهو ممثّل أوامر التأسّي متقارّب متقربٌ إليه من تلك الجهة، والمدار في صحة العمل على وقوعه للتقرب بأي طريق كان.

وفيه: أنه إذا فعل ذلك، مع علمه بتوجّه تلك الخطابات إليه، يكون معرضاً عنه، وفرق بين أن يقوم إجلالاً لك، وأن يقوم تبعاً لمن أجلك، وإن كان في الثاني ممثلاً أمرك باتباعه، وقال قاضي القضاة: «لا اعتبار بطول الفعل وقصره؛ لعدم إمكان ضبطه» ^(٣)، يريد أن التأسّي لا يتوقف على توافق العملين في الطول والقصر، وردّ عليه أبو الحسين بأنه إذا علم دخول ذلك في الأغراض وجب اعتباره بحسب الإمكان ^(٤).

ثمّ التأسّي كما يكون في الفعل، كذلك يكون في الترك، وهو أن تترك مثل الذي ترك؛ لأنه ترك؛ فإذا تركت غير ما ترك، ولكن لأنه ترك، كأن تترك استرقاق العبيد؛ لأنه ترك استرقاق الإمام، أو تترك ما ترك، لا لأنه ترك، بل لنهي الله عن ذلك، كما في ترك سائر المحرمات امتثالاً، لم تكن متأسياً.

ثم الفعل أعم من أن يكون عملاً، أو قولاً كالتأسّي بالقراءة والأذكار والأدعية، وقد جعلوا الاتباع والموافقة كالتأسّي، وزعموا أنها لا يتحققان في الفعل والترك، إلّا بالشروط المذكورة سواء أكان المتبع به عملاً جزئياً، أو طريقة، أو مذهباً؛ فلا يكون متبعاً حتى يسلك طريقته على الوجه الذي سلك؛ لأنه سلك، وإن خالف في كثير من

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) جواب الشرط [إن وقع].

(٣) نقله في المعتمد: ج ١ ص ٣٤٤، نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٣١.

(٤) المعتمد: ج ١ ص ٣٤٤، نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٣١.

الأفعال، لكن لا بحيث يخرج عن الدين والطريقة، وقولهم: وافق فلاناً وإن اختلفا في السبب، كأن يذهباً إلى الرواية، ولكن لكل طريق، كأنه جاء على ضربٍ من المسامحة، وكذلك إطلاقها، حيث لا يكون أحدهما أصلاً، كـ (توافقوا)، وكأنه إنما يقال ذلك حيث يراد أن يدلّ على كلامهم قصد موافقة الآخر، وأما المخالفة؛ فهو العدول عما يجب فيه الموافقة؛ فلا يقال للمخالف: إنها خالفت حيث تركت الصلاة.

الكلام على حكم التأسي به ﷺ

هل هو واجب أو لا؟

وهذا غير الكلام على أن مجرد فعله ﷺ، هل يفيدنا حكماً في أفعالنا أو لا، حسبما مضى في الفصل الأول؛ فإننا نقول هاهنا: هل يجب علينا أن نفعل كما فعل على الوجه الذي فعل؛ لأنه فعل، حيث يتمكن من العلم بالوجه، وهناك كنا نقول: إذا وقع منه فعل لا نعلم وجهه فهل يلحقنا في مثله حكم من الأحكام، وجوب أو ندب أو إباحة، أو يجب الوقف، إلى غير ذلك؟ فبان الفرق بين المقامين.

فصل

ذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة إلى وجوب التأسي، على معنى أن الله تعالى تعبدنا أن نفعل ما يفعله مما علمنا وجهه على الوجه الذي فعله، فما فعله على سبيل الوجوب فقد تعبدنا أن نفعله على سبيل الوجوب، وما فعله على سبيل الندب؛ فقد تعبدنا أن نفعله على سبيل الندب، وما فعله على سبيل الإباحة؛ فقد تعبدنا أن نفعله على سبيل الإباحة؛ لأنه تعبد في جميع ذلك^(١)، وحاصل ذلك أنه يجب علينا أن ندين الله تعالى باعتقاد وجوب ما فعله وجوباً، وندب ما فعله ندباً، وإباحة ما فعله مباحاً، وأن نعمل إذا عملنا على ذلك النمط.

وزعم أبو علي، وهو ابن خلاد^(٢)، تلميذ أبي هاشم من المعتزلة، أننا إنما تعبدنا بالتأسي

(١) في (ب) هناك زيادة وهي: (لأنه تعبدنا في جميع ذلك أن نفعله على سبيل الوجوب).

(٢) الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي الفارسي، من أدباء القضاة. أول سماعه بفارس سنة

به ﷺ في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات^(١)، ومن الناس من أنكر التعبد بالتأسي في ذلك كله، وزعم أن الله تعالى لم يتعبدنا بالتأسي في فعلٍ من الأفعال^(٢). احتج الأولون بآية الأسوة والإتباع والتزويج، وإجماع الصحابة على الرجوع إلى أفعاله ﷺ، كما في الغسل والتقبيل وغيرهما، مما لا يحصى كثرة على نحو ما مر مفصلاً في الفصل الأول.

وأورد على الأول: بمنع العموم فيها، ومن ثمَّ حُسُن أن يقال: لفلان في فلان أسوة في كل شيء تارة، وفي هذا دون غيره أخرى، قالوا: ولو كان لفظ الأسوة عامّاً لم يقبل القسمة إليه وإلى ما ينافيه، وإذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التأسي به في فعل ما، ونحن نوجب التأسي به؛ فيما دلّ الدليل على التأسي به، كقوله: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»^(٣)، و«خذوا عني مناسككم»^(٤).

وعلى الثاني أن التأسي في التزويج لا يدلّ على المتابعة في غيره.

وعلى الثالث المنع من استناد أفعالهم إلى التأسي بأفعاله، أمّا في المباح فإلى الأصل، وأمّا في غيره من الأحكام فإلى الخطاب الدالّ عليها من كلامه أو كلام الله تعالى.

وأجيب عن الأول: بأن الغرض من إيجاب التأسي والاتباع إظهار شرفه؛ فإما أن يكون باتباعه في جميع الأشياء، وهو المطلوب، أو في فعلٍ معيّن، ولا دلالة للفظ عليه، أو مبهم، وهو بمنأى عن إعادة الشيء في خطابات من الإيضاح والكشف، على أنه لا إظهار في مثله للشرف، وقولنا: (له فيه أسوة في جميع الأشياء) للتأكيد، وهو غير عزيز،

٢٩٠ له (المحدث الفاضل بين الراوي والواعي - مخطوط) في علوم الحديث، وله (ربيع المنيتم) في أخبار العشاق، و(الأمثال) و(النوادر) و(الرثاء والتعازي)، و(أدب الناطق)، وهو من أهل (رامهرمز) وله شعر، وكان مختصاً بابن العميد، وله اتصال بالوزير المهلب (ظ. الأعلام: ج ٢ ص ١٩٤).

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٥٢، الإحكام: ج ١ ص ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ٩٨؛ السنن الكبرى للبيهقي: ج ٢ ص ١٢٤ باب كيف القيام من الجلوس.

(٤) عوالي اللآلئ: ج ٤ ص ٣٤ ح ١١٨؛ سنن البيهقي: ج ٥ ص ٢٦١.

وقولنا: (في هذا دون غيره) لا تناقض فيه؛ لأن عموم التأسي إنما يستفاد من الإطلاق دون التقييد.

وعن الثاني: بأنه لا دلالة في الآية على خصوص المتابعة في الجميع؛ لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك للنبي ﷺ إباحته لهم، ولا يمكن الاستناد إلى الإباحة الأصلية، وإلا لم يكن للتعليل معنى.

وعن الثالث: بأن المشهور المأثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على التمسك بأفعاله ﷺ والرجوع إليها، واحتجاج بعضهم على بعض، وقد يحتج لذلك بما رواه الصدوق مرسلًا عن أبي جعفر عليه السلام، من أن رسول الله ﷺ صلى بأصحابه جالساً؛ فلما فرغ، قال: «لا يؤمن أحد بعدي جالساً»^(١).

احتج المانعون فيما حكي عنهم بالأصل، وبأن آية التأسي إنما دلّت على وجوبه في أمرٍ قد مضى، وأنت تعلم أن الأصل يخالف الدليل، والعموم في الآية وغيرها ثابت.

إن قلت: وجوب التأسي إما أن يكون من طريق العقل، أو من طريق السمع، وأياً كان؛ فلا وجه لتخصيصه بما علم وجهه، وليس لك أن تقول أن ذلك مأخوذ في مفهوم التأسي والمتابعة، كما تقدم؛ لأننا نقول: لو توقف صدق التأسي والمتابعة على وقوع العمل على الوجه، إنما هو حيث يكون الوجه معلوماً؛ فإنك إذا علمته على غير ذلك الوجه، مع علمك فيكون مخالفاً لا متابعاً، أما إذا لم يكن معلوماً؛ فلا ريب في تحققهما بأن تعمل مثله؛ لأنه عمل، وكثيراً ما يقع الاتباع بين الناس على هذا النحو، ويصدق عليه اسم الاتباع حقيقة، بل هذا عند الشارع هو الاتباع الصرف، ولو سلم عدم صدق التأسي والاتباع على مثله، فهلاً أوجبتم المتابعة في هذا القسم أيضاً كما أوجبتموها على ذلك وسميتوهما بما شئتم، وأي دخل لصدق الاسم وعدم الصدق بعد تحقق الاقتضاء.

قلت: لا ريب أن العقل لا يقتضي وجوب ما فعل علينا، وإن وجهه؛ لأنه لو اقتضاه

لعلهم به وجه وجوبه؛ لا ممتناع وجوب ما لا يختص بوجه وجوب، ومحال أن يعلم بالعقل وجوب شيء دون آخر، إلا وقد علم افتراقهما فيما اقتضى وجوب أحدهما، ولا وجه يعقل هاهنا لوجوب اتّباعه في أفعاله إلا أن يدعى أنه إذا لم يتبع في أفعاله كان ذلك منفراً منه، وهو باطل؛ لأن التنفّر إن كان يحصل بمجرد المفارقة، ولو بفعل واحد؛ فقد فارقناه في جميع خواصه؛ فلو كان فسخاً لوجب اجتنابه، وإن كان إنها يحصل بالمفارقة في جميع أفعاله؛ فلو لم تجب الموافقة للزم جواز المفارقة؛ لأنه لو قال: إنني متعبّد بكل ما يحكم به العقل وبأداء الأحكام إليكم، وما عدا ذلك فهو مصلحة لكم دوني، لم يكن في ذلك قبح ولا تنفير.

لا يقال: لو لم يلزم الرجوع إلى أفعاله من جهة العقل، لم يلزم الرجوع إلى أقواله، ولأننا إذا تتبّعنا كنّا مخالفين له.

لأننا نقول: بون بعيد بين الأقوال والأفعال؛ إذ الأقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الأمر والنهي ونحوهما، لحكمة تقتضي أن من خاطب قوماً بلغتهم أن لا يعني بالخطاب إلا ما فهموه، وهذه غير ثابتة في الأفعال، وأما السمع فما دلّ على وجوب التأسّي إنها جاء فيها علم وجهه من الأحكام الثابتة فيقتصر على ذلك لمخالفته للأصل، وما استنهضوه من الأدلة المتكثرة على وجوبه في غير ما علم وجهه.

قد عرفت جوابه في الفصل الأول، وربما استدلّ على عدم اقتضاء مجرد فعله وجوب التأسّي بأنه لو دلّ بمجرد فعله على وجوب مثله علينا؛ لدلّ على أنه كان واجباً عليه، والثاني باطل إجماعاً؛ وذلك أنّا إنما نفعله تبعاً له، فإذا لم يدلّ على أنه كان واجباً عليه؛ فأولى أن لا يدلّ على أنه يجب علينا.

وفيه: أنه إنما يجب أن تكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على أنه كان واجباً عليه، لو ثبت أنه لا يجوز أن يجب علينا مثل فعله إلا إذا كان قد أوقعه على وجه الوجوب، وهو عين النزاع، وحيث كان التأسّي إنما يجب مع العلم بالوجه؛ فلا بد من معرفة الطرق المعرفة بوجوه أفعاله عليه السلام.

فصل

اعلم أن ما يتأسى به منه ﷺ أو يكون مدركاً للحكم، كما عرفت ضربان: فعل وترك، وكلّ منهما إما متعلق بالغير كالحد وترك الحد، أو غير متعلق بغيره، كالصلاة، أو ترك الجلوس في الركعة الثالثة؛ فكل واحد منهما إما واجب أو مندوب أو مباح؛ لامتناع المعصية وندرة المكروه، بل لعدمه استقراءً.

وكيف كان فإما أن يكون عملاً يتعارف الناس أمثاله كالحياء والعفة والسباحة، والثبات في الحرب، والمواساة، والعدل، والإيثار، أو سمعياً كالطواف، وتجهيز الموتى، ونحو ذلك، أو غير متعارف كالسعي، ورمي الجمار، ابتدائياً أو بياناً لمجمل، كصلاته المبينة لـ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وحبّه المبين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١)، أو لظاهر من عموم أو نسخ، كالقطع ونحوه، ثم إن لمعرفة الوجوه التي يجب اعتبارها في التأسي - أعني الوجوب والندب والإباحة - طرقاً عامة وخاصة؛ فالعامة ثلاثة أنحاء: أحدها: على الوجه، كأن يقول: هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح.

الثاني: أن يقع فعله ﷺ امثالاً لخطاب شرعي، كأن يصلي ويكتب ويصطاد بعد الإحلال امثالاً لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٢)، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٣)؛ فإنك بوقوع أفعاله امثالاً لتلك الخطابات تعرف وجوهها؛ لعلمك بما أريد منها، والامثال إنما يكون بحسب المراد.

الثالث: أن يقع بياناً لما علم وجهه؛ لوجوب موافقة البيان للمبين في الوجه. وأما الخاصة فللإباحة تجرد الفعل عما يدل على غيرها منظمًا إلى أصالة نفي الزائد على الحسن، من الرجحان والمرجوحية، مع ثبوت العصمة، وللندب مع ظهور قصد القربة، مع ضمنية أصالة نفي ما زاد على الرجحان، أو مع تركه لا لعذر، ولا نسخ بضميمة العصمة واستمراره عليه مع الترك لا لعذر بضميمة العصمة والتخير بينه

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) المائدة: ٢.

وبين ما علم نديه؛ لاقتضاء التخيير التسوية؛ فلا يقع في المختلفين في الوجه، وكونه قضاءاً للمندوب؛ لأن القضاء عين المقضي، إلا أنه في غير الوقت الذي وُصف له.

وللوجوب التخيير بينه وبين ما علم وجوبه؛ لما مرّ، واقتترانه بأمانة الوجوب شرعاً، كالأذان للصلاة، أو عادة كالاستمرار على الفعل؛ فإنه ظاهرٌ في الوجوب، ووقوعه جزاءً لشرط موجب للفعل بنذرٍ أو عهدٍ أو يمين، وكونه قضاءً لواجب لما مرّ من المساواة، ومنع المساواة في المقامين لا وجه له، بعد العلم بأن القضاء عين المقضي، والاستناد بأن من الفقهاء من يقول باستحباب [صيام] ^(١) رمضان للمسافر، مع وجوب قضاائه.

ومنهم من يقول باستحباب قضاء زكاة الفطرة، مع وجوب أدائها إجماعاً؛ فلا يبقى في معرفة وجه المقضي دلالة على وجه القضاء [ما] ^(٢) ينهض به؛ لأن المدعى أن كون الفعل قضاءً لمستحبٍّ أو واجب يفيد الظن بالاستحباب أو الوجوب؛ لظهور القضاء في عينية المقضي، وقيام الدليل على المخالفة، كما في هذين المقامين على تقدير ثبوته فيها لا ينفي الظهور في العينية عند الإطلاق، وكون القضاء بأمر جديد لا يجعله في حكم الابتداء؛ إذ حاصله أن ما وجب لا يجب بعد ذهاب قيده إلا بأمر جديد؛ لأن ظاهر التقييد كونه مصلحةً في المقيّد؛ فإذا خوطب المكلف بالإتيان به بعد خروج وقته، تبين أن الوقت لم تكن مصلحةً فيه، وأنه لا بد منه في كلّ وقتٍ على النحو الذي وقع التكليف به أولاً.

وقد عدّوا في طرق الوجوب كون الفعل بحيث لو لم يجب لم يجز، ومثله بالجمع بين الركوعين في صلاة الكسوف، وأنت تعلم أن كون هذا المثال بهذه الحيشية في حيّز المنع؛ إذ لا مانع من أن يرد الخطاب بتكرير الواجب على سبيل الاستحباب، ويعرف أن فعله ﷺ امتثال بمطابقته لبعض الأدلة العقلية والشرعية، وأنه بيان للمجمل بنصٍّ، وهو على ذلك، أو بأن يرد خطابٌ مجملٌ من الله تعالى، أو منه ﷺ، ثم يفعل بعد حضور وقت الحاجة ما يحتمل أن يكون بياناً، مع انتفاء ما يصلح للبيان غيره، فيعلم أنه بيانٌ،

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) في (ب): لا.

وإلا لزم تأخر البيان عن وقت الحاجة.

وللظاهر بأن يقع مخصصاً أو ناسخاً، وأن فعله أو تركه ناسخ للقول، بأن يجيء من الخطاب ما يدل على التكليف بالفعل والترك على الدوام، ثم يأتي ما يضاده من فعل أو ترك، بعد وقوع الفعل أو مضي وقته، وأنه مخصص للقول، بأن يأتي خطاباً عاماً يدل على التكليف بالفعل أو الترك، ثم يأتي قبل مضي وقت الفعل بما يضاده من فعل أو ترك، ومن الناس من زعم أن التخصيص يكون للفعل أيضاً؛ وذلك بأن يأتي بفعل وينضم إليه ما يدل على وجوب إدامته عليه وعلى أمته، ثم يفعل ضده في الحال أو يتركه أو يأتي بما يضاده من القول.

وفيه: أن تكليف أمته إن كان بما انضم إليه من الدليل، ولا ريب أن تكليفه بأمر وقع بينه وبين الله تعالى يعلمه، حتى صار دليلاً للتكليف بمنزلة خطاب عام له ولأُمته يقول فيه: يا أيها الناس افعلوا؛ فالتخصيص ليس لفعله، بل لذلك الخطاب المركب من الدليلين، على أنه في الحقيقة ليس بتخصيص، بل هو نسخ لما دل على تكليفه عليه السلام.

وإن كان التكليف بدليل التأسي؛ لأن ما انضم إليه إنما دل على وجوب إدامته عليه؛ فلا وجه لدعوى التخصيص أصلاً، بل هو نسخ صريح لما دل على تكليفه بذلك الفعل؛ فاعرفه عساك تنتفع به في التعارض؛ فإنه مما اشتبه على الناس.

وأما أفعاله المتعلقة بغيره كالحدود والتعزيرات والقضاء على الغير؛ فالأولان يدلان على إقدام المحدود والمعزّر على كبيرة، والأخير يقتضي لزوم ما قضي به، قال قاضي القضاة: «اختلف الناس في حكمه عليه السلام بأن زيدا فاضل مثلاً، وأفضل من غيره، هل هو على الظاهر أو على سبيل القطع؛ فقال قوم بالأول وآخرون بالثاني، ولم يختلفوا في أن حكمه على غيره بالدين حكم بالظاهر، لا يقطع به على الباطن»^(١)، قال: «فأما إذا قال عليه السلام لغيره: هذا الحق عليك، ففيه: الخلاف المتقدم، وإذا أباحه إنسان طعامه فأكل، لم يدل على أنه مالكة قطعاً؛ للاكتفاء في استباحة الأكل بظاهر اليد»^(٢).

(١) المعتمد: ج ١ ص ٣٥٨.

(٢) المصدر نفسه.

القول في تقريره ﷺ

فصل

إذا فعل أحد بحضرته ﷺ، وهو عالمٌ به، قادرٌ على الإنكار فسكت عنه؛ فإن كان قد سبق منه الإنكار وعلم من الفاعل الإصرار؛ فسكوته عنه لا يدلّ على نسخ تحريم ذلك العمل عن ذلك الشخص، وإن لم يسبق من النبي ﷺ الإنكار؛ فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدلّ على تسويغهِ، سيّما إذا تلقّاه بالبشر.

فإن قلت: من الجائز أن يكون عدم إنكاره ﷺ عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم؛ فلم يكن الفعل حراماً؛ كي يجب الإنكار، ولأنه علم بلوغ التحريم إليه، لكنه أصرّ على فعله؛ فلا يفيد الإنكار؛ أو لأنه منعه من الإنكار مانعٌ، وإذا جاز هذا كله؛ فكيف يكون عدم الإنكار دليلاً على الإباحة؟.

قلت: عدم بلوغ التحريم إليه لا يسقط وجوب الإنكار، بل الاستدعاء حيثُ أشدّ للإبلاغ؛ فالإعلام بتحريم ذلك العمل؛ لئلا يعود عليه، وكذلك إصرار الفاعل؛ إذ يجب تجديد الإنكار؛ لئلا يتوهّم نسخه، ولا يرد على هذا عدم إنكاره على أهل الذمة في رجوعهم إلى التوراة والإنجيل؛ لبنائهم على عدم اتّباعه، وبناءه على عدم انتفاعهم، والأصل عدم المانع، خصوصاً بعد ظهور دعوته وقوة شوكته.

اللهم إلّا أن يظهر الداعي إلى عدم الإنكار؛ فلا يدلّ حيثُ على الإباحة، وهذا كما حكى الشافعي عنه ﷺ، من عدم إنكاره مراعاة المدلجي^(١) للقيافة في أمر أسامة، بل

(١) مجزأ المدلجي: القائف، وإنما قيل له: مجزأ، لأنه كان كلما أسر أسيراً جرّ ناصيته (ظ). أسد الغابة، ابن الأثير: ج ٤ ص ٤٨ رقم ١٤٦٨٠.

استبشر؛ وذلك أن المنافقين لعنهم الله كانوا يغمزون على أسامة ويطعنون في انتسابه إلى زيد، وكان رسول الله ﷺ يتأذى من ذلك؛ لمكان زيد؛ فنظر يوماً مجزراً المدلجي، وهو منهم، إلى أقدام زيد وأسامة، وقد بدت من ملحفة و قد التحفا فيها؛ فقال وهو لا يعلم من فيها: (إن هذه الأقدام بعضها من بعض)، فرقى ذلك إلى رسول الله ﷺ، وكان بمشهد منه؛ فاستبشر ولم ينكر مراعاة هذا الغني وعلمه^(١)؛ لأن عدم إنكاره إنما كان لإلزام المنافقين بما يلتزمونه؛ فلا يكون دليلاً على الإباحة بعد ظهور العلة في الترك. لكن الشافعي حكم بإباحة القيافة وثبوت الأنساب بها، متمسكاً بعدم إنكاره واستبشاره، قال: فلو لا تسويغ القيافة وثبوت الأنساب بها لأنكروها، ولما استبشروا بها، واعترضه القاضي أبو بكر^(٢) بأن ترك الإنكار إنما كان لأن قول المدعي موافق للحق، وكان المنافقون يغمزون في نسب أسامة؛ طلباً لأذى رسول الله ﷺ، وكان الشرع قد حكم بإلحاق أسامة بزيد في النسب، فجاء قول المدلجي موافقاً لقول الشارع؛ فكان ترك الإنكار لذلك، من حيث إنه إلزام للمنافقين على أصلهم؛ فإن التعويل على القيافة كان مذهباً معروفاً فيهم؛ فمن ثم استبشر ﷺ؛ فلا يدل ذلك على صحة هذا الطريق. واعترض^(٣) على القاضي بأن موافقة الحق لا يمنع من الإنكار إذا كان الطريق منكراً؛ فإن ترك الإنكار يوهم حقيقة الطريق؛ فلو لا أنه حق لأنكره ﷺ، وإن وافقه. وأجيب^(٤): بأنها حكاية حال فعله، أنكر ذلك مراراً، لكنه عرف عدم قبول المنافقين.

الكلام في تعارض أفعاله وأقواله ﷺ

كما يقع التعارض بين القولين، كذلك يقع بين الفعلين، والفعل والتقرير، والقول والفعل والتقرير، وتحرير القول في ذلك أن الفعلين لا يتعارضان لذاتهما؛ لإمكان وقوع

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الفرائض، باب القائف برقم ٦٧٧٠-٦٧٧١؛ وأبو داود في سننه: ج ٢ ص ٢٨٠ رقم ٢٢٦٧.

(٢) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٣٣٠.

(٣) المعتز الجويني في البرهان: ج ١ ص ٣٣٠.

(٤) المجيب هو العلامة في النهاية: ج ٢ ص ٥٦٨.

المتماثلين كصلاتين، والمتضادين كركوع وسجود في زمنين، وأما المتخالفان كالصلاة والصيام؛ فلا إشكال في أمرهما، بخلاف القولين كالأمر والنهي، إنما يقطع التعارض بينهما باعتبار أمر خارج عنهما، كما يعرض لأحدهما ما يوجب شمول حكمه لمحل الآخر، أو لزمانه، وكذلك كما إذا فعل ﷺ وانضمَّ إلى فعله ما يدلُّ على وجوبه واستمرار التكليف به؛ فإذا كلف بفعل آخر يضادّه في ذلك الزمان جاءت المعارضة بواسطة ذلك المنظم، ولولا تلك الضميمة ودلالاتها على الاستمرار لم يقع التعارض.

ثم إنه لما وجب عليه دائماً بتلك الضميمة، وجب على أمته كذلك بواسطة أدلة التأسي؛ فإذا كلفوا بفعل آخر يضادّ ذلك الفعل جاء التعارض بواسطة ذلك العارض، وحيث إن التكليف بالتعارضين خارج عن الطوق، وجب التخلص عمّا يوهم ذلك بوجه شرعي؛ فإذا وقع منه ﷺ فعلاً متعارضاً، بأن قام مع الأول ما يدلُّ على أنه متعبّد به على الدوام، كان الثاني ناسخاً للأول، أي لحكم ما انضمَّ إليه، وإن فعل ﷺ بتلك الضميمة حتى وجب على الأمة مثله بواسطة دليل التأسي، ثم وقع من أحدهم ما يضادّه بمشهد منه؛ فلم ينكر عليه، بل أقرّه على ذلك، جاء التعارض، ولا مخلص إلّا بنسخ التأسي عنه أو بإخراجه منه، لكن إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص قُدِّم التخصيص.

لكنك خبير بأن عادة الشرع لم تجر بإخراج فرد بعينه من الحكم، وإنما جرت بإخراج نوع أو صنف، كما قال: (كل ماء طاهر)، ثم أخرج منه ما لاقى النجاسة، ثم أخرج منه الكرّ، ثم أخرج منه المتغير، وكذا الحائض من التكليف بالصوم والصلاة، والمسافر والمريض من التكليف بالتييم والطهارة المائية، ومن لا يقدر على القيام في الصلاة من التكليف بالقيام إلى غير ذلك، مما لا يحصى.

ولم يقع منه يوماً التخصيص بالفرد، كأن يقول: هذا واجبٌ على كلّ أحد، وعلى هذا الصنف، إلّا على زيد، باعتبار أن التكاليف منوطة بالأغراض مبنية على المصالح، وقُلّ ما ينفرد الواحد بالغرض ويمتاز بالمصلحة، على أن الأحكام الشرعية مستمرة؛ فعلى تقدير أن ليس في ذلك العصر ما يصلح لذلك الحكم إلّا ذلك الفرد، لكن من الجائز أن

يأتي بعده مثله.

وحينئذٍ فلا بدّ وأن يكون هذا الذي أقرّه النبي ﷺ على الفعل المضاد للفعل الذي وجب عليه بدليل التأسّي، ممتازاً عن الأمة بصفة تأبى أن يكلف صاحبها بمثله، وإما لامتناعه عليه ولعسره، أو نحو ذلك، وحينئذٍ فلا يختصّ ذلك الفرد بالخروج، بل يخرج كل من كان على تلك الصفة، وإن لم يتعلّق به تقريرٌ على فعل الضد فتأمل.

فصل: في تعارض قوله وفعله ﷺ

إذا سبق الفعل فإنما يتحقق التعارض بينهما في حقّه بأن ينظّم إلى الفعل ما يدلّ على تكرار، وفي حقّ أمته بذلك، مع وجوب التأسّي، وإن سبق القول؛ ففي حقّه بدلالته على التكرار، وفي حقّهم به بوجوب التأسّي، ثم يختلف الحال في كلا المقامين بحسب اختصاص القول وعمومه.

وتمام القول في ذلك أن الفعل الملحوظ مع القول إما أن يدلّ دليل على تكراره، وعلى وجوب التأسّي أو لا يدلّ على شيء منهما دليل، أو على الأول دون الثاني، أو بالعكس؛ فهناك أربعة أقسام، ثم القول في كلّ قسم من هذه الأقسام الأربعة إما أن يكون مختصاً به كـ يا أيها النبي ﷺ افعل كذا، ويجب عليك كذا، أو بأمته كأن يقول: (افعلوا كذا)، أو يشملهما؛ فتلك اثنا عشر.

وكيف كان؛ فإما أن يتقدّم الفعل على القول أو بالعكس، أو يجهل الحال، ومع العلم بالحال؛ فإما أن يتراخى اللاحق من القول أو الفعل السابق، بحيث يصحّ دعوى النسخ عند من يشترط، أو لا يتراخى.

القسم الأول: وهو ما دلّ الدليل على تكراره ووجوب التأسّي به، فإن اختصّ القول به وسبق الفعل، كأن يكون صلّى بالأمس عند الزوال، وانضمّ إلى ذلك ما يدلّ على أن الله تعالى قد تعبّده بذلك على سبيل الدوام، أو أخبرنا بأن الله أوجب عليه ذلك، ثم ورد عليه اليوم خطاب، أن: (طُف عند الزوال)، ثبت التعارض في حقّه ﷺ، ودلّ عروض القول على أن التكليف السابق - أعني وجوب مثل تلك

الصلاة عند الزوال على الدوام - قد نُسخ، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق؛ لاستحالة الجمع بين عمليْن متضادين في وقت واحد، وإن سبق القول فكذلك، إن كان دالاً على التكرار، وكان الفعل متراخياً.

وإن لم يكن القول للتكرار ك (صلّ هذا اليوم)؛ فلا تعارض.

وإن كان له، ولكن كان الفعل غير متراخ، كأن يفعل ما صدر قبل أن يعمل بالقول، كان نسخاً عند من يميز النسخ، عند حضور وقت العمل كالأشاعرة؛ وذلك أنه ما فعل عند الزوال مثلاً، حتى كلّف بالفعل في ذلك الوقت؛ فيكون النسخ قبل التمكن من امثال الأمر السابق فيه، وأما عند من لا يميزه فتمتنع مثل هذه الصورة، ويجب الترجيح في الرواية.

وأما حقّ أمته فلا تعارض بحال؛ لاختصاص الخطاب به.

فإن قلت: التعارض في حقهم أيضاً ثابت باعتبار وجوب التأسّي بالسابق واللاحق؛ لعموم أدلة التأسّي.

قلت: إذا نسخ السابق انتفى عنهم وجوب التأسّي وتمحض للاحق؛ فلا معارضة بحال.

وإن جهل الحال؛ فلا يعلم السابق منها؛ فالحال كذلك في حقّه وحقّهم للقطع بتحقيق النسخ، غير أن تجويز عدم التراخي على تقدير سبق القول يقتضي التوقّف في الحكم بناءً على اشتراط التراخي؛ لأنه على تقدير التراخي فالنسخ، وإلا فالصورة ممتنعة؛ فالحكم مع قيام الاحتمالين تحكّم.

وإن كان القول مختصاً بالأمة ثبت التعارض في حقهم بين الفعل الواجب عليهم بدليل التأسّي والقول المختص بهم، سواء أسبق القول أو الفعل والتخلّص على تقدير سبق الفعل بالنسخ، ما وجب عليهم بدليل التأسّي، إن تراخى القول، بحيث توجه بعد وقوع الفعل منهم أو مضى وقته.

ودعوى التخصيص في الزمان إن تأسّوا به إلى أن يرد عليهم المعارض، وهو عين

النسخ.

وإن لم يتراخ بناءً على اشتراطه؛ فالترجيح للقول أيضاً؛ لصراحته على ما سيأتي.
وإن سبق القول وكان للدوام، وجب التمسك به وإهمال الفعل؛ لأن التأسي إنها
يجب مع التمكن، وهذا بخلاف القول إذا تأخر.

والفرق أن القول دليلٌ صريحٌ؛ فيؤخذ به سبق أو لحوق؛ بخلاف التأسي فإنما
يصار إليه مع التمكن والفراغ من التكليف، وما كان ليقوى على نسخ القول،
والعلامة^(١) حكمت في مثل هذا عند تراخي الفعل بكونه ناسخاً للقول السابق،
وكذا فيما إذا كان شاملاً، وهو كما ترى.

وإن لم يكن للدوام، كصلاة اليوم عند الزوال، ثم طاف بعد يوم في ذلك الوقت،
وعلم وجوبه على الدوام؛ فلا تعارض ووجب عليهم التأسي.

وإن جهل الحال فلم يعلم، هل سبق القول أو الفعل؛ فإن كان القول للدوام،
أخذ به؛ لأنه إن فرض مقدماً؛ فقد عرفت أنه يجب التمسك به؛ وإهمال الفعل وإن
فرض مؤخراً فالأخذ به وترجيحه على الفعل أظهر، ويجيء التوقف إذا لم يكن للدوام؛
لاحتمال أن يكون مقدماً؛ فينبغي التعارض، ويجب التأسي على ما تقدم.

وإن كان القول عاماً له ولهم؛ فإن كان للدوام ثبت التعارض في حقه وحقهم، تقدم
على الفعل أو تأخر.

والمخلص على تقدير التقديم بالتخصيص في حقه، إن كان دخوله في عموم القول
دخولاً لا يمكن معه استثنائه، كأن يقول: (افعل أنت وأمتك). والنسخ؛ إذ لا يجوز
التخصيص بما وقع عليه التنصيص؛ لامتناع: (جاء زيد وإخوته إلّا زيداً)، بخلاف: (بنو
عمر إلّا زيداً)، وأما في حقهم؛ فبوجوب التمسك به، وإهمال الفعل لما مرّ في المختص
م.

وإن تأخر عن الفعل وجب الأخذ به في حق الكل؛ ففي حقه على النسخ قطعاً؛

لتحقق الفعل قبل قطعاً، وفي حقّهم إن تراخى، عند الكلّ، وإلا فعند الأشاعرة، وأما عند غيرهم فلرجحانه كما تقدّم.

وأما مع الجهل فالتوقف في حقه لاختلاف حكمه بالتقدم والتأخر، والأخذ بالقول في حقّهم لاتحاده وإن اختلفت المسالك.

القسم الثاني: وهو ما لم يدلّ دليل على تكرار الفعل فيه، وفرض عدم قيام الحجة على وجوب التأسي، ولا يعارض على هذا حقّ الأمة أصلاً، وأما في حقه؛ فإن لم يقم مع القول ما يدلّ على التكرار؛ فلا تعارض في حقه أيضاً على الإطلاق، سواء أسبق القول أو الفعل، وإن قام ما يدلّ عليه ثبت التعارض في حقه إن كان مختصاً به أو عاماً له، أو لهم، وإلا فلا تعارض أصلاً.

والتخلّص في محل التعارض عند الأشاعرة بالحمل على النسخ مطلقاً، وعند غيرهم إن تراخى عن القول، وإلا امتنعت الصورة.

وإن جهل الحال؛ فالحكم في الكل هو الأخذ بالقول إلا إذا كان للتكرار؛ فالتوقف في حقه؛ لاحتمال صورة التعارض؛ فلا يسعنا الحكم.

القسم الثالث: ما دلّ الدليل فيه على تكرار الفعل، ولم نقل بوجوب التأسي، وهذا القسم كسابقه في أنه لا تعارض عليه في حقّ الأمة على الإطلاق، وما في حقه فيثبت التعارض إن اختصّ القول به، أو كان عاماً له ولهم بشرط سبق الفعل أو سبق القول، مع قيام ما يدلّ على التكرار، والتخلّص بالنسخ، ويبيح على تقدير سبق القول اشتراط التراخي عند المعتزلة، وامتناع الصورة عند عدمه.

وإن جهل الحال في هذا القسم فحكم الأمة هو الأخذ بالقول، وأما في حقه فالتوقف، إلا إذا كان القول مختصاً بالأمة؛ لانتفاء التعارض عنه حيثنّذ.

القسم الرابع: ما كان بعكس الثالث، والكلام في هذا القسم على الأمة كسابقه إلا إذا سبق القول مقيداً بوقت خاص، ثم وقع فعل الضد منه عليه السلام في ذلك الوقت قبل أن يمثلوا؛ فيتعارض عليهم الفعلان في ذلك الوقت، أو الترجيح للقول، ثم التأسي بعد

الامثال، وأما في حقّه ﷺ؛ فكالثاني، لكن يختلف الحال في مجهول النسبة إلى الأمة فتدبر. واعلم أن ما ذكرناه من تقديم القول عند الجهل في سائر الأقسام بالنسبة إلى الأمة جارٍ على ما هو المختار، وإلا فلكلمة القوم في ذلك مختلفة؛ فمنهم من أوجب تقديم القول والأخذ به، ومنهم من أوجب تقديم الفعل، ومنهم من توقف.

احتج الأولون بأن دلالة القول وضعية؛ فتكون أقوى من دلالة الفعل^(١)؛ لأنها إن تحققت في بعض الأحوال فبالقرائن؛ فتختلف ويقع الخطأ كثيراً، بخلاف الوضعية؛ فإنها لا تختلف، وبأن القول أعم دلالة؛ لأنه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس، بخلاف الفعل فإنه يختص بالمحسوس، وبأن دلالة القول متفق عليها، بخلاف دلالة الفعل؛ فإنها قد اختلف فيها؛ فكل من لا يقول بوجوب التأسي، ولا بأن مجرد فعله ﷺ يفيدنا حكماً في أفعالنا، ينفي دلالة الفعل هاهنا، إنما يثبتها من يقول بأحد الأمرين.

واحتج الآخر بأن الفعل كثيراً ما يقع بياناً للقول، ك (اصلوا، وخذوا) مبينين لآية الصلاة والحج؛ فتكون دلالته أقوى؛ وذلك كما جاءت كثيراً من أفعاله ﷺ بياناً للخطابات، وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادات من الأفعال للتعليم، إذا لم يف القول به؛ فيستعان بالتخطيط والتشكيل والإشارة والحركات، ومن ثم اشتهر: ليس الخبر كالعيان، ولما تعارضت الأدلة توقف من توقف.

وأجاب الأولون: بأن أقصى ما هناك تحقق البيان بالفعل في الجملة، وهو لا يقتضي مساواته للقول، فضلاً عن رجحانه؛ فإن البيان بالقول هو الكثير الشائع، كيف لا، واللغات إنما وضعت للإعراب عما في الضمير بسهولة؛ لعسر الإشارة والكتابة، ولو سلم التساوي من هذه الجهة؛ فما ذكرناه أولاً يرجح القول، ويوجب تقديمه.

وعساك تقول: إن دلالة الفعل عقلية لا يتصور فيها تحلف المدلول، ودلالة القول وضعية، يجوز فيها تحلف المدلول؛ فكيف تكون أقوى؟ فنقول: تحلف المدلول في اللفظية، وإن جاز في الخارج، لكن اللفظ أدل على المقصود، والكلام إنما هو في فهم

المراد، لا في أنه، هل هو مطابق للواقع أو لا؟ على أن الدال بالوضع إذا وقع من الشارع كان ذلك مأموناً عليه أيضاً، على أن دلالة الفعل هنا ترجع بالآخرة إلى اللفظية؛ إذ مدار دلالاته على أدلة التأسّي كما عرفت، ومن الغريب أن العلامة حكم بتقديم القول على الإطلاق^(١)، مع أنه كان ينبغي أن يتوقف؛ وذلك ان شركاءه^(٢) في وجوب التوقف في حقه عند الجهل بالحال، مع الاختصاص به والعموم له ولهم، ويزيد بوجوب التوقف في حقهم عند الجهل مع الاختصاص بهم، والعموم لهم وله؛ لاحتمال تقدّم القول مع تأخر الفعل، وهو هناك يحكم بكون الفعل ناسخاً للقول.

ومن المعلوم أنه مع تأخر القول يحكم بكون القول ناسخاً؛ فاختلف الحال عنده بحسب التقدم والتأخر؛ فإذا جهل الحال وجب التوقف، لكنه محلل بنى على تقدم القول عند الجهل؛ للوجوه المرجّحة، وحينئذ فيتوجه عليه أن التوقف في حقه إنما كان لقيام الاحتمال؛ فلا توقف في حقهم؛ لقيامه على ما اخترت واختاره جماعة.

ويجاء أيضاً بأنه أبعد عن الخطأ، وبأننا إنما توقّفنا في حقه؛ لأننا غير متعبّدين بالحكم عليه؛ فإن اتضح الحال حكمنا، وإلا توقّفنا، وهذا بخلاف ما إذا وقع الكلام في الأمة؛ فإننا متعبّدون بالعمل، والقول بالتوقف إبطالٌ للعمل ونقيٌّ للتعبّد به.

والتحقيق على ما اخترنا أن الترجيح لم يتحقق هناك، ويتحقق هاهنا، والحكم يدور مدار الترجيح، هذا كله إذا وقع التعارض بين الفعل والقول من كل وجه، أما إذا تعارض من وجه دون آخر، كما لو نهى عن الاستقبال والاستدبار بالحاجة واستقبل بها؛ فكلُّ منهما يحتمل أن يكون مخصوصاً بالآخر؛ إذ يحتمل النهي في المثال، عاماً في البنين والصحاري، وأن يكون خاصاً بالصحاري، وكذلك فعله ﷺ يحتمل أن يكون عاماً، بمعنى أنه يجوز له ولكل أحد الاستقبال في البيوت، وأن يكون خاصاً به، لا يحلّ إلا له، ويجمع بتزليل أحدهما على العموم والآخر على الخصوص، كأن يراد من الأول العموم، ومن الثاني الخصوص، حتى يكون المعنى: لا يستقبلن أحد لا في البنين ولا

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٧١.

(٢) في (ب): شركاء.

في الصحارى إلا رسول الله؛ فيكون التخصيص والاستثناء من المستقبل أو بالعكس، حتى يكون المعنى: يحل الاستقبال إلا في الصحارى؛ فيكون الاستثناء في الأمكنة، وقد اختلف كلامهم في هذه المسألة فالكرخي على الأول^(١)، والشافعي على الثاني^(٢)، واختاره العلامة رحمته، قال: «لأن النهي عام ومجموع دليل التأسّي مع فعله أخص منه، والخاص مقدّم على العام»^(٣)، وتوقف قاضي القضاة^(٤).

فصل

وينجرّ الكلام في التأسّي إلى الكلام في تعبّده، وأنه هل كان يتدبّن قبل النبوة أو بعدها بشريعة أحد من الأنبياء أو لا؟ وذلك أنه يجب على مقالة من زعم عليه ذلك بعد النبوة، وأن ينظر في الشريعة التي زعم أن الله تعالى قد تعبّده بها؛ فما لم يعلم أنه نسخٌ لشريعته وجب على الأمة أن يدينوا الله به بأسبابه، حتى يجب عليهم النظر في شريعته، وما كان يدين الله به مما لم يعلم اختصاصه به، أو نسخه ليتأسّوا به في ذلك.

وقد وقع النزاع في كلا المقامين قبل النبوة وبعدها، أما قبل النبوة؛ فأبو علي وأبو هاشم وأكثر المتكلمين من أهل العدل، على أنه لم يكن متعبداً بشريعة من قبله^(٥)، وإن جميع ما تعبّد به كان شرعاً له، وكان أبو عبد الله يحكي عن أبي الحسن [الكرخي]^(٦) أنه

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٧٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٧٧.

(٤) المصدر نفسه: ص ٥٧٦؛ المعتمد: ج ١ ص ٣٦١.

(٥) حكاه أبو الحسين البصري عن أكثر المتكلمين من أهل العدل، وأبو علي، وأبي هاشم في المعتمد: ج ٢ ص ٣٣٦؛ والشيخ في العدة: ج ٢ ص ٥٩٠.

(٦) في نسخة الأصل (الأشعري) وهو اشتباه واضح، بل هو أبو الحسن الكرخي وهو عبيد الله بن دهم بن دلال البغدادى الحنفي مات ٣٤٠ عن ٨٠ سنة. وأما أبو عبد الله فهو أبو عبد الله البصري الحسين بن علي أخذ عن أبي هاشم الجبائي برع في شتى العلوم من الفقه والأصول وعلم الكلام توفي سنة ٣٦٨ هـ...

ربما نصر هذا المذهب، وربما نصر خلافه^(١).

وذهب أقوامٌ من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه كان متعبداً بشريعة إبراهيم (عليه السلام)، وقال آخرون: بشريعة نوح (عليه السلام)، وقيل: بشريعة موسى (عليه السلام)، وقيل: بشريعة عيسى (عليه السلام)، وقيل: بما ثبت أنه شرع^(٣)، ومن الناس من توقف فلم يحكم بشيء، بل أجاز كلا الأمرين^(٤).

وأما بعد النبوة؛ فالأكثر من المتكلمين وغيرهم على المنع، وإنما صار إليه بعض الفقهاء وشاذٌ من المتكلمين^(٥)، وأما أصحابنا فقد اتفقت كلمتهم على المنع مطلقاً قبل النبوة وبعدها^(٦)، وأنه قبل النبوة كان يوحى إليه بأشياء تخصه، وأما بعدها فحالها له أظهر من أن يخفى على مسلم؛ فهو (عليه السلام) ما زال لا يأخذ إلا عن وحي يوحى على وجه الاستقلال، وهذا هو الحق الذي لا ينبغي أن يعدل عنه، والذي يدل عليه أمور:

أحدها: إجماع الفرقة المحقة الكاشف عن دخول المعصوم.

الثاني: أنه قد ثبت بإجماع المسلمين أنه سيد المرسلين وأفضل الأولين والآخرين، وقد قامت الحجة على امتناع تقليد الفاضل للمفضول، وكيف تبيح الحكمة أن يؤمر الفاضل باتباع المفضول، ولعلّ قائلًا يقول: من يعلم إنه كان قبل النبوة أفضل من سائر الأنبياء؟

(١) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٥٩٠.

(٢) اختارهُ جمع كثير منهم: ابن عقيل، والمجد والبخوي في تفسير سورة الشورى، وابن كثير في تاريخه - قبل البعثة - وغيرهم، وحكاه ابن عقيل عن الشافعية. (ظ. التحبير في شرح التحرير: ج ٨ ص ٣٧٦٩).

(٣) لملاحظة هذه الأقوال ينظر، العدة في الأصول: ج ٢ ص ٥٩٠-٥٩١؛ التحبير: ج ٨ ص ٣٧٧٠.

(٤) المرتضى في الذريعة: ج ٢ ص ٥٩٥؛ والعلامة في نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٢٥.

(٥) لملاحظة أقوالهم ومذاهبهم واستدلالاتهم، انظر المصادر التالية: المعتمد: ج ٢ ص ٣٣٦؛ الذريعة: ج ٢ ص ٥٩٩؛ المستصفى: ج ١ ص ٢٤٦؛ ميزان الأصول: ج ٢ ص ٦٨٦؛ المنحول: ص ٢٣١؛ الأحكام للأمدي: ج ٤ ص ٣٧٦؛ شرح المنهاج: ج ٢ ص ٥١٦؛ الأحكام لابن حزم: ج ٥ ص ١٤٩؛ أصول الدين للجزائري: ص ٢٦٦.

(٦) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٥٩٨؛ العدة: ج ٢ ص ٥٩٠.

فتقول: من نظر فيما اشتهر واستفاض به الأثر، من أنه علّة الوجود على ما نطق به حديث الكساء وغيره، وأنه أول النبيين ميثاقاً وآخرهم مبعثاً، وما جاء في أحواله (عليه السلام) في عالم الذر قبل خلق آدم، كحديث النور ومكانته في ذلك العالم، حتى قال (عليه السلام): «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»^(٧)، وتفكر فيما جاء في حمله، ونظر فيما جاء في حمله وولادته ورضاعه وطفولته وشبابه، ونظر إلى: صدقه، وأمانته، وزهده، وعبادته، وطيب عرفه، وأنواره، وورعه، وصيانه، وغضبه، وحيائه، وعفوه، ووفائه، وكرمه، وسخائه، وعلمه، وبهائه، ورحمته، ورأفته، وشرفه، وطهارته، وشجاعته، وحمايته، وفصاحته، وبلاغته، وصبره، وقناعته، وخشوعه، وصدق توكله، ولينه، وتواضعه، ومواساته، وكفايته، وغير ذلك من أخلاقه الكريمة وأخلاقه الجسيمة وطرائقه المستقيمة، حتى قال في مدحه عزّ من قائل: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ»^(٨)، وحتى جاء في بذله: «وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»^(٩)، وفي نصحه الله تعالى: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ»^(١٠).

ثم نظر إلى مكانته من الله تعالى، وقرب منزلته وشدة اعتنائه بشأنه، حتى عرج به إلى السماء راكباً على البراق، ولم يزل يرتقي حتى خرق السبع الطباق، ثم لم يقنع له بذلك حتى رفع له الحجب، وكلمه هناك.

ثم لم يرض له بوحدة دون أخرى حتى ردّ إليه الشفاعة العظمى، وأعطاه الكوثر، وجعله قسيم الجنة والنار، وحتى قال له على لسان جبرائيل: «من صلى عليك صليت عليه، ومن سلّم سلّم عليك»^(١١).

بل حكى أبو عمرو الزاهد في كتاب «اليواقيت» عن جعفر بن محمد (عليه السلام) عن آبائه

(٧) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٢١.

(٨) القلم: ٤.

(٩) الإسراء: ٢٩.

(١٠) الشعراء: ٣.

(١١) السنن الكبرى للبيهقي: ج ٢ ص ٣٧١ باب سجود الشكر.

الطاهرين: «أنه إذا كان يوم القيامة نادى مناد: ألا ليقيم [كل]»^(١) من اسمه محمد؛ فليدخل الجنة كرامة لسميّه^(٢) محمد ﷺ، لم يتدخله الريب، ولم يمرّ بساحته الشك، في سبقه وتقديمه، بحيث لا يشقّ غباره، ولا تدرك آثاره، دع ما بهر العقول وأخذ بالآفاق من المعجزات الجمة التي لا تقف على حدّ كقطر المطر، والبعر يسلم، والضرب يتكلم، والذئب يرعى الشاة، والشاة تدرّ وإن أجهدا الهزال، والجذع يحنّ، والذراع يخبر، والمكتوم يظهر والشجرة تحدّ الأرض خدّاً، والجذب يخصب، والأجاج يعذب، والخصى يستبح، والماء ينبع، والأصنام تحرّ لوجهها وتدعوا بالويل، والنجوم تحرّ بالليل، والكهّان ينبؤون بالذلّ والهوان، و[إيوان]^(٣) كسرى يتصدع لرؤيا المؤيدان^(٤)، وشرفات قصور الأكاسرة والقياصرة تساقط، والإيوان ينفلق، والنار والبحيرة تغيض، وسطيح يصيح، والهاتف يهتف، والشجرة اليابسة تخضّر وتينع، والقمر ينشقّ والنجم يهبط، والغمام تظلل وتسير حيثما شاء، والعلوم تنطق بما مضى من الآثار، وإنباء الغيب، وإحياء الميت إلى غير ذلك^(٥)، مما يضيق عنه نطاق البيان، حتى أنه ﷺ لما أدى إليه جبرائيل الوحي بجبل حراء وانصرف، كان لا يمرّ بحجر ولا مدر إلا سلّم عليه.

وأعظم من ذلك كله ما جاء به من كتاب الله الناطق الذي أعجز مصاقع الخطباء

(١) في (ب): عليّ

(٢) في المصدر الكرامة سميّه.

(٣) كشف الغمة، الأربلي: ج ١ ص ٢٩.

(٤) غير موجودة في (ب).

(٥) المؤيد: ففيه الفرس وحاكم المجوس، وقيل: المؤيدان كقاضي القضاة للمسلمين، والمؤيد كالقاضي.

(٦) هذه كلّها من معجزاته ﷺ المسلّمة عند جميع المسلمين، وهي مذكورة بأجمعها في المصادر التالية: البداية والنهاية، ابن كثير: ج ٢ ص ٣٢٧؛ كشف الغمة، الأربلي: ج ١ ص ٢٣-٢٩؛ قصص الأنبياء، الراوندي: ص ٢٨٠-٢٨١؛ الخرائج والجرائح، الراوندي: ج ١ ص ٢٣-٧١؛ دلائل النبوة، إسماعيل الأصبهاني: ج ١ ص ٢٦٢ وما بعدها؛ تاريخ الذهبي: ج ١ ص ٢٠٩؛ إمتاع الأسماع، المقرئ: ج ٥ ص ٣٣٣؛ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض: ج ١ ص ٢٥٥.

مما يلوكونه بين لحبيهم صباحاً ومساءً، وأهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، تخلّقوا أخلاقه، واحتذوا مثاله وسلكوا مسالكه، حتى أخذوا بأفاق السماء، ولم يتركوا لمفتخر مفخراً، ولا لمجتهد منصباً بما امتلأت به الدفاتر ودوّنت له الكتب، وضائق به الصحف من المعجزات العجيبة والعلوم الغريبة، حتى خضع كلّ جبار وذلّ كلّ شيء، وحتى ادّعى الربوبية في كلّ واحد منهم عالم، كما ادّعوا من قبل في جدّهم ودينه الذي ملأ الأكوان وغلب على سائر الأديان واستمرّ ظاهراً إلى آخر الزمان، ودعوته التي عمّت الإنس والجان، كما نطقت به سورة الجن، وشهد به حديث ليلتهم، وولده الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً يبعث الله له الأموات، وتظهر به البركات وينصره بملائكة السموات، ويهبط له عيسى حتى يصلي خلفه، ويؤمر الخضر بصحبته أروانا الله طلعت، ومنّ علينا بصحبته صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجل فرجهم وفرجنا بهم^(٧).

الثالث: أنه لو كان متعبداً بشريعة لرجع يوماً إلى علماء تلك الشريعة^(٨) وكتبها، ولافتخر بذلك مفتخر إلى يومنا، واستظهروا بذلك علينا^(٩)، كيف ولو وقع شيء من ذلك لنقل واشتهر، كيف لا، والدواعي متوفرة على نقله على أن لكل أهل ملّة شعائر ومذاهب وأعياد ومواسم يعرفونها، ومسالك يسلكونها، كما للنصارى واليهود في مأكّلهم ومشاربهم ومشاعلهم، وما كان عليه السلام يعرف بشيء من ذلك؛ فليت شعري، كيف استباحوا فيه هذه المقالة؟

فإن أرادوا أن الله تعبده بها بطريق الوحي؛ فمن ثم لم يحتج إلى الرجوع، ولم يعلموا هم بذلك.

قلنا: إن كان تعبده بها على أنها شريعتهم، وأمره بسلوكها لدخوله تحت دعوتهم؛

(٧) ظ. بحار الأنوار: ج ١٥ ص ٢٦٣ - ٢٦٦، برقم: ١٤؛ الأمالي، الصدوق: ص ٣٦١؛ الخرائج والجرائج، الراوندي: ج ٢ ص ٥١٠.

(٨) غير موجودة في (ب).

(٩) ظ. العدة: ج ٢ ص ٥٩٣.

فالعادات جارية بالميل إلى أهل أديانهم وذكرهم، ولو فعله للزم ما ذكرنا.

وإن كان على وجه الاستقلال دون التبعية أفضى إليه بها أفضى إلى من قبله؛ فليس ذلك باتباع، واحتج بعض أصحابنا^(١) بأن الشرائع - التي كانت من قبل - أكثر حملتها كانوا كفاراً بالقول بالتثليث والحلول والاتحاد، ومن يسلم من هذه الاعتقادات الفاسدة، إن وجد كان في غاية القلة؛ فلا يجوز الاعتماد على نقله، والوثوق بقوله، قال: «والأمور الكلية والقواعد الحنيفية التي اتفقت الأنبياء على القول بها، وشهدت البراهين العقلية بصحتها، كالعلم بوجود الصانع ووحدانيته، وما ينبغي له من الصفات والأفعال، والقول بالمعاد، واستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الأخلاق؛ فقد كان ﷺ متعبداً بها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(٢) ونحوها من الآيات، إلا أن تعبدنا ﷺ بتلك لا من حيث إنهم كانوا متعبدين بها، بل لأنها في نفسها كمالات يجب اعتقادها والاستكمال بها، بعد ذلك.

وقال الشيخ في (العدة) بعد...^(٣).

(١) لم اعثر عليه.

(٢) الأنعام: ١٦١.

(٣) فراغ في (ب) بمقدار ورقة ونصف، وقد كتبت ملاحظة باللون الأحمر جاء فيها أن هذا آخر ما كتبه السيد (سَلَّمَهُ اللهُ).

(٣) باب الإجماع

الإجماع في اللغة الاتفاق - وهو المعروف - والعزم^(١)، كما قال عزّ من قائل: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾^(٢)، وقال ﷺ: «لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل»^(٣)، وهما على حذف الجار، كما في ﴿وَلَا تَغْزِمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ﴾^(٤)؛ أي على عقدة، أو على التضمين، أي أحكموا أمركم، وربما جاء بمعنى: صار ذا كذا؛ يقال: أجمعوا، أي صاروا ذوي جمع، أي كثروا، والأولان قياس، وهذا محفوظ كنظائره^(٥).

(١) المصباح المنير: ص ١٠٩، مادة (ج، م، ع)؛ ظ. الصحاح: ج ٣ ص ١٢٠؛ لسان العرب: ج ٨ ص ٥٦؛ مجمع البحرين: ج ٤ ص ٢٠٨.

(٢) يونس: ٧١

(٣) أخرجه النسائي: ج ٤ ص ١٩٧ ح ٢٣٣٤؛ والترمذي في كتاب الصوم باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل (٧٣٠). وأبو داود كتاب الصيام باب النية في الصيام (٢٤٥٤)؛ وابن ماجه في كتاب الصيام باب ما جاء في فرض الصوم من الليل والخيار في الصوم (١٧٠٠)؛ والدارمي في سننه في كتاب الصيام باب من لم يجمع الصيام من الليل (١٦٥٠)؛ وابن خزيمة في صحيحه برقم (١٩٣٣).

(٤) البقرة: ٢٣٥.

(٥) ظ. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٣١٢؛ نهاية الوصول، العلامة الحلي: ج ٣ ص ١٢٥؛ المحصول، فخر الدين الرازي: ج ٤ ص ٢٠؛ إرشاد الفحول، الشوكاني: ص ١٩٣.

وأما في الاصطلاح: فأكثر المتقدمين كالفاضي، والجويني، والغزالي^(١) على أنه اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر ديني، وقضيته اعتبار أداء جميع الفرق، لكن حكى السيد في (الذريعة) أن المحصلين منهم^(٢) على أنه الحجة في إجماع المؤمنين، إلا أنه لما لم يعلم وجب اعتبار الكل^(٣)، وحينئذ فيستثنى من أفضت ضلالته إلى الكفر، كالغلاة والمجسمة، ثم ظاهرهم اعتبار العوام، كما صرح به القاضي وغيره^(٤)؛ وقوفاً على ظاهر الخبر^(٥).

ولما رأى المتأخرون أن لا مقالة للعوام، وخاصة في أمور الدين، فإنهم همج أتباع كل ناعق، عدلوا عن ذلك، واقتصروا على اعتبار أقوال العلماء، وزعموا أنه إنما أرادوا بالأمة العلماء، وقالوا في تعريفه: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور^(٦).

والمراد بأهل الحل والعقد: أهل النقض والإبرام، وهم في الشرعيات علماء الشريعة، وكأنهم إنما أثروا ذلك على صفة العلم؛ ليتناول أهل كل حل وعقد، ومن ثم أطلقوا الأمور، وقضيته حجية الاتفاق في سائر الفنون عقلية ونقلية وغير ذلك، كتجهيز الجيوش، وعقد الأولوية، وترتيب الأمور في سياسة الرعية، والمدار في الفنون على أهلها كل في فنه، وإن قلوا.

وقد صرح غير واحد^(٧): بأن اتفاق الاثنين إذا لم يكن هناك غيرهم إجماع، وفي غيرهما على أهل البصائر، غير أن السيد المرتضى رحمه الله صرح: بأن القوم إنما يعلمون بالإجماع

(١) ظ. البرهان في أصول الفقه، الجويني: ج ١ ص ٤٣٣؛ المستصفى، الغزالي: ص ١٣٧.

(٢) أي من مخالفينا.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢ ص ٦٢٥.

(٤) ظ. البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٤٤٠؛ المستصفى: ص ١٤٣.

(٥) المقصود به قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ».

(٦) منهم الرازي في المحصول: ج ٤ ص ٢٠.

(٧) منهم المحقق الخلي في المعتمد: ج ١ ص ٣١، وابن سريج في كتاب البحر المحيط للزركشي:

ج ٣ ص ٥٥٨.

الأحكام الشرعية خاصة^(١)، وهو الذي يقتضيه تعريف أوائلهم، وكأنهم إنما عدلوا عن الوصف بـ (الدينية)؛ لإدخال مثل الخلافة، والتخصيص بـ (هذه الأمة) احترازاً عن غيرها؛ لأن حججهم إنما قامت على عصمتها، ويحيى على ما يقوله أصحابنا من عدم خلوّ الزمان من حجة إجماع كلّ أمة. وقد ينقض على الأوائل باتفاق العلماء، مع مخالفة الباقيين، وعلى الأواخر باتفاق الأمة حيث لا عالم؛ فإنها إجماع مع كذب الحذّين.

وهل يقدر في خروج الواحد والاثنين؟ خلافٌ بينهم^(٢)، والذي تقتضيه أدلتهم القدر؛ لوجوب حمل الخطاب على الحقيقة، وإلاّ فخروج عشرة، بل عشرين غير قاذح في صدق الإجماع عرفاً، ومن شرط في الحجية الاستمرار إلى الموت - وقال: إن العدول، ولو من البعض، قاذحٌ، أو شرط عدم وقوعه بعد خلافٍ مستقرٍّ، حتى إذا اجتمعت الأمة بعد افتراقها، أو هلك أحد الفريقين وهلك العلماء، ونشأ آخرون على أحد المذهبين، لم يكن حجة^(٣)، أو شرط بلوغ المجمعين حدّ التواتر^(٤)، أو كونهم صحابة، كداود^(٥)، أو من أهل المدينة كما لك^(٦) - احتاج^(٧) في التعريف إلى ضمّ ضميمة. إن زعم أن ذلك داخلٌ في الماهية، وكان غرضه تعريف ما هو حجة شرعية، لا مطلقاً، وكأنّ هؤلاء إنما أهملوا مراعاتها لكونها عندهم من شرائط الحجية، وكان غرضهم تعريف مطلق الإجماع، لكنّ الظاهر من أرباب هذا الفن أن الغرض تعريف ما هو حجة؛ فكان ذلك حجة عليهم في دعوى الشرطية، ثمّ لما كانت قضية عموم أهل الحلّ والعقد أن لا ينعقد الإجماع إلّا بعد قيام الساعة؛ إذ لا يعقل تكاملهم إلّا حينئذٍ، مع إمكان تحقّقه في

(١) الذريعة: ج ٢ ص ٦٢٦.

(٢) ط. المستصفى: ص ٢١٥؛ المحصول: ج ٤ ص ١٨٠-١٨١؛ الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ١٨٤.

(٣) ط. شرح العسدي على المختصر: ج ٢ ص ٣١٢.

(٤) منهم إمام الحرمين الجويني، كما في نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي: ج ٣ ص ٢٦٤.

(٥) ط. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٦٦.

(٦) المستصفى: ص ١٤٧.

(٧) خبر لقوله (ومن شرط...).

كلّ حين؛ لاستمرار العصمة، زاد قوم^(١) (في عصر)، وأنت تعلم أن لفظ الأمة للقدر المشترك بين أهل كلّ عصرٍ وجميع من وجد وجميع أهل الدعوة من يومه إلى يوم القيامة، فكلّما أجمع الموجودون منهم تحقق إجماع الأمة؛ فكان حدّ الأوائل بمنأى عن هذه الشبهة. وأما حدّ الأواخر، فالجمع المضاف، وإن كان ظاهراً في العموم، لكن مقيد بكونه من الأمة، وقد عرفت صدقها على أهل كلّ عصرٍ؛ فإذا اتفق أهل الحلّ والعقد في عصرٍ من الأعصار صدق اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ، ولئن أغضينا عن هذا كلّهُ، قلنا: إن المساق من الإطلاق في الحدّ إنما هو إرادة جميع من وجد من الأمة، أو من أهل الحلّ والعقد؛ فلا يلزم ما ذكره.

نعم، مقتضى العصمة تحقّقه في كل حين فلا بد من التنبيه عليه في التعريف، لكنّ التقييد بالعصر لا يفي بذلك؛ لما ينساق من الامتداد؛ فكان الوجه أن ينساق في وقت، وكأنهم إنما اختاروه من حيث أن أهل الحلّ والعقد إذا اتفقوا على أمرٍ استمروا عليه.

وأما أصحابنا فقد ماؤهم - المعاصرون لأهل بيت العصمة - وإن كانوا لا يعرفون لهذه الكلمة اصطلاحاً بينهم، ولم يشتهر فيهم التعلّق به في إثبات الأحكام، وإنما يعرفون ذلك للمخالفين ويعدّونه من مبتدعات حججهم، كما جاء في بعض الأخبار^(٢)، فإن استعملوه ففي معناه اللغوي، كما جاء في المقبولة: «خذ بالمجمع عليه بين أصحابنا»^(٣)، وقالوا: «أجمعت الطائفة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة»^(٤) إلى غير ذلك، لكنهم لا يستبيحون ما اتفقت عليه الطائفة، وقد قال الكليني رحمه الله في (الكافي) بعد حكاية ما يدلّ من الأخبار على توريث الجدّ والجدّة مع ولديها، ما نصّه: «هذا و قد روى، وهي أخبار صحيحة إلّا أن إجماع العصابة على أن منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب، يرث ميراث الأخ»^(٥)، ثم يروي

(١) منهم ابن الحاجب والعضد الإيجي، كما في شرح العسدي على المختصر: ج ٢ ص ٣١٢.

(٢) ظ. الكافي: ج ٧ ص ٧٥.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٨-٩، والمذكور فيه: (خذوا بالمجمع عليه).

(٤) رجال الكشي: ج ٢ ص ٦٧٣، رقم ٧٠٥.

(٥) الكافي، الكليني: ج ٧ ص ١١٥.

خبرٌ آخر، وقال: «ليس هذا مما يوافق إجماع العصابة»^(١)، وروى الشيخ عن علي بن فضال بسنده عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) في بنات بنت وجدّ، قال: «للجدّ السدس والباقي لبنات البنت»^(٢)، ثم قال: «ذكر علي بن الحسين بن فضال إن هذا الخبر مما اجمع الطائفة على العمل بخلافه»^(٣) إلى غير ذلك.

وبالجملة: فهم مما يتحرّجون عن مخالفة الإجماع، وإذا جاء خبر يخالف ما اتفقوا عليه تّبّهوا عليه.

وأما من تأخر عن تلك الأعصار - كالقديمين والسيد والشيخين^(٤) - فإنهم لما بُعد عليهم المدى، واشتدّت بهم المحنة، وخفيت قرائن الأحوال، ولم يتبينوا في كثير من المواطن حقائق الشرع، بل ربما خفي عليهم عُرف أهل زمان، بل عرف أهل اللغة، كما في صيغتي الأمر والنهي؛ احتاجوا إلى مراعاة ما استغنى عنه قداماؤهم بمعاصرة أرباب العصمة من مسائل الأصول، كما احتاج العامة إليها قبل ذلك بالبعد عن زمن الصحابة، والإعراض عن آل الله، وأخذوا في تدوينها كما دَوَّنوا أولئك ولم يألوا جهداً في تحقيقها، وكان هناك اصطلاحات لا يدور عليها شيء، فأقروها على ما وضعت له، ثم راعوا الأدلة، فأهملوا ما قامت الحجة على بطلانه، وأثبتوا ما نطق الدليل بحجيته، وكان من جملة ذلك الإجماع، فأثبتوه في الأدلة لقيام الحجة عليه، وإن كان بطريق آخر، وقد ذكر السيد في «الذريعة» أن من المخالفين من يعجب من قولنا: إن الإجماع حجة مع رجوعنا في حجّيته إلى قول الإمام، وينسبنا في ذلك إلى اللغو والعبث^(٥)، وقد أجاب تارة: بأننا لم نبتدئ ذلك، ولكن إذا سئلنا عن إجماع المسلمين، هل هو حجة؟ قلنا: إنه حجة؛ لمكان قول المعصوم (عليه السلام) الذي لا يخلو منه زمان، وأخرى: بأنه قد يلتبس قول الإمام لغيبة،

(١) المصدر نفسه: ص ١١٥.

(٢) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي: ج ٩ ص ٣١٤ ح ٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣١٥.

(٤) القديان هما ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني، والسيد هو الشريف المرتضى علي بن الحسين علم الهدى، والشيخان هما الشيخ المفيد والشيخ الطوسي.

(٥) الذريعة، الشريف المرتضى: ج ٢ ص ٦٢٤.

أو غيرها؛ فلا يُعرف على التعيين، فنفزع حينئذٍ إلى إجماع الأمة أو العلماء لنعلم قوله؛ إذ كان هو الحجة، قال: «وهذا يجري مجرى قول المحصلين من مخالفينا: أن الإجماع الذي هو حجة إجماع المؤمنين دون غيرهم، لكن لما كان لم يتميز قوْلهم اعتُبر إجماع الكل»^(١)، وقال في موضع آخر فيها: «والصحيح الذي نذهب إليه أن قولنا: إجماع، إما أن يكون واقعاً على جميع الأمة أو المؤمنين أو العلماء، و[كيف كان]^(٢) فالإمام داخل؛ لأنه من الأمة وسيّد المؤمنين وأفضل العلماء»^(٣).

قلت: ومن هنا تعلم أن الإجماع الذي أثبته أصحابنا وتكلّموا عليه إنها هو ما في أيدي الناس، وهو اتفاق الكل، ولم يتجدّد لهم فيه اصطلاح، ومن ثمّ ترى لا يرسمونه إلّا بما رسمه به الجمهور، كما تنطق به مؤلفاتهم القديمة والحديثة، ولذلك يطلقونه في مقابلة الخلاف والشهرة وإن عظمت، واشتهر فيهم أن خروج معلوم النسب غير قاذح، ولو كان اتفاق جمع فلا خروج.

وبالجملة: فكلامهم في الإجماع الذي لم يزل حجة؛ فليس هو إلا اتفاق الكل، وأمّا اتفاق البعض فقد يكون وقد لا يكون، غير أنه لما كان منشأ الحجية عندهم هو الكشف عن مقالة المعصوم عليه السلام تسامحوا فيه، فأطلقوه على الاتفاق الكاشف، وإن خرج البعض؛ فتوهم البعض أنه اصطلاح آخر منهم، و[كيف كان] فالخطب سهل، إذ الكلام إنما هو في تحرير اصطلاح، واتفاق الجمع الكاشف حجة عندنا بإجماع الكل، سواء أكان إطلاق اسم الإجماع حقيقة، ليكون اصطلاحاً آخر لمتأخرينا، عرّض بكثرة الاستعمال، أو مجازاً وتسامحاً لجامع الحجية، كما هو الظاهر؛ لتبادر الكل عند الإطلاق.

وبالجملة: فالحجة عندنا في الاتفاق الكاشف، سواء أكان من الكل، أو من البعض. نعم، هو مختصّ عندهم باتفاق الأصحاب، حتى إذا أرادوا اتفاقهم وغيرهم، قالوا: بإجماع المسلمين.

(١) المصدر نفسه: ص ٦٢٤.

(٢) الصواب: كيف كان.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٠٥.

والسرُّ أن انضمام الغير لا دخل له في الكشف، ثم اعتبار الكشف في التحديد مغنٍ عن اعتبار ما يدلّ على الاكتفاء بوقوع الاتفاق في عصرٍ من الأعصار، إن كان الكشف بواسطة القطع بدخول شخصه في المجمعين، كاتفاق الأمة والمؤمنين، أو العلماء، أو جماعة من الناس يُقطع بأن الإمام فيهم، ولكن لا يعرف بعينه، أو بُني أمره على ما استقامت عليه طريقة الأصحاب على قديم الدهر، من وجوب ظهور المعصوم عليه السلام عند الاتفاق على الخطأ؛ لاستلزامه الدخول في الأول، والرضا في الثاني، في أيِّ عصرٍ فرض، وإن قلّ؛ لا امتناع إقدامه على الخطأ، وتقريره عليه مطلقاً، وإن بني على ما سنختر كان مبطلاً؛ لأنه حينئذٍ يكون بحسب الكشف، ويتقدّر بقدره؛ فإن حصل على سبيل القطع باتفاق طبقةٍ في يومٍ، أو ما داموا، وإن لم يحصل إلّا باتفاق طبقاتٍ، كما هو الغالب، لم يتحقّق إلّا بمضيّ تلك الأعصار؛ فلو اعتبر لخرج معظم الإجماع.

وزعم الصدر الشريف^(١): أن أخذه في تعريف الخاصة مفسدٌ على الإطلاق؛ لاستلزامه خروج كلّ إجماع انعقد على وفق مقالة غير صاحب العصر من الأئمة الماضين عليهم السلام؛ فإنه يكون في عصرين، وهذا خطأ، وقد أوضحناه في الشرح^(٢).

ثم الإجماع إنما هو الاتفاق في الحكم، لا مطلق الاشتراك، ولو في عدمه، أو في العلم، أو في عدمه، أو في التعلّق بشيء، أو في تركه؛ فإنّ ذلك كلّ ليس بإجماع، وربما توهم بعضهم أنه إجماع؛ متعلّقاً بأنهم متى اتفقوا على شيء كان سبباً لهم، وبني عليه المنع من استعلام ما اتفقوا على عدم العلم به، مما استحال علمه: كقيام الساعة، وعدد الملائكة، أو أمكن: كقيام العرض بالعرض، وهذا تعسف؛ إذ المنساق من السبيل بعد تسليم نهوضها للاستدلال، إنما هو العمل المقصود كما لا يخفى، وسيأتي لهذا في آخر أبواب الإجماع مقام.

ثم الكلام في الإجماع يقع في مقامات:

(١) شرح الوافية (مخطوط)، صدر الدين القمي الدشتكي.

(٢) شرح الوافية، وهو غير كتاب المحصول.

[المقام الأول:]

في إمكان تحققه، والأكثر على ذلك، حتى أن الخلاف لم يُحكَّ إِلَّا عن النظام^(١)، ونسبته إلى الشيعة فرية^(٢)، كما يُعرب عنه الرجوع إلى كتبهم الأصولية والاستدلالية، اللهم إِلَّا أن يكون بعض الظاهرية. وأقصى ما للمنكرين أن اتفاق الكل إن كان عن قاطع، أغنى القاطع عن التعلّق بالإجماع، وإن كان عن ظني، كما هو الغالب استحالة في العادات اتفاق الخلق الكثير عنه، مع اختلاف القرائح وتباين الأنظار، وهل هذا إِلَّا كدعوى اتفاقهم في أن واحد على طعام واحد أو لباس واحد، وأن يأتي الشعراء بقصيدة واحدة في معنى واحد وغرض واحد.

ويتوجّه على الأول: أن الغرض ثبوته، وقد تحقّق، وقيام الحجّة على الشيء لا تمتنع من قيام أخرى، وما زال العلماء في سائر الفنون يستنهضون على الحكم الواحد أدلة، فضلاً عن دليلين.

وعلى الثاني: أن الظني قد يكون جلياً، واختلاف القرائح والأنظار إنما يمنع في العادات من الاتفاق فيما يدقّ مسلكه، على أنه ربما كان للحكم الواحد مدارك جمّة، يتعلق بكل واحد واحد، أو جماعة، وكيف يستبعد عثور الكلّ على خبر مسطور في جوامع الأخبار التي لا يتأهل أحدهم للحكم حتى يحيط بها خبراً؟! دغ ما يتعلق بالكتاب المجيد والسنة المتواترة من مفهوم أو فحوى أو نحو ذلك، وأين هذا مما ضربوه مثلاً؟! ما ضربوه إِلَّا جدلاً.

وبالجملة: فإنكار اتفاق الإجماع مكابرة على الوجدان، أولسنا نشاهد الفقهاء مجمعين على ما لا يحصى من الأحكام؟! بل سائر أرباب الفنون، بل الناس أجمعين في مآكلهم ومشاربهم وملابسهم ومعاملاتهم ومعاشراتهم يستحسنون هذا ويستقبحون ذلك، وإذا جاز أن يتفقوا على أمر، حتى يبلغ بهم الحال إلى أن يصير بديهاً لدى كل أحد، أو عادة فلان، يجوز بدون ذلك بطريق أولى.

(١) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٦٠٤؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٣١؛ المحصول، الرازي: ج ٤ ص ٣٥.

(٢) ظ. فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى: ج ٢ ص ٢١٣؛ المحصول: ج ٤ ص ٣٥.

المقام الثاني: في إمكان العلم بتحقيقه

من الناس^(١) من أنكر هذا، وأقصى ما له أن يقول: كيف يمكن اطلاع المقيم على آراء جميع العلماء في سائر الأقطار؟! أترأه يطوف في الآفاق؟! أو يبعث الرسل، وقد ملأتم الطوامير^(٢) بدعوى الإجماع بدون شدّ رحال وتكلّف إرسال؟! أوليس من الجائز أن يخفى بعضهم لخمول ذكر، أو خوف عدو؟! ولئن أحاط بالكلّ، أوليس من الجائز أن يخبر بعضهم بخلاف ما عنده تقيّة؟! وبعد هذا كلّ، فالسمع من الكلّ لا بد وان يكون في أزمنة متطاولة؛ لاستحالة وقوعه في آن واحد، ومتى كان كذلك جاز عدول البعض قبل حكم الآخر، والاستصحاب قصاراه الظنّ.

والجواب: إن هذا تشكيك في مصادمة الضرورة، أولسنا عالمين باتفاق الناس على ما ذكرناه من دون تكلّف؟ أولست تعلم أن فرقة من هذه الفرق متفقه على ما لا يحصى من الأحكام في كلّ أرباب العلوم؟! ودعوى امتناع العلم بعد فرض الإحاطة لتجوز العدول، يدفعه الضبط بالتاريخ، غير أن ذلك إن لزم فإنما يلزم في تحصيل إجماع المعاصرين، لكنه غير معروف، وإنما المعروف تحصيل إجماع الماضين، وأنت تعلم أن من تتبّع كتب فنّ من الفنون فوجدها متفقه على حكم من الأحكام، بحيث كلّما عثر على مؤلف مختصر أو مبسوط، لم يجد فيه خلافاً، ولا نقل خلافاً باتفاق أصحاب ذلك الفنّ عليه، وإن لم يعثر على كتبهم أجمع؛ لقضاء العادة بأنه لو كان هناك مخالف، لذكره ذاكر، ورّد عليه راّد، ولا أقلّ في كتب الاستدلال أو الخلاف المعدة لذلك، فإن انضمّ إلى ذلك من القرائن ما يدلّ على نفي الخلاف - كما يتفق كثيراً، كنقل الإجماع ونحوه - قوي العلم.

فإن قلت: أتى لك بالعلم، وأنت تجيز أن يكون بعض من لم يعثر عليه من العلماء،

(١) قال الأمدى في الإحكام: ج ١ ص ١٩٨: «المتفقون على تصور انعقاد الإجماع اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه: فآبته الأكثرون أيضاً، ونفاه الأقلون، ومنهم أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. ولهذا نقل عنه أنه قال: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب».

(٢) الطوامير واحدها طومار وطامور، وهي الصحيفة. (ظ: لسان العرب: ج ٤ ص ١٥٠٣).

ولم تعثر على كتابه ساكتاً عن الحكم، غير متعرّض له؟! بل بعض من عثرت على كلامه قد حكم ورجع في كتاب آخر، وأين هذا من دعوى العلم بما استقرّ عليه رأي الكلّ.

قلت: إنا بتتبع كتب الماضين نتعرّف طريقة مستقيمة، وإجماعاً مستمراً، وربما علم بكثرة الأدلة وتظاferها مع انتفاء ما يدلّ على الخلاف؛ وذلك كأن تجد في مأخذ العلماء على حكم من الأحكام أخباراً كثيرة، وليس هناك ما يعارضها من عقل أو نقل، فتعلم أنهم على ذلك؛ لأنّ عاداتهم الأخذ بما هنالك، بل وتعلم أن كلّ إمامي يكون من اليوم إلى يوم القيامة، إنما يذهب إلى ذلك.

وبالجملة: فنحن باستقراء كتب الفنّ المعروفة فيه، نقطع باتّفاق الكلمة، واحتمال تحقّق الخلاف غير قادح، كما في سائر العلوم العادية، أي الحاصلة بالقرائن المفيدة للقطع، وهذا كما ترى الخياط والصائغ والنجار وغيرهم من المحترفة يزاولون أشياء نفيسة، هذا بخيط جبة من خزّ مذهب، وذاك يصوغ إبريقاً من ذهب، والنجار يعمل كرسيّاً من عاج وأبنوس؛ فتقطع أنها لغيرهم، وإن جاز عقلاً أن يكون السلطان قد أمرهم بذلك، إنما يقدح الاحتمال في العلم إذا كان مما تميزه العادة، أما إذا منعت العادة فلا، وإن أجازته العقل.

إن قلت: ليس العلم إلّا ما يمتنع معه النقيض عقلاً، كالعلم بكون الكلّ أعظم من الجزء، أو عادة، كالعلم بعدم انقلاب ما في الدار من الأواني علماء، واحتمال الخلاف ليس من هذا القبيل.

قلت: ليس العادي إلّا الجزم الحاصل باعتبار عادة الله، أو عادة الناس، أو عادة خصوص الفاعل، وإن جاز في قدرة كلّ خلافه، وأنت إذا وجدت الفقيه أو التاجر يشتري الحرّ من السّمّن، تعلم علماً يقيناً لا يمرّ الشكّ بساحته أنه ما كان ليضعه على رداءه ويحمله على عاتقه، أو ليجلس به في الحارة ويبيعه على أهلها أواقِي، ولا ريب أن وجود المخالف بعد التتبع البالغ من المجتهد البارِع في المدد المتطاولة بهذه المكانة، وهذه المقدمة، أعني حصول العلم بالتتبع والسبر هي المسماة في المنطق والكلام والأصول بالقطعيّات العاديّات، ما زالوا يستعملونها في المطالب العظيمة، ولا يرتاب فيها ذو

إنصاف، فأما ما لهجت به ألسنتهم في الردّ على المنكر إمكان ذلك في بدء الإسلام، حيث المسلمون قليلون، وما ذكره الجويني من إمكان ذلك للملك السائس، يجمع الفقهاء على صعيد واحد ويستفتيهم، أو يرأسهم حتى يعلم اتفاقهم^(١)؛ فلا يدفع ضيماً؛ إذ الكلام فيما يدّعيه العلماء من الإجماع بعد انتشار الإسلام، لا فيما يحصله الملوك، هذا كله بناءً على طريقة القوم، وأما طريقتنا فالعلم بالإجماع ليس بذلك الصعب؛ فإن من أطلع على مقالة خاصة أمام بطانته، ومن يدين الله تعالى بطاعته من جلّ صحابته، عَلم بحكم العادة أن تلك مقالته، انظر إذا رأيت محمد بن مسلم، وليثاً، والفضيل، وزرارة، وبريداً، في أمثالهم من جملة أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) يفتون بقُتياً، أثراك ترتاب في أنهم إنما صدروا بذلك عنه؟! وحصول العلم باتفاق جميع أصحابه أو جُلهم أوضح من أن يحتاج إلى البيان، ثم إن ذلك كما يكون في أيام ظهور أصحاب العصمة يكون في الغيبة؛ وذلك بتتبع فتاوى أصحابهم في أصولهم لجريان عاداتهم بالأخذ بما يعقدونه من الأبواب؛ فإن عنوان كلّ باب فتوى، فإذا وجدنا حكماً في عنوان بابٍ من الأصول حصل لنا ظنٌّ، ثم إذا وافقه أصلٌ آخر قوي ذلك الظنّ، وهكذا، إلى أن يصل إلى مرتبة يحصل عندها القطع العادي بأنه عينُ ما حكم به المعصوم (عليه السلام)، ويختلف ذلك باختلاف مكانة أصحاب الأصول في العلم والتقوى وعدم النقل بالمعنى ونحو ذلك، ولعلّ أكثر ما في كتب السيّد والشيخ والبنين^(٢) ومن قاربهم من ذلك، وربما كان من كتب الفتاوى، كما يدّعيه من جاء بعد ذلك كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم.

المقام الثالث: في حجّيته

من أنكر الأوّلين أو الأوّل منهما أنكر هذا، وكذلك من أنكر الثاني، يعني أن ما يحتاج به ليس بحجّة، وربما أنكره من يثبتهما، والمعروف نسبته إلى النظام وبعض الخوارج^(٣)،

(١) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٤٣٣.

(٢) ابن إدريس وابن زهرة.

(٣) ظ. الإحكام: ج ١ ص ٢٥١؛ المحصول: ج ٤ ص ٣٥.

وربما تُنسب إلى الشيعة^(١)، والشيعة لم يزالوا قديماً على الأخذ بما اتّفتت عليه كلمتهم، واستقامت عليه طريقتهم؛ لأن إمامهم على ما استقاموا عليه، وإن لم يسمّوه في القديم باسم الإجماع، وكأنهم إنما أرادوا بذلك إنكار حجّيته من حيث هو إجماع؛ بدليل أنهم ربما نسبوا إليهم ذلك، ثم حَكّوا عنهم أن الحجّية باعتبار كشفه عن مقالة الإمام (عليه السلام) كما وقع في (التحصيل)^(٢)، ولما كان دعوى الحجية على خلاف الأصل؛ إذ مناط التكليف إنما هو ما حكم به الشارع في نفس الأمر، لا جرم احتاجوا في إثباتها إلى دليل ثبت وحجّة قاطعة، وقد اختلفت في ذلك مسالكهم؛ فأصحابنا على أن منشأ الحجّية هو الكشف عن مقالة المعصوم (عليه السلام)، ولهم في ذلك طُرُق:

[الطريق الاول]

أنه لما ثبت بالأدلة العقلية والنقلية أن زمان التكليف لا يخلو عن إمامٍ معصومٍ حافظٍ للشريعة، حتى إذا أجمعت الأمة أو مؤمنوها على أمرٍ كان داخلاً فيهم؛ لأنه من الأمة وسيد المؤمنين وأفضل العلماء، وعليه جرى المحقق صاحب (المدارك)، وصاحب (المعالم) وجماعة^(٣)، ولما كان العلم باتفاق من يقطع بدخول المعصوم (عليه السلام) فيهم، من حيث أنه منهم من غير طريق النقل والتسامح، إنما يعقل على هذه الطريقة في زمان الظهور، كان كلّ إجماع يدعى تحصيله في الغيبة في غير طريق التواتر والتسامع أو التعلّق بالقرائن خطأً، بناءً على هذه الطريقة؛ لعدم جريان العادة بظهور الغائب المستور حفظه الله تعالى وجعلنا فداءه؛ لتدخل مقالته في أقوالهم بدخوله فيهم، وجواز الظهور من غير شعور أقصاه احتمال الدخول في المجمعين، والمدار على القطع، أم كيف يمكن العلم بأقوالهم بعد الانتشار في الأقطار إلّا بالطريق الذي ذكرنا في المقام الثاني، وما أنبأ من استعلام مقالة المجهول بمقالة المعلوم، ومعلوم أن ذلك غير ممكن في حقّ من لم تجرِ العادة بظهوره ونقل مذاهبه، ومن هنا سكّت المحقق عند حكاية حال العلم بالإجماع

(١) والناسب هو الرازي في المحصول: ج ٤ ص ٣٥.

(٢) التحصيل من المحصول، الأرموي: ج ٢ ص ٣٩.

(٣) مدارك الأحكام: ج ١ ص ٤٣؛ معالم الدين: ص ١٧٥؛ معارج الأصول: ص ١٣٢.

بعد زمن الصحابة، ولم يتعقبها بشيء، بل دفع عنه، وقال في الفصل الذي عقد لبيان كيفية العلم بالإجماع: «فإن علم أن لا مخالف ثبت الإجماع قطعاً، وإن علم المخالف وتعين باسمه ونسبه، كان الحق في خلافه، وإن جهل نسبه قدح ذلك في الإجماع؛ لجواز أن يكون هو المعصوم، وإن لم يعلم المخالف وجوّزنا وجوده لم يكن ذلك بإجماع؛ لإمكان وقوع الجائر، وكون ذلك هو الإمام»^(١) وقال صاحب «المدارك» في الرد على ابن إدريس حيث ادّعى الإجماع على طهارة الماء بإتمامه كراً: «أن الإجماع إنما يكون حجة مع العلم القطعي بدخول قول المعصوم في جملة أقوال المجمعين، وهذا إنما يقطع بتعذّره في زمن ابن إدريس وما شاكلة، بل بعد انتشار الإسلام مطلقاً»^(٢)، وقال صاحب المعالم: «الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا وما ضاهاه، من غير جهة النقل؛ إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام، كيف، وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم، ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم، وهذا مما نقطع بانتفائه؛ فكلّ إجماع يدعى في كلام الأصحاب، مما يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا وليس مستنداً إلى نقل متواتر، أو آحاد حيث يعتبر، أو مع القرائن المفيدة للعلم؛ فلا بد من أن يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة، وأما الزمان السابق على ما ذكرناه، المقارب لعصر ظهور الأئمة (عليهم السلام) فيمكن حصول الإجماع والعلم به بطريق التتبع»^(٣)، قال: «وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف، حيث قال: الإنصاف أنه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليل، يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل»^(٤) ثم حكى اعتراض العلامة بإمكان العلم بالتسامع والتظافر، وأجاب: بأنه إنما أراد بالعلم: العلم ابتداءً من غير جهة النقل»^(٥).

ويتوجّه عليه: أنّه كما يستحيل على هذه الطريقة العلم بتحقيق الإجماع ابتداءً في زمانه

(١) معارج الأصول، المحقق الحلي: ص ١٣٢-١٣٣.

(٢) مدارك الأحكام، السيّد محمد العاملي (فخر المحققين): ج ١ ص ٤٣.

(٣) معالم الدين: ص ١٧٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٧٥.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٧٥.

إلى ما يقرب من زمان الشيخ، كذلك يستحيل العلم فيما قبل ذلك إلى زمن الظهور على ما ستعرف، وأن امتناع الاطلاع على الإجماع الكاشف بناءً على هذه الطريقة لا يقتضي الامتناع من رأس، بل هناك طريقة يستكشف بها من غير حاجة إلى دعوى دخول المعصوم في المجمعين الموقوف على دخول المعصوم.

وبالجملة: فأقصى ما يقتضيه تعلّقهم عدم إمكان العلم بالاتفاق في هذا الزمان ونحوه، كما هو صريح المخالف؛ فإنّ كلامه إنما كان في المقام الثاني دون الثالث، ومن الغريب أن أهل هذه الطريقة ما زالوا يدعون الإجماع على وجه التحصيل ويتعلّقون به، إلّا أن يدعى أن تحصيلهم له حيثما ادّعوه إنما كان بطريق التظافر والتسامع واستنهاض القرائن، حتى بلغ ذلك بهم إلى القطع بحصوله، وهو بمكانة من البعد.

وقد اشتهر اعتبار دخول مجهول النسب في المجمعين، بل عدم خروجه، حتى حكموا ببطلان الإجماع عند خروج مجهول النسب، وإن كان هناك مجاهيل؛ لجواز أن يكون ذلك هو الإمام، ومن ثمّ حكموا بأن خروج المعلوم غير قادح، حتى قال في (الذكرى) في الجهر والإخفات: «ومن القواعد المقررة أنّ من يقيّد باسمه ونسبه لم يعتدّ بخلافه»^(١)، ولقائل إن هذا الاعتبار إنما كان مقصوراً على تحصيل الإجماع في زمن الظهور، توجّه أنّ الإمام ما كان ليخفى على الأعداء، فضلاً عن الأولياء من العلماء محضلي الإجماع. فإن قلت: ربما اتفق جماعة يقطع بدخوله فيهم على الإطلاق، ولكن لا تعرفه بعينه قبل، فتستكشف باتفاقهم مقالته.

قلت: الاستكشاف بمثل هذا - إن اتفق - لم يتوقّف على دخول كلّ مجهول، بل لو صرح العلماء لأمكن تحصيله، على أن المهمّ إنما هو الاستكشاف في زمن الغيبة، وإن كان فيها هو أعمّ، أو في زمن الغيبة، كما هو الظاهر، إنما اعتبروا ذلك ليكون طريقاً إلى استعلام دخول الغائب المستور، الذي لا يكاد يظهر إلّا متكرراً.

قلنا: من [أين]^(٢) لنا بالعلم بكلّ مجهول؟! ولئن علمنا فأقصى مبالغ العلم أن يصل

(١) ذكرى الشيعة، الشهيد الأول: ج ٣ ص ٣٢٠.

(٢) غير موجودة في (ب)، والمعنى يقتضي وجودها.

إلى من ظهر من المجاهيل دون ما استتر؛ فلم يعرف له مقام، ولم يحك عنه كلام، ولم تجر عادة بظهوره، سلّمنا، ولكن من [أين] ^(١) لنا بالقطع بظهوره ودخوله في المجمعين؟! ثم ينبغي على هذا الاكتفاء في تحقّق الإجماع اتفاق المجاهيل، وإن خرج كلّ معلوم، حتى إذا كان هناك مائة معلوم ومجهولان، أو مجهول واحد فخالفهم، كانت الحجة في مقالته دونهم، وكفى بذلك ضعفاً.

فإن قلت: مقالة المجهول إنما تُستعلم باتّفاق المعلومين، كما مرّت الإشارة إليه ويأتي تحقيقه في تحرير مقالة السيّد.

قلت: الكلام هنا في مَنْ علّمتْ مقالته من المجاهيل، لا في مَنْ جُهلّت، وما يستعلم بمقالة المعلوم إنما هو المجهول من مقالة المعلوم أو المجهول؛ فبان الفرق ولزم المحذور، بل ربما قيل بامتناع وجود مجتهد مجهول الحال لا يعرف أصله ولا نسبه، بحيث يجوز أن يكون هو الإمام، وقد سمعت كلام (المعالم)، بلى، اللهم ^(٢) يعتبر دخول المجهول وعدم خروجه ويتوقف الكشف عليه، حيث يثبت بطريق النقل أن الأئمة أو المؤمنين أو العلماء اختلفوا في عصر أحدهم فرقتين، واحدة ناس بأعيانهم وأخرى فيها من لا يعرف؛ إذ لا ريب أن العلم بمقالة الإمام يتوقّف على أن يكون هناك من لا يعرف، بحيث يجوز أن يكون هو الإمام فيقطع بخروجه عن الفرقة التي لا مجهول فيها، وينحصر في الأخرى؛ إذ الفرض عدم خروج أحدٍ عنهما، إلّا أن يكون الخارج معلوماً؛ فلا يضّرّ خروجه، كالفرقة المعلومّة؛ فإن كان الخارج مجهولاً أو كان في كلّ منهما مجهول؛ فلا كشف، وكذا الكلام فيما إذا اختلفوا إلى أكثر من ذلك، ولا ينافي هذا ما مرّ من عدم خفاء الإمام؛ إذ المفروض أن خفاءه إنما كان علينا، وإن كان معلوماً لدى النقلة، إلّا إنهم لم ينقلوا إلّا افتراق الناس فرقتين؛ فهذا مما يتوقّف فيه الكشف على دخول المجهول وعدم خروجه، ولا يضّرّ خروج المعلوم عنه، ومثله ما إذا نقل اتفاق العلماء على النمط السابق من دون خروج مجهول، لكنك تعلم أن هذا لا يدفع ضيماً؛ لأنه إنما يجري في التحصيل بطريق

(١) غير موجودة في (ب)، والمعنى يقتضي وجودها.

(٢) كذا، والأولى: اللهم إلّا أن يعتبر:

النقل، وهم يعتبرون دخول المجهول وعدم الخروج في التحصيل ابتداءً، وقد عرفت أنه لا يتم بعد الغيبة ولا قبلها.

فإن قلت: إذا كان تعرفنا للإجماع باستعلام مقالة من لا نعرف بمقالة من نعرف، حتى نعرف بشدة التبع وطول الاستقراء، أن كل من كان أو يكون من الإماميين على هذه المقالة، ومعلوم أن كل من لا نعرف بمجهول لدينا، صحَّ أن لا بدَّ في تحقق الإجماع من دخول المجهول.

وبالجملة: فليس الغرض من اشتراط دخول المجهول، وعدم خروجه، الاستدلال على دخول الإمام، بل بيان محلّ الإمكان، أي أنه إنما يقول استعلام مقالته بالإجماع، حيث يكون في المجمعين مجهولٌ يحتمل أن يكون هو الإمام.

قلت: من سلك في الاستكشاف طريقة الشيخ وأكثر الأصحاب، أو طريقة أهل مكّس^(١) فظاهر عدم الحاجة عليهما إلى اعتبار دخول المجهول.

ومن يسلك هذا المسلك في الاستعلام، وليس هناك طريقٌ موصلٌ سواه لم يحتج في العلم بوفاق الإمام إلى اعتبار دخول المجهول؛ فإننا نعلم وفاقه وحصلناه من كثرة التبع من كل إمامي، كان أو يكون على هذه المقالة، وإن كانوا جميعاً معلومين، ولا ريب أنهم من الإمامية^(٢)، فيدخل سواء أكان ظاهراً أو غائباً، كما يدخل بذلك الاعتبار سائر من لا تعرف، وربما توقف الكشف على الدخول فحسب، كما إذا اتفق من يُقطع بدخول الإمام فيهم.

فإن قلت: أولست كثيراً ما ترى الكلمة متفقة على حكم، غير أنهم يحكون خلافه بالقليل؛ فما تنكر أن يكون ذلك قول الإمام؛ ظهر لإظهار كلمة الحق متبهاً على الدليل، ويتناولون حكايته كابراً عن كابر، وحينئذ فيكون خارجاً قادحاً في تحقق الإجماع؛ لعدم القطع بدخول المعصوم (عليه السلام) فيهم.

(١) كذا في (ب).

(٢) في (ب): ولا ريب أن الإمامية.

قلت: إن كان ظهوره لردهم عما هم عليه، وإنما يكون ذلك بإظهار المعجز، أو ما يقطع العذر من الأدلة القاطعة؛ فما لهم لم يرجعوا، ولم تتحد الكلمة، ولا أقل من الاشتهار؛ فكيف بقي خاملاً يحكي بغير متعلق؟! أو بمتعلق ضعيف لا يلتفت إليه، كما هو الشأن فيما يُحكى بالقليل، وإن كان وضعه بين الأقوال ليهتدى به من بُعد؛ فمعلوم أن المجتهد إنما يأخذ بالدليل، والمقلد إنما يأخذ بكلام المجتهد الحي، و[كيف كان] فقد أودت هذه الطريقة بأكثر الإجماعات، ولم يبق إلا المنقول والمحصل بطريق التسامح واستنهاض القرائن^(١).

[الطريق الثاني]

ما اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً، حتى قال السيد: «إنها طريقة أصحابنا»^(٢)، وقال الشيخ: «إنه لا يعلم دخول الإمام إلا بهذا الاعتبار، وإلا فلا حجية في الإجماع»^(٣)، وهو: أن في إمساك الإمام عن النكير دلالة على رضاه؛ إذ لو أجمعوا على باطل؛ لوجب عليه أن يظهر حتى يردّهم إلى الحق، ولو بالبحث، وهذا بخلاف ما إذا لم يجمعوا؛ فإنه حينئذ لا يجب عليه الظهور لردّ المبتطل؛ إذ الموجب إنما هو إظهار كلمة الحق فيهم، وقد ظهرت، ولو على لسان البعض، والأصل في ذلك ما استفاضت به الأخبار، حتى ادّعوا تواترها من أن الأرض لا تخلو من حجة يعرف به الحلال من الحرام، إذا زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا أتمّ لهم^(٤)، وإن من الألفاظ الواجبة إظهار كلمة الحق على لسان داع يدعو إليها، وإقامة حجة بيّنة تدلّ عليها كآية نصية أو سنة متواترة، حتى لو فرض - وما كان ليكون - إجماع على خلافهما، لم يجب الظهور، وكان قيام تلك الحجة كافياً في الدلالة على بطلانه، ولما كان مقتضى هذه الحجة، أعني وجوب إظهار كلمة الحق على لسان داع يدعو إليها، أو بإقامة حجة بيّنة تدلّ عليها حجة كل قول نشأ،

(١) أي طريقة المحقق رحمه الله وصاحبي المدارك والعالم. (منه تدلّ).

(٢) الشريف المرتضى في الذريعة: ج ٢ ص ٦٥١-٦٥٢.

(٣) العدة في الأصول: ج ٢ ص ٦٣٠.

(٤) ظ. الكافي: ج ١ ص ٢٦٥ ح ٢.

ولم يوجد له مخالفٌ، ولا قامت حجة على خلافه، حكم الشيخ بذلك في آخر الفصل الذي عقده لبيان ما يتفرع على الإجماع^(١)، وقضيته أن كلَّ حكم حكم به فقيه في فرع لم يتعرّض له أحدٌ؛ لندرة، أو تعرّض فوافق، ولم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المتواترة والأصل القطعي، كما يتفق كثيراً في كتب العلامة وغيره، يكون حجة على من يجيء من بعده من الفقهاء، لا يجوز لهم خلافه، من حيث أنه لو كان الحق في خلافه لوجب على الإمام الظهور لإظهاره، وهو كما ترى.

وبالجملة: فطريقة الفقهاء، ومنهم الشيخ مستقيمة على تجديد النظر في كل فرع يرد عليهم، ما لم يكن إجماعاً، ثم يذهبون حيثما يقودهم النظر، ثم تجاوز الشيخ رحمته عن هذا المقام، حتى ادّعى وجوب ظهور الإمام، مع تحقق الخلاف، ولكن حيث لا يكون هناك مميّز لأحد القولين، يدل على حقيقته، من آية أو رواية، قال في (العدة) ما نصّه: «ومتى فرضنا أن يكون الحق في واحد من الأقوال، ولم يكن هناك ما يميّز ذلك القول من غيره؛ فلا يجوز للإمام المعصوم حينئذ الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبين الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقاته، الذين يسكن إليهم الحق من تلك الأقوال، حتى يؤدي ذلك إلى الأمة، و يقترن بقوله علم معجز، يدل على صدقه، لأنه متى لم يكن كذلك، لم يحسن التكليف، وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره، أو ظهور من يجري مجرى دليل على أن ذلك، يعني كون الحق في واحد من الأقوال من دون تمييز، لم يتفق»^(٢)، يريد أنه كما يمتنع انعقاد الإجماع على الخطأ، وإلا لظهر بالمعجز، أو أظهر، كذلك يمتنع تحقق الخلاف بدون مميّز، وإلا لظهر، أو أظهر، وإنما وجب الظهور فيهما؛ للزوم خفاء الحق في الأول، وتمييزه عن الباطل في الثاني، وكلاهما محظور، لا يجوز للإمام أن يقيم عليهما. لا يقال: كم من مسألة خلافية ليس لأحد القولين فيها مميّز، إما خلوها من الأدلة، أو لتعارض الأدلة فيها، ولم نره يوماً ظهر للبيان مقروناً بالإعجاز، ولا أفضى إلى بعض ثقاته.

(١) العدة في الأصول: ج ٢ ص ٦٤١.

(٢) العدة: ج ٢ ص ٦٣٠.

لأننا نقول: إنها يجب الظهور إذا كان الحق في أحد الجانبين دون الآخر، وحيث ينتفي المميّز يثبت التخيير على هذه الطريقة، كما في الخبرين المتكافئين، وحيث يثبت الحق في كليهما لا في أحدهما، وخطأ كل منهما بالمنع من قول الآخر، لا يضرّ بعد انتفاء الخطأ في العمل، ولست أنا أوّول كلامه هذا، بل هو يصرّح بذلك، وذلك أنه ذكر في (العدة) أيضاً أن القولين أو الأقوال إن خلت من المميّز وجب اطّراح كلّ قولٍ معلوم العين أو النسب؛ للقطع بأنه ليس بالمعصوم، وكان الحق في قول مجهولهما، إن كان سالم العقيدة، أو كان بحيث يحتمل أمره التقية، فإن تعدد، بأن كان في كلّ من الفريقين مجهولاً، كنّا نخبرين بأيهما شئنا أخذنا، وجرى ذلك مجرى الخبرين المتعارضين، الذين لا يترجّح أحدهما على الآخر^(١)؛ إذ لو كان الحق في أحدهما لوجب تمييزه ليتمكن الوصول إليه، وهذا من الشيخ: اعتباراً؛ لدخول المجهول في الكشف، وأنت خيرٌ بأن ذلك لا يلائم طريقته؛ لأنه إن صحّ فإنما يتّجه على الطريقة الأولى، اللهم إلا أن يكون فرض ذلك الاختلاف في أيام الظهور، ثم ثبت لدينا بالنقل أن أحد الفريقين ناسٌ بأعيانهم، والأخرى فيها من لا نعرف؛ إذ لا ريب أن المعصوم حيث يثبت يكون في الأخرى، والحق معه، وإن كانتا معلومتين، أو كان في كلّ منهما من لا يُعرف، قام الاحتمال، وجاء التخيير كما مرّ، لكن ياباه دعوى وجوب الظهور، حيث لا يتميّز.

و[كيف كان] فقد أورد على هذه الطريقة منع كون الإمساك للرضا، [ف] لم لا يكون للخوف المعلوم حصوله للغائب المستور، وقانا الله عليه كلّ محذور؟! ولو وجب الظهور لإظهار الحق؛ لظهر لإقامة الحدود، وها هي معطّلة.

وبالجملة كما أن العقود وإقامة الحدود لم يكن عن رضا بتعطّلها، بل لأمرٍ آخر، من خوفٍ أو نحوه، كذلك فليكن الإمساك عن إظهار كلمة الحق للخوف، لا للرضا، وقد يقال: أيّ خوفٍ في الظهور أو الإظهار لإعلام بعض الخواص بالحكم، ولو مع الإعجاز، وأين هذا من إقامة الحدود بالقتل والرجم والقطع والجلد، إنها يتمّ هذا بالرياسة العامة، والتعرّف في أمور الناس والتمكّن من أعناقهم، نعم يتّجه أن المدرك

في وجوب الظهور ليس إلّا الخبر المذكور، ودعوى أن إظهار الواقع من الألفاظ، وهو قاصر عن النهوض لذلك.

أما الأول: فلأن الاستدلال به موقوفٌ على كون (إذا) من أدوات العموم، حتى يكون المعنى: كلّما زادوا ردّهم، وكلّما نقصوا أتمّ لهم، وهو في حيز المنع، والأكثرُونَ على خلافه، وإنّما المعنى من شأنه ذلك، ويكفي في إثبات الشأنيّة الغلبة، على أن ظاهر قوله: (زادوا أو نقصوا) تعمّدوا ذلك، أو أوقعوه عن جهلٍ؛ فأما ما يقع بعد بذل الجهد في مراعاة القوانين الشرعية، والأخذ من المدارك الحقّة فليس يصدق عليهم فيه أنهم زادوا أو نقصوا، سلّمنا، ولكن نصب الإمام، وإن كان لهداية الناس وإقامة الحدود وحفظ الشريعة واستقامة النظام وتتميم كلّ نقيصة وإبطال كلّ بدعة، وإن لم يقع من الكلّ، لكن أبى الناس؛ فمنع قومٌ وخذل آخرون واشتدّ الخوف وتفاقم الخطبُ، حتى وجب عليه الاستتار؛ فبعد هذا كلّّه توجّب عليه الظهور لإظهار الحقّ وسياسته، أترأه نصبَ لقّسر الناس على الحقّ، شأؤوا أم أبوا، على أنه إن نهض لذلك، نهض لحجية الشهرة؛ فإنّها ما تصدق بالزيادة والنقيصة، إذا لم تطابق الواقع، نعم لو كان هناك ما يدلّ على وجوب إظهار الحقّ بعد الغيبة على الإطلاق لتّم، والحقّ أن القدر المسلّم من وجوب الظهور لرّدّ الرعية، إنّما هو ما إذا أجمعوا على باطل يخرج بهم عن الدين.

وبالجملة: إذا خيف على بيضة الإسلام وجب الدفاع وسقط الاتّقاء، ومن هنا وجب تحديد الإرسال عند إشراف الأديان على الاضمحلال.

أما ما لا يصل إلى هذه الحدود، كالانفاق على خلاف الحقّ في مسألة فرعية؛ فلا، كيف لا، وتكليفُ الناس إنّما هو الأخذ بالأدلة الظاهرية، وليس عليهم أن يصلوا الواقع، وإن كان المطلوب الأصلي هو الواقع، وعلى هذا فهم لازالوا على الحقّ ما داموا آخذين بالأدلة المعدّة للاستنباط، وليسوا على منكرٍ بعد قيام الحجج القطعية على وجوب الأخذ بتلك الأدلة، كي يجب على إمامٍ أن يظهر لإزالته.

وأما الثاني: فأول ما فيه: أنّ اللطف الواجب ما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية، وليس في الانعقاد مع الدليل عصيانٌ، بل العصيان في التخلف عنه، وإنّما هو طاعةٌ، ثمّ

إن الله جلّ شأنه قد فعل - وله الحمد - ما يجب في الحكمة من اللطف، وتفضّل كما هو شأنه؛ إذ نصب أفضل داع، ولم يقنع بواحدة دون أخرى، ولكن أبى الناس، مع أن في ذلك من شدة الابتلاء الذي تعظم فيه الأجور، وتتفاضل فيه الأقدام، ويكون نعمةً على قوم، ونقمة لآخرين، حسبما جرت عادته جلّ شأنه في خليقته على قديم الدهر، هل خذلّهم حتى منعوا من الظهور إلا كخذلّهم عند الظهور، حيث مُنعوا من قبله من التصرف، وقد قال العلامة المحقق في (التجريد): «وجوده - يعني الإمام - لطفٌ، وتصرفه لطفٌ آخر، وعدمه - أيضاً - منّا»^(١)، يعني أن عدم التصرف من الرعية، حيث خذلّوه وتركوا نصرته، حتى فاتهم اللطف.

قلنا: وظهوره لطفٌ ثالثٌ، وعدمه أيضاً منّا، على أن هذا إن تمّ وجب الظهور؛ لخطأ البعض؛ للاشتراك في التكليف؛ فيجب للبعض من اللطف ما يجب للكل، ووجود القائل بالحق، وإن كثر لا يغني؛ لعدم جواز اتّباعه ما لم يصرّ إجماعاً، وقضية ذلك حجية كلّ قول، وفساده غنيٌّ عن البيان، ومن ثمّ أعرض السيّد عن هذه الطريقة، بعد أن جرى عليها دهرًا، قال في (الطرابلسيات) الثانية، عند قول القائل: هل يجوز أن يكون الحقُّ عند الإمام، والناس على باطل ما نصّه: «أجبنا عن هذا السؤال في كتبنا - الغيبة والذخيرة والشافي - بأنه لو كان كذلك؛ لوجب عليه أن يظهر لإيضاح الحق ولا تسعه التقية، والحال هذه».

قلنا: إن ذلك لو لم يجب لكنّا مكلفين بما لا طريق لنا إلى علمه؛ وذلك لاحقٌ بتكليف ما لا يطاق في القبح، وجرينا في الجواب بذلك على طريقة أصحابنا؛ فإنهم عدلوا في الجواب عن هذا السؤال على هذه الطريقة، والذي يقوى الآن في نفسي، ويتّضح عندي، أنه غير ممتنع أن يكون عند إمام الزمان، غائباً كان أو حاضراً، من الحق في بعض الأحكام ما ليس عندنا، لا سيّما مع قولنا بأنه يجوز أن يكتّم الأمة شيئاً من الدين، ولا يكون تكليفنا بمعرفة ذلك الحقّ تكليفاً بما لا يطاق، من حيث إنا قادرون على إزالة الخوف عنه، متمكّنون، ولو زال لظهر وأبان لنا^(٢).

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، ص ٤٩٢.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٣١١.

وقال في «الذريعة»: «يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام، والأقوال الأخر تكون كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور؛ لأنه إذا كنّا نحن السبب في استتاره؛ فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به يكون قد أتاينا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدى إلينا الحق الذي عنده»^(١)، وهذا الذي تعلّق به السيّد، في دفع لزوم التكليف بما لا يطاق مع عدم الظهور، من دعوى قدرتنا على إزالة المانع ممنوع^(٢)؛ فإنّ كلّ واحدٍ منّا مكلفٌ بالأحكام، ولا قدرة له على إزالة الخوف عن الإمام، إنّها المقدرة للمجموع من حيث هو مجموع، والتكليف بالأحكام لكلّ واحدٍ، نعم يتّجه على الأصحاب أن المطلق الأصلي، وإن كان هو الواقع، لكنّ التكليف إنّما هو بما تقود إليه الأدلّة، صادف الواقع أم لا؛ وذلك مما يطاق؛ فأما قول الشيخ في «العدة»^(٣) بعد حكاية ما في «الذريعة»: «وهذا عندي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأنّا لا نعلم دخول الإمام (عليه السلام) إلّا بالاعتبار الذي بيّناه» فهو كما ترى؛ إذ لعلّ هناك دليلاً آخر يدلّنا على حجية الإجماع؛ فلا يلزم من إهمال هذا الوجه بطلانُ الحجّة من رأسٍ.

[الطريق الثالث]

ثمّ السيّد بعد أن أعرض عن هذه الطريقة، سلك في الاستكشاف مسلكاً آخر؛ وذلك أن الشريف الرّسّي سأله بمسائل، وكان جملتها أن قال: «إذا كان طريق معظم الأحكام الشرعية إجماع علماء الفرقة المحقّقة؛ لكون الإمام المعصوم (عليه السلام) الذي لا يجوز عليه الخطأ أحداً من علمائهم، دون عامّتهم وعلماء غيرهم، وكان العلماء من هذه محصورين بدليل عدم التجويز؛ لوجود عالم منهم، مع تعدّد معرفته بعينه واسمه ونسبه، ووجوب هذه القضية يوجب أحد أمور كلّ منها لا يمكن القول به، إما كون فنيا الإمام الغائب المرتفعة معرفته بعينه خارجة عن إجماع علماء الإمامية، وهذا يمنع من الثقة بإجماعهم.

(١) لم نعثر على هذا النصّ في كتب الشّريف المرتضى المطبوعة (كالذريعة) والأُمالي، ومجموعة

رسائله، وجاء في «الذريعة»: ج ٢ ص ٦٠٦ - ٦٠٥ ما مضمونه يقارب هذا المعنى.

(٢) خبر لقوله: وهذا الذي تعلّق.

(٣) العدة: ج ٢ ص ٦٣١.

أو كون فُتياه داخلَةً فيهم؛ فهذا يوجب تعيّنهُ ويميّزُ فُتياه، وهذا متعذّرُ الآن، مع غيبته، أو حصول فُتياه في جملة فُتياههم، مع تعذّر معرفة شخصه، فهذا يؤدي إلى تجويز عدّة علماء، لا سبيل إلى العلم بتمييزهم^(١)، إلى أن قال: «وذلك يمنع من القطع على حصول إجماعهم على الحكم الواحد، أو يقال: إن في إمساكه عن النكير دلالة على رضاه بالفتيا»^(٢)، فهذه طريقة المتقدمين من شيوخنا، وقد رغبتنا عنها وصرحنا بخلافها؛ لأن فيها الاعتراف بأنّ الإمساك يدلّ على الرضا، مع احتماله لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغائب؛ فذكر السيّد في جوابه: (أن قول إمام الزمان وفتياه في كلّ حادثة من الشرائع لا بدّ أن يكونا في جملة أقوال علماء الفرقة الإمامية، وليس كلّ عالمٍ من علمائهم نعلمه بعينه واسمه ونسبه، وإنّا نعلم بذلك من اشتهر منهم باشتهار كتبه وتصانيفه وورثسته، وإلاّ فمنّ نعلمه على سبيل الجملة أكثر ممّن عرفناه باسمه ونسبه، ومّن هذا الذي يدّعي معرفة كلّ عالمٍ من علماء كلّ فرقة بعينه ونسبه؟ وعلى هذا فلا نفي من لم نعرفه على التفصيل، وليس إذا كنّا لا نعلم كلّ عالمٍ من علماء الإمامية بعينه، يجب أن لا نكون عالمين على الجملة بمذهبه، وأنه موافق لمن عرفناه بعينه؛ لأنّ العلم بأقوال الفرق ومذاهبها يُعلم على سبيل الجملة، أما باللقيا أو بالأخبار المتواترة؛ فإنّا نعلم ضرورة أن كلّ عالمٍ من الإمامية يذهب إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوماً منصوباً عليه، وإن لم نعلم كلّ واحدٍ منهم بعينه، وكذا القول في العلم بإجماع كلّ فرقة^(٣) إلى أن قال: «وقد علمنا أن لا إماميّ لقيناه وعاصرناه وشاهدناه إلّا وهو عند المناظرة والمباحثة يُفتي بمثل ما أجمع علمائنا عليه، عرفنا نسبه وبلدته، أو لم نعرفه بهما، وكذلك كلّ إماميّ خُبرنا عنه في شرقيّ وغربيّ وسهليّ وجبليّ، عرفناه بنسبه واسمه، أو لم نعرفه، قد عرفنا بالأخبار المتواترة الشائعة الذائعة التي لا يمكن إسنادها إلى جماعة بأعيانهم؛ لظهورها وانتشارها أنهم كلّهم قائلون بهذه المذاهب المعروفة المألوفة، حتى أن من خالف منهم في شيء من

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ٣٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٣٦٧.

(٣) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ٣٦٨.

الفروع عرف خلافه وضبط وميّز عن غيره»^(١)، ثم قال: «فإذا قيل لنا: فلعل الإمام لأنكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الإمامية فيما اتفقوا عليه.

قلنا: لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتفاق علماء الإمامية، الذي هو واحدٌ منهم على هذه المذاهب المخصوصة، وهل الإمام إلا أحد علماء الإمامية، وكواحدٍ من العلماء الذين لا نعرفهم بنسبٍ ولا اسمٍ، ونحن إذا ادّعينا إجماع الإمامية أو غيرها على مذهبٍ من المذاهب، فما نخصّه بهذه الدعوى من عرفنا باسمه ونسبه، دون من لم نعرفه، بل العلم بالاتفاق عامٌّ لما عرفناه مفصلاً، ولمن لم نعرفه على هذا الوجه، وليس يجب، وإذا كان إمامُ الزمان غير متميّز الشخص ولا معروف العين، أن لا يكون معروف المذهب ولا يميّز المقالة؛ لأنّ هذا القول يقتضي أنّ كلّ من لم نعرفه من علماء الإمامية أو علماء غيرهم من الفرق، فإنّا لا نعرف مذهبه ولا نتحقق مقالته، وهذا حدٌّ لا يبلغه، متأمل»^(٢)، ثم قال: «فإن قيل: أتجوزون في جملة الإمامية عالمٌ يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل لم ينته إليكم خبره؛ لأنه لم يقع منه ما يشتهر به من تصنيفٍ ونحوه، فإن أخبرهم ذلك؛ فلعلّ الإمام هو ذلك العالم، وهذا يقتضي ارتفاع الثقة بدخول قول إمام الزمان في جملة أقوال العلماء البتّة، ويطل ما تدّعون من أن الحجّة في إجماعهم.

قلنا: لا يجوز أن يكون في علماء الإمامية من يخالف أصحابه في مذهب من مذاهبهم، ويستمرّ ذلك، وتمضي عليه الدهور؛ فينطوي خبر خلافه؛ لأن العادات ما جرت بمثل ذلك؛ لأن ما دعا هذا العالم إلى الخلاف في ذلك المذهب يدعوه إلى إعلانه وإظهاره؛ ليُتبع فيه ويُقتدى به في اعتقاده، وما هذه سبيله يجب بحكم العادة ظهوره ونقله وحصول العلم به، لا سيّما مع استمراره، وكرور الدهور عليه، وما تجويز عالمٍ يخفي خبره إلا كتجويز جماعةٍ من العلماء، يخالفون من عرفنا مذاهبه من العلماء، أما في أصول الدين أو في فروعه أو في العربية والنحو؛ فيختفي خلافهم وينطوي أمرهم وتجويز ذلك يؤدي من الجهالات إلى ما هو معروفٌ

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ٣٦٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

مسطور»^(١)، قال: «على أن لإمام الزمان في هذا الباب مرتبة معلومة؛ فلو جاز هذا الذي سألنا عنه في غيره، لم يُجْز مثله فيه؛ لأن الإمام قوله حجة، والجماعة التي توافقه في مذهبه إنما كانت محقة لأجل موافقتها؛ فلا بد من أن يظهر ما يعتقده، ويذهب إليه، حتى يعرف مَنْ يوافقه مَنْ يخالفه وليس إظهاره لاعتقاده وتصريحه بمذهبه، مما يقتضي أن يُعرف عن نسبه؛ لأننا قد نعرف مذاهب من لا نعرف نسبه، ولا كثيراً من أحواله، وكيف يجوز أن يكون للإمام مذهب أو مذاهب تخالف مذهب الإمامية، لا يكون معروفاً مشهوراً بين الإمامية، وهو يعلم أن المرجع في أن إجماع هذه الطائفة حجة، إلى أن قوله في جملة أقوالها؛ فإذا أجمعوا على قولٍ هو مخالفٌ فيه، هل له مندوحةٌ عن إظهار خلافه وإعلانه حتى يزول الاعتراض»^(٢).

هذا كلامه وحاصله: إنا نستعلم مقالة مَنْ لا نعرف بمقالة مَنْ نعرف، وأمام الزمان واحدٌ مَنْ لا نعرف، وهذا إن وافق الطريق الأول في الحكم بدخول شخص الإمام في المجمعين، لكنه يخالفه في أن الدخول على الأول ظاهرٌ قطعيٌّ؛ إذ المفروض هناك أنه يعلم أنه لم يتخلف أحدٌ، لكن لا يعلمه بعينه، والدخول بيننا استنباطيٌّ.

يقول: إن كلمة الطائفة اتفقت اتفاقاً يدل على أن كل عالم كان أو يكون على ذلك، إن لم نعرفه.

[كيف كان] فقضيته أن لا إجماع ولا كشف إلا فيما هو طريقة للشيعة، ومذهبٌ لها تُعرف به؛ فإننا لا نعلم بموافقة كل عالم كان أو يكون إلا إذا كان ذلك الحكم بهذه المكانة من الظهور، وبذلك يندفع ما عساه يقال: إن أراد بالإمام الغائب المستور، جعلنا الله فداه، كما وقع في كلام السائل وصرح به في الجواب غير مرة، حيث يقول: إمام الزمان، ويقول: وإن لم نعرفه بعينه، توجه أنا إنما نستعلم بمقالة من نعرف مقالة من لا نعرف من العلماء الذين جرت العادة بحكاية أقوالهم، وذكر مذاهبهم، من حيث إنه لو كان هناك مخالفٌ لُعرف خلافه، وهذا إنما يعقل في الظاهر المشهور دون الغائب المستور،

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ٣٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٧٠.

ومن الذي رأى الإمام وعرف مذاهبه كي يحكي عنه ما لم يحكم فيه؟ بخلاف ما في أيدي الناس.

وبالجملة: فقلوه: «ليس الإمام إلّا كعالم من علمائهم» في حيّز المنع، بل هو عالم آخر، وإن أراد ما يعمّ الإمام الظاهر؛ فلا يبعد أن يكون كذلك؛ لعدم جريان العادة بنقل مذاهبهم في المذاهب، ولا بنقل أقوال مَنْ عاصرهم من العلماء: كزرارة، ومحمد بن مسلم، وليث، وأبان، وجميل، وابن أبي عمير، ويونس، والحسين، والزيات، والصفار، وسعد، والعطّار، وغير هؤلاء من جملة العلماء، بل ولا من جاء بعد الغيبة، كالكليني وابن الوليد.

وبالجملة: فالمعروف إنّما هو نقل مذاهب أهل الفتاوى كالقديمين^(١) والسيد والشيخين^(٢) ومن بعدهم إلّا ما شدّ، ومتى عدّ قول الشارع في مذاهب المتشريعة إنّما يجعل قوله حجةً للمذاهب، ومأخذاً للأقوال؛ فكيف يكون عدم نقل خلافه دليلاً على وفاقه؛ وذلك أنّ نقلة الإجماع، وخاصة السيد ومن ذكرنا معه، إذا حكوا إجماعاً فإنما يرجعون في تحصيله إلى مراعاة أقوال مشايخهم ومشايخ مشايخهم، وما يصل إليهم بالتظافر والتسامع، مع تصفّح للأصول القديمة وغيرها من كُتُب المعاصرين وغيرهم، التي عليها مدارهم وفيها مدارستهم، ولا ريب أنّهم إذا راعوا ذلك كله، حتى عرفوا ما عليه الشيعة على قديم الدهر، وعلموا أنّه مذهبها الذي لا يُعرف لها سواه، علموا أنّ كلّ امامي كان أو يكون على ذلك، وخاصة أئمتهم الذين هم سادات علمائهم، مضافاً إلى أنّهم إنّما أخذوا منهم، وصدروا عنهم، وهذا طريق آخر يجيء من الحدس وسيأتي، ومتى كشف اتفاقهم عن مقالة الأئمة الماضين انكشفت مقالة الغائب (عليه السلام)؛ لأنّه على الحق الواقع لا يختلف، غير أن ما ذكره السيد أخيراً بقوله: «هل له مندوحة عن إظهار خلافه وإعلانه حتى يزول الاغترار» نكوص منه إلى ما أعرّض عنه من طريق الأصحاب، وكيف كان

(١) ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني.

(٢) الشيخ المفيد والشيخ الطوسي.

فهذا طريق آخر ثالث.

[الطريق الرابع]

وهنا طريق آخر رابع يرجع إلى الحدس، واعتمده جماعة من متأخري المتأخرين، وجرى عليه الأستاذ وأتباعه، وحاصله أن تراكم الظنون الحاصلة من اتفاق كلمة العلماء في عصر من الأعصار يبلغ بنا إلى القطع بالواقع؛ وذلك أن من وجد المجتهد البارع الورع التقى يقول: إن هذا حكم الله تعالى مثلاً؛ فلا ريب أنه يحصل الظن بذلك؛ فإذا قال آخر من شكله مثل ذلك انضم إليه ظن ثانٍ من مقالة الثاني، وثالث من اتفاقهما؛ فإذا انضم إليهما ثالث زادت الظنون رابعاً وخامساً، وهكذا كلما زاد واحد ترتقي الظنون وتزداد إلى أن ترتقي إلى مرتبة يصادف فيها القطع بأن هذا حكم الله في نفس الأمر والواقع، كما يحصل القطع عند تواتر الخبر، بل الشأن في الإجماع أجل، والتهمة فيه أضعف وأقل، وذلك لاتفاق الكلمة على امتناع التقليد هاهنا، وعلى مراعاة شرائط الاجتهاد، ووجوب بذلك الجهد، بل الأكثر على وجوب تجديد النظر، وهل نسبة الفقهاء إلى الشارع إلا كنسبة مقلدي مجتهد إليه، وأنت إذا رأيت جماعة من أهل الصلاح والتقوى يأخذون بمقالة فقيه لا يعرفون غيره، ثم رأيت أحدهم يفتي بفتيا ويعمل عليها؛ فلا ريب في حصول الظن بأنها فتيا من يقلده؛ فإذا أفتى آخر وعمل قوي ذلك الظن، وهكذا كلما انضم واحد ازداد قوة إلى أن يبلغ مرتبة القطع، وليس العلماء الأبرار بأسوأ حالاً من الأطباء وأرباب الصنائع والحرف؛ فإنهم إذا اتفقوا على أمر قطعنا به، وإن كانوا كفرة، انظر إذا حكم صيرفي في درهم بأنه رديء، أو لست تظن ذلك فيه؟! فإذا وافقه آخر قوي ذلك الظن وهكذا، حتى إذا اتفقت على ذلك كلمة الصيارفة أو لست تقطع بأنه كذلك، وإن كانوا كفرة، لا تعرف منهم إلا مجرد دعوى الصيرفي؛ فما ظنك بالعلماء الأبرار الذين خبرتهم وعرفت مبالغ علومهم، ثم أيده الأستاذ بما تعلق به الشيخ والجماعة، من دعوى وجوب الظهور، من اتفاق الكلمة على الباطل، وبما جاء في المقبولة معللاً، قال: «والقول بأن المراد الخبر المجمع عليه مبني على الجهل بالإجماع؛ لأن الإجماع خبر بالأصل، إلا إنه لم يصل إلينا بعنوان معنٍ ظني،

بل بعنوان علميٍّ يقينيٍّ^(١)، ثم أوضح هذا بأن النبي ﷺ كثيراً ما كان ينصّ على الحكم، ولا يحفظ نصّه، بل يتلقّى بالقبول، ويرسخ في الأذهان ويأخذ الناس في العمل به إلى أن يشتهر فيهم، حتى إذا سُئِلَ عنه أحدهم، قال: الحكم كذا، من دون حكاية قوله، ثم قد يبلغ إلى حدّ الضرورة، وذلك غالباً فيما تعمّ به البلوى، وقد يقف دون ذلك، وهو الإجماع، ومن هنا يُعرف معنى قولهم: مبادئ الضروريات إجماعات، ثم أكّد ذلك بأن العلة المذكورة عقلية يقينية، لا تعبدية شرعية؛ فكان هذا الخبر كسائر الأخبار المتضمنة للاستدلال على العقائد الحقّة، وكان الاستدلال استدلالاً بما اشتمل عليه من الدليل؛ فاندفع ما قيل: من أن السند إذا كان ظنياً؛ فكيف يكون ما ابتنى عليه علمياً، على أن هذا الخبر مقبولٌ عند الكلّ موافقٌ لما جاء في الكتاب المجيد، من الأمر باتّباع سبيل المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿وَيُتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾^(٢)، وللسنة النبوية الدالة على الأمر بلزوم الجماعة، والمنع من التفرّق، وأنّه لا يزال فرقةً على الحقّ، وأنّ المستضعفين إن أخذوا بما اتفق عليه المسلمون نجّوا، أو أنّ آل محمد نشروا الشرائع وبيّنوا الأحكام^(٣).

واحتجّ عليه أيضاً بالاحتياج إليه في سائر المسائل، حتى لا يكاد يتمّ استعلام مسألة من آية أو رواية إلّا بمعونته، فتارةً يتجاوز عن الموارد، كالتجاوز عمّا ورد في الرجال إلى النساء والخثاني والخصيان في كثير من الأحكام من دون مراعاة ما جاء في التسوية، وعمّا ورد في الثوب من الغسل وإزالة النجاسة إلى البدن وموضع السجود والمساجد والمصاحف والمرافد، وعمّا ورد في بعض النجاسات كـ«اغسل ثوبك من البول»^(٤) إلى غيره من أنحاء النجاسات، وعمّا جاء في تنجيس بعض المائعات بسقوط بعض النجاسات إلى بعضٍ آخر، وعمّا جاء في انفعال الماء القليل ببعض النجاسات العشر، كلُّ ذلك على سبيل القطع، وليس هناك إلّا الإجماع، وأخرى تقتصر على المورد، كما إذا

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: ج ١ ص ٦٠، مع تغيير يسير في العبارة.

(٢) النساء: ١١٥.

(٣) ظ. مصابيح الظلام: ج ١ ص ٦٠.

(٤) الحديث كالآتي: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، التهذيب: ج ١ ص ٢٦٤ ح ٧٧٠.

سمعنا ما جاء في رجلٍ جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه^(١)، أو بال في البئر^(٢)، أو ما جاء في الوضوء بهاء الورد^(٣)، فإننا لا نتجاوز في الأولين إلى النساء والحائث، وفي الأخير إلى غيره من المياه المضافة، أو ما جاء في التزح للبول^(٤)؛ فإننا لا نتجاوز إلى غيره من النجاسات، ونفهم تارةً من أدلة الوجوب إرادة الاستحباب من دون مراعاة العارض أو الرجوع إلى الترجيح أو الجمع، كما جاء في الآداب والأدعية وأكثر المستحبات، وأخرى تعقل الوجوب الشرطي للغير يدل على الوجوب الشرعي للنفس، كما في الأوامر الدالة على الغسل من النجاسات؛ فإننا نعقل أن ذلك شرطٌ للصلاة، وجواز الاستعمال، لا أنها واجبة أصالةً لنفسها إلى غير ذلك؛ فإننا نرى أننا نقدم في جميع ذلك غير مرتابين من دون مراعاة ما يدل على التجاوز والتخصيص في الثاني، والتجوز في الثالث، على أن ما يدل على ذلك بعد فرض ثبوته إن روعي فأقصاه الظن، ونحكم في جميع ذلك على سبيل القطع، وما ذاك إلا للإجماع؛ فلو لا أنه حجةٌ لم يتم أمرٌ، والضرورة إن تحققت ففي البعض.

وحاصل هذا الوجه: أنه لولا الحجية لبقِيَ كثيرٌ من الأحكام المسلمة فيما بيننا، المقطوعة عندنا، بلا مدركٍ يصلح أن يكون منشأً لذلك^(٥).

هذا حاصل ما تعلق به الأستاذ^(٦) ملخصاً بيناً، وللنظر فيه مجال؛ للفرق الظاهريين ما ضربوه مثلاً، وبين ما نحن فيه؛ فإن أهل التواتر نقلت يحكمون على البت، والمقلدة يرجعون إلى القطع، والاطباء والصيارفة إنما يرجعون إلى دقائق محسوسة وعلامات معروفة، يدق إدراكها على غيرهم، وأين هذا من يقول: أظن، قل لي: إذا قال كلٌ منهم: أظن، أليسوا كما أجمعوا على رجحان الوقوع كذلك أجمعوا على احتمال العدم، وإن كان

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٤٤ ح ١٠٠٢.

(٢) الاستبصار: ج ١ ص ٣٤ ح ٩٠.

(٣) التهذيب: ج ١ ص ٢١٨ ح ١٠.

(٤) الكافي: ج ٣ ص ٦ ح ١، ٢، ٣، ٤، ٨.

(٥) ظ. الرسائل الأصولية: ص ٢٦٠.

(٦) العلامة الوحيد البهبهاني.

مرجوحاً؛ فكيف يصحّ دعوى القطع بالوقوع؛ لمكان الإجماع الأول، وهو قاضٍ برّد الثاني، كما هو الغالب، وكلاهما إجماعٌ، إنها القطع على نحو الدعوى، فيكون الحاصل بالإجماع هاهنا، وفي كلّ موضعٍ يحتمل أن يكون مدرك الكلّ ظنياً، كما هو الغالب، إنها هو القطع برجحان الوقوع، لا القطع بالوقوع.

نعم، لو كان العلماء نقلّة، وأقاموا من الشارح مقام المقلّدة، ورجعوا في تناول الأحكام إلى محسوسٍ لجاءنا القطع فيما دون الاتفاق، كما أننا لا نحتاج في حصول القطع في أخبارٍ صنفٍ من الأصناف المذكورة، كاتفاق جميع أفرادها في سائر البلاد.

سَلّمنا، ولكن لا يكفي في حصول القطع في الأمثلة المذكورة مجرّد الاتفاق في عصرٍ من الأعصار، ولو بعد وقوع الخلاف بين مخبرين آخرين، أترك تقطع بما عليه الفقيه، لو انحصر مقلّدوه في ثلاثة، ورأيتهم متفقين على حكمٍ من الأحكام أو عملٍ من الأعمال، أو تقطع بأخبار صيارفةٍ ثلاثة، ليس هناك غيرهم، وقد أخبر بخلاف ذلك ثلاثة، ليس هناك غيرهم، وقد أخبر بخلاف ذلك ثلاثة آخرون مَضَوْا قبلهم؟ كلا، بل القطع مراتبه في الكثرة تختلف جداً بحسب قوّة المعرفة، وفقاهة المخبر، وقيام القرائن، ولا يتوقف على صدوره عن جميع المطلّعين، ولو صحّ ما قالوا لم يختلف الحال في حكم جماعةٍ من العلماء بأعيانهم، بين أن يكون هناك غيرهم، لا نعرف حكمهم لبُعد الشكّة أو لا يكون؛ فكيف صار في الثاني إجماعاً يفيد القطع دون الأول، ومنشأً الحدس في المقامين واحدٌ، والحاكم واحدٌ، أحقّاً يبلغ بك في الثاني إلى القطع، ولا يبلغ بك في الأول؟، وإنها لمكابرةٌ، قل لي إذا كان ثلاثة كلّ يقول: أظنّ، ورأيتهم يستندون في ذلك إلى خيرٍ آحاد، وقد كان خالفهم عليه ثلاثة آخرون، أو أكثر، مَضَوْا قبلهم غير أنه لم ينعقد يومئذٍ إجماع على الخلاف، أترعم في هذا أنه أيضاً يُفيدك القطع بطريق الحدس؟ إنها لفريّةٌ وأوضح من هذه، ما لو كان خلافٌ فانقرض المخالفون، ونحن لا ننكر أن من تراكم الظنون^(١) قد يبلغ بنا إلى القطع بطريق، غير أننا لا نحكم بالملازمة بين اتفاق الكلمة، ولو من ثلاثة في عصرٍ من الأعصار، ولو بعد الخلاف أو مع الاعتراف بالظنّ وتجويز ذلك عليهم، وبين

(١) غير موجودة في (ب)، والمعنى يقتضي وجودها.

القطع بالإصابة، بل قد يكون الاتفاق منشأ للقطع بطريق الحدس، كما إذا كان على قديم الدهر لم تنزل الكلمة عليه، أو كان بين المعاصرين لأهل العصمة، أو أهل الأصول، أو الخواص، وقد لا يكون، كما في المثال المذكور، ومن هنا يظهر لك الجواب عما تعلقوا به أولاً؛ فإننا وإن قلنا أن في ترادف الظنون مرتبة يصاب فيها القطع بالحدس، لكننا نمنع أن يكون الاتفاق على الإطلاق بتلك المكانة، بل قد يكون وقد لا يكون، ثم ما ذكره الأستاذ في الكلام على المقبولة من تعلق الخصم بأن المراد فيها «إنها هو الخبر مبنياً على الجهل بالإجماع... الخ».

ففيه: إن الإجماع إنما يكون خبراً بالأصل إذا كان الأصل في حكمه الصدور عن المعصوم بنص أو غيره، ثم يشتهر إلى أن ينتهي إلى الاتفاق، كما مثل، وليس كل إجماع كذلك، بل من الجائز أن يكون حكم المجمعين إنما كان عن الأصول كأصل البراءة أو أصل الإباحة وأصل الطهارة أو نحو ذلك.

سلمنا، ولكن من يخص ذلك بالخبر؛ فإنما يريد الصريح الذي وقع السؤال عنه، دون المستنبط من الجمع بين الأدلة وترجيح بعضها على بعض.

وقوله: «مع أن العلة المذكورة عقلية»، فيه: أن المقطوع بانتفاء الريب عنه إنما هو الخبر المجمع على روايته إذا بلغ المجمعون في الكثرة إلى مرتبة تفيد القطع، لا ما يعم الحكم المجمع على ظنه، وإن قلوا، وكان بعد خلاف، كما هو محل النزاع؛ فإنه محل الريبة عند الخصم؛ فأما دعوى الاحتياج إليه، ولزوم بقاء كثير من الأحكام بلا مدرك لولاه؛ فأقصاه بعد تسليم الدلالة على حجية ما نرتضيه من الإجماع لما وقع فيه النزاع، فإننا لم نحكم بتلك الخصوصيات، حتى وجدنا ذلك طريقة للناس، ولم يأتنا القطع من نحو ما وقع فيه النزاع، كاتفاق ثلاثة على الظن في عصر، ولو بعد الخلاف، وربما قرّر هذا الطريق ويؤيد بآئه متى حصل العلم العادي الإجمالي باتفاق جميع فقهاء الإسلام، والرأي على أن رئيسهم على ذلك، وأصل ذلك، وهذا كما إذا رأيت أصحاب أبي حنيفة أو الشافعي متفقين على فتيا؛ فإنك تعلم أن صاحبهم على ذلك، وربما بلغ العلم في هذا إلى حد الضرورة، وجميع ضروريات الأديان والمذاهب من هذا القبيل.

والفرق بين هذا والذي قبله: إن الحدس في هذا بلغ إلى القطع بأن ما عليه العلماء مذهب الشارع، من حيث أنهم مقلدونه وأتباعه، وفي ذلك بلغ إلى القطع بأن ما عليه العلماء هو ما في نفس الأمر والواقع، من حيث أنهم ذووا بصيرة في الأحكام الشرعية؛ فما كانوا ليخطئوا أجمع كالصيرفة والأطباء.

ولقائل: إنما تكشف مقالة الأتباع عن مقالة الرئيس إذا كانوا لا يأخذون إلا بصريح مقالته، كمقلدي المجتهد، والمجتهدون على خلاف ذلك؛ فإنهم في الغالب إنما يأخذون بالظنون الحاصلة من الجمع بين الأخبار، بل من الأدلة العقلية، اللهم إلا أن يراد ما عليه الطائفة على قديم الدهر؛ فإنه مما يكشف عما عليه سيدها، وما كانوا يستمروا إلا على ما هو عليه، وكذلك اتفاق معاصري الإمام (عليه السلام)؛ فإنهم منه بمكانة مقلدي المجتهد، بل الخاصة والبطانة؛ فإن أمره لا يخفى على مثلهم، وما كان ليراهم على باطلٍ ويُقرّ، وهذا بخلاف اتفاق المتأخرين في عصرٍ من الأعصار؛ فإنه لا يعرب عما عليه الرئيس إلا مع الاستمرار.

ومن هنا يظهر الوجه في عدم كشف اتفاق أهل الأديان الباطلة والمذاهب الفاسدة عن^(١) مذهب من يتسبون إليه من الأنبياء، كما في كثير من مذاهب اليهود والنصارى؛ وذلك لعدم العلم بكونها كذلك في الأعصار المتقدمة المتصلة بعصرٍ من يتسبون إليه، مضافاً إلى عروض الفتنة في استئصال اليهود وارتفاع عيسى، ولذلك لم تُعرب ضرورتهم، فضلاً عن الاتفاق عما عليه نبيهم؛ فأما اختلاف النقل عن الأئمة (عليهم السلام)، وورود كثير من الأخبار على وجه التقية؛ فلا يصدُّ عن الكشف؛ فإن الإجماع على الخلاف دليلٌ على بطلان الخبر المخالف، وما ورد تقيةً إن خفي على البعض؛ فما كان ليخفى على الكل، مع تمادي الأزمان، ونحن نقول: لا ريب أن الحجة عندنا في الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم، سواء أكان من الكل أو البعض فما كان ليخفى على الكل مع تمادي الأزمان ونحن نقول: لا ريب أن الحجة عندنا في الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم (عليه السلام) سواء أكان من الكل أو من البعض، كالحاجة في عصرٍ واحدٍ، كما في المعاصرين لهم (عليهم السلام) أو في

(١) في (ب): (غير) والصحيح ما أثبتناه.

أكثر، كما في غيرهم، والكشفُ إما عن دخول المعصوم فيهم، كما إذا استعملت باتفاق الكلمة واستقامة الطريقة، أن كلَّ من كان أو يكون على ذلك، أو عن كون المعصوم على ذلك في نفس الأمر، وإن علم خروجه، كما إذا استعملت باستقامة الطريقة أو اتفاق المعاصرين أو الخاصة، أنهم إنما صدروا عنه.

ثمَّ الانكشاف بعد اندراس الكتب القديمة من الأصول وغيرها، إنما يثبت بالاطِّلاع على استقامة الطريقة على الحكم، وإن لم يبلغ إلى حدِّ الضرورة، وذلك بأن ترى كلمة الفقهاء وأرباب الفتاوى - كالسيدِّ والشيخين والفاضلين والشهيد^(١) وغيرهم، من أهل الكتب المتداولة - متضافرة به، وألستهم لهجةً لا يختلفون فيه، بل يُحكَّون الإجماع عليه، وترى الأخبار وعناوين الأبواب في كتب الحديث ناطقةً به؛ فإنَّك حينئذٍ تقطع بأن تلك طريقة الطائفة ومذهبها الذي يُعرف لها، وهناك يحصل الكشف بكلا الوجهين، وهذا كما ترى الأصحاب مُجمعين في باب الطهارة: على عدم انفعال الكرِّ بالملاقاة، ورجحان نزع البثر عندها، وعلى العفو عن دم القروح والجروح، وعمَّا نقص عن الدرهم، وعلى عدم إجزاء غير الماء في البول والمنى، وعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ، وعلى كون النوم ناقضاً، وكون المذي غير ناقض، وعلى وجوب كون الغسل في الترتيب من الأعلى، وكون المسح ببقية الليل، وأنَّ أقلَّ الحيض ثلاثة، وأكثره عشرة، ورجحان وضع الجريدتين مع الميت، وفي باب الصلاة على المنع: من لبس الحرير، وجلد ما لا يؤكل لحمه ووبره، عدا ما استثنى، ومن السجود على غير الأرض وما كان منها، إلَّا ما يؤكل أو يُلبس، وعلى وجوب الفاتحة والسورة في الأوليين، وغناء التسبيح في الآخرين، ورجحان القنوت ورفع اليدين بالتكبير، وصلاة إحدى وخمسين، وعلى المنع: عن الاتِّهام بالفاسق، وفي صلاة الضحى، ومن الاجتماع في نوافل شهر رمضان، ووجوب التقصير في السفر، وكونُ صلاة الميت خمسَ تكبيرات بغير سلام، وفي باب

(١) المراد بالسيد هو الشريف المرتضى، والشيخين: الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، والفاضلين: المحقق الحلي والعلامة الحلي، والشهيد^(١): الشهيد الأول محمد بن مكي، والشهيد الثاني زين الدين بن علي.

الصيام: على سقوطه في السفر، وفساده بالارتعاس، وتعتمد الإنزال، ولو بغير جماع؛ فإنَّ يومَ الشكِّ لا يُتَوَّى من رمضان، وعلى أن الاعتكاف لا يكون في أقلَّ من ثلاثة، ولا يكون إلَّا في أحد المساجد الأربعة، وفي باب الزكاة: على عدم وجوبها في مال التجارة، وفي الحليِّ والسيكة، ووجوب الخمس: في الغنائم، والمكاسب، وما يخرج من المعادن، وفي باب الحجِّ: على وجوب الوقوف في الموقف، ووجوب التمتع على البعيد إلى غير ذلك من مسائل هذه الأبواب وغيرها من مسائل الأبواب؛ فإذا رأيت الأخبار ناطقةً بذلك، ورأيتهم يحكون عليه الإجماع عمَّن قبلهم؛ فلا ريب أنك تقطع بأنَّ تلك مقالة آل محمد ﷺ لا مذهب لهم سواها، مأخوذاً بعُنُقك، لا تجد في نفسك مجالاً للشكِّ بها، كما في سائر العلوم العادية، وهذا بخلاف اتفاق المتأخرين في عصرٍ من الأعصار، بعد قُرْصِ الاطلاع عليه؛ فإنه لا يُعرب عما عليه المعصوم، كما عرفتَ غير مرَّة، ولا سيَّما بعد سبق الخلاف.

وما يُقال: من أن الاتفاق في عصرٍ يكشف عن الاتفاق فيما قبله، حتى يصل إلى المعاصرين، وهو يكشف عن مقالة الإمام، دعوى^(١) عريَّة عن البرهان، وكم من وفاقٍ بعد خلاف، نعم قد يقال: عدم نقل الخلاف عن السابقين في كتب الفتاوى دليلٌ على عدمه فيهم؛ لجريان عادة أهل الفتاوى بنقل خلاف المخالف، وإنْ شذَّ، بل كثيراً ما يحكون خلاف المخالفين، فما ظنُّك بمشايخهم؟ أتراهم لا يحتفلون بهم، كي يهملوا وفاقهم وخلافهم؟ كيف، وهذه الإجماعات التي ملأت (الخلاف) و(الانتصار) والغنية) و(السرائر)^(٢) إنما هي اتفاقاتهم، ومعلومٌ أن اتفاق السابقين تما يكشف عن مقالة المعصوم؛ لمكان المعاصرة والتقرب والمشافهة، ويحاجُّ بما تقدَّمت الإشارة إليه، من عدم جريان العادة بنقل مذاهب السابقين إلَّا نادراً، إنما المعروفُ نقلُ مذاهب أهل الفتاوى؛ فكيف يكون عدم نقل الخلاف عنهم دليلاً على وفاقهم؟.

(١) جواب (وما يقال).

(٢) (الخلاف) للشيخ الطوسي، (الانتصار) للسيد المرتضى، (الغنية) لابن زهرة الحلبي، (السرائر) لابن إدريس.

ونَقُلُ إجماع الطائفة لا يستلزم نقل خلاف كل واحدٍ منهما، اللهم إلا أن يُقال: إن اختلاف الكلمة إنما نشأ من أهل الفتاوى.

وأما المحدثون من المعاصرين وغيرهم؛ فلم تزل كلمتهم متفقةً إلا ما ندر، ومن هنا كثر نقل المَطلعين على أحوالهم من نقلة الوفاق والخلاف، كالسيد والشيخ وابن زهرة ونحوهم للإجماع عنهم، والحق أنه لا يبعد أن يكون اختلاف الكلمة فيهم قريباً من الاختلاف الواقع بين أهل الفتاوى؛ فإن منشأ الاختلاف في الفريقين إنما هو اختلاف الأخبار، وعناوين الأبواب في كتب الحديث فتاوى المحدثين، والشك في المقام كافٍ.

ودعوى الإجماع إنما ينفع إذا كان عن قطع، على أن الشيخ في (العدة) قد عدَّ من جملة الأدلة على حجية خبر الآحاد اختلاف مذاهب الطائفة على نحو اختلاف الأخبار^(١)؛ فقد بان أن دعوى الإجماع لا تُسمع بعد اندراس الأصول إلا فيما كان طريقاً للإمامية لا يختلفون فيه، بخلاف من جاء قبل، كالسيد والشيخ وابن إدريس ومن قاربهم؛ فإن وقوع الخلاف بين من تقدّمهم من أهل الفتاوى لا يقدح فيما يحكون من الإجماع؛ لأنه من الجائز أن يكون أخذوه من تتبع الأصول القديمة، حتى علموا أن ذلك مذهبٌ للشيعة، واستكشفوا بذلك مقالة المعصوم، ومن هنا بان الوجه فيما اشتهر من حكاية الإجماع، مع وجود المخالف، وارتفع الإشكال، واندفع الاعتراض والتشدد في النكير عليهم بذلك حتى تأولها ناس^(٢) بإرادة الشهرة، وأعرض آخرون عن كل إجماع يدعى عليه لمكانها، وما كان لمؤمنٍ يخافُ مقامَ ربه أن يدعي الإجماع الكاشف، ولم ينكشف لديه الحال، أو يدلّس فيذكر الإجماع، وهو يريد الشهرة، كلا، بل أصحابنا أتقى وأورع من أن يُطلقوا اسم الإجماع فيما لا خلاف فيه، وإنما يقتصرون فيه على نفي الخلاف، حتى يقطعون باتفاق الكلمة، وربما كنّوا عنه بالشهرة، وقد جرت عادة المحقق رحمته أن يكتفي عمّا لا خلاف فيه، ولا نصّ بالقول المشهور؛ فيقول: على قولٍ مشهور^(٣)، وبان لك

(١) العدة: ج ١ ص ٨٨.

(٢) الشهيد في الذكرى: ج ١ ص ٥١.

(٣) ظ. شرائع الإسلام، المحقق الخلي: ج ١ ص ١٠، ١٤٣ وغيرها.

أن أوثق ما يكون في النفس ما يدّعيه السيّد والشيخ وأضرابهما؛ لطول الباع، وسهولة المأخذ، مع شدة الوثاقة، إلّا أن يعرض ما يضعّفه كحكاية أخرى للإجماع على خلافه.

فإن قلت: كيف، وآتى ذلك، وهم مما يكتفون بالاتفاق، في حين من الأحيان، بناءً على دعوى وجوب الظهور، وإعراض السيّد بعد ذلك غير مجد؛ لقيام الاحتمال، وكذلك باقي الأصحاب؛ فإنّ ذلك هو المعروف فيما بينهم، والشك كافٍ في المقام، مع أنّ ما صرت إليه من دوران الأمر على كون ما يدّعى عليه الإجماع مذهباً للشيعة، وطريقة لها، مما لا نعرف أحداً يذهب إليه.

وبالجملة: فقد ذهبت بإجماعات القوم، ولا إجماع بعد اليوم.

قلت: لما لم يكن العلمُ بوقوع الإجماع في عصرٍ إلّا بهذا الطريق، كان دعوى الإجماع مستلزماً لدعوى كونه مذهباً وطريقةً.

فإن قلت: آتى يتم لك تنزيل دعوى الإجماع على إرادة ذلك، وهم كثيراً ما ينصّون على إرادة اتفاق معاصريهم، وهذا كما قال المحقّق في الكلام على وجوب تقديم اليمين على الشئال في الغسل بعد أن نفى دلالة الأخبار على ذلك: «لكن فقهاءنا اليوم بأجمعهم يُفتون بتقديم اليمين على الشئال»^(١)، وربما قال المرتضى رحمته الله: «وجميع من عاصرناه من الشيوخ على ذلك»^(٢).

قلت: إنّما غرضهم في مثل ذلك مجرّد حكاية مذهب من عاصروه، وعرفوه، وعند ظهور الخلاف فيما بينهم، وما كانوا ليحتجّوا بمثله في إثبات الأحكام، ولذلك لا تكاد تعثر على أحدٍ يقول في الاستدلال: لإجماع من عاصرناه، وإنّما يقول: لإجماع الطائفة، أو للإجماع، وإنّما يريد به ذلك، وكيف يريد المحقّق بهذا ونحوه الحجّة وحجّة الإجماع عنده إنّما تكون بدخول الشخص المعصوم في المجمعين، ومن ثمّ اشترط دخول مجهول

(١) المعتبر: ج ١ ص ١٨٣.

(٢) لم أجد له قولاً بهذا اللفظ، ولكن ورد في رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ١٨٩: «وهذه المسألة يفتي بها جميع الشيوخ رحمهم الله وهي مسطورة في كتبهم».

النسب في الطريق الأول من طرق الكشف^(١)، نعم قد يُتصور ذلك في اتفاق المتأخرين بعد الخلاف، لكننا لم نجدهم يوماً جعلوه حجة وتعلقوا به، وأما دعوى أنه لم يصِر إليه أحد؛ فقد سمعت ما حكينا عن السيّد في جواب «المسائل الرّسّية»^(٢)، مع أنّ الظاهر من قولهم: «إجماع الطائفة ومذهب الإمامية واتّفاق الأصحاب» إنّما هو ذلك، ويؤيده: ما اشتهر من الأخذ على مدّعي الإجماع بوجود المخالفة، على أنّ الذي نقول: إنّ الحجّة إنّما تنهض لهذا، والكشف إنّما يكون في هذا، إلّا أنّ يلتزم دعوى وجوب الظهور.

فإن قلت: ينبغي بناءً على هذه الطريقة أنه متى كان للحكم مدرك عقليّ، كوجوب المقدّمة، وأصل البراءة، وأصل الإباحة، وغير ذلك من المدارك العقلية لم يكن الاتفاق كاشفاً عن مقالة المعصوم؛ لجواز أن يكون حكمهم إنّما كان عن ذلك المراد العقلي، ولا سيما إذا كان ظاهراً بحيث لا يخفى على أحد، كما في باب المقدّمة؛ وذلك أن الكشف بناءً على هذا إنّما يكون بانكباب الشيعة على الحكم الشرعي واشتغاره فيهم، حتى يقطع بصدوره به عن سيّدهم، ولا يتمّ ذلك إلّا إذا لم يكن هناك مصدر آخر.

قلت: وجود المدرك العقلي - بعد ثبوت استقامة الطريقة المطلقة - على أنّ كلّ ما مرّ كان أو يكون على ذلك، لا يقدح في الكشف عن مقالة الإمام، وكيف تستقيم ويستمرّون عليها، وهو على خلافها؟! أتراهم يشتبهون بأمر ثم لا يظهر له ذلك، أو أنه يراهم على منكر، ثم لا يُنكر.

وأخر الكلام: أنه إذا كان الإجماع على نفس الحكم العقلي، كما حكى السيّد الإجماع على الحكم بوجوب المقدّمة، اللهم إلّا أن يمنع استقامة الطريقة في مثله، أو العلم بذلك، ويتعلّق في المنع بأنّنا إنّما نطلع على الاستقامة المعربة عن مقالته، إذا كان مما تلهج به الألسنة، وتترادف به الأخبار، ومعلوم أن ذلك ليس مما يتعرّض له الفقهاء أو تحجّج به الأخبار، ولكنك تعلم أن استعلام الطريقة إنّ اعتاص علينا؛ فما كان ليصعب على مثل السيّد رحمته؛ فإنه مما يُعرّف بالتسامع والتظافر عن مشايخهم وقبلهم حتى يستعلم

(١) ظ. المعتمد: ص ١٣٢.

(٢) ظ. رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ٣٦٦.

ما عليه معاصرو الأئمة (عليهم السلام)، هذا.

ومن متأخري أصحابنا من عوّل في الاستدلال على حجّة الإجماع على النقل، وعمل في ذلك رسالة يرجع حاصلها إلى أمرين:

أحدهما: التعلّق بما جاء في الطريق الثاني؛ وذلك كالاستدلال بما جاء في الصحيح من أنه (عليه السلام) قال: «إِنْ عِنْدَ كُلِّ بَدْعَةٍ تَكُونُ مِنْ بَعْدِي - يَكَادُ بِهَا الْإِيمَانُ - وَلِيًّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مُوَكَّلًا بِهِ، يَنْطِقُ بِالْهَامِ مِنَ اللَّهِ جَلَّ شَأْنُهُ، يَعلنُ الْحَقَّ وَيُنَوِّرُهُ، وَيَرُدُّ كَيْدَ الْكَائِدِينَ»^(١).

وما جاء من أنّ في كلّ عصرٍ إماماً ينفي شبهة المضلّين وتحريف المبطلين^(٢).

وما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(٣)، من أنّ لكلّ قرنٍ إماماً يهديهم إلى الحقّ^(٤)، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٥)، من أنّ المخاطب بذلك الأئمة من آل محمد، يشهدون على الناس بالانقياد وعدمه، والرسول يشهد عليهم بالتبليغ^(٦).

وما استفاضت به الأخبار: من أنّ الأرض لا تخلو من حجةٍ يعرف بها الحلال من الحرام؛ إذا زاد المؤمنون ردّوهم، وإن نقصوا أتمّ لهم^(٧).

وما جاء في وصف الإمام عن أبي الحسن (عليه السلام) من أنّه الداعي إلى الله الذابّ عن دين الله، يحلّل حلال الله، ويحرّم حرام الله^(٨).

وأنت تعلم أنّ من بذل جهده في الاستنباط من الكتاب والسنة، مع شدّة التحفّظ،

(١) الكافي: ج ١ ص ٥٤ ح ٥.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٣٢ ح ٢.

(٣) الرعد: ٧.

(٤) ظ الكافي: ج ١ ص ١٩١ ح ١.

(٥) البقرة: ١٤٣.

(٦) ظ. الكافي: ج ١ ص ١٩٠ ح ٢.

(٧) ظ. الكافي: ج ١ ص ١٧٨ ح ٢.

(٨) ظ. الكافي: ج ١ ص ١٩٨-١٩٩ ح ١.

ثم أخطأ، وهو على جانب من الورع، ليس ببدع ولا كائِد للدين، ولا مُحَرِّف، إنما أولئك أهل البدع والأهواء، الذين يبغون دين الله بكلّ مكيدةٍ ويدينون فيه ما ليس منه، ويسقطون ما هو منه، ويغيّرون ويبدّلون ويحرّفون الكلم عن مواضعه، يبغون محقّ الدين، وأنّ الإمام (عليه السلام) إنما يبلغ ويتمّ ما ينقص، ويردّ ما زيد، لو ثبت له الوسادة ولم يُمنع، وإلاّ فهو مُقيّم الحدود، وها هي معطّلة، إنّما المراد أنّه من نُصب لذلك، لو خُلّي سبيله، وكذا الكلام في حماية الدين ودفاع الكائدين، أو نقول في هذا: أن المراد به الذب عن بيضة الإسلام.

الثاني: التعلّق بما يظنّ أنه يدلّ على ذلك، ابتداءً من آية أو رواية، أما الآية؛ فقوله عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(١)؛ وذلك أنه شرط وجوب الردّ إلى الله ورسوله بالتنازع؛ فدلّ على أنهم أجمعوا ولم يتنازعوا لم يجب الردّ، وما ذاك إلاّ لأنّ الإجماع حجةٌ مستقلةٌ، يصحّ الاعتماد عليها، ثم الردّ إلى الله تعالى، كما قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذلك: «هو الأخذ بمحكم كتابه والردّ إلى رسوله، هو الأخذ بسنّته الجامعة»^(٢).

ففي الآية إذن إشارةٌ إلى مدارك الأحكام: الكتاب، والسنة، والإجماع بلا واسطة، لكنّ الأولين بالمنطوق، والثالث بالمفهوم، وإلى دليل العقل بواسطة؛ وذلك من حيث إنه اشتمل على رعاية المفهوم، وهو من دليل العقل، وأما الردّ إلى أولي الأمر، فهو الردّ إلى أهل الذكر، وهو داخلٌ في الردّ إلى الرسول، ولذلك لم يذكر في الردّ، ولم تتكرّر الطاعة؛ لأنّها أمرٌ واحدٌ.

وأما الرواية فهي قوله في مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه من أصحابك؛ فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّا الأمور

(١) النساء: ٥٩.

(٢) نهج البلاغة: ج ٣ ص ٩٤.

ثلاثة: يبين رشدته فيتبع، وأمرٌ يبين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكّل فيردّ^(١) علمه إلى الله تعالى^(٢) وإلى رسوله^(٣)، قال: والدلالة فيها من وجهين:

أحدهما: التعليل بقوله: «فإن المجمع لا ريب فيه»؛ لأنّ كلية الكبرى في مثله شرطُ الانتاج.

الثاني: حصر الأمور في الثلاثة؛ إذ المراد بالبين بقسميه: المجمع عليه أو على عدمه، وبالشكل المتنازع فيه يكون إشارة إلى تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ...﴾^(٤) الآية منطوقاً ومفهوماً؛ فبالبين إلى المفهوم، وبالمشكل إلى المنطوق، وقد يقال في الآية: أن الشرط هاهنا ليس للتعليل، بل للتسبيب، أمرهم أولاً بطاعته وطاعة رسوله وأهل بيته، والتسليم لهم والانقياد إليهم، وعرفهم من يرجعون إليه عند الحاجة، ثم قال مفرعاً على ذلك: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ﴾^(٥)، أي فارجعوه إليهم عليهم السلام، وهذا كما تقول لجارك: إذا احتجت إلى شيء فصر إلينا؛ فإنّ عندنا ما تحتاجون إليه، وليس فيها التعرّض لحكم ما إذا لم يتنازعا، كما أنه لا تعرّض في المثال لحكم عدم الحاجة؛ فأما ما عساه يقال: من أنّ المخالف المذكور إنما هو عدم النزاع؛ لعدم عروض سببه، وعدم خطوره بالبال، وحينئذٍ فمفهوم المخالفة بعد تسليم إرادته إنما هو عدم الحاجة إلى الردّ عند عدم عروض النزاع على الإطلاق، لا عدمها عند الاتفاق على حكم من الأحكام الشرعية، والغرض إنما هو إثبات الثاني دون الأول؛ فلا يتوجّه؛ لأنّ تعلّق الحكم السلبي بالمطلق مستلزمٌ لتعلّقه بكلّ واحدٍ من فرديه، وفي الرواية أن الكلام فيما اختلفت به الرواية، ولا تنقدح كلّية الكبرى؛ إذ المعنى: خذ بما أجمع أصحابك على روايته؛ فإنّ كلّ ما أجمعوا على روايته لا شكّ فيه.

(١) في المصدر: يردّ.

(٢) غير موجودة في المصدر.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠.

(٤) النساء: ٥٩.

(٥) النساء: ٥٩.

لا يقال: إن اختصاص المورد لا يستلزم تخصيص الوارد.

سلمنا، ولكن الاستدلال بمنصوص العلة، وهو عندنا حجة؛ لأننا نقول: المحلّ باللام هنا مطلقاً يراد منه الطبيعة، والظاهر إرادة ما أجمعوا على روايته من المتعارضين، وحيثُ فيكون حاصل منصوص العلة كلُّ خيرٍ مجمعٍ على روايته، لا شكَّ فيه، على أنا قد نستظهر أنَّ المراد بالإجماع هنا: ما يتناول الشهرة العرفية، بل من باب عموم المجاز، بدليل قوله (عليه السلام): «ويترك الشاذَّ النادر الذي ليس بمشهور»، ويؤيده: أنَّ السائل لم يُعقل منه إلّا ذلك؛ ولهذا قال له: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين»، وحيثُ فلو ترك على إطلاقه ولم يقيّد بالخبر، لقضى بحجّة الشهرة.

ومن طريف ما احتجَّ به في هذه الرسالة، ما جاء: «من خالف كتاب الله وسنة رسوله فقد كفر»^(١)، وما جاء: «أن كلَّ بدعة ضلالة وكلَّ ضلالةٍ سبيلها إلى النار»^(٢)، قال: ولو أجمعت الفرقة على الخطأ؛ لكانت كافرةً مُبدعةً، وأنت تعلم أنه إن أُريد بالكفر حقيقته، وجب تنزيلُ الخبر على إرادة من أقدم على مخالفة الكتاب والسنة؛ لعدم المبالاة بمكانتهما، وإن أُريد به معنى آخر، كشدة البُعد عن الحقِّ؛ فأقصاه أن يُراد بالمخالفة تعمّد مخالفة الظاهر، وأين هذا من خطأ المجتهد الذي لا يستبيح الأخذ بخلاف خيرٍ الأحاد إلّا أن يكون أرجح منه، فضلاً عن الكتاب والسنة، وأما المبدع فهو الذي يبيحُ بالحكم من تلقاء نفسه ليؤخذ به، لا من يتناوله من المدارك الشرعية. وأما أهل الخلاف؛ فقد اختلفت مسالكهم في الاحتجاج على الحجّة؛ فتمسك الجويني^(٣) في شدوذ من الناس بالعقل، والأكثرون بالنقل.

أمّا العقل فقرّره قومٌ بما حاصله: اجتماع الخلق الكثير على الخطأ، مما تحيله العادات، ولو جاز على أمثالهم في الكثرة، لجاز على أهل التواتر؛ فإنهم أقلّ.

(١) الكافي: ج ١ ص ٧٠ ح ٦.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٥٦ ح ٨.

(٣) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٦٣.

واعترض باتفاق الفرق الضالة على ضلالتهم، كاليهود، على أن لا نبي بعد موسى، والنصارى على قتل عيسى، والفلاسفة على قدم العالم، وسائر أصناف الكفار على الطعن في الإسلام، وهم أضعاف المسلمين.

وأجيب: بأن الذي تُحيله العادة إنما هو اتفاق أهل الجدة والاجتهاد من العلماء وأرباب الشريعة، بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع في استنباط الأحكام من الأدلة الحقة، كلٌ يستقلُّ النظر بنفسه، ولا يتكل فيه على غيره، وأين هذا من استمرار سواد الفرقة الضالة بتتبع الآخر منهم الأول، ولا نظر ولا استدلال، كيف، واتفاق اليهود إنما كان عن تقليد أحادٍ لاستئصال (بخت نصر) إياهم، وأما النصارى فللتشبيه، ومقالة الفلاسفة مبنية على الجمود على قاعدة الكفر القاضية بنفي القدرة والاختيار بمجرد النظر لشبهة يتبع فيها اللاحق السابق، واتفاق أهل الكفر مبني على التقليد وحب المألوف، كما في عبدة الأصنام، ثم يرجع إلى أول عابدين دعا الناس إليها؛ لغرض دنيوي لكل قبيلة داعٍ إلى صنم خاص، وكذلك أهل الملل؛ فإن مرجعهم إلى رؤسائهم، وذلك أنهم لما دعوا إلى الإسلام ورأوا أنهم إن أجابوا ذهبت عليهم مناصبهم سلكوا بهم أودية الضلال على علم، كما وقع لنصارى نجران، وحيي بن أخطب وأضرابه من اليهود، وهذا بخلاف إجماع المسلمين؛ فإنه عن نظير في أدلة معلومة تُحيل العادات الخطأ على من يرجع إليها مع اتفاق؛ فكان حاصل الحجية أن العادات تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطأ في حكم يرجعون فيه إلى مدارك معلومة، وحينئذ فيتوجه أن أقصى ما هناك أن يعلم كونه عن مدرك من المدارك، وأكثرها ظني، بل ربما كان فيها ما ليس بمدرك شرعي، كالقياس والاستحسان، وكم من إجماع بئره عليهما، كما في أول إجماع، وكذا الثاني، حيث منعوا من الاجتهاد في غير المذاهب الأربعة، وأين هذا من دعوى القطع بإصابة الواقع؟ وقياسه بالتواتر فاسد؛ فإن أهله يرجعون إلى حس.

وبالجملة: فخير أولئك قد ورد بناءً على اليقين دون هؤلاء، وإن كانوا أكثر، إذ ليس المدار على مجرد الكثرة.

وقرره الآمدي^(١) عن الجويني وغيره بما حاصله: أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ، وأول شيء يرد عليه منع استحالة ذلك؛ فقد يجوز أن يتواطأوا فيما لم يرد به نص على وجوبه أو تحريمه قياساً، ولا يصادف الواقع.

نعم، تواطؤهم على الخطأ مع العلم، ذلك الذي يُستبعد من الجمع الكثير. سلّمنا، امتناع تواطئهم على الخطأ، لا يمنع من وقوع الخطأ لا عن تواطؤ، وليس التواطؤ شرطاً في الإجماع، بل يكفي الاتفاق، على أن ذلك يقتضي اعتبار عدد التواتر، وليس من مذهبهم.

وقرره آخرون بما حاصله: أن العادة تحيل الاتفاق على القطع بالحكم، لا عن قاطع؛ وذلك أنهم متفقون على القطع بتخطئة المخالف للإجماع، ولولا أنهم عثروا على قاطع يدل على المنع من المخالفة ما اتفقت كلمتهم على القطع بالمنع؛ فكان إجماعهم هذا كاشفاً عن الدليل على حجية الإجماع من حيث هو، وإن كان عن ظنٍّ، ولا دور؛ لأن ثبوت هذه الصورة من الإجماع ودالاتها العادية على وجود القاطع لا يتوقف على كون الإجماع حجة، واعتراض بأن المجتهد متى غلب على ظنه أمرٌ، حتى وجب عليه الأخذ به، حكم به على القطع بأن هذا حكم الله في حقه، وقد اشتهر أن ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم، وعلى هذا فالقطع بالحكم لا يدل على أن المدرك قطعيٌّ.

وأنت خيرٌ بأن دعوى المستدل اتفاق الكل على الحكم بخطأ المخالف للإجماع على وجه القطع، بمعنى أن كل واحدٍ منهم قاطعٌ بأن هذا هو الحكم في نفس الأمر، وليس قطعه بالنسبة إليه نفسه فحسب، وما هو تكليفه ليجوز أن يكون ظاناً، وهو كما يقول؛ فإننا نجدهم يحكمون بذلك على البت والقطع؛ فلا بد وأن يكون عن قاطع.

ولقائل أقصى ما تقضي به العادة في ذلك أن يكون حكمهم عن قاطع عندهم وفي زعمهم؛ وذلك لا يستلزم كونه قاطعاً في نفس الأمر.

لم لا يكون القاطع في ذلك عندهم، لزوم بطلان ما استقامت عليه طريقتهم في

الأصول والفروع المبينة على الإجماعين المذكورين؟ وكيف لا تتفق كلمتهم على المنع من مخالفة ما أُقيمت عليه دعائم دينهم؟ وأيُّ داعٍ للاتفاق أعظم من ذلك؟ وليتهم حملونا عليه، وحاكمونا إليه، لكنهم ادّعوه في كلا المقامين من غير ثبوت، وانتحلوه من دون وقوع.

أما الأول: فلخروج أهل البيت (عليهم السلام) وغيرهم من أهل الحلّ والعقد، مع مخالفته للنص.

وأما الثاني: فظاهر؛ لاختصاصه بالظاهر، ومن حظره من فقهاء المذاهب الأربعة؛ فإن نُزل هذا الاستدلال على إرادة جميع الفرق، كما هو حقيقة الإجماع، حتى يدخل من لا يعتقد حقيقة مذهبهم كالإمامية نهض، ولكن لا على عصمة الأمة كما يزعمون، على أنهم لا يراعون الإمامية في وريد ولا صدر.

وأما النقل فمن الكتاب والسنة.

أما الكتاب فآيات:

الأولى: قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِهِ مَا تَوَلَّى وَنُضْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١)، وذلك أنه رتب على مخالفة سبيل المؤمنين ما رتب على مشاققة الرسول ﷺ من الخذلان في الدنيا، بالتخلى بينه وبين ما تولاه من الضلال، والتصلية في الأخرى.

ويتوجه عليه: أنّ السبيل حقيقة في الطريق، والمراد به هنا الطريقة التي استمرّ عليها المؤمنون من دين الإسلام، أو التسليم لرسول الله ﷺ، لا الحكم الذي اتفقوا عليه، ولو ساعة من نهار، وإن رجع منه الأكثرون.

ومن نظر إلى سوق الآية، وعرف سبب نزولها، وأحاط خبراً بحديث بني أبيرق وسرقة صاحبهم أبي طعيمة متاع جاره ودرعه، وسؤالهم من رسول الله ﷺ بعد ظهور الدرع أن يجادل عن صاحبهم، ويرمي بها اليهودي من الذي كان خبأها عنده، وما نزل

في ذلك من الآيات، ثم انحراف أبي طعيمة عنه عليه السلام وذهابه إلى مكة، وارتداده عن دين الإسلام، حتى نزلت فيه هذه الآية الكريمة^(١)، تحقق ما قلناه من أن المراد بالسبيل: الدين والطريقة، وعلى أن الغرض التعريض بأبي طعيمة، وليس هذا منّا تخصيصاً للعام بمورده؛ فإنّا لا نخصّ هذا الحكم بأبي طعيمة، بل بيان لما جرى فيه العموم؛ فإنهم زعموا: أن كلّ حكم اتفقوا عليه، وقلنا إنّ السبيل إنما يقع على الطريقة؛ فلا ينهض للإجماع من حيث هو، ثم نقول: إن المنساق هو أن الملامة في المشاقّة ومخالفة السبيل إنما توجهت على من تبين الهدى، وقامت عليه الحجة، لا للعطف؛ فإن أقصاه التشريك في الحكم، ولا يقضي التشريك في المقيّد، ولا سيّما في عطف الجمل؛ لخصوص المقام باعتبار أن المعطوف كالبيان للمعطوف عليه؛ فكأن قد قال: ومن يشاقق الرسول ويخرج عن رتبة الإيذان بعد الحجة والبيان نوّله ونصله، وحينئذ فلنا أن نلتزم ذلك لا للاتفاق، بل لظهور الحجة.

وللقوم على الاستدلال بهذه الآية كلامٌ ذكرناه وما عليه في الكتاب^(٢).

الثانية: قوله عزّ من قائل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٣)؛ وذلك أنه تعالى أطلق الوسط ولم يرد به حقيقة؛ لأنّ هذه الأمة آخر الأمم، وإنّا أراد - والله أعلم - أن يصفهم بالخير والصلاح، من حيث إن الفساد إنما يسرع غالباً في الأطراف، أو لأن العادة جاريةٌ بوضع النفس وسطاً؛ لأنه

(١) ظ. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي: ج ٣ ص ٣١٦-٣١٧؛ مجمع البيان: ج ٣ ص ١٨٩. جاء في مجمع البيان «نزلت في شأن ابن أبي أريق، سارق الدرع. ولما أنزل الله في تفرّيعه وتفرّيع قومه (بنو أريق) الآيات، كفر وارتد، ولحق بالمشرّكين من أهل مكة، ثم نقب حائطاً للسرقة، فوقع عليه الحائط فقتله، عن الحسن.

وقيل: إنه خرج من مكة نحو الشام، فنزل منزلاً، وسرق بعض المتاع، وهرب فأخذ ورمي بالحجارة حتى قتل».

(٢) الكتاب هو شرح الوافية (مخطوط) ويمكن مراجعة كلام القوم حول الآية في كتاب المحصول للرازي: ج ٤ ص ٣٥؛ الإحكام للآمدي: ج ١ ص ٢٠٠.

(٣) البقرة: ١٤٣.

مطمح الأنظار، كما في واسطة العقد، ومن هنا يقال: حلّ في القوم والشرف وسطاً، أو بالعدالة؛ لاستعمال الوسط في المعتدل المتوسط بين الطول والقصر، كمعتدل القامة، أو بين الإفراط والتفريط، ومنه قيل: خير الأمور أوسطها، كالأخلاق الكريمة من الشجاعة، والكرم، والعفة، والحياء، ونحو ذلك، والاعتدال يستلزم العدالة، والذي يدلّ على أنه إنما أراد أن يصفهم بأحد هذين الوصفين، وخاصة الأخير، أنه علّل جعلهم كذلك بالشهادة؛ فكيف يجوز على قوم جعلهم الله تعالى خياراً عدولاً، واستصلحهم لحفظ الشهادة وإقامتها بين يديه بعد القيامة على سائر الناس، أن تتفق كلمتهم على باطل؟.

واعترض بأن المخاطب الموضوع على الدعاء له إن كان جميع الأمة لزم أن يكون على واحدٍ منهم كذلك، وهو خلاف الواقع، وإن كان ناسٌ بأعيانهم وصحّ إطلاق الأمة، كما قال: ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتُنَا أُمَّةٌ مُّشْلِيَةٌ لَّكَ وَأَرْنَا مَنْبِشَكُنَّا﴾^(١) و﴿أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾^(٢)، كانت الحجّة في اتفاقهم، وقد يقال: المراد هو المجموع؛ لاشتغالها على ما هو الحجّة، لكن لا تكون الحجّة في الإجماع - على هذه - العصمة، بل لاشتغالها على المعصوم، كما نقول، ومثلها في ذلك قوله: «لا تزال فرقة من أمتي على الحق»^(٣)، ثم يتّجه إن أقصى ما يقتضيه العدالة والخير والصالح في الكلّ وفي البعض عدم تعمد الخطأ والعصيان، ولا تمتنع من الخطأ وعدم مصادفة الواقع، بعد بذل الجهد في مراعاة الأدلّة الشرعية التي أوجب المشهور الانقياد معها، وكأنّ هذا جاء من اشتراك لفظ الخطأ بين العصيان ومخالفة الواقع، والمأمون على العدول إنما هو الأول، والمستحيل في الإجماع هو الثاني، والآية بعد تمامها إنما تدلّ على الأول.

ثم التحقيق بعد هذا كلّ: أنّ مجرّد العدالة لا يصلح لأن يكون علّة للانتقاء إلى هذه المرتبة العليا، التي يرجع إليها أمر الخلائق، وإنما يصلح لها من كان بحيث لا يقع منه

(١) البقرة: ١٢٨.

(٢) القصص: ٢٣.

(٣) عوالي اللآلي ج ٤ ص ٦٢ ح ١٣؛ سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥ ح ١٠.

الخطأ، فضلاً عن الخطيئة؛ فالحق فيها ما صحَّ عن آل محمد عليهم السلام من أنَّ المراد بالأمَّة هنا والمخاطب بها هم الأئمَّة من آل محمد عليهم السلام، وقد جاء عنهم في تفسيرها مستفيضاً: «إيانا عنى، نحن الأمَّة الوسط، نحن شهداء الله على خلقه وحجَّته في أرضه»^(١)، «نحن نمط الحجاز، قيل: وما نمط الحجاز؟ قال: أوسط الأنباط، إلينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصر»^(٢)، «أظننت أنه عنى بها جميع أهل القبلة، كيف يقبل الله تعالى يوم القيامة بمشهد من الأمَّة شهادة من لا تقبل شهادته في الدنيا على صاع من تمر»^(٣)، كلا لا يشهد على الناس يومئذ إلا الرسل والأئمَّة عليهم السلام فيهم يشهدون على رعاياهم، من أطاع ومن عصى، والرسول يشهد عليهم بالتحمل والأداء، وهذا كما قال تعالى في أمر الحج: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٤) فقد جاء فيها أيضاً: «إيانا عنى ونحن المجتوبون والشهداء»^(٥)، ويؤيده نسبتهم إلى إبراهيم فإنهم دعوته، حيث قال: ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتَنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ﴾^(٦).

الثالثة: قوله عز من قائل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٧) وذلك أنه تعالى أخبر أنها خير أُمَّة، ثم أبان ما أجمل من وصفهم بقوله: تأمرون وتنهون؛ فكيف يجوز أن تتفق كلمة من زكَّاهم عالم الغيب والشهادة على باطل؟ ويردَّ عليها ما ورد على ما قبلها حرفاً بحرف، وقد جاء فيها أيضاً ما جاء في تلك، من أنها نزلت فيهم^(٨) عليهم السلام، وتزيد هذه بصفة الإخراج فإنها أصدق شاهدٍ على أنَّ المخرج

(١) تفسير العياشي: ج ١ ص ٦٢ ح ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣ ح ١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٣ ح ١١٤، والنقل نقلً بالمعنى.

(٤) الحج: ٧٨.

(٥) تفسير الصافي: ج ٣ ص ٣٩١ ح ٧٨.

(٦) البقرة: ١٢٨.

(٧) آل عمران: ١١٠.

(٨) ظ. تفسير الصافي: ج ١ ص ٣٧٠ ح ١١٠.

خارج عن الناس.

الرابعة: آية التنازع على نحو ما مرّ، وقد عرفت ما فيها، وربما استدّلوا بآياتٍ آخر ليست من الدلالة في شيء.

وأما السُّنة فما روي من قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»^(١)، وفي رواية: على الضلالة^(٢)، وفي أخرى: «سألت الله أن لا تجتمع أمتي على الخطأ أبداً؛ فأعطانيها»^(٣)، وأخرى: «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ»^(٤)، وقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٥) وما في معناه من قوله: «يد الله على الجماعة»^(٦)، وفي رواية: «ولا يبالي بشذوذ من شذ»^(٧)، وفي أخرى: «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»^(٨)، وأخرى: «من خرج عن الجماعة قيد شبر فقد خلع ريقه الإسلام من عنقه»^(٩).
قالوا: وكل واحدٍ منها وإن لم يكن متواتراً.

لكن الغرض منها متواترٌ، وأول ما عليهم في ذلك منع التواتر المدّعى في المعنى؛ فإنّ حاصل هذه الأخبار إنّ جاءنا ممّن يستحيل عليه الكذب والغلط، حتى حصل لنا العلم القطعي بوروده ممّن قبلهم؛ فذاك، وإن كان إنّما جاءنا به اثنان أو ثلاثة أو وجدناه في كتابين أو ثلاثة، كما هو الواقع؛ فماذا عسى تُجدي كثرة الرواية، والرواية آحاد، سلّمنا أنّا

(١) شرح نهج البلاغة: ج ٨ ص ١٢٣ و ج ٢٠، ٣٤.

(٢) سنن الترمذي ج ٤ ص ٤٦٦، ح ٢١٦٧؛ سنن ابن ماجه: ج ٢، ح ١٣٠٣؛ كنز العمال: ج ١ ص ٢٠٦، رقم ١٠٢٩ و ١٠٣١.

(٣) كنز العمال: ج ١٤ ص ٤٩، رقم ٣٧٩٠٤؛ شرح نهج البلاغة: ج ٨ ص ١٢٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٢٣.

(٥) مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٧٨ و ٣٧٥؛ مجمع الزوائد، الهيثمي: ج ٥ ص ٢١٧.

(٦) سنن النسائي: ج ٧ ص ٩٢؛ المحصول: ج ٢ ص ٣٨.

(٧) المحصول: ج ٢ ص ٣٨.

(٨) صحيح مسلم: ج ٦ ص ٢١، باب الأمر بلزوم الجماعة؛ مسند أحمد: ج ٢ ص ٢٩٦ و ٤٨٨؛ سنن النسائي: ج ٧ ص ١٢٣.

(٩) مستدرک الحاكم: ج ١ ص ٧٧ و ١١٧؛ كنز العمال: ج ١ ص ٢٠٧، رقم ١٠٣٥.

تناولناها من كثيرين يبلغون حدّ التواتر، لكنّ إنها يكون متواتراً إذا كان كلّ واحد تناوله عن تواتر، وهكذا في سائر الطبقات إلى مصدرها، وإذا قد بطل التواتر من أول طبقة؛ فما ظنك بالباقيات.

ثمّ ما دلّ منها على نفي الخطأ إنها نُزل على إرادة الخطيئة؛ ليتّحد مع ما دلّ على معنى الضلال، والخطأ في الأحكام بعد بذل الجهد في مراعاة الأدلة الشرعية، ليس بخطيئة ولا ضلال أو إنّ ترك على ظاهره، لم يتّحد المعنى.

ثمّ إنّ أقصى ما في الخامس والسادس امتناع الباطل على طائفة؛ فلعلّ تلك الطائفة من لا يعتبرون خلافها، وحيث تتفق الأمة، بحيث لا تشذّ طائفة؛ فالحجّة في كشف اتّفاقها عن كلمة الطائفة المحقّة، وتلك طريقتنا لا عصمة الأمة كما يزعمون.

ثمّ باقي الأخبار إنّ صحّت قضى ظاهرها بحجّة الشهرة العظيمة، وهم لا يقولون بها.

سَلَمْنَا، ولكنّ الظاهر أنّ المراد جميع الأمة، حتى عوامّهم، ونحن نلتزم الحجية حينئذٍ، لا لعصمة الأمة، بل لكشفه عن مقالة صاحب الشريعة ص ورئيسها، الذي ينتسب إليه الكلّ، فيما اشتركوا فيه، كشف كلّ طريقة عن مقالة من شرّعها؛ إذ لا يتفق الكلّ إلّا في الطرائق الدينية، بل في الضروريات، وأين هذا من دعوى عصمة الأمة، ثمّ بعد هذا كلّ نقول: إنّها امتنع اتّفاقها على الخطأ؛ لدخول المعصوم الذي لا يخلو منه عصر؛ فإنّه سيّدها.

هذا، وربّما استنهضوا بطريق آخر لا نهوض لها، كرجحان الظنّ الحاصل بالإجماع على الحاصل بظاهر الكتاب والسنة، ووجوب دفع الضرر المظنون، وهذا ونحوه مبنيّ على أصالة الأخذ بالظنّ شرعاً، وهو ممنوع^(١)؛ لما ترادف في الكتاب والسنة من المنع.

وما تعلّق به جماعة من دعوى اتّفاق علماء الأعصار على الاحتجاج بالإجماع دوريّ؛ فإنّ ردّ إلى العقل على نحو ما مرّ في التقرير الثالث منه، وقُرّر بأنه لو لم يكن حجّة ما

استقامت طريقة المسلمين على الاحتجاج به، من غير تكبر، كيف والناس رقباء بعضهم على بعض، ولا سيما حَمَلَةُ الْعِلْمِ، وَأَتَى يَجُوزُ فِي الْعَادَاتِ اسْتِمْرَارُ ذَلِكَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ مِنْ غَيْرِ تَوَاطَى عَلَى قَدِيمِ الدَّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَقْطَارِ، وَقَدْ وَضَعُوا رِقَبَائِهِمْ فِي رِبْقَةِ الشَّرِيعَةِ، وَأَزَمَتْهُمْ بِيَدِ الشَّارِعِ، لَا يَرَوْنَ مَأْخِذًا لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ إِلَّا مَا صَدَرَ عَنْهُ أَوْ يَرْجِعُ بِالْآخِرَةِ إِلَيْهِ.

قلنا: أيُّ بَعْدٍ فِي اسْتِمْرَارِ الطَّرِيقَةِ عَلَى التَّعَلُّقِ بِمَا أُقِيمَتْ عَلَيْهِ دَعَائِمُ الْمَذْهَبِ، وَقَدْ اسْتَمَرَّتْ طَرِيقَتُهُمْ عَلَى التَّعَلُّقِ بِالْقِيَاسِ، مَعَ مَا جَاءَ فِيهِ مِنَ الطَّرِيقَيْنِ، كُلِّ ذَلِكَ [لَا تُهْمُ] ^(١) وَجَدُوا عَلَيْهِ السَّلَفَ، [و] ^(٢) أَنَّ الْقَوْمَ أَتْبَاعٌ يَسْلُكُونَ سَبِيلَ مَنْ قَبْلَهُمْ؛ فَإِنْ ضُمَّ إِلَيْهِمُ الْإِمَامِيَّةُ مَعْنَا اسْتِمْرَارِ طَرِيقَتِهِمْ عَلَيْهِ، وَقَدْ عَرَفَتْ أَنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْحُجَّةَ الْوَاقِعِيَّةَ.

سَلَّمْنَا، وَلَكِنْ أَقْصَاهُ الظَّنُّ كَالْقِيَاسِ؛ فَكَيْفَ إِذَا أَفَادَ الْقَطْعُ؟!

و[كَيْفَ كَانَ] فَأَقْصَى مَا تَقْتَضِيهِ أَذْلَتُهُمْ بَعْدَ تَمَامِهَا حُجَّةُ اتِّفَاقِ كُلِّ الْأُمَّةِ وَالْعُلَمَاءِ مِنْهَا، وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الْكُلِّ، لِدُخُولِ الْفَرْقَةِ الْمَحَقَّةِ، لَا لِعَصْمَةِ الْأُمَّةِ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ إِنَّمَا اسْتَشْنَوْا مِنْ أَفْضَتْ بِهِ ضَلَالَتِهِ إِلَى الْكُفْرِ، كَالْمَجْسَمَةِ - عَلَى الْقَوْلِ بِاسْتِلْزَامِ التَّجْسِيمِ الْكُفْرَ - فَلَمْ يَعتَبَرُوا مَقَالَتَهُمْ فِي الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ الْمُجْمَعِينَ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ جَمِيعُ الْمُؤْمِنِينَ، وَاخْتَلَفُوا فِيمَنْ لَمْ تُفْضِ بِهِ ضَلَالَتُهُ إِلَى الْكُفْرِ، وَلَكِنْ ظَهَرَتْ عِدَاوَتُهُ وَأَضَرَّتْ أَفْعَالُهُ، كَالْخَوَارِجِ، حَيْثُ اسْتَبَاحُوا النُّفُوسَ، وَأَحْرَقُوا الدِّيَارَ، وَسَبَّوْا الذَّرَارِي، وَاسْتَبَاحُوا الْفُرُوجَ، وَالْأَمْوَالَ، عَلَى أَقْوَالٍ.

ثَالِثُهَا: اعْتَبَارُ مَقَالَتِهِمْ فِي الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِمْ، لَا عَلَى غَيْرِهِمْ، بَلِ الَّذِي تَقْتَضِيهِ طَرِيقَتُهُمْ عِنْدَ التَّحْقِيقِ مِرَاعَاةَ جَمِيعِ فِرَقِ الْإِسْلَامِ كَيْفَ كَانَتْ؛ لِأَنَّ مَدَارَ الْحُجَّةِ عَلَى اتِّفَاقِ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ اسْمُ الْأُمَّةِ، أَوِ الْمُسْلِمِينَ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ فِي الْمُسْتَفِيزِ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي

(١) فِي (ب): (لَا)، وَمَا أُثْبِتَاهُ أَوَّلَى.

(٢) غَيْرُ مَوْجُودَةٍ فِي (ب).

على ثلاث وسبعين فرقة^(١)، كيف لا، والكَلّ مشتركون في الشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وقراءة القرآن وغير ذلك من ضروريات الدين، وكلّهم يُدْعَوْنَ مسلمين.

ولفظُ الأُمة وإن كثيراً ما يطلق على ما يعمّ جميع مَنْ بلغته الدعوى، أجاب أم لا. وبالجملّة: من بُعث إليه النبي، كما قال عزّ من قائل: ﴿وَيَوْمَ نُبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً﴾^(٢) «وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً»^(٣)، وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(٤)، بل ربّما أُطلق على الخلق كلّهم، لكن إذا أُضيفت إلى النبي ﷺ اختصّ بها من أجاب دعوته، وإن تشعبوا في ذلك كأمة موسى، وأمة عيسى؛ فإن ذهبَ تنظرُ إلى ما ترمي به كلّ فرقةٍ ما عداها، وجبَ إلغاء جميع الفرق؛ إذ ما من فرقةٍ إلّا وهي تحكم بكُفر الباقي، ولو بتأوّل؛ ليتّم لها دعوى هلاكها، كما قال ﷺ: «والباقي في النار»^(٥)، والمستأثّر في النجاة؛ فلا وجه لاعتبار بعضٍ دون بعضٍ، وهاهنا يذهب على القوم إجماعهم؛ فإنّا لم نجدَهم يوماً يتّبعون أقاويل علماء الفرق، ولئن أهملوا مقالة المجسّمة ونحوها، كالغلاة لإفضاء ضلالتها إلى الكفر؛ فما بالُ الفرق، وخاصة الإمامية؛ فإنها أقرب الفرق إلى النجاة وأبعدها عن ارتكاب المآثم وانتهاك المحارم، وأشدّها تمسّكاً بالثقلين، بل لا يتمسّك بهما معاً غيرهم.

هذا كلّهُ في الكلام على الإجماع المحصّل.

وأما المنقول باتفاق الكلمة، وأنه حجّةٌ عندهم؛ لقوله ﷺ: «لا تتفق أمتي على

(١) سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٤١؛ تهذيب تاريخ دمشق الكبير: ج ٤ ص ١١٨؛ بحار الأنوار: ج ١٠ ص ١١٤.

(٢) النحل: ٨٤.

(٣) النساء: ٤١.

(٤) فاطر: ٢٤.

(٥) سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٤١؛ تهذيب تاريخ دمشق الكبير: ج ٤ ص ١١٨؛ بحار الأنوار: ج ١٠ ص ١١٤.

خطأ^(١)، وهو أعم من الاتفاق بالقول والرأي والعمل؛ فاندفع ما أورده صاحب الزبدة^(٢) من أن القطع بثبوت القول لا يستلزم القطع بثبوت الإذعان في الواقع؛ لاحتمال التقيّة والكذب، وإنما أقصاه الظن لأصالة عدمهما، وأما عندنا فلاقتضاء القطع بثبوت الاتفاق الكاشف، وهو الحجة؛ فاندفع ما أورده الصدر الشريف^(٣) من أن القطع بالقول المتفق عليه من العلماء من غير سماع عن المعصوم، كما هو المفروض، لا يستلزم القطع بموافقته (عليه السلام) لهم في ذلك؛ فإنّ ذلك إنما يحصل من القرائن والعادات، وهي مختلفة جداً؛ فربما أفادت الحاكّي ولم تفد المحكّي له^(٤)؛ وذلك أننا متى قلنا: اتفق الإمامية أو أجمعوا؛ فإننا نريد أنهم على ذلك في نفس الأمر لا مجرد القول، ومتى تحقق ذلك كان كاشفاً عن مقالة المعصوم البتّة؛ فإن أخذ يجادل ويمنع من الملازمة؛ فلذلك مقام آخر يجري في المحصل أيضاً، ونحن أيضاً هاهنا لا ندعي إلّا أنه كالمحصل.

فإن قلت: على ما اخترت في الكشف يختلف الحال؛ فإنك إنما تعتد وتستكشف بما كان طريقة للطائفة، وكون أهل التواتر كلّهم بهذه المكانة غير معلوم، بل الظاهر خلافه؛ فإنهم مما يعتمدون على الاتفاق، ولو في عصر، أو بعد الخلاف، ومعلوم أن ذلك غير كاشف لديك؛ فلم يكن الإجماع الكاشف محكياً بالتواتر؛ فلا جرم كان ما يحكونه ولو بالتواتر غير مفيد للقطع عندك، إلّا أن ينظم إليه ما يبلغ بك إلى التحصيل؛ فيفيد القطع، وإن لم يتواتر.

قلت: أولسنا قد عرفنا فيما مضى، أنه لما لم يكن العلم بوقوع الإجماع [في]^(٥) عصر إلّا بهذا الطريق، كان دعوى الإجماع مستلزماً لدعوى كونه مذهباً للطائفة وطريقة لها، وهو الظاهر من قولهم: إجماع الطائفة، ومذهب الإمامية، واتفاق الأصحاب؛ ولذلك اشتهر

(١) شرح نهج البلاغة: ج ٨ ص ١٢٣ وج ٢٠، ٣٤.

(٢) زبدة الأصول، البهائي: ص ١٢٣.

(٣) المقصود به السيّد صدر الدين الرشتكي القمي.

(٤) شرح الوافية (مخطوط): ص ٨٨.

(٥) غير موجودة في (ب).

الأخذ على مدّعي الإجماع بوجود المخالف، ولو في بعض الأعصار السالفة.

وأما ما نُقل بخبر الواحد، وهو ما لم يبلغ إلى حدّ التواتر؛ فإنّ انضمام إليه أحد القرائن تفيد؛ فذاك، وإلاّ فالمعروف فينا هو القول بالحجية^(١)؛ فلنستأثرنا نعرف أحداً ممن يقول بحجية خبر الواحد يقول بعدمها هاهنا، اللهم، إلاّ أن يشكك في حجية المحصل، بل في ثبوته ممن يسلك مسالك الظاهرية، وأمّا العامة؛ فالأكثر من على ذلك، ولم نجد المنع إلاّ عن الغزالي وبعض الحنفية^(٢).

احتجّ المثبتون بعموم ما دلّ على حجية خبر الواحد من عقل أو نقل أو سيرة أو إجماع، أمّا النقل فإنه ليس في آيتي التفقه والنبأ أكثر من التعرّض للتفقه، والنبأ على الإطلاق، من دون تقييد بكون التفقه بطريق السماع؛ فيعمّ ما كان بذلك، أو بمشاهدة الفعل أو التقرير أو باتفاق كلمة المسلمين، ولا يكون النبأ به خطاباً؛ فيتناول كلّ حكم حصل بطريق من الطرق المذكورة، وأمّا العقل؛ فلأنّ ما تعلّقوا به من انسداد طرق العلم في أكثر الأحكام، مع بقاء التكليف، يقتضي جواز الأخذ بمطلق الظنّ، إلاّ ما قام الدليل على المنع منه، كالقياس والاستحسان، وكذا الدليل المبنيّ على وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً؛ إذ لا فرق في وجوب الدفع بين كون ما حصل من ترك العمل به الظنّ بالضرر، نقل خبر أو حكاية إجماع، وإن شئت فارجع إلى وجدانك، حيث يُرفع اليك وأنت في دارك، أنّ أهل البلد كلّهم يقولون: قد دهمنا العدو، وأنهم قد اعتدوا للقتال، وتأهبوا للنزال، وأحدقوا بالسور، وأحاطوا بالثغور، أو يقول لك قائل: إنّ العدو قد دهم هذا البلد، لترى نفسك بأيّ الخبرين هي أشدّ تأثراً، وعقلك في أيّ المواقين أشدّ إيجاباً للاعتداد، والخروج للدفاع.

وأما السيرة فتتبع ما استمرّ عليه الصحابة والأصحاب، من الأخذ بخبر العدل، لا يختلف باختلاف المخبرين به، بل هم مما يأخذون بخبره، بأيّ شيء جاء، وعدم اتفاق المجيء بالإجماع غير قادح، مع القطع بأنه لو جاءهم به، لأخذوا، على أنّك إذا تتبعت

(١) ط. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ج ٣ ص ٢١٥.

(٢) ط. المستصفى: ص ٣٧٥؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢١٥.

وجدتهم مما يتمسكون به، ويحكون، وهذا كما حكوا إجماع الطائفة على تصحيح ما يصح عن جماعة، بل وجدناهم يُعرضون عن الأخبار الصحيحة لمكانه، فهذا ثقة الإسلام يقول في «الكافي» بعد حكاية ما يدل من الأخبار على توريث الجدّ والجدّة مع ولديهما: «هذا قد روي، وهي أخبارٌ صحيحةٌ، إلا أن إجماع العصابة أن منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب، يرث ميراث الأخ»^(١)، ثم روى خبراً آخر، وقال: «وليس هذا أيضاً بما يوافق إجماع العصابة»^(٢)، والتعلّق بالإجماع على من خالف بعد الموافقة في المناظرات أكثر من أن يحصى، وهذا كما وقع لهشام بن الحكم مع عبد الله بن يزيد الأباضي^(٣)، حيث جمعهما الرشيد وجلس بهيئته يسمع كلامهما؛ فقال يحيى بن خالد^(٤) لعبد الله: «سل أبا محمد، يعني هشاماً؛ فقال هشام: إنه لا مسألة للخوارج علينا؛ فقال عبد الله: وكيف ذاك؟ قال: لأنكم قوم أجمعتم معنا على ولاية رجلٍ وتعديله والإقرار بإمامته وفضله، ثم فارقتونا في عدواته والبراءة منه؛ فتحن على إجماعنا، وشهادتكم لنا وخلافكم علينا غير قادح في مذهبنا، ودعوتكم غير مقبولة علينا، والاختلاف لا يقابل الاتفاق، وشهادة الخصم لخصمه مقبولة، وشهادته عليه مردودة»^(٥) الحديث، حسبها رواه السيّد المرتضى عن الشيخ المفيد رحمته الله في مجالسه^(٦)، والحاصل أن الطريقة مستقيمة على عدم التبيين عند خبر الثقة، كيف كان، وكذلك الإجماع المستنبط من ذلك؛ فإننا استنبطنا من استقامة طريقتهم اتفاق كلمتهم على الأخذ بخبر العدل على الإطلاق، من غير فرق بين كون المخبر به رواية أو اتفاق كلمة عليه.

فإن قلت: لعلّ هذا الحاكي حصل ما حكاه من الإجماع بما لا تراه محصّلاً؛ فكيف

(١) الكافي: ج ٧ ص ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٩.

(٣) عبد الله بن يزيد الأباضي نسبة إلى فرقة الأباضية وهم من فرق الخوارج، منسوبون إلى عبد الله بن أباضي الخارجي الذي خرج في عهد مروان الحمار آخر ملوك بني أمية.

(٤) البرمكي، من وزراء الرشيد.

(٥) الفصول المختارة، الشيخ المفيد: ص ٥٠.

(٦) البحار، المجلسي: ج ١٠ ص ٢٩٤ ح ٣، ولم أعثر عليه في رسائل الشريف المرتضى.

تعوّل مع هذا على حكاية حاكٍ.

قلت: قد بيّنا من قبل أنّنا لا نختلف في طريق التحصيل، وإنما يُختلف في طريق الاستكشاف؛ فإذا اعتبرنا مقالته وصدّقناه في دعوى حصول الإجماع، جاء الكشف للملازمة المسلّمة بأيّ طريق كان.

فإن قلت: إذا كان لا طريقاً إلى الاطلاع على الاتفاق، إلّا كون ذلك الحكم المتفق عليه مذهباً للطائفة يُعرف لها، ومتى كان كذلك، لم يخفَ عليه، حتى يحتاج إلى نقله. قلت: ربما كان الحكم معروفاً بين علمائها؛ فلمّا ذهبت الكتب والأصول خفيَ على من تأخّر.

واحتجّ ابن الحاجب وشارحو كلامه^(١) بأنّ دلالة الإجماع قطعية، ودلالة الخبر ظنيّة، وإذا كان المنقول من الظنّ حجةً؛ فلا بُدَّ أن يكون المنقول من القطعيّ حجةً بطريقٍ أولى، وليس الغرض القياس ليُتّجه أنه إنّ سلّم ففي الفروع دون الأصول، وخاصةً هذه المسائل، أعني إثبات حجّة المدارك؛ فإنّه لا يقول فيها إلّا على القطع، وإنما المراد أنّ نقل الحجّة الظنية إذا لم يقدح في حجّيتها؛ فكيف يقدح في القطعية.

وبالجملة: فنقل الثقة بعد ثبوت الحجّة غير ضائر، ولقائل: كان الأصل عدم الحجية، وأقصى ما قام الدليل على حجّة المعلوم، وهو المحصل للقطع بمقالة المعصوم، ويبقى المظنون على الأصل.

ويجاب: بأنّ ناقل الإجماع حاملٌ خبرٍ يقول: قد اتّفقت كلمة الطائفة على هذا الحكم؛ فبعد اعتبار خبره لوثاقته واستقامة الطريقة ودلالة الكتاب على قبوله، كان اتفاق الكلمة على ذلك الحكم ثابتاً لدينا، ومتى ثبت كشف عن مقالة المعصوم؛ للملازمة الثابتة بطريق من الطرق السالفة؛ فأما ما تعلّق به العامة، من أن الإجماع نوعٌ من الحجج، وكما جاز التمسك بمعلومه؛ فليجز بمظنونه؛ فليس يريد القياس، وآتى يصحّ عند أربابه، مع ظهور الفرق، فضلاً عنه، وإنما يريد ما أشرنا إليه، من أنّ أصل الإجماع إذا كان حجةً

(١) شرح العسدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٣٧١.

لم يضره النقل، كسائر الحجج؛ لأن نقل الحجّة لا يُخرجها عن الحجية، وإن أفضى بها إلى الظن، كالخطاب، لما ثبت حجّيته مشافهةً، ثبت مفعولاً. وبالجملة: فهنا مقدمتان: أحدهما: إن نقل الثقة كافٍ في ثبوت المنقول.

الثانية: إن المنقول حجّة، والأولى بيّنة؛ لعموم ما دلّ على حجّية خبر الواحد، والثانية مسلّمة؛ فإنّ ذلك هو المفروض.

وأما الثّقة فتعلّقوا بأنّ الإجماع أصلٌ من أصول الدين، ومدركٌ من مداركه؛ فلا يثبت بخبر الواحد، وإنّما يثبت بالقاطع^(١).

والجواب: إنهم إن أرادوا بقولهم: أصلٌ من أصول الدين؛ فلا يثبت بخبر الواحد خصوصيات الإجماع المنقول، وإنّ الخصوصيات لا تثبت بخبر الواحد، كما عقل القوم، وإن كان خلاف الظاهر؛ فإنّ أصول الدين ومدارك الشريعة إنّما هي الكليات التي نبحت عنها في هذا الفن، لا الجزئيات التي يبحث عنها الفقيه، توجّه منع كلفة الكبرى؛ فإنّا لا نمنع أن جزئيات الأصول لا تثبت بأخبار الآحاد، والسند إنّما يُثبت جزئيات السنّة وخصوصيات الأخبار بخبر الواحد، ونحكم بصدورها عن المعصوم؛ فلنحكم بتحقيق الإجماع في الخارج بذلك.

وإن أرادوا أن أصول الدين ومدارك الشريعة نفسها، أي كونها أصولاً ومدارك لا تثبت بخبر الواحد، توجّه المنع على الصغرى؛ فإنّا حين نأخذ بالإجماع المنقول لا نُثبت حجّية الإجماع من حيث هو إجماعٌ بنقل الواحد، كيف وهو لم يحك لنا أنّ الإجماع حجّة، كما أنّا حين نأخذ بالخطاب المنقول بخبر الواحد، لا نكون مُثبتين لحجّية كلام المعصوم بخبر الواحد، بل لخصوص خطاب، وإنّما نُثبت الأول لعصمته وإمامته، والثاني بالإجماع ونحوه.

وقد أورد هنا شبهة:

الأولى: أن المعتمد من الأخبار ما استند فيه المخبر إلى الحسّ بإحدى الحواس الظاهرة،

لا إلى الحدس، والمخبر بالإجماع إنما يرجع إلى بذل الجهد والحدس بتعرّف مقالة من لم يُعرّف بمقالة من يعرف، حسبما مرّ في كيفية التحصيل؛ لاستحالة رجوعه إلى السماع من كلّ فقيه فقيه، مع أن مدار الحجية على الكشف وطرقه مختلفة كما عرفت^(١).

الثانية: إن التعويل على الأخبار ليس إلّا لحصول المظنة؛ فإذا كان الخبر مما يُستبعد وقوعه سقط عن الاعتبار، كما يجيء الواحد بما حقه التواتر. والاطّلاع على اتفاق كلمة العلماء في سائر الأقطار في آن واحد، إن لم يكن محالاً؛ فهو بمكانة من البعد، بل قال ابن حنبل: «كل من ادّعى الإجماع فهو كاذب»^(٢) فوجب الإعراض عنه.

الثالثة: إنهم كثيراً ما يطلقون اسم الإجماع، ويريدون الشهرة، كما وقع في المقبولة^(٣)، ومن ثمّ كثرت حكاية الإجماع، مع وجود المخالف، بل ربّما وقع مع مخالفة الحاكي نفسه؛ فكان مجملًا، وربّما أورد هاهنا أن الله تعالى أمر بالرجوع عند النزاع إلى كتابه ونبّه ﷺ، والرجوع إلى الإجماع خلافٌ عليهما إلى غير ذلك، وأعظمها شبهة ما قد يقع من التصادم في دعوى الإجماع، ويدّعيه الآخر على نقيضه؛ فبأيها عسانا نأخذ، أم كيف يحسن التعويل بعد هذا على دعوى الإجماع، نعم إذا حصلناه فذاك.

والجواب:

أما عن الأولى: فإنه إن لم يرجع في النقل عن الكلّ إلى الحسّ؛ فقد رجع إليه في آثاره؛ فإن اتفاق من عثر عليه في هذه المقالة إنما نشأ عن اتفاق الكلّ عليها - من عثر عليه، ومن لم يعثر -؛ إذ لولا اتفاق الكلّ لعثر بحسب العادات على نقل الخلاف، فيما أعدّ له من الكتب، بل وبلغه عن مشايخه؛ فلما لم يبلغه ولم يعثر عليه، بل وجد من قبله يحكي الإجماع عليه، علّم أن تلك مقالة الكلّ؛ فكان ما أحسّ به وسمعه من اتفاق المعلومين أثرًا من آثار اتفاق الكلّ، ولا كلام في اعتبار الإخبار بما يرجع إلى الحسّ في آثاره كالإخبار بالإيمان، والفسق، والشجاعة، والكرم، وغيرها من الملكات، كما أنه لا

(١) ظ. الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ١٩٨.

(٢) الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ١٩٨.

(٣) مقبولة عمر بن حنظلة، الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠.

كلام في الإخبار بالمحسوسات، نعم الإخبار بما يدركه العقل ويحكم به من دون توسط الحس، ذاك الذي لا يُعوّل عليه، ولا يكون حجة، وإن جاء به الثقات، حتى تُدرك كما أدركوا؛ فأما حديث الكشف واختلاف طرقه؛ فليس مما يرجع إلى النقل، وإنما يرجع إلى حاكمي الإجماع في حكاية اتفاق العلماء، وبعد ثبوته بنقل الثقة نستكشف نحن ذلك الاتفاق مقالة المعصوم (عليه السلام)؛ لما علم من الملازمة بينهما بطريق من تلك الطرق.

سلمنا، أننا نرجع فيه أيضاً إلى النقل، لكن الناقل إن لم يُدرك مقالة المعصوم (عليه السلام) بالحس؛ فقد أدرك به آثارها، وهو اتفاق العلماء، وذلك إن الاتباع في أمر ما كانوا ليتفقوا على شيء منه إلا ورئيسهم عليه؛ فكان اتفاقهم ناشئاً عن مقالته، وأثرأ من آثارها.

وأما عن الثانية: فبأن ذلك مجرد استبعاد نشأ من كسل أهل الظاهر وخلودهم إلى الدعة، وإلا فإن كان تحقق الإجماع وتحصيله من البدييات، وكذلك حصول المظنة بحكاية الإجماع من الوجدانيات، ومن تتبّع ورأى أنّ مواقع الإجماع تزيد على مواقع الخبر، عرف صدق ما نقول، كيف لا، وأكثر الأخبار في سائر الأبواب إنها جاءت في خصوصيات بعض الأفراد، ثم يُستفاد الباقي بالإجماع.

وأما الثالثة: فدعوى إطلاق الإجماع على الشهرة تحامل على الفقهاء، وعدوى، وكيف يُظنّ بمن يتحرّج أو يتأثم أن يُطلق اسم الحجية على ما ليس بحجة، هل هذا إلا تدليس، هم أتقى لله من ذلك؛ فأما حديث حكاية الإجماع، مع وجود المخالفة؛ فمبني على ما اشتهر فيهم من أن خروج معلوم النسب غير قادح في تحقق الإجماع.

قال ابن إدريس في أوائل كتاب النكاح، عند ذكر ما يحرم نكاحهن من النساء: «ليس دليل الإجماع في قول رجلين أو ثلاثة، ولا من عُرف اسمه ونسبه؛ لأن وجه كون الإجماع عندنا حجة دخول قول معصوم من الخطأ في جملة القائلين بذلك؛ فإذا علمنا في جماعة قائلين بقول المعصوم (عليه السلام)، ليس في جملتهم لا يقطع على صحة قولهم إلا بدليل على قولهم، وإذا تعيّن المخالف من أصحابنا باسمه ونسبه، لم يؤثر خلافه في دلالة الإجماع؛ لأنه إنما كان حجة لدخول قول المعصوم فيه إلا لأجل الإجماع، ولما ذكرناه يستدلّ المحصل من أصحابنا على المسألة بالإجماع، وإن كان فيها خلاف من

بعض أصحابنا المعروفين بالأسامي والأنساب»^(١).

هذا نصّه، وربّما كان عدم اعتبار المخالف؛ لكونه معاصراً؛ وذلك لعدم جريان العادة بمراعاة حال المعاصر في تحصيل الإجماع؛ لما عرفت من أن التحصيل إنما يكون من بطون الدفاتر، مع أنه ربما تواتر الخلاف، ولا خلاف، وما تخلّص به الأكثرون من تنزيله على إرادة الإجماع على الرواية، أو أنه لم يظفر بالمخالف أو نحو ذلك، مع شدّة بُعده، لا يدفع ضيماً، بل قصاراه تنزيه المدّعي عن الافتراء، وأما مخالفة الحاكمي فلعلّ الخلاف إنما كان قبل، وما كان ليقدم على الخلاف، وهو يرى أنّ الإجماع حجة، وتنزيله على إرادة الظني الذي تسوغ مخالفته خطأ؛ فإنّ ذلك ليس بحجة عندنا، وكيف يتعلّق به، أو كيف يطلق عليه اسم الحجة؟!

وأما الرابعة: فأنت تعلم أن الإجماع إذا كان كاشفاً عن مقالة المعصوم، وهو إنما يصدر عن الله جلّ شأنه، كان الرجوع إلى الإجماع رجوعاً إليهما، على أنّ هذا إن تمّ، لم يخصّ المنقول، لكنك عرفت^(٢) أن هذه الآيتين لم تنهض عليه؛ فإنه إنما أمر بالردّ إليهما عند النزاع، وأما التصادم؛ فمع كونه في غاية النُدرة، أنك إذا تدبّرت وجدت مساعاً إلى التأويل، وهذا كما ادّعى الشيخ في الإجماع على الأخذ بالقرعة في ميراث الخنثى^(٣)، مع أن السيّد والمفيد وابن إدريس^(٤) ادّعوا الإجماع على الرجوع في ذلك إلى عدّ الأضلاع إن اختلفت فذكر وإلا فأنثى، وقد يجوز أن يكون الشيخ إنما أراد بها ادّعاء الإجماع على أن القرعة لكلّ أمرٍ مشكل، وكثيراً ما يقع مثله للشيخ، يدّعي الإجماع على حكم جزئيٍّ؛ لاندراجهِ تحت أصلٍ مُجمّع عليه، ومثله دعوى الشيخ الإجماع على الأخذ بخبر الواحد^(٥)، والسيّد الإجماع على عدمه^(٦)؛ إذ من الجائز أن يكون السيّد، إنما أراد

(١) السرائر: ج ٢ ص ٥٣٠.

(٢) عند حكاية طريقة من احتجّ على الحجية بالنقل.

(٣) الخلاف، كتاب الفرائض، مسألة ١١٦.

(٤) ظ. السرائر: ج ٣ ص ٢٧٩-٢٨٠، وقد نقل هناك قول الشيخ المفيد.

(٥) العدة في الأصول: ج ١ ص ١٢٦.

(٦) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ٢٦.

بخبر الواحد ما لم يجيء من قبلنا، أو ما شدّ فينا، وأعرضنا عنه؛ فإن الإعراض عن مثله موضع وفاقٍ فينا، وأقصى ما هناك السهو أو الغلط، أفيرفض الجميع لأن عرّض الخطأ يوماً؟!

كلا، بل أقصاه الإعراض عما وقع فيه الخطأ، لا أن يؤخذ البريء بالسقيم، وهل دعوى الإجماع إلّا كرواية الخبر، إلّا أنه أوثق وأقوى؛ لقلة الوسائط وجلالة الرواية، وكما أنّ عروض التصادم للأخبار لا يوجب الإعراض عما وقع فيه التصادم من غيره، بل نأخذ أولاً في الترجيح؛ فإن رجح أحدهما أخذنا بالراجح وإلّا تحيّرنا، كذلك فليكن الشأن هاهنا، [إن^(١)] رجح وقوع أحد الإجماعين كدعوى الشيخ في خبر الواحد، أخذنا به، وإلّا فقضارى الأمر أن يتساقطا، ونرجع إلى الأصل كما صار إليه الجبائيان^(٢) في الأخبار، ولعلنا نرجح هذه الطريقة هاهنا، وأجمعنا على التخيير هناك؛ للفرق الظاهر بين المقامين؛ لكثرة عروض السهو والغفلة في السماع، والخطأ في التعبير عند الحكاية بالمعنى، بخلاف تحصيل الإجماع؛ فإنه لا يكون إلّا عن جدّ واجتهاد وتشمير؛ فيبعد الخطأ فيه.

وبالجملة: فهذا ونحوه من المضعفات لدعوى الإجماع؛ فأقصاه إهمال ما عرّض له المضعّف، كما في الأخبار، وأين يقع هذا من عوارض الأخبار، حتى أنك قلما ترى باباً في الفقه لا تصادم فيه.

ثمّ إنّي رأيت بعض محققي المتأخرين يشترط في قبول دعوى الإجماع المنقول قيام القرائن على أحقية تلك الدعوى، ويوجب التبيّن عند كلّ ما تجرّد منها، متعلّقاً بأشياء أطال في تقريرها، يرجع حاصلها إلى إيراد ثلاث شُبّه:

أحدها: اعتبار بعض العلماء الإجماع، يعني ما دخل الظنّ في تحصيله، كأن يظنّ الاتفاق، أو يظنّ دخول المعصوم (عليه السلام)، ومعلوم أنّ ذلك ليس بحجة عندنا، وأشار بذلك

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) الجبائيان أبو علي محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد المتوفى سنة ٣٢١ هـ - وكلاهما من رؤساء المعتزلة.

إلى ما ذكره العلامة رحمته في الفصل بين المسألتين اللتين اتفقت الأمة على إجرائهما مجرى واحد، وإن اختلفوا في حكمهما فرقتين؛ فريقٌ يحكم في كليهما بالجواز، وآخر يحكم فيهما معاً بالمنع من أنه كما يمتنع الفصل، إذا نصّوا على المنع منه^(١)؛ لاستلزامه مخالفة ما أجمعوا عليه، كذلك يمتنع إذا كان طريق الحكم فيهما متحداً؛ فإنّ اتحاد الطريق يجري مجرى النص على عدم الفرق، ويكون ذلك إجماعاً مستنبطاً؛ فلا يسوغ مخالفتهم فيه؛ وذلك لأن دخول المعصوم عليه في هذا الحكم، الذي هو القول بعدم الفصل بين المسألتين بعيدٌ، فضلاً عن أن يكون معلوماً؛ لعدم جريان عاداتهم بذلك؛ إذ المتعارف فيهم بيان حكم كلّ مسألة مسألة، لا بيان عدم الفرق بينهما، ومثله استنباط دخول المعصوم عليه في الإجماع من اتحاد الطريق، كيف واتحاده إنما هو بحسب علمنا، ولعلّ لأحدهما أو لكل واحدٍ منهما طريقاً لم يظهر، ما يدلُّ على الفرق.

الثانية: استنباط بعضهم الإجماع من الأدلة الضعيفة التي لا تفيد الظنّ، فضلاً عن العلم، وذكر في ذلك: أن الشيخ في (الخلاف)^(٢)، والمحقق في (المعتبر)^(٣) ذكرا في مبحث الجمعة دليلاً يدلُّ على اشتراط الإمام في انعقادها، واستنباط منه الإجماع على عدم انعقادها بالرعية، مع سخافة الدليل، على أنها أجازا الجمعة في زمن الغيبة، ثمّ أيد ذلك بدعوى العلامة الاتفاق^(٤)، وصاحب المعالم القطع في حجّة الإجماع المركّب بدليلٍ ضعيف^(٥).

الثالثة: اعتبار جماعة الإجماع، مع قيام الدليل العقلي، وجواز أن يكون مدرك الجميع في ذلك إنما هو ذلك الدليل، لا كلام المعصوم، وهذه كدعوى بعضهم الإجماع على وجوب السبب من مقدمة الواجب المطلق، مع عدم ظهور طريق استنباطه من كلام

(١) ط. نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٩٨.

(٢) الخلاف: ج ١ ص ٦٢٦.

(٣) المعتبر: ج ٢ ص ٢٨٠.

(٤) التذكرة، العلامة الحلي: ج ١ ص ١٤٥.

(٥) المعالم: ص ١٧٧-١٧٨.

المعصوم عليه السلام، أو تقريره، بل المظنون عدم استنباطه من أحدهما، وعدم اختصار الدليل بالسبب، وذلك لأن وجوب المقدمة، سيما السبب، ليس بمسألة توقيفية، لا يتوهم جريان الدليل العقليّ فيها، كي تُعلم باتفاق كلمتهم عليها مقالة المعصوم فيها، بل هي مما يحكم العقل فيها، وقد استدّلوا عليها بما استدّلوا؛ فإن تم الاستدلال ثبتت الدعوى، وإلا فالمنع، ولا ينفع في ذلك اتفاق الكلمة، بعد العلم أو الظنّ بأنّ حكم كلّ واحد منهم إنما كان بالدليل العقلي، لا بمقالة المعصوم، قال: «وكذا الكلام في كلّ مسألة ليست توقيفية، بحيث يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية؛ فإنّ إجماعهم لا يكون كاشفاً عن مقالة المعصوم عليه السلام، نعم إذا علمنا علماً يقينياً بأنّ الاتفاق إنما نشأ عن قوله؛ فذلك الذي يعتدّ به»^(١).

قلت: إن كان التبيين عن حكاية الإجماع، لمكان التهمة بإطلاق اسم الحجية على ما ليس بحجة تدليسا؛ فتمام عدالتهم وعلوّ مكانتهم يأبى لهم ذلك، وإن كان لتجويز الخطأ في ذلك؛ فما له لا يوجب التبين عند حكاية الأخبار، مع اشتهاار الحكاية بالمعنى، وظهور الاضطراب في كثير منها، على أن ما ذكره عن العلامة^(٢) وجعله منشأً للتهمة إنما جرى فيه على ما هو المعروف من طريقتهم، من أنّ مقالة المعصوم لا تخرج عما عليه الأمة أو فريق منها.

وبالجملة: لا يكون الحقّ فيما عند الإمام فحسب، بل وعلى ما اخترناه في الاستكشاف، وكيف تتفق كلمة الأمة على اختلاف آرائها على التصريح بالمنع من الفصل، مع استمرار طريقتها على عدم الفصل، ثم لا يكون سيدها على ذلك، إن استكشاف مقالته بمثل ذلك من أوضح الأشياء، وإن لم يكن من شأنه التنبيه على مثله.

وأما حكمه بأنّ اتحاد الطريق يقوم مقام النصّ على عدم الفصل؛ فمّا لا ينبغي أن يشتهبه وجهه على ذي مسكة؛ وذلك أنه إذا لم يكن للحكم في إحدى المسألتين طريقٌ ودليلٌ سوى هذا الدليل، كآية أولي الأرحام مثلاً، بالنسبة إلى توريث العمة والخالة،

(١) ظ. التذكرة: ج ١ ص ١٤٥.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٩٨.

مع أن دلالة على الأخرى كدلالته على هذه، من حيث إن نسبتها إليها على حدّ سواء؛ فكيف يجوز على أحد من أهل العلم أن يحكم في أحدهما بخلاف ما يحكم به في الأخرى، كيف وهو إما أن يكون عثر عليها أو لا؛ فإن كان عثر استحال في العادات أن يحكم بها على أحد الفردين دون الآخر، أتى، وهي إنما تدلّ على حكم الطبيعة، وإن لم يكن عثر؛ فكلما في الدليل الذي لا يجوز في العادات إخفاؤه على المجتهد قبل بذل الجهد، فضلاً عما بعده، من آية بيّنة، كهذه الآية، أو رواية معروفة؛ فإن شَرَطْنَا النصوصية والتواتر؛ فاستحالة الخفاء بيّنة؛ فكان اتحاد الطريق طريقاً إلى العلم باتفاق الكلمة على عدم الفصل، وإن لم ينصّ أحدٌ منهم على المنع، ولا بدع في استنباط الإجماع، بل الإجماع كلّ في الحقيقة مستنبط، أولسنا نستنبط من اتفاق كلمة مَنْ عثرنا عليه اتفاق كلمة الأول، وما كنّا لقطع على الكلّ حقيقة، ثم نستعلم بذلك مقالة المعصوم (عليه السلام)، لكن لما وقع النصّ من كلّ مَنْ عرفنا لم نسّمه بالمستنبط، وخصصنا هذا الاسم بما لم يقع من أحد فيه نصّ؛ لأنّ نصّ جميع من عرفناه، لما كان مستتبعا بنصّ مَنْ لم نعرف، كان بمنزلة تحقق النصّ من الكلّ؛ فكان إجماعاً صريحاً محققاً بخلاف الآخر.

فإن قلت: هبْ أنك استنبطت إجماعهم من اتحاد الطريق؛ فمن لك بمقالة المعصوم، ومدار حجية الإجماع عليها؟

قلت: العلم بالإجماع بأيّ طريق كان، يستتبع العلم بمقالة المعصوم، بل لو فرض تحقّق الخلاف هاهنا؛ لكان الحقّ، ومقالة الإمام بناءً على طريقة الشيخ مع القائلين بعدم الفصل، وكان هذا هو الذي يجب اتّباعه، ويمتنع خلافه؛ لتحقّق التميّز ودلالة الآية، ثمّ على المنع، ثمّ الحق بعد هذا كلّه: إنّ هذا ونحوه مما اتّحدت فيه المسألة، لا مما تعددت؛ لتعلّق الحكم فيه بالعموم، كما تقول: الأقارب أولى من الأبعد، والمياه طاهرة، والآبار تنفعل بالملقاة، ومعلوم أنّ من يأخذ بخطاب من هذه الخطابات لا يقصره على هذه الجزئية فكان عدم الفصل امراً معلوماً، وإن لم يصرّحوا به، وأما ما حكاه عن الشيخ والمحقق من استنباط الإجماع مما لا يفيد ظناً^(١)؛ فنحن في شغلٍ عن تطلّب

الكتابين ومراجعتهما^(١)، غير متهمين للحاكي، ولكن عساه ظنَّ عليهما فسادَ المدرك، كما ظنَّ على العلامة، كيف، والمحقق هو الذي يأخذ الطريق على مدَّعي الإجماع، ويحذّر الناس عن الاغترار بدعوى كلّ من يدَّعيه، وينادي باشتراط القطع بدخول المعصوم (عليه السلام) فيه^(٢)، أفتراه يقدّم على دعوى الإجماع إلّا عن ثقة، ثم إني رجعت إلى (الخلاف) والمعتبر) فوجدت الأمر بمنثى عمّا نحن فيه، وإن كان في الظاهر على نحو ما ذكرناه؛ ذلك أنّ الشيخ بعد أن شرط انعقاد الإجماع بالإمام (عليه السلام)، أو من يأمره، ونقل ذلك عن الأوزاعي^(٣) وأبي حنيفة، وحكى خلاف الشافعي فيه ومالك وأحمد، استدلل بأصالة عدم الانعقاد وإجماع الفرقة، قال: «فإنهم لا يختلفون أن من شرط الجمعة الإمام (عليه السلام)، أو أمره»^(٤)، وأورد في ذلك رواية عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال ما نصّه: «وأيضاً فإنه إجماع؛ فإن من عهد النبي (صلى الله عليه وآله) إلى وقتنا هذا ما أقام الجمعة إلّا الخلفاء والأمراء، ومن ولي الصلاة؛ فعلم أن ذلك إجماع أهل الأعصار، ولو انعقدت بالرعية لصلّاها كذلك»^(٥)، وهذا منه وإن كان استنباطاً للإجماع، من استمرار طريقة المسلمين ومن غير نكير، ومثله ليس بظاهرٍ في الكشف عن مقالة المعصوم (عليه السلام) لاستمرار التقية، لكنك تعلم أنّ غرض الشيخ إثبات ما عليه الأصحاب والردّ على الشافعي وتابعيه؛ فتعلّق أولاً بالأصل، ثم تعلّق ثانياً للأول^(٦) بإجماع الطائفة، وثالثاً للثاني^(٧) بإجماع أهل الأعصار.

وبالجملة: فالغرض إثبات الدعوى في نفس الأمر، والتسجيل على الخصم

(١) الكتابان هما: الخلاف والمعتبر.

(٢) ظ. معارج الأصول: ص ١٣٢.

(٣) الأوزاعي: عبد الرحمن بن عمرو بن محمد أبو عمر الأوزاعي، عالم أهل الشام، كان مولده ببعلبك في حياة الصحابة سنة ٨٨ هـ، توفي سنة ١٥٧ هـ، وقيل غير ذلك. (ظ. الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ٧ ص ٤٨٨).

(٤) الخلاف: ج ١ ص ٦٢٧.

(٥) المصدر نفسه: ج ١ ص ٦٢٧.

(٦) وجود الإمام أو أمره.

(٧) إقامة الجمعة بوجود الخلفاء أو الأمراء أو من يقوم مقامهم.

بحيث لا يجد مساعاً للإنكار، ولم يسقه للإثبات، وهذا بين لاسترة عليه، وكذلك المحقق رحمته، بل الشأن في أمره أظهر؛ فإنه بعد أن شرط السلطان العادل أو نائبه، ونسب ذلك إلى علمائنا، وحكى عن أبي حنيفة اشتراط مطلق الإمام، ونقل عن الشافعي الخلاف في ذلك، وما تعلق به، قال ما نصه: «والبحث في مقامين: أحدهما في اشتراط الإمام أو نائبه، والمصادمة مع الشافعي، ومعتدنا فعل النبي ﷺ؛ فإنه كان يعين لإمامة الجمعة، وكذا الخلفاء بعده، تعييناً للقضاء؛ فكما لا يصح أن ينصب الإنسان نفسه قاضياً من دون إذن الإمام، كذا إمامة الجمعة»^(١)، قال: «وليس هذا قياساً، بل استدلالاً بالعمل المستمر في الأعصار؛ فمخالفته خرقٌ للإجماع»^(٢).

ثم قال: «ويؤيد ذلك ما روي عن أهل البيت عليهم السلام من طريق»^(٣)، وأورد رواية محمد بن مسلم التي أوردها الشيخ^(٤)؛ فهو كما ترى لا يريد إلا الرد على الشافعي، ومن ثم جعل الرواية عن أهل البيت عليهم السلام، مع تعدد طرقها مؤيداً، وتحاشيه عن القياس؛ لأن الإجماع أبعد في الرد منه، وليس يريد الإثبات؛ فإن في إجماعنا وإخبارنا ما يغنيه.

وأما إجازتهما مع ذلك الجمعة؛ فقد وقع، وقد نصّ الشيخ في (الخلاف) وغيره^(٥)، بعد اشتراط الشرط المذكور على الجواز في الغيبة، ولكن على وجه يدل على أن اعتبار ذلك في الشرط إنما هو في زمان الحضور، وانسباط اليد، قال في (المبسوط)، بعد أن اشترط في أول الباب السلطان العادل أو من يأمره: «ولا بأس أن يجتمع المؤمنون في زمن الغيبة، بحيث لا ضرر عليهم فيصلّون بخطبتين؛ فإذا لم يتمكنوا من الخطبة صلّوا جماعة أربع

(١) المعتبر: ج ٢ ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٨٠.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٨٠.

(٤) التهذيب: ج ٣ ص ٢٠ ح ٧٥، وهو كما يأتي: محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن الحكم بن مسكين، عن العلا، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقل منهم: الإمام وقاضيه، والمدعي حقاً، والمدعى عليه والشاهدان، والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام».

(٥) ظ. الخلاف: ج ١ ص ٦٢٦؛ المبسوط: ج ١ ص ١٥١.

ركعات»^(١)، وقال في (النهاية): «الاجتماع في صلاة الجمعة فريضة إذا حصلت شرائطه، ومن شرائطه أن يكون هناك إمام عادل أو من نصبه الإمام للناس بالصلاة»^(٢).

ثم قال في آخر الباب: «ولا بأس أن يجتمع المؤمنون في زمان الغيبة، بحيث لا ضرر عليهم فيصلّون جماعة بخطبتين؛ فإذا لم يتمكنوا من الخطبة، جاز لهم أن يصلّوا جماعة، لكنهم يصلّون أربع ركعات»^(٣)، وقال في (الخلاف) بعد أن شرط إذن الإمام أو من نصبه: «فإن قيل: أليس رويتم فيما مضى من كتبكم أنه يجوز لأهل القرايا والسواد المؤمنين إذا اجتمع العدد الذي تنعقد بهم أن يصلّوا الجمعة؟ قلت: ذلك مأذون فيه، مرغّب فيه؛ فجري مجرى أن ينصب الإمام من يصلّي بهم»^(٤).

هل تراه يريد إلّا الاشتراط في زمن الظهور، والانبساط وعدمه في الغيبة، مع التمكن؟ أم تسلك بكلامه مذهباً واحداً، وتزعم أنه في مقام واحد يشترط ويجيز بلا شرط حتى يناقض أوله آخره؟ أهكذا ينبغي أن يُعقل كلام علماء الدين وأئمة المجتهدين؟! ما هكذا تورّد يا سعدُ الإبل^(٥)، وكفاك شاهداً على ذلك تخصيص الجواز بزمن الغيبة، والمحقق على هذا النمط، وليس هو الشيخ وحده والمحقق، بل كل من ذهب إلى الجواز أو الاستحباب في الغيبة، وهم المعظم، بذكر اشتراط الإمام أو نائبه، ومن يأمره.

ولقد أوضح عن ذلك الشهيد في كتبه الثلاث، وخاصة في (الذكرى)، حيث قال بعد اشتراط الإمام أو نائبه: «وحكاية الإجماع عليه، هذا مع حضور الإمام، وأما مع غيبته كهذا الزمان؛ ففي انعقادها قولان: أصحهما، وبه قال معظم الأصحاب، الجواز إذا أمكن الاجتماع، والخطبتان»^(٦).

(١) المبسوط: ج ١ ص ١٥١.

(٢) النهاية: ص ١٠٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٠٧.

(٤) الخلاف: ج ١ ص ٦٢٦.

(٥) هذا عجز بيت لنوار بنت مالك صدره: أوردها سعدٌ وسعدٌ مشتمل لطبقات الشعراء: ج ١ ص ٣٠.

(٦) الذكرى، الشهيد الأول: ج ٤ ص ١٠٤.

وأما ما حكاه عن العلامة في الإجماع المركّب^(١)؛ فكلامه وإن كان ظاهراً في دعوى الإجماع على المنع من مخالفته، لكن ليس فيه ما يدلّ على طريق تحصيله، ومدرّك استنباطه؛ ليرميّه بأنّ قد حكم بالاتفاق بدليلٍ ضعيفٍ، وأما ما ليس بتوقيفيٍّ من المسائل؛ فإن كان مما له مدخلٌ في الشرع، كوجوب مقدّمة الواجب، من حيث أن من أوجب شيئاً أوجب ما يتوقف عليه؛ فإذا اتفقت كلمة الإمامية في مثله كان اتفاقها كاشفاً عن مقالة المعصوم (عليه السلام)، وإلا لوجب عليه - بناءً على ما هو المعروف من القول بوجوب الظهر - أن يظهر ويردّهم عمّا هم عليه من الضلال؛ حفظاً للشرعية، بل قدّمنا أن استقامة الطريقة في مثله ممّا يعرب عن مقالته على طريقتنا أيضاً، نعم، ما لا مدخل له في الشرعية لا يعرب الاتفاق عليه عن مقالته^(٢)؛ لعدم وجوب الظهور هنالك، لكنّ الأصحاب لا يتعرّضون له، ولا يحكون الإجماع عليه.

فصل: [الشهرة]

إذا اتفقت كلمة الكلّ فذلك الإجماع، وإن كان كلمة الأكثر فتلك الشهرة وإن قلّ المخالف، ثم قد تكون كاشفةً عن مقالة المعصوم (عليه السلام)، كما في الخاصّة والباطنة، فهي التي أطلق عليها بعض المتأخّرين اسم الإجماع، يزعم أن الإجماع هو الاتفاق الكاشف، وهو يعلم أنه لا اتفاق مع الخلاف، وقد لا يكون كما هو الغالب، والكلام الآن في هذه، هل هي حجة أم لا؟

المعروف بين العلماء حتى كاد يكون إجماعاً: إنها ليست بحجّة، ومن هنا قال الأستاذ: «لو كانت الشهرة حجةً لدلّت على أنها ليست بحجّة»^(٣)، وحكى الشهيد عن بعض أصحابنا القول بحجّيتها واستقرّبه هو^(٤)، وربما ظهر من كلام صاحب (المعالم) اختياره؛ وذلك أنه بعد أن حكى عن (الذكرى) الحكم بحصول قوة الظنّ بها على الإطلاق ضعّفه

(١) المصدر نفسه: ص ١٠٥.

(٢) أي لا يعرب ولا يكشف عن مقالته (عليه السلام).

(٣) ظ. الفوائد الأصولية، السيّد محمد مهدي بحر العلوم: ص ١٩٦، مع تغيير يسير بالعبارة.

(٤) الذكرى: ج ١ ص ٥١.

بأن الشهرة شهرتان: شهرة قبل زمن الشيخ، وأخرى بعده، وأن قوة الظن إنما تحصل بالأولى دون الثانية؛ لرجوعها إلى الشيخ، وتعلق في ذلك بما حكاه عن أبيه، من أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعده، كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً لحسن ظنهم به، فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة، قد عمل بها الشيخ ومتابعوه؛ فظنوا أنها شهرة بين العلماء^(١).

وذكر في الدليل الرابع على حجية خبر الواحد، وفي الردّ على احتجاج السيّد ما يقتضي وجوب العمل بكلّ ظنٍّ قويٍّ عند فقد العلم^(٢)، وقضيّته القول بحجية كلّ شهرة؛ فإنّ منعه من حصول قوة الظنّ في القسم الثاني، يرجع إلى المنع من كونه شهرة؛ إذ الكلام في شهرة الحكم عن اجتهاد، وهذا مع تصلّبه في أمر الإجماع واشتراطه في حجّيته دخول المعصوم بشخصه غريباً، إلّا أن يقال: لا منافاة بين التصلّب في الحجج القطعية، والتسامح في الظنّية، من حيث إن القطع عزيز، بخلاف الظنّ.

ودعوى التقليد عن العلماء الأعلام بما لا ينبغي أن يصغى إليه، ليت شعري، متى كان أصحابنا يتتابعون في التقليد صنيع العوام؟ وما زالوا يتنازعون مع الشيخ والسيّد وشيخهما، ومن تتبّع أحوالهم عرف صحة ذلك، وكفاك شاهداً ما وقع لابن إدريس، ومكانته من الشيخ، ثمّ ليت شعري، أيّ قولٍ من أقواله يتبعون؟ وكلّ يومٍ له مقالة، وفي كلّ كتابٍ له مذهبٌ، ولقد شهدنا المحصل منّا أول ما يرع ويتبرّع للاجتهاد يشمر عن ساق الجدّ في المناظرة، ويستقبل النظر في كلّ حكمٍ حكم، ويتتبّع الأدلّة والأصول، لا يتعاطمه إقدام فقيه، ولا إفتاء مفتٍ، وإنّ جلّ، حتى يُبلي عذره نقضاً وإبراماً وتأسيساً وإحكاماً، اللهم إلّا أن يدعى أنّ أولئك لم يكونوا فقهاء مجتهدين، ولو كانوا كذلك لما أذعن لهم من جاء بعدهم من العلماء، وفيهم الأئمة النقاد، كالفاضلين، والشهيد، وغيرهم، حتى حكوا في كتبهم أقوالهم، واعتنوا بوفاتهم وخلافهم؛ فأما حديث ورام^(٣)

(١) ظ. المعالم: ص ١٧٦.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ١٩٤.

(٣) الشيخ أبو الحسين ورام ابن أبي فراس الحلبي المالكي الأشعري النخعي جدّ السيّد رضى الدّين بن

«قدس الله روحه؛ فوزّام ممن شغله صلاحه وعبادته عن النظر في أمثال هذه المقامات»^(١).
و[كيف كان] فأقصى ما للقول بالحجّة أمور أربعة:

أحدها: إنّ انسداد باب العلم قضى بحجّة الظن إلّا أن يدلّ على المنع دليل، كما في القياس، وحيث لم يقم في الشهرة ما يدلّ على المنع من الأخذ بها، كانت على الأصل.

الثاني: ما استفاض في الفريقين من الأمر بالأخذ بها، وذلك كما جاء عن أبي جعفر عليه السلام في رواية زرارة: «خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر»^(٢)، وعن أبي عبد الله عليه السلام ما مرّ في المقبولة^(٣)، غاية ما هناك أنه كُنِيَ باسم الإجماع؛ بدليل قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، وقول السائل بعد ذلك: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين».

وما جاء من طريق القوم: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٤)، «الحق مع الجماعة» (يد الله على الجماعة)^(٥)، و«لا يبالى بشذوذ من شدّ»^(٦) إلى غير ذلك، وفي (نهج البلاغة) في كلامه عليه السلام للخوارج: «والزموا السواد الأعظم؛ فإن يد الله مع الجماعة، وإياكم والفرقة؛ فإن الشاذ من الناس للشيطان، كما أن الشاذ من الغنم للذئب»^(٧).

الثالث: إنها أقوى من خبر الآحاد؛ فيثبت لها الحكم بطريق أولى، وأيده الشريف المعاصر^(٨) بأنه ليس بينها وبين القطع إلّا درجة واحدة، وهو انضمام ما تخلف من واحد أو اثنين أو ثلاثة أو نحو ذلك، بخلاف خبر الواحد؛ فإنه لا يصل إلى القطع، حتى يبلغ

طاووس لأمه وهو صاحب المجموعة المعروفة (تنزيه الخواطر).

(١) ظ. معالم الدين: ص ١٧٧.

(٢) عوالي اللآلئ: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩.

(٣) مقبولة عمر بن حنظلة، الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠.

(٤) مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٧٨ و ٣٧٥؛ مجمع الزوائد: ج ٥ ص ٢١٧.

(٥) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٠٥ رقم ٢١٦٦؛ سنن النسائي: ج ٧ ص ٩٢.

(٦) المحصول: ج ٢ ص ٣٨.

(٧) نهج البلاغة: ج ٢ ص ٨.

(٨) هو السيّد محمد الطباطبائي الكربلائي، صاحب مفاتيح الأصول (ت ١٢٣٠).

الرواية في كل طبقة طبقة إلى حد التواتر.

الرابع: اتفاق الكلمة على الاحتجاج بالخبر الضعيف المؤيد بالشهرة، ومعلوم أن الخبر الضعيف ليس بحجة؛ إذ أقصى ما ثبت بالدليل حجية خبر العدل؛ فلم يبق إلا أن تكون الحجة في الشهرة، وإلا لزم انضمام غير الحجة إلى مثله، مستلزماً للحجية. ويتوجه على الأول:

أولاً: إنا نمنع انسداد باب العلم؛ لثبوته فيما لا يُحصى من الأحكام، كالضروريات والمتواترات ومواقع الإجماع ونصوص الآيات، وما يلتحق بذلك وينخرط في سلك العلميات من ظاهر الكتاب، والسنة الثابتة، وما يوافقهما من سائر الخطابات، وكل ما جاء على أصل البراءة والإباحة.

نعم، كان تحصيل الإجماع [سهلاً]^(١) فصعب، بناءً على بعض الطرائق في الكشف، وكان كثيرٌ من الأخبار متواتراً لدى كثيرٍ من الناس؛ بسبب انتشارها في الأصول، وتواتر تلك الأصول إلى أربابها؛ فخفي ذلك على المتأخرين بذهاب تلك الأصول واضمحلالها، وكثيرٌ منها مقرونٌ بقرائن تطمئن إليها النفوس؛ فزالت لبعد الشقة، ولعلمهم إنما أرادوا بانسداد الباب عدم التمكن من تحصيل كثير من الأحكام بطريق العلم أو ما هو في حكمه، وقد كانوا من قبل متمكنين، بحيث لا يعتاص عليهم حكمٌ في واقعة من الوقائع، وما كان لأحد أن ينكر تلك الطرق العلمية، وما يلتحق بها وينخرط في سلكها، وحينئذٍ فيتوجه أنهم إن لم يتمكنوا من سلوك طريق العلم في استعلام أحكام تلك الوقائع؛ فهم متمكنون من ردّها إلى عموم الكتاب، أو السنة المعلومة، أو ظاهر شيءٍ منهما، أو أصل البراءة، أو أصل الإباحة، أو غيرهما من الأصول، كأصل الطهارة، كما تجد في كل خير جاء في واقعة مخصوصة أنه لو لم يجيء فيها ذلك الخبر؛ لكان في بعض تلك الخطابات أو الأصول ما يدل على حكم تلك الواقعة، مثلاً: لو لم يجيء ما يدل على انفعال الماء القليل بالملاقاة؛ لكان في الكتاب المجيد ما يدل على طهارته، ولو لم يجيء ما يدل على وجوب الستر بظاهر، والاستقرار، والاستقبال، وترك الكلام، والأكل، ونحو

ذلك؛ لكان في أصل البراءة، والإباحة، وعموم الكتاب والسنة، ما يدل على خلاف ذلك كله، وقس على ذلك سائر الأحكام في سائر الأبواب، فكيف لزم من انسداد بعض طُرُق العلم، أو ضيقها، أو صعوبة سلوكها التكليف بما لا يطاق، حتى استباحوا ما يُراد في الآيات، وتواترت الروايات بالمنع من سلوكه؟!

فإن قلت: أتى يسوغ لهم ذلك، وهم يعلمون أن هناك مدارك جمّة تدل على أحكام تلك الوقائع، ويرون أن الحكم فيها على خلاف ما تقتضيه العمومات والأصول، غاية ما هناك أنه عرض لها ما منع من الأخذ بها؛ لصيرورتها ظنية، بعد أن كانت علمية، أترامهم يغيّرون أحكام الله تعالى فيها، وهم يعلمون أن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وأن الناس في أحكام الشريعة شرعٌ سواء.

قلت: أكثر الأحكام ثابت بالضرورة، والإجماع، وغيرهما من طرق العلم، وما يلحق بها، كما في جلّ أفعال الطهارة، والصلاة، والحج، وشرائطها، ومبطلاتها، وكذا غيرها من العبادات، والمعاملات، وسائر أبواب الفقه؛ فلا يحتاج فيها إلى فتح باب الظنّ، وما لم يقدح عليه دليل معتبر من إجماع أو غيره؛ فلا غرو أن رددناه إلى الظواهر والأصول، وإن اقتضى خلاف ما جاء فيه من الأخبار، من حيث إنه قد امتنع علينا الأخذ بها، وإن جاز لمن قبلنا؛ لورودها به على العلم، كما يقع ذلك قبل الانسداد، هذا يأخذ بهذا الخبر؛ لرجحانٍ لديه، وذاك بما يعارضه لذلك، وآخر يطرحهما ويرجع إلى الأصول؛ لعدم ظهور ما يعضد شيئاً منهما، كلّ مكلف بما يصل إليه علمه، ويقوى في نفسه، ويقود إليه الدليل، ولما كانت هذه من قبل بمكانة اعتبار، جاز لهم الأخذ بها، ولم يسغ لنا؛ لسقوطها عن الاعتبار؛ فلا جرم وجب علينا الرجوع فيما لم تتفق عليه الكلمة إلى الظواهر والأصول، ولا يلزم تغيير أحكام الشريعة؛ لعدم ثبوت كونه منها؛ فإن ذلك إنما يثبت بالقواطع، والمفروض خلافه.

سَلَّمْنَا لزوم تغيير الأحكام، ولكن أقصى ما في ذلك أن يستباح الأخذ بتلك المدارك من حيث إن التغيير إنما لزم بالإعراض عنها؛ فكيف أباح الأخذ بالظنّ، من حيث هو صار أصلاً جديداً؟

سلمنا الانسداد، ولكن الأدلة الشرعية غير منحصرة في العلم؛ لقيام الأدلة القطعية على حجية هذه الأخبار، وإن كان أقصى مفادها الظن؛ فكيف جاز بمجرد الانسداد فتح باب مطلق الظن، مع ثبوت ما يغني عنه.

ولئن أغضينا عما يدل على حجية هذه الأخبار في هذه الأعصار واستثنائها من الظن، قلنا: الوجه أن لا نستبيح بعد الانسداد من أنواع الظن إلا ما كان يؤخذ به من قبل، من حيث إنه هو الطريق المسلوك، بل قد نقول: إن ما دل على المنع من الأخذ بالظن لا يتناول ما يستفاد من أخبار العدول الثقات، كما في ظاهر الكتاب، وكيف ينهاتهم عما يأمرهم بالرجوع إليه، والعكوف عليه، مما استقامت عليه الطرائق في سائر الملل، بعد ثبوت أصول الشرائع بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة، أثراهم كانوا لا يأخذون عن أنبيائهم إلا مشافهة، إنما نهاهم عن التظني والأخذ بالحدس والتخمين، لا ما تطمئن النفوس به من أخبار العدول.

وعلى الثاني: أن أقصى ما في روايتي زرارة وابن حنظلة كون الشهرة مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر، كسائر المرجحات المذكورات معها، لا أنها هي الحجة، وإلا لكانت تلك كذلك، على أن المذكورين في الخبرين، إنما هو شهرة الرواية، والكلام في شهرة الحكم بين الفقهاء، وما أبعد هؤلاء ممن لا يعدّها من المرجحات.

والحق: أنها منها؛ لما يجيء في التراجع - إن شاء الله تعالى - نعم، لو جاء الأمر بالأخذ بما اشتهر من فتيا الفقهاء؛ لدل على حجيتها

فإن قلت: أو ليس قد قال في المقبولة: «الحكم ما حكم به أعدؤها؟» ثم قال في ذلك: «الذي حكمنا به»، ثم قال له: «فإن كانا عدلين؟ قال عليه السلام: نأخذ بما اشتهر منهما بين أصحابك»^(١)، فعلم أنه إنما أراد بالمشتهر، ذلك الذي حكمنا به.

قلت: الذي يقتضيه السؤق، كما لا يخفى على ذي بصيرة، أن ذلك إنما هو في الرواية، والحكم بها هو الحكم بمضمونها، وقوله: «نأخذ بما اشتهر منهما» إنما يريد الخبرين

المسؤول عنهما، حسبها مرّ في الإجماع، وأما ما جاء من الأمر بملازمة الجماعة والسواد الأعظم؛ فإنها يريدُ به الأخذ بالمجمع عليه، والمنع من المخالفة، والشذوذ عن الجماعة، وبعد هذا كله فما لأخبار الأحاد؟ والمدارك إنما تثبت بالقواطع.

وعلى الثالث: إنه قياس أولوية، وهو لا يصلح عندنا لإثبات الفروع؛ فضلاً عن الأصول، على أنّا قد نمنع رجحانها على خبر الأحاد، وإن شئت فاعمد إلى حكم قد اشتهر بين كثيرين، لا تعرف له أصلاً أبداً، وخبر رواه العدول الثقات وعملوا به، غير أنّ الكثرة في أولئك، لترى أيهما أرجح في نفسك، إنما يظهر رجحانها على ما أجمعنا على ردّه من أخبار الأحاد، وهو ما لم يأت من قبلنا، كما يجيء عن أبي هريرة وابن عمر وأصحابهما، أو شدّد فينا، أو رفضه أصحابنا؛ فلم يأخذوا به؛ فإنه بمكانة القياس عندنا، وهو الذي يُرادُ بخبر الأحاد بين متقدّمينا؛ ولذلك ترى الشيخ بعد أن أثبت حُجّة خبر الواحد في (العدّة)^(١) بما لا مزيد، وحكى عليه إجماع الطائفة، ذكر في آخر الكتاب^(٢) ما ذكر السيّد في (الذريعة)^(٣) من اتفاق الإمامية على عدم الأخذ بالقياس والاجتهاد وخبر الأحاد، حتى عرّف ذلك منهم المخالف والمؤالف.

وبالجملة فللاجتهاد وخبر الأحاد إطلاقان:

قديمٌ وحديثٌ، نأخذُ بأحدهما، ونُعرض عن الآخر، وإن اشتبه الحال على ناسٍ، وتما في الكلام في السّنة.

سَلّمنا، ولكنّ قياس الأولوية دليلٌ ظنيٌّ؛ فما له ولإثبات المدارك، وإن كانت ظنيّة.

ثم قولُ الشريف: «ما بينها وبين القطع إلّا درجة واحدة»^(٤) إلى آخر ما قال.

فيه: إن العلم في الإجماع لم يتألّف من ظنون تحيُّ شَيْئاً فشيئاً إلى تنتهي إلى القطع؛

(١) العدّة في الأصول: ج ١ ص ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٦٥٢.

(٣) الذريعة: ج ٢ ص ٦٧٥، قال الشريف المرتضى: «والَّذي نذهب إليه أنّ القياس محظور في الشريعة استعماله، لأنّ العبادة لم ترد به، وإن كان العقل مجوّزاً ورود العبادة باستعماله».

(٤) لم أجدّه في كتاب المناهل للسيّد الطباطبائي وهو المعبر عنه بالشريف المعاصر، ولعله سمعه منه.

ليكون بحسب المفتين في الشدة والضعف، كلما ازدادوا واشتدوا، إنما يجيء بالاتفاق دفعةً؛ لكشفه عن مقالة المعصوم عليه السلام.

وعلى الرابع: أن عدم صلاحية الخبر الضعيف بانفراده للحجية، لا يستلزم حجية الشهرة، لم لا كون الحجّة في الخبر المؤيد، بشرط الوصف أو في المجموع المركّب منها؛ فإن حصول الشيء بالاجتماع لا يحصل بدونه، غير عزيز، كما في التواتر، مع أن الذي استمرّت عليه طريقتهم إنما هو الاحتجاج بالخبر المؤيد بها، لا بالشهرة المؤيدة به، ولا بها وحدها، ولا بالمجموع المركّب.

فكيف اقتضى ذلك كون الشهرة في حدّ ذاتها حجةً، والشريف المعاصر بعد أن اختار القول بحجية الشهرة، وتعلّق بدعوى الانسداد وغيرها، وأطال في ذلك، قال: «وبالجملة: ظهر مما ذكرنا حجية الشهرة مطلقاً، كان معها روايةً ضعيفةً^(١) أم لا، اتّضح دليلها أم لا، لكن خرج منها الشهرة، التي لم يتّضح دليلها، ولا وُجد معها روايةً ضعيفةً^(٢) أو غيرها من الأصول [مطلقاً]^(٣) باشتهار عدم حجية مثلها^(٤)»، هذا نصّه.

وفيه: إن أقصى ما في اشتهاار عدم الحجية الظنّ؛ فكيف يُعارض ما دلّ على الحجية من القطع، وهل هذا إلّا كأن يجيء بعض أخبار الآحاد بالمنع من الأخذ بخبر الواحد، أثران تُعرض عنها بعد ثبوت حجيتها بالقاطع؛ لمكان ذلك الخبر أم نردّه بخصوصه؟! وكذلك ينبغي أن تردّ هذه الشهرة الخاصة، على أن هذا إن تمّ، اقتضى عدم حجيتها على الإطلاق؛ فإنهم وإن استمرّت طريقتهم على الحكم بما دلّ عليه الخبر الضعيف المؤيد بالشهرة، لكنّ الحجة عندهم إنما هو الخبر المؤيد، لا الشهرة المؤيدة، والاحتجاج إنما هو به، لا بها.

(١) غير موجودة في المصدر.

(٢) غير موجودة في المصدر.

(٣) غير موجودة في (ب).

(٤) مفاتيح الأصول: ص ٤٨٠.

يقول قائلهم بعد إثبات الحكم: وذلك للخبر المؤيد بالشهرة، أو يقول: والحجة في ذلك هذه الرواية، أو هذه الأخبار، وإن ضُعفت؛ لانجبارها بالشهرة؟ ولا تكاد تسمعهم يوماً يقولون: الشهرة المؤيدة بالخبر، أو نحو ذلك؛ فكأن عدم حجة الشهرة على الإطلاق هو المشهور.

ومن هنا بان فساد ما يقال - بعد تسليم انقضاء الانسداد، وجواز الأخذ بمطلق الظن، إلا ما قام دليل على المنع منه -: من أن الشهرة كذلك؛ لما يلزم على القول بحجيتها من المحال، الذي يلزم من كل ما يلزم من وجوده عدمه؛ وذلك أنها لو كانت حجة للزم أن لا تكون حجة؛ لاشتغال عدم حجيتها حتى كاد يكون إجماعاً.

فصل: [الإجماع البسيط والإجماع المركب]

إذا اتفقت الكلمة في المسألة الواحدة على حكم؛ فذلك الإجماع البسيط، ويسمى (الوجدان)، ولا كلام في امتناع مخالفته؛ إذ لا معنى للحجة إلا ذلك.

وإذا اختلفوا فيها على قولين فصاعداً، كان ذلك منهم اتفاقاً على عدم القول بما عدا ما صاروا إليه، هو المسمى بـ (الإجماع المركب).

وكذا إذا كان الكلام في أمر كلي ذي أصناف؛ فاتفقوا على التسوية بينها، وإن اختلفوا في الحكم، أو في مسألتين من باب واحد، كخروج المنى والدم في نقض الطهارة أو من بايين، كما اتفقوا أن كل من أجاز شرب النبيذ، أجاز بيع الغائب، ومن منع منع؛ فاتفقوا على التسوية في الحكم، وإن اختلفوا في نفس الحكم؛ فإن ذلك إجماع منهم على عدم التفصيل.

والفرق بينه وبين الخلاف أن المسألة المجمع عليها إجماعاً مركباً، هي: ما حكم فيها الكل، وإن كثر الخلاف، والخلافية هي: ما لم يحكم فيها الكل، وإن قل، فربما كان الخلاف في المركب أكثر منه في الخلافية، ولا كلام في جواز القول الزائد في الخلافية، وهل يجوز ذلك في المركب؟ خلاف، وأكثر أهل الخلاف على المنع مطلقاً، وبعض الحنفية والظاهرية على الجواز كذلك^(١)، وابن الحاجب وبعض المحققين على

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٩٣.

التفصيل^(١)، إن اقتضى إحداه القول الآخر إلى رفع أمر متفق عليه، ومخالفة إجماع بسيط، إيجاباً كالإقدام على حرمان الجد بعد اتفاق الكلمة على توريثه، إما مستقلاً، أو مع أخ، أو سلباً كالقول برد الموطوءة بعد ظهور العيب، إيجاباً بعد الاتفاق على منعه، إما بمنع الرد مطلقاً، كما عليه جماعة، أو بجوازه مع الأرض، كما عليه آخرون؛ امتنع، وإلا جاز، كما لو اختلفت الأمة في اعتبار النية في الطهارات على قولين: فريقتا يعتبرها في الكل، وآخرون لا يعتبرونها في شيء، ثم فصل ثالث فاعتبرها في بعض دون بعض، وكذا الحال حينما اختلفت الأمة في أمر كلي ذي أصناف على قولين؛ إيجاباً كلياً، وسلباً كلياً، ثم يجيء ثالث بالتفصيل، كالماء القليل، يقول قائل بانفعاله بجميع أنواعه، وآخر بعدم الانفعال، ثم يقول ثالث بانفعال ما عدا الجاري، ومثله رجيح الطير وأبوال الدواب، وكذا حيث يختلفون في أمر واحد ذي حالين أو أحوال؛ فيطلقون، ثم يجيء من يفصل بحسب الأحوال، سواء أكان في الأحكام التكليفية أو الوضعية أو في مسألتين - كما مر - أو مسائل ونحوه، كالعيوب السبعة: الجذام، والبرص، والجنون، والجب، والعنة، والرتق، والقرن؛ فقائل بفسخ النكاح في الكل - كما عليه الأكثر - وآخر بعدم النسخ في شيء منها، كما عليه أبو حنيفة؛ إذ النكاح لا يقبل النسخ بشيء؛ لتمكّن الزوج من الطلاق، وأما الزوجة في مثل الجب والعنة؛ فإذا شاءت رفعته إلى حاكم الشرع ليأمره بالطلاق؛ فإن أجاب، وإلا طلقها هو، ثم يفصل ثالث فيذهب إلى النسخ ببعض دون بعض وهكذا.

احتج الأولون: بأن الأولين وإن اختلفوا في الحكم، لكنهم في التعدد كالأصناف والأحوال والمسألتين والمسائل متفقون على الكلية والتسوية وعدم التفصيل، ومخالفتهم في ذلك خرق لإجماعهم، وأما المتحد، كالقنوت، يذهب الإمامية إلى استحبابه، ومن خالفوهم إلى حظره، ثم يجيء من يذهب إلى وجوبه؛ فالأمر فيه أوضح؛ لإفضائه إلى مخالفة إجماع بسيط؛ فإن الأولين فيه متفقون على عدم الوجوب قطعاً، وكذا كل مسألة اتفقت الأمة فيها على حكمين، أو ثلاثة، أو أربعة، من الأحكام التكليفية، وحكم كل

فريقٍ منهم بحكم، ثم جاء بعد ذلك من حكم بخلافهم أجمع؛ فإنّ اقتصار الأولين على الأحكام الأول، وانحصار حكمهم فيها، قاضي باتفاقهم على نفي ما بقي من الأحكام، كلّ ذلك لتضادّ الأحكام؛ فإذا جاء من يحكم بذلك الباقي أو بشيءٍ منهم؛ فقد خالفهم فيما اتفقوا على نفيه.

فإن قلت: كيف يكونون متفقين على المنع من المخالفة، والحكم بغير ما حكموا به، وكلّ منهم يميز لغيره مخالفته، عند ترجيح الخلاف لديه؛ فقد كانوا متفقين على الجواز.

قلت: لا يختصّ هذا بذلك، بل الفقهاء حيثما حكموا، سواء انتهى الحال بهم إلى الاتفاق على ذلك الحكم أم لا، ثم يميزون المخالفة لكلّ من قامت له الحجة على الخلاف، بل يوجبون عليه ذلك لاتفاقهم على أن تكليف كلّ واحدٍ منهم إنما هو بما يصلّ إليه ظنّه.

والحلّ: إن المنع إنما يجيء بعد تحقق الإجماع بسيطاً أو مركباً؛ لعصمة الأمة أو لدخول المعصوم (عليه السلام)، واعتراض عليهم في التعدّد بمنع الإجماع على عدم التفصيل فيه؛ إذ غاية ما ثبت فيه عدم القول بالتفصيل، وعدم القول ليس قولاً بالعدم.

وبالجملة: إنما يمتنع القول بما قالوا بنفيه، لا بما لم يقولوا بثبوت، ولو امتنع ذلك لامتنع القول في كلّ واقعة تتجدّد؛ لعدم حكم الأولين فيها.

وفيه: إن الإيجاب الكلّي لما كان مناقضاً للسلب الجزئي، وكان امتناعه لازماً بيناً له، وكذا السلب الكلّي مناقضٌ للإيجاب الجزئي، وامتناعه لازمٌ بينٌ له، كان القول بأحدهما قولاً بالمنع من الآخر؛ وذلك أن من قال مثلاً بثبوت النسخ بكلّ واحدٍ من السبع؛ فلا محالة يمنع من عدم ثبوته ببعضها، ومن ذهب إلى أنه لا فسحَ بشيءٍ منها؛ فلا ريب أنه يمنع من ثبوته ببعضها؛ فكان القول بالتفصيل المتضمّن للإيجاب والسلب الجزئيين مبطلاً لكلا القولين، وقولاً بما أجمعوا على بطلانه.

لا يقال: هبّ أنّ في القول بالتفصيل إبطالاً لما قاله الفريقان، لكنّه لم يخالفهما فيما أجمعوا عليه؛ فإنه خالف أحدهما في الإيجاب الكلّي، والآخر في السلب الكلّي؛ فلم يخالف الأمر المجمع عليه، بل المختلف فيه.

لأننا نقول: في التفصيل أمرٌ واحدٌ، وقد أجمعوا عليه، وكذا التسوية بين المسألتين والمسائل أمرٌ واحدٌ، والقول بالتفصيل ينفيه.

وقد يقال بعد هذا كله: المحذور إنها هو مخالفة الأمة فيما اتفقت فيه، وأجمعت عليه، والاحتجاج فيما نحن فيه غير متحقق، وإن اتفق له بالاتفاق في التسوية، وعدم التفصيل فإنها بمجرد ذلك لا يسمى في العرف متفقة الكلمة مجمعة الرأي، حتى يكون المفصل مخالفاً لها فيما اتفقت فيه، واجتمعت عليه، وأتى يكون متفقة في العرف، وقد ذهب كل فريق منها إلى مقالة تناقض مقالة الآخر، أقصى ما هناك أنه اتفق لأحد الفريقين أن حكم في كلا الصنفين والمسألتين بحكم واحدٍ إيجاباً، حتى كانا عنده سواء، والآخران حكم في كليهما بحكم واحدٍ سلباً، حتى كانا عنده أيضاً سواء، وحتى كان استواء الصنفين والمسألتين في الحكم ثابتاً عند الكل، وهذا القدر لا يصيرها في الناس مجتمعة متفقة، كلاً، لا نقول في مثل هذا: إن الأمة متفقة، بل مختلفة أشد اختلاف، وربما احتج للمانعين أيضاً بأن في مخالفة الأولين تخطئة كل فريق بمسألة؛ فكان تخطئة لجميع الأمة^(١).

وفيه: إن أقصى ما قام عليه الدليل امتناع تخطئة جميع الأمة فيما اتفقوا عليه، لا فيما اختلفوا فيه، كأن يخطئ كل قبيلة بمسألة، بل كل واحد؛ إذ لا نزاع عندهم في جواز الخطأ على كل واحد، بل وقوعه، وأما من أجاز الخلاف على الإطلاق؛ فاحتج له بأن الاختلاف دليل على أن المسألة اجتهادية يجوز العمل فيها بما يؤدي إليه الاجتهاد، وبأن إحداث الثالث لو لم يكن جائزاً لما وقع في التابعين من غير نكير، وذلك أن الصحابة اختلفوا في إرث الأم مع الزوجين؛ فابن عباس على أنه الثلث من الأصل، والباقيون من الباقي، ثم إحداث ابن سيرين^(٢) القول بالتفصيل: إن كانت مع الزوج فمن الأصل، وإن كانت مع الزوجة فمن الباقي، وربما قال آخر بالعكس^(٣). وأجيب عن الأول: بأننا

(١) ظ. المنحول، الغزالي: ص ٤١٧؛ الإحكام: ج ١ ص ٣٣٠.

(٢) محمد بن سيرين البصري إمام وقته في علوم الدين بالبصرة، مولده ووفاته بالبصرة سنة ٣٣هـ -

١١٠هـ. اظ. الأعلام: ج ٦ ص ١١٥٤.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٩٥-١٩٦.

نمنع من مخالفة ما اتفقوا عليه، كما في مسألة الجدّ والبكر ونحو ذلك، ولا خلاف في موضع الاتفاق.

وعن الثاني: بأنّ ما وقع في القسم الجائز، وربما أُجيب بجواز أن يكون حدوث مقالة ابن سيرين وصاحبه قبل استمرار مذاهب الصحابة أو معه؛ فلا إجماع، وإنّ ذلك لم يُنقل إليها؛ لعدم توفّر الدواعي على نقله، ولا يخفى ما في ذلك من التعسف، والذي تقتضيه أدلّتهم على حجّية الإجماع من آية أو رواية، كقوله تعالى: ﴿غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(٢) أو دليل عقل - كيف قرّر - إنّما هو التفصيل؛ لما عرفت من عدم صدق الاجتماع عرفاً بمجرد التسوية بين الصنفين والحالين والمسألتين، وإنما اختلفت كلمتهم في حكمها، وإنما يصدق الاجتماع عند الاتفاق على الحكم، وربما قيل: إنّ في التفصيل إحداث قولٍ ثالثٍ؛ لأن أهل العصر السالف بين قولين: المنع مطلقاً، والجواز كذلك.

وفيه: إنه استدلالٌ بالإجماع المركّب، وهو أوّل الكلام.

سَلّمنا، ولكنّه من القسم الجائز، على أنا قد نمنع من حدوثه، بعد الاتفاق على القولين الأوّلين، لم لا يكون مقارناً لهما، أو قبل استقرارهما؟ غاية ما هناك أنّ ابن الحاجب وأتباعه اختاروه^(٣)، وأمّا أصحابنا فالظاهر منهم هو المنع على الإطلاق، بل قال العلامة في (النهاية): «كلّ مسألة اشتملت على موضوع كليّ على الإطلاق؛ فالحكم فيها إمّا بالإيجاب الكليّ أو السلب الكليّ أو الإيجاب في البعض، والسلب في الباقي؛ فإذا اختلف أهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلاث؛ فهل يجوز لمن بعدهم أن يقول بالثالث، منعه الجمهور والإمامية، وجوّزه أهل الظنّ وبعض الحنفية، ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه، وهو

(١) النساء: ١١٥.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ فيما اطلعت عليه من كتب السنة، ولكنه موجودٌ في شرح نهج البلاغة: ج ٨

ص ١٢٣ و ج ٢٠ ص ٣٤.

(٣) ظ شرح العضدي: ج ٢ ص ٣٥٦.

غلطاً^(١)، وظاهره دعوى الإجماع على المنع.

وقد صرح العميدي^(٢) بحكاية الإجماع، وذلك أنه قال في هذه المسألة، بعد أن حكى المنع على الإطلاق عن المرتضى رحمته: «وهو مذهب الإمامية كافة، وكذا ابن إدريس حيث نفى الخلاف»^(٣).

ولكن الشيخ والمحقق نقلوا الخلاف في ذلك عن الأصحاب، قال في (العدة): «واعلم أن الطائفة إذا اختلفت على قولين، وجوزنا كون المعصوم داخلاً في كل واحد من الفريقين؛ فإن ذلك لا يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان، ولم يكن مع أحدهما ما يوجب العلم، أو يدل على أن المعصوم داخل معهم فيه، سقطا جميعاً ووجب التمسك بمقتضى العقل، من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم»^(٤)، قال: «وهذا المذهب ليس بقوي عندي؛ لأنهم إذا اختلفوا على قولين علم أن قول الإمام في جملة القولين، كيف يجوز أطراحهما والعمل بمقتضى العقل، ولو جاز ذلك في العمل بهما»^(٥)، قال: «وهذا الذي يقوى في نفسي»^(٦).

وقال المحقق في أصوله: «إذا اختلفت الإمامية على قولين؛ فإن كانت إحدى الطائفتين معلومة النسب، ولم يكن الإمام أحدهم، كان الحق في الطائفة الأخرى،

(١) نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٩٣.

(٢) العميدي: السيد عبد المطلب بن السيد مجد الدين أبي الفوارس محمد بن أبي الحسين علي فخر الدين، المنتهي نسبه إلى عبيد الله الأعرج بن الحسين بن الإمام زين العابدين عليه السلام، كانت أمه بنت الشيخ سديد الدين والد العلامة، وله مصنفات مشهورة أكثرها شروح وتعليق على كتب خاله العلامة منها منية اللبيب في شرح تهذيب الأصول، وكنز الفوائد في حل مشكلات القواعد وتبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين، توفي ليلة الاثنين ١٠ شعبان ببغداد سنة ٧٥٤ هـ. (ظ. الكنى والألقاب: ج ٢ ص ١٤٨٧).

(٣) منية اللبيب في شرح التهذيب (مخطوط)، ورقة ١٣٥.

(٤) (العدة في الأصول: ج ٢ ص ٦٣٦).

(٥) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٦٣٦.

(٦) المصدر نفسه: ص ٦٣٧.

وإن لم تكن معلومة النسب؛ فإن كان مع إحدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها؛ لأن الإمام معها قطعاً، وإن لم يكن مع أحدهما دليل قاطع، قال الشيخ: تخيرنا في العمل بأيهما شئنا، وقال بعض أصحابنا: طرحنا القولين والتمسنا دليلاً من غيرهما^(١)، قال: «وضّع الشيخ هذا القول بأنه يلزم منه طرح قول الإمام. قلت: وبمثل هذا يطل ما ذكره رحمه الله لأن الإمامية إذا اختلفت على قولين، وكل طائفة توجب العمل بقولها، وتمنع من العمل بقول الأخرى؛ فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم عليه السلام»^(٢) هذا نصه.

وقضيته: التخير في مثل هذا الفرض؛ فإنه إذا لم يستبح إهمالهما، وقد بطلت الخيرة؛ فليس إلا الخيرة، ومن ثم قال صاحب المعالم بعد أن حكى اعتراضه على الشيخ: «قلت: كلام المحقق هنا جيد، والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله، كما تقدمت الإشارة إليه»^(٣) يشير إلى ما ذكره من عدم إمكان الاطلاع في هذه الأزمان على الاتفاق المتضمن لدخول المعصوم، وذلك منه بناء على ما اعتمده في الإجماع من اشتراط دخول المعصوم فيه بشخصه.

وبالجملة: لم يجد له مخلصاً من هذا المحذور إلا بارتكاب عدم وقوع الفرض المذكور. فإن قلت: لعل الشيخ لم يرد بالتخير الذي حكاه واختاره الحكم بالتخير وأن ذلك هو الحكم في الواقع، وأتى يريد ذلك، والحكم بالتخير خارج عن كلا القولين، وإنما يريد أنه لما علم بأن الإمام لا يعدو هذين القولين، ولم يسعه الترجيح؛ لمكان التكافؤ، كما هو المفروض، لم يبق إلا أن يختار واحداً منهما، كما في الخبرين المتعارضين؛ رفعا للخيرة. وبالجملة: فالتخير عند الخيرة ظاهري للمجتهد، لا أنه هو الحكم الواقعي الثابت عند صاحبه، والمستلزم للخروج عن مقالة المعصوم إنما هو الثاني دون الأول، غير أن ما ذهب إليه الشيخ وحكيته عنه الظهور، كما يجب لإظهار كلمة الحق، كذلك يجب

(١) معارج الأصول: ص ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٣٣.

(٣) معالم الدين: ص ١٧٩.

لتمييزها؛ فإن لم يكن لأحدهما تمييزٌ، ولم يظهر للإمام علمنا أن كلا القولين رضا له، يقتضي أن الحكم في الواقع هو التخيير بين القولين، وإن كانت مقالته هذه في نفسها باطلة؛ لتناقض القولين فيستحيل إجماعهما على الحق الواقعي، نعم يصحّ التخيير بين الفعلين، أو الفعل والترك، لكنّ ذلك مقالةٌ لأحد الفريقين، وكان هذا هو الذي لحظه الشيخ، ولم يلتفت إلى تضادّ القولين، لكنّ الشيخ قد صرح بذلك في مقام آخر، وكفانا المؤونة، وذلك أنه في الكلام على الاتفاق بعد الخلاف، قال: «إن قلنا بالتخيير لم يصحّ اتفاقهم بعد الخلاف؛ لأنّ ذلك يدلّ على أنّ القول الأخير باطلٌ، وقد قلنا: إنهم مخيرون»^(١)؛ فبان أنه يريد: أن الحكم في الواقع هو التخيير.

[كيف كان] فاعلم أن المانعين لا يذهبون ابتداءً إلى التخيير، بل يوجبون على المجتهد الأخذ بما يقوده إليه الدليل من القولين، أقصى ما هناك أنه يمتنع الخروج عنهما، ثم إذا لم يكن هناك ما يدلّ على أحدهما أو كان، ولكنّ في كلّ منهما على التكافؤ؛ فهناك التخيير، والشيخ إنما يذهب إليه؛ لاشتراطه عدم المزية لأحدهما، كما في الخبرين، حسبما مرّ في مقالته في الكشف.

واعلم أن الأصحاب عقدوا هاهنا فصلين لاتفاق الأمة على قولين؛ وذلك حيث يكون في مسألة واحدة أو ما هو في حكمها، وآخر للاتفاق على عدم الفصل بين المسألتين^(٢)، ثمّ منهم من سوى بين الأمرين، ومنع من المخالفة في كلا البابين، كالسيد المرتضى، ومنهم من فصل كالعلامة، قال السيد في الباب الأول، بعد أن حكى المنع عن أكثر الناس، ونسب الجواز إلى قوم من المتكلمين وأصحاب الظاهر ما نصّه: «وعلى مذهبنا المنع من ذلك بين؛ لأنّ الأمة إذا اختلفت على قولين؛ فالحقّ واحدٌ منهما، والآخر باطلٌ، وإذا كان بهذه الصفة فأولى أن يكون. كذلك الثالث، وما زاد عليه»^(٣)، ثمّ قال في الباب الثاني بعد أن قسّم المسألة إلى قسمين:

(١) نقله المحقق في المعارج: ص ١٣٣، ولم أجده في العدة.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٩٣ و ١٩٨.

(٣) الذريعة: ج ٢ ص ٦٣٨.

أحدهما: أن يُجمعوا على الحكم بحكم معين من تحليل أو تحريم، وذكر أن تحريم المخالفة فيه، كتحریمها في الإجماع على مسألة واحدة فرق.

والثاني: أن يُجمعوا على التسوية بينهما في حكم من الأحكام من غير تعيين، بأن حكم كل فريق منهم فيهما بحكم غير الآخر، لكنهم متفقون على السوية بينهما: «إن هذا القسم أيضاً جار مجرى الأول في تحريم المخالفة»^(١) ثم مثل له بحكاية ابن سيرين والثوري^(٢).

ولقد جاوز الحدود في بعض مسائله حتى أجاز بناء جميع المسألة على مسألة واحدة؛ وذلك أنه بعد أن ذكر في بيان الطريق إلى تصحيح ما يذهب إليه الشيعة، أن ما أجمعوا عليه فإجماعهم هو الحجة، وما اختلفوا فيه؛ فما وافق بعض ظواهر القرآن أو عموماته، وقلما يفوت تناول بعضها من قرب أو بعد، وجب الأخذ به، وإلا عرّض على أصل العقل وعُمل بمقتضاه، وإلا فإن أمكن جريان طريقة القسمة فيه، بإبطال أحد القولين، يتعين الأخذ بالآخر عمل به، وإلا فلنك الخيار، تأخذ بما شئت من القولين أو الأقوال، ثم ذكر أن كل مذهب لنا في الشريعة قام عليه دليل من ظاهر كتاب أو حكم أصل أو نحو ذلك؛ فلنا أن نناظر به خصومنا، إلا ما كان دليلنا فيه الإجماع؛ فإنه متى تمسكنا بإجماعنا أنكرنا حجيتهم ونحتاج إلى بيان دخول المعصوم فيه، وينقل الكلام إلى الإمامة وإثبات العصمة، حتى يخرج عن الحد الذي يليق الفقهاء^(٣)، قال: «وهذا الذي أوجبنا إلى عمل مسائل الخلاف التي اعتمدنا فيها على القياس وأخبار الأحاد، وإن كنا لا نأخذ بشيء منهما، ولكن الغرض الاستظهار على الخصوم بما لا يقدرّون على دفعه»^(٤)، وذكر أن قصارى ذلك الاستظهار على الخصم، ولا يحصل به الوصول إلى الحق، قال: «وقد عزمنا أن نبیح طريقاً يجتمع لنا فيه إمكان مناظرة الخصوم، والوصول إلى العلم، والبلوغ إلى معرفة الحق، وهو أن يُقصد إلى المسألة التي يقع الخلاف فيها بيننا وبين خصومنا،

(١) الذريعة: ج ٢ ص ٦٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٤٣.

(٣) ظ. رسائل الشريف المرتضى: ص ٦٤٣.

(٤) المصدر نفسه: ج ٢ ص ١١٩.

إذا لم يكن عليها دليلٌ فنبنيتها على مسألةٍ أخرى، قد دَلَّ الدليل على صحتها؛ فنقول: قد ثبت وجوبُ القولِ بكذا وكذا؛ لقيام الدليل الموجب للعلم عليه، وكلٌّ من قال في هذه المسألة قال في المسألة الأخرى بكذا، والفرقة بينهما في الموضع الذي ذكرناه خروجٌ عن إجماع الأمة، مثال ذلك: أن نقصدَ إلى الدلالة على وجوب مسح الرأس والرجلين ببلّة اليدين من دون استئناف ماءٍ جديد؛ فنقول: قد ثبت وجوب مسح الرأس أو الرجلين على التضييق، أي من دون تخيير، وكلٌّ من أوجب مسحهما، قال بأنَّ المسح إنما هو ببلّة اليد، لا بماءٍ جديد؛ فالقولُ بوجوب المسح مع جواز أن يكونَ بماءٍ جديدٍ خلافُ الإجماع، وهذا ترتّب حسنٌ تتجاوز به إلى حيث شئنا، نقول مثلاً: كلٌّ من أوجب المسح أوجب النية والموالة والترتيب إلى غير ذلك»^(١).

ثم قال: «فإن قيل: هذا يوجب أن تبثوا جميع مسائل الفقه على مسألة واحدة مما أجمعتم عليه، وتدلّوا على صحة جميع المسائل التي يخالف فيها خصومكم، ولا وجه للتعديل.

قلنا: الأمر على ما قلتموه، وما المنكر من ذلك؟ وما الذي يدفعه ويفسده، ونحن بالخيار، بين أن نجعل الأصل مسألة واحدة أو نبذل ذلك على ما نختاره.

فإن قيل: كيف يصحّ بناء مسألة على أخرى مع تباعدهما، كمسألة في الظهار على مسألة في الموارث، وإنما فعل الفقهاء ذلك فيما يتناسب، كما في مسألة الثوري وابن سيرين.

قلنا: لا فرق بين التجانس في هذه الطريقة وغيره؛ لأن الاعتبار إنما هو بمخالفة الإجماع والخروج عن أقوال الأمة؛ وذلك في الجميع على حدّ سواء»^(٢)، ثم قال: «فإن قيل: لم يبقَ عليكم إلّا أن تدلّوا على صحة هذه الطريقة وجريانها مجرى الإجماع على الحكم الواحد؛ فإنّ في ذلك خلافاً.

قلنا: لا شبهة في صحة هذه الطريقة على أحدٍ من أهل العلم بأحوال الفقه، وإن مخالفة ما ذكرناه يجري مجرى مخالفة ما أجمعوا فيه على حكم واحد في مسألة واحدة، ألا

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ١١٨-١١٩.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ١٢٤.

ترى أنهم قد بدّعوا ابن سيرين والثوري^(١) انتهى.

فتراه كيف أجاز بناء جميع المسائل على مسألة واحدة، وإن كانت من أبواب شتى.

وذكر العلامة في (النهاية) و(التهذيب) فيما إذا لم تفصل الأمة بين المسألتين ما حاصله: «إن الأمة إن نصّت على عدم الفصل بينهما، وإن اختلفوا في الحكم؛ فريقٌ أباح في كليهما مثلاً، وفريقٌ حرّم فيهما، وإن لم ينصّوا على ذلك؛ فإن علم اتحاد طريق الحكم فيهما، جرى مجرى النصّ على عدم الفصل، وذلك كتوريث العمّة والخالة؛ فإنّ الأمة لا تفصل بينهما؛ فكلّ من ورث أحدهما ورث الأخرى، وطريقة توريثهما أمرٌ واحدٌ معلومٌ، وهو كونها مندرجين تحت أولي الأرحام، قال تعالى فيهم: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(٢) وإن لم يتحد طريق الحكم، كما في مسألة شرب النبيذ، وبيع الغائب، حيث أباحهما أبو حنيفة، ومنعهما الشافعيّ جاز الفصل»^(٣).

وقال في (المعالم): «إذا لم تفصل الأمة بين المسألتين؛ فإن نصّت على المنع من الفصل؛ فلا إشكال، وإن عُدِم النصّ؛ فإن كان بين المسألتين علاقة، بحيث يلزم من العلم بأحدهما العمل بالأخرى، لم يُجزّ الفصل، كما في زوج وأبوين؛ فمن قال: للأُم ثلث، قال في الموضعين، ومن قال: ثلث الباقي، قال في الموضعين إلّا ابن سيرين؛ فإنّه فصل بينهما»^(٤)، قال: «والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز؛ لأن الإمام عليه السلام مع إحدى الطائفتين قطعاً، ولازم ذلك وجوب متابعتة في الجميع، وهذا كلّ واضح»^(٥) هذا نصه.

و[كيف كان]؛ فلا حجة لهم في المنع في كلا البابين سوى ما ادّعوه من القطع بدخول المعصوم عليه السلام في أحد الفريقين، وحجّتهم بعد ثبوت هذه الدعوى ظاهرة، ومن ثمّ قال

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢ ص ١٢٦.

(٢) الأنفال: ٧٥.

(٣) نهاية الوصول: ج ٣ ص ١٩٨-١٩٩؛ تهذيب الوصول: ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٤) معالم الدين: ص ١٧٨.

(٥) معالم الدين: ص ١٧٨.

في (المعالم) ما قاله.

لكنك تعلم أن هذا على إطلاقه إنما يتم في أيام الظهور، حيث يكون اتفاق الأمة أو المؤمنين أو العلماء كاشفاً عن دخول الإمام بنفسه، أما بعد الغيبة فلا؛ وذلك لأن إجماع من جاء بعدها من الإمامية وانحصار كلمتهم في قولين أو أكثر لا يستلزم دخول شخص الإمام فيهم، وإنما يقتضي دخول كل إمامي ظاهر، ودعوى وجوب الظهور لإظهار كلمة الحق، بعد تسليمها، لا ينفع هاهنا في غير ما يرجع إلى البسيط^(١)؛ لظهور الحق على لسان البعض، كما في الخلاف، والهيئة التركيبية إنما جاءت بالاتفاق، كما عرفت، ولم تقصد بالحكم؛ ليكون الاتفاق عليها، وإن قصدت فليس من الأحكام الشرعية التي يجب الظهور لإظهارها، وإنما المهم خصوص الحكم، كتأثير هذا العيب وذلك، وهذا دون ذلك، أو لا هذا ولا ذلك، لا التسوية بينهما في الجملة، على أننا إن أوجبنا الظهور، وقلنا عند عدمه بالتخير، هان الخطب في التفصيل، وأهل الحدس يقولون: إننا نحدس باتفاق الشيعة على هذه الهيئة، ولو في حين من الدهر، أن إمامهم عليها.

وفيه: - بعد الغص عن جميع ما مر - أن كلمة الشيعة لم تتفق عليها، وإنما جاء ذلك بالاتفاق، وعلى هذا فلا تتم دعوى الإجماع المركب بعد الغيبة، في غير ما يرجع إلى البسيط، إلا على النقل مما وقع في أيام الظهور، تواتراً أو آحاداً، أو بمراعاة القرائن المفيدة للقطع، بعد خروج الإمام عن الفريقين، نعم على ما اختاره السيد، قد يقال: إنا كما نعرف بشدة التبع أن كل إمامي كان أو يكون على هذه الطريقة، كذلك قد نتعرف بمزيد الفحص أن كل إمامي كان أو يكون لا يخرج عن هاتين المقاتلتين مثلاً.

فصل: الإجماع السكوتي

لا كلام في أن الإجماع إنما يتحقق بحكم الكل؛ فإن حكم البعض وسكت الباقي، ولم ينكروا؛ فقد زعم الناس^(٢) أنه إجماع أيضاً؛ لأن السكوت دليل الرضا، وسموه

(١) أي الإجماع البسيط.

(٢) أبو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية.

بـ (السكوتي)، هذا إن كان قبل استقرار المذاهب، أما بعده فلا؛ للعلم بالخلاف.

وقد اضطربت فيه كلمة المخالفين؛ فزعم قومٌ أنه إجماعٌ على الإطلاق لقضاء العادة بإنكار ما ليس بمرضيٍّ، وإن علم أن فرضه ذلك، ولو على التصويب، حتى على الخلفاء، حتى النساء، كما أنكر بعضهم على عمر حين سمع من المغالاة في المهور، فقالت: «يعطينا الله، حيث يقول: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِيَّاهُنَّ قِنطَارًا﴾»^(١) و يمنعنا عمر؟ فقال: كلٌ أحدٍ أفقه من عمر، حتى المخدّرات»^(٢)، وإنكار علي عليه السلام في مقاماتٍ كثيرة لا ينكر، كما أنكر عليه حين جلد الحامل، وقال: «ما جعل الله لك على ما بطنها سيلاً»^(٣)، وحكي هذا عن الشافعي وجماعة من أصحابه^(٤).

وشرط آخرون؛ فقال الجبائي: بشرط انقراض العصر على عدم الإنكار؛ لأنه إن كان هناك مانعٌ؛ فاحتمال عدم النظر أو التوقير أو المحابة أو نحو ذلك؛ فإذا استمرّوا على عدم الإنكار، حتى انقضوا ضعفت تلك الاحتمالات؛ إذ الظاهر أنهم لم يُعرضوا عن الاجتهاد فيه مدة حياتهم، ولو كان هناك تقية أو مانعٌ يظهر^(٥)، وقال ابن أبي هريرة^(٦): بشرط أن يكون ذلك الحكم قُتياً لا قضاءً؛ لجريان العادة بالإنكار في الأول دون الثاني؛ فإننا نحضر مجالس الحكماء، نجدهم يحكمون بما خالف مذهبنا؛ فلا نُنكر عليهم، وإن لم يكونوا حكّاماً أنكرنا وبحثنا، ولا نسكت إلا عن رضاً^(٧)، وزعم أبو هاشم أنّه حجة،

(١) النساء: ٢٠.

(٢) ظ. السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧ ص ٢٣٣؛ فتح الباري، ابن حجر العسقلاني: ج ٩ ص ١٦٧؛ كنز العمال: ج ١٦ ص ٥٣٨.

(٣) ظ. السنن الكبرى: ج ٧ ص ٤٤٣؛ كنز العمال: ج ١٣ ص ٥٨٤، رقم ٣٧٤٩٩؛ بحار الأنوار: ج ٣٠ ص ٦٧٥.

(٤) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٢٦.

(٥) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٢٦.

(٦) الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي: فقيه، انتهت إليه إمامة الشافعية في العراق له مسائل في الفروع و (شرح مختصر المزني). مات ببغداد سنة ٣٤٥ هـ. (ظ. الأعلام: ج ٢ ص ١٨٨).

(٧) في (ب): (هيرة)، والصحيح ما أثبتناه.

وليس بإجماع محتجاً بأن الناس في كلِّ عصرٍ يحتجّون بالقول المنتشر في الصحابة، إذا لم يكن يُعرف له مخالفٌ، ولا يُنكر عليهم ذلك^(١)، وهذا الذي أراد ابن الحاجب بقوله في (المنتهى): أنه إجماعٌ ظنيٌّ^(٢)؛ لأنّ الذي نفاه أبو هاشم وأثبتته الباقر مطلقاً أو مشروطاً إنما هو القطعيّ.

ويتوجّه على الأول: أنهم إن أرادوا أنّ ذلك يدلّ على الموافقة قطعاً؛ فممنوع؛ لاحتمال أن يكون سكوتهم لعدم اجتهداهم في تلك المسألة أو للتقية، كما جاء عن ابن عباس في مسألة العول، أنه لم يُنكر إلّا بعد موت عمر؛ فقليل له في ذلك فاعتذر بها يدلّ على الخوف من بواده أو غير ذلك، وإن أراد الظهور؛ فمسلمٌ، ولا يقتضي أكثر من الظن.

وعلى الثاني: إنّ ضَعْفَ الاحتمالات لا يفضي إلى القطع بالعدم، بل أقصاه قوّة الظهور، على أنّ المسألة إذا لم تكن عامّة البلوى، بل عما يعرض نادراً، فعدم التعرّض لها ليس بذلك البعيد، ثمّ عدم إنكار من لا يجب معارضته الناس، مع العلم بأنّ فرضه ذلك، خصوصاً على التصويب ليس بخارجٍ عن مجاري العادات، على أنه من الجائز أن يقع في بعض الحاملين ولا يظهر.

وعلى الثالث: إنّ الهية والتوقير والمحابة والتقية تخرج هذا الفرد عن الحجية، ولا تستلزم حجية الآخر؛ لقيام ما هو من الاحتمالات.

وعلى الرابع بعد تسليمه: أنه يدور؛ إذ أقصاه دعوى أنّ الناس في ذلك صنفان: محتجٌّ، وساكِت، وذلك أول البحث، وما كان ليُدّعي أن الاحتجاج بذلك وقع من الكلّ؛ حتى يكون إجماعاً حقيقياً، ودليلاً قطعياً، وعول ابن الحاجب وذووه^(٣) في ذلك على أصالة حجية الظن، وليس أسوأ حالاً من القياس، وأما اصحابنا: فالمعروف فيهم عدم الحجية؛ لأنّ مدارها على القطع بدخول المعصوم عليه السلام، وإنما يقع الاستكشاف من فتاوى العلماء في الغيبة، بناءً على طريقة الأكثرين، بل وعلى غيرها باتّفاق الكلّ،

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٢٦.

(٢) شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٣٤٧.

(٣) التفਤازاني في حاشيته على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٣٤٨.

والاتفاق هاهنا، كما عرفت.

و[كيف كان] فحكمُ بعضُ الماضين، مع سكوت الباقيين، وعدم تعرّضهم للحكم، بل وحكمُ الأكثرين مع سكوت البعض، ليس من هذا الباب؛ لعدم العلم بالفتيا، ولا بالسكوت؛ لجواز وقوع الإنكار من غير المعلومين، ومن المعلومين غير المصنّفين أو منهم، ولم يرسموه، وكلا الأمرين شرطٌ في السكوتي، نعم الثاني منها أوثق قسمي الشهرة، وقولهم: بلا خلاف، وإن صدق عليه إلا أنه اشتهر فيما بينهم إطلاقه وإرادة الإجماع، يقولون: (بلا خلاف بين العلماء)، وهذا مذهب الأصحاب، (لا نعلم فيه مخالفاً)؛ إطلاقاً للآزم وإرادة الملزوم، والسرّ ما مرّ في بيان طريق التحصيل: من أن المعلوم إنما هو اتفاق المعلومين، ثم يستعلم حال المجهولين بعدم ظهور الخلاف؛ فاندفع ما يُقال عليهم من أن عدم العلم بالخلاف لا يستلزم العلم بالوفاق.

ومن المغالاة في المتابعة، ولو لم يكن هناك إجماع، ما ذهب إليه بعض المخالفين من أن أهل العصر إذا استدّلوا بدليل أو جاءوا بتأويل في آية أو رواية، لم يُجْزَ لمن جاء بعدهم أن يستدلّ على ذلك المطلب بغير ذلك الدليل، ولا أن يتأوّل ذلك الخطاب بغير ذلك التأويل، وإن لم يكونوا مبطلين لما قبلهما، محتجّين بأنّ في ذلك اتباع سبيل غير المؤمنين^(١).

وأنت خيرٌ بأنّ المحذور إنما هو اتباع غير ما اتفقوا عليه، لا ما لم يتعرضوا له، كما نحن فيه، مع الاستدلال بعد الاستدلال، والتأويل بعد التأويل ذبّ عما هم عليه؛ فكيف كان سلوكاً في غير سبيلهم، على أنّ المتأخرين في كلّ عصر ما زالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات من غير نكير، بل يتبجّحون، ويعدّ ذلك في فضائلهم، وليس هذا استدلالاً بالإجماع السكوتي؛ إذ لا تكاد تعثر على مجتهد لم يتجدّد له استدلال أو تأويل.

وأعجب من ذلك استدلالهم بقوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢)، قالوا: ولو كان هذا الاستدلال أو التأويل معروفاً لأمرأه، وأين هذا الكلام مما فيه؟ على أنه يقال لهم:

(١) ظ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٣٢؛ الأمدى: ج ١ ص ٣٣٧، المسألة ٢١.

(٢) آل عمران: ١١٠.

لو كان منكراً لَنَهَوَا عنه بحكم قوله تعالى: ﴿وَتَنذِرُونَهُ عَنِ الْفُنْكَرِ﴾^(١) حرفاً بحرف.
 فأما الردّ عليهم بأنّ ذلك لو امتنع لامتنع الحكم في كلّ واقعة متجددة فمدفوعٌ
 بالفرق؛ وذلك أنه لا سبيل لهم في الوقائع المتجددة، بخلاف ما نحن فيه؛ لثبوت السبيل.
 هذا كلّهُ إذا لم يستلزم الدليل اللاحق والتأويل إبطالُ السابق، كما في إقامة دليلين
 على أمرٍ واحدٍ، أو إبطالٍ شبهةٍ في خطابٍ بتأويلين، أو أكثر؛ وذلك كالأيات المتشابهات
 ونحوها من الروايات، يتعلّق بظاهرها المبطلون؛ فيجب الفرار إلى الحكم بالتأويل، بأيّ
 طريق اتّفق يبدو لك وجه فيذكره، ويبدو لك آخر، وآخر، وهكذا، بتلاحق الأفكار،
 وكم ترك الأول للآخر.

وأما إذا استلزم ذلك؛ فأما أن ينصّوا على بطلانه أو لا؛ فإن نصّوا فقد أطلقوا القول
 بالمنع؛ لاستلزامه مخالفة الإجماع، وقد حكوا عليه الإجماع، وإن لم ينصّوا فالعلامة على
 المنع في التأويل للإجماع، قال: «فلو تأوّل الأولون المشترك بأحد معنييه، لم يكن لأهل
 العصر الثاني تأويله بالمعنى الآخر»^(٢).

فصل: إجماع أهل البيت

أهل البيت الذين أوجب الله على الخلق مودّتهم، وقرّن بطاعته وطاعة رسوله ﷺ
 طاعتهم، مطّهرون من دَنَسِ الآثام، معصومون، حسبما ثبت في الكلام، وفيما نطقت
 به الكتب، وامتألت به الصُحف، وسارت به السيّر، من جميل أوصافهم، وكريم
 أخلاقهم، وعجيب شأنهم، ورفيع مكانهم، ما أذعن له المؤالف والمخالف، مغنّة عن
 الاستدلال، وكيف يكون المعصوم إذا لم يكونوا ﷺ معصومين؛ فلا حاجة في حجة
 كلامهم إلى اعتبار اتّفاق كلمتهم.

ولما أنكر المخالفون عصمتهم وحسبواهم في عداد المجتهدين، وهم يروون أنهم ﷺ لا
 يختلفون إلى معلّم، ولا يرجعون إلى مجتهد إذا خاصموا، رأيت أكابر العلماء من المتكلمين

(١) آل عمران: ١١٠.

(٢) تهذيب الوصول: ص ٢٠٩.

والفقهاء وحملة العلوم ورؤساء أهل الأديان والزنادقة وغيرهم، منخذلين كأثمهم الطير على رؤوسهم، قد سُدت عليهم السبل وأُرِجَتْ دونهم الطرق، يُفَضُّون إليهم بالحجج كالسبل إذا قصَدَ الحضيض، يحاجُّون أهل التوراة بتوراتهم، وأهل الإنجيل بإنجيلهم، وكل قوم بلغتهم، ما سُئلوا يوماً عن مسألة - وإن أشكَلَتْ - فنكَّلُوا عنها، ولا نزلت بهم واقعةٌ فظنَّوا، وإن أعْضَلْتُ فأحجموا عنها، وآتَى للاجتهاد بمقام الجواد (عليه السلام) مع يحيى بن أكثم^(١)، وهو صبيٌّ ما راهق جبال العلوم الراسخة، وقم الشرف الباذخة، أنكروا^(٢) حجة إجماعهم أيضاً، ونحن بحمد الله وكرم آل الله لم نزل لقيام الحجة وظهور الحجة نسايرهم ونُرْخي لهم الأعنة استظهاراً؛ فنقول بعد تسليم الاجتهاد أنهم (عليهم السلام) ليسوا كغيرهم من المجتهدين، بل كلمتهم حجة، وإن خالفهم الناس، ولنا على ذلك ضروبٌ من الأدلة:

الأول: ما جاء في تطهيرهم مؤكداً بـ«إنما»، واللام، والاختصاص، وتقدير الجار، ونصب المصدر، والتعبير بالإذهاب وغير ذلك، ونزولها في شأنهم، مما أجمع عليه المفسرون، وشاع بين الجمهور، وروى الثعلبي وغيره عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «نزل هذه في علي وحسن وحسين وفاطمة»^(٣)، وروى ابن حنبل في مسنده بثانٍ طرقٍ متفقة المعنى أنها نزلت في الخمسة^(٤)، وروى في مسنده أيضاً عن أنس، والحميدي في الجمع بين الصحيحين^(٥)، والثعلبي في تفسيره بسبع طرق أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يمر بباب فاطمة (عليها السلام) ستة أشهر إذا خرج إلى صلاة الفجر، يقول: «يا أهل البيت إنما يريد الله.. الآية»^(٦)، وحكى المرزباني عن أبي الحميرة، قال: «خدمت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) نحواً من تسعة أشهر؛ فكان عند كل فجر لا يخرج من بيته، حتى يأخذ بعضنا، ويأتي

(١) قاضي القضاة في زمان المأمون.

(٢) جواب قوله: «ولما أنكر المخالفون».

(٣) تفسير الثعلبي (المخطوط): ص ٣٩؛ تفسير الطبري: ج ٢ ص ٥.

(٤) مسند أحمد: ج ١ ص ٣٣١؛ ج ٣ ص ٢٥٩، ج ٤ ص ١٠٧، ج ٦ ص ٢٩٢.

(٥) الجمع بين الصحيحين: ج ٤ ص ٢٢٥ ح ٣٤٣٥.

(٦) تفسير الثعلبي: ج ٨ ص ٤٤.

بباب عليٍّ، ويقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته؛ فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام: عليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته، ثم يقول: الصلاة يرحمكم الله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ﴾ الآية، ثم ينصرف إلى مصلاه^(١) إلى غير ذلك، وهل يبطل تعلّق بعض المعاندين بأن السياق يدلّ على أن المراد بآل البيت: الأزواج، يقول: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...﴾^(٢) الآية، ثم يقول: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ...﴾^(٣) الآية، والاعتراض والافتضاب مذهب للعرب معروف يعتاده البلغاء والشعراء، كثير الوقوع في الكتاب المجيد، بينا هو في مقام؛ إذ عدل إلى آخر، ولا سيما إذا كان هناك مناسبة، كما نحن فيه، وهذا إذا كنت تحاطب ناساً بأعيانهم، وتأمّره وتنهاهم؛ فتقول في خلال ذلك: إنّ الرجال بنو فلان من شأنهم كيت وكيت، ثم ترجع إلى ما كنت فيه، وكثيراً ما تكون في تأديب غلامك ووليدك، وبحضرتك من أولادك من تحب؛ فتلتفت إليه، وتقول: قرّة عيني من الدنيا، ولا أريد بمتاعبي سواك، ثم ترجع إلى تعنيف من تُعنف وتقرّيعه، وهذا شائع في الناس كثير، ولو كان هذا الخطاب للأزواج لقال: عنكنّ على النمط السابق واللاحق، والتغليب إنما يحسن لو وقع هذا ابتداءً، أمّا بعد أن يكون الكلام في خصوص الأزواج؛ فلا.

اللهم إلّا أن يعدل عما كان فيه؛ فيخصّ بأهل هذا الاسم، أعني البيت، وهو خاصّ بعليّ عليه السلام وذريته، على أنّ هناك ما يصدّد عن إجرائه عليهنّ؛ لتضمّنه ما ليس فيهنّ بالإجماع، وكيف يكون هنّ في ذلك نصيب، وهو عليه السلام لما نزلت أخذ كسائه ووضع عليه وعلى عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي؛ فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، وكان ذلك عند أم سلمة أدخلت رأسها في البيت، وقالت: أنا معكم يا رسول الله، فقال: إنّك إلى خير»^(٤)، وخبر الكساء مما سرّت به

(١) تفسير الطبري: ج ١٠ ص ٢٩٦ - ٢٩٧ ح ٢٨٤٩١؛ تفسير الثعلبي: ج ٨ ص ٤٤؛ شواهد التنزيل:

ج ٢ ص ٤٧ - ٥٢ ح ٦٩٤ - ٧٠٢؛ مجمع الزوائد، ج ٩ ص ١٢١ و ١٦٨.

(٢) الأحزاب: ٣٣.

(٣) الأحزاب: ٣٢.

(٤) تفسير الطبري: ج ٢٢ ص ١١، رقم ٢١٧٣٢ و ص ١٢، رقم ٢١٧٣٦ و ٢١٧٣٩؛ سنن الترمذي:

الركبان، وتناشدته الشعراء؛ فروى البخاري ومسلم عن عائشة، قالت: «خرج رسول الله ﷺ ذات غداة وعليه مرطٌ مرحلٌ من شعرٍ أسود؛ فجاء الحسن ﷺ فأدخله، ثم جاء الحسين ﷺ فأدخله، ثم جاءت فاطمة ﷺ فأدخلها، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...﴾ الآية»^(١).

وروى ابن حنبل عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان في بيتها؛ فأتته فاطمة بريمة فيها حريرة؛ فقال: «ادعي لي زوجك وابنيك، فجاء علي والحسن والحسين ﷺ فجلسوا يأكلون؛ فأنزل الله تعالى هذه الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...﴾ الآية؛ فأخذ رسول الله ﷺ فضل الكساء؛ فكساهم به، ثم أخرج يده فالوى بها إلى السماء، وقال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي؛ فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

قالت أم سلمة: فأدخلت رأسي البيت، وقلت: أنا معكم يا رسول الله؛ فقال: إنك إلى خير»^(٢).

على أنه لا قائل باختصاصها بهنّ، بل الناس صنفان: فريقٌ أنها فيهم خاصة، وآخرون أنها في الكلّ، وحينئذٍ فيخرج من قامتِ الحجّة على عدم اتّصافه بذلك، وليس لأحد أن يقول: إنما عبّر بالإرادة، وهي لا تقتضي الوقوع عندها.

لأنّا نقول: أطلق السبب وأريد المسبّب، وإلا فهو تعالى يريد طهارة كلّ أحد؛ فإن قال قائل: ما تنكر أن يكون المراد بالطهارة العقّة ونقاء الذيل، وبالرجس ما يقابل ذلك، حسبما الكلام فيه؛ فلا تكون دليلاً على العصمة. قلنا: للرجس في كلامهم معنيان لا ثالث لهما:

أحدهما: ما يستخبث من النجاسات والأقذار.

ج ٥ ص ٦٦٣، رقم ٣٧٨٧؛ جامع الأصول، ابن الأثير: ج ١ ص ١٠٠-١٠٣؛ الدر المنثور، السيوطي: ج ٥ ص ١٩٨-١٩٩؛ شواهد التنزيل، الحسكاني: ج ٢ ص ٣٧ و ٣٨ و ٣٩ و ٥٢ و ٦٢ و ٦٣.

(١) صحيح مسلم: ج ٧ ص ١٢٢-١٢٣، غير موجود في البخاري.

(٢) مسند أحمد: ج ٦ ص ٢٩٢.

الثاني: ما يستخبت من الأفعال والأقوال.

ولما كان الأول غير مراد قطعاً، تعيّن الثاني، وظاهر أنّ اللام فيه للطبيعة، وذهاب الماهية إنّها يتحقق بذهاب جميع أفرادها، ولئن كان يستعمل في هذا الخبث الخاص، أعني الفجور؛ فليس هذا المقام مما يناسب استعماله في ذلك؛ لأنّ طهارتهم من ذلك في الجاهلية والإسلام لم تكن مظنةً ربيّة، وليس بذلك الشيء العزيز في الناس حتى يكون تصحيحه على حياطة جانبهم منه، وتنزيههم عنه، منوّهاً لشأنهم ومبيّناً لمكانهم، وحتى يكون مؤثراً لهم على الناس خصوصاً، والكلام في الأزواج، وعدوله إليهم يقتضي الاختصاص.

فإن قلت: الواجب في ذلك الكلام أن ينزل على متفاهم أهل العرف، وعلى هذا فيُحمل على ما يستخبت من الأفعال والأقوال عرفاً لا شرعاً، وذلك لا يبلغ إلى حدّ العصمة.

قلت: ليس في الشرع بعد العصيان في العبادات التوقيفية ما يستخبه الشارع دون الناس، والصعوبة التي لا يرام جانبها، إنّما هي في حفظ النفس من تلك، وأما هذه؛ فشريعة كلّ وارد، والناس فيها متشابهون، وإنما تفاضل الأقدام في تلك، على أنه لا قائل بالفصل، مع أن في الأزواج، القانتات الصالحات كأُم سلمة رضي الله عنها؛ فلم يبق إلّا العصمة، والذي يستأصل هذه الشبهة من سنخها، قولُ أُم سلمة لرسول الله صلّى الله عليه وآله حين أخذ يدعو: «أنا معكم يا رسول الله؟»، وقوله: «إنك إلى خير»؛ فعلم أنّ هذا الذي كان يدعو به مطلبٌ نفيسٌ أرفع^(١) عن أن تناله يدُ كلّ طالبٍ.

فإن قلت: قد دلّت الآية على عصمة كلّ واحد، فضلاً عن المجموع، ولكنّ العصمة من الخطايا والذنوب، وليس الخطأ في الاجتهاد بخطيئة.

قلت: الافتاء بخلاف الواقع محسوبٌ عند الناس في عداد الخطايا، وقد عُصِموا من كلّ ما يُستنكف منه، على أنّ من المقدّمات المسلّمة عندهم: أنّ المعصوم عليه السلام لا يخطئ في تأدية أحكام الله ولو سهواً، إلّا أن يَخَصَّ ذلك النبي صلّى الله عليه وآله؛ لمكان التبليغ، لكنّ استدلالهم على عصمة الأمة يقتضي العموم؛ فإنّ أدلتهم بعد تسليمها من آية أو رواية إنّما تدلّ على

(١) في (اب): (ترفع) وهو تصحيّف واضح.

العصمة من الخطايا، وقد استنهضوها للخطأ، واحتمال بعضها لذلك كقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١) غير مجيد؛ لأمرين:

أحدهما: إن قيام الاحتمال مبطل للاستدلال، ولا سيما إذا كان راجحاً، واحتمال إرادة الخطأ هنا هو الراجح؛ لتأييده بباقي الأدلة.

الثاني: إن مدار استدلالهم إنما كان على دعوى تواتر الأخبار معني، ولا يتم إلا بتنزيل الخطأ على الخطيئة، وإن أبيت هذا، قلنا: قوم ينتهي بهم الله إلى أقصى الغايات وأرفع الدرجات، حتى يطهرهم من كل دنس ويحميهم من كل ريبة، ثم لا يجعل مجمع كلمتهم على من سواهم؟ كلا، إنما فعل بهم ذلك لذلك، وإلا فمَنْ؟

أفيكون مجمع كلمة حملة الآثام حجة على الأنام، ولا يكون؟ ولما دلت الآية على الأول، كانت دلالتها على الثاني بيّنة وبرهان.

وبهذا يندفع ما عساه يقال: من أن الاستدلال بالآية على حجية إجماعهم مبني على الغرض عن العصمة.

ثم جاد الولد الموفق^(٢) بوجه وجيه، وهو: أن الخطأ وإن كان لا يستلزم الخطيئة في حق غيرهم من المجتهدين، لكن في حقهم ﷺ يستلزمها؛ وذلك أنهم ع، كما تواتر عنهم واتفقت عليه شيعتهم ونطقت به أدلتهم، متفقون على أنهم عالمون بالأحكام الواقعية علماً يقينياً بأن من خالفهم، وإن كان من أعظم العلماء، وكان خلافه عن نظير واجتهاد؛ فهو ضالٌّ مضلٌّ؛ فلو جاز عليهم الخطأ؛ لكان في ذلك منهم ضلالة، وقد دلت الآية على عصمتهم.

الثاني: ما جاء مستفيضاً في أمر الثقلين، من قوله ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»

(١) أشرنا إليه سابقاً.

(٢) ابنه السيد حسن وهو من كتب نسخة الأصل التي رمزنا لها بـ (أ).

رواه مسلم في صحيحه بثلاثة طُرُق^(١)، وأحمد في مسنده بثلاثة^(٢)، والحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقتين^(٣)، وفي الجمع بين الصحاح الست بطريق، ورواه الثعلبي أيضاً في تفسيره وغير هؤلاء^(٤)، لكن على اختلاف يسير؛ ففي بعضها ما حكيناه، وفي بعضها: «إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله جبلٌ ممدودٌ بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي»، وفي بعض: «إني تركت فيكم الثقلين خليفتين، إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدي»، وفي آخر: «فانظروا كيف تحلفوني في عترتي»، وفي الجميع النصُّ على عدم الافتراق إلى ورود الحوض، وفي مناقب ابن المغازلي^(٥) عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله ﷺ قال: «إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني تركت فيكم الثقلين: كتاب الله جبل ممدود بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وأن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض؛ فانظروا ماذا تحلفوني فيهما» إلى غير ذلك.

وبالجملة: فالأخبار في هذا المعنى كثيرة جداً، ما ذكرنا إلا بعضها، وقد قرَّرن في جميعها بين الكتاب والعترة في الهداية، حيث يقول في الكل: «إن أخذتهم بهما لن تضلوا»، وليس المراد على الاجتماع، وإلا لم يكن الكتاب بانفراده حجةً، على أنه أخبر أنها قرينان لن يفترقا؛ إبقاءً إلى أن أحدهما لا يشذُّ عن الآخر، بل يسلكان مذهباً واحداً.

الثالث: إنهم مهابطٌ وحي الله، وفيهم باب مدينة العلم، والهادي من بعد رسول الله ﷺ؛ فروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»: «أنها لما نزلت ضرب رسول الله ﷺ يده على صدره، وقال: أنا النذير وأوماً إلى صدر عليٍّ، وقال: أنت الهادي يا علي، بك يهتدي المهتدون»^(٦)، وفيها أعدل شاهدٍ على وجوب الحجة في كلِّ زمان، كما نقول؛ أف يكونون هداةً للخلق، ولا تكون أقوالهم حجةً، ثم إنهم

(١) صحيح مسلم: ج ٧ ص ١٢٣، باب فضائل علي.

(٢) مسند أحمد: ج ٣ ص ١٨ و ١٤؛ ج ٤ ص ٣٦٧، ج ٥ ص ١٨٢ و ١٨٩.

(٣) الجمع بين الصحيحين - للحميدي - ج ١ ص ٥١٥ ح ٨٤١.

(٤) ظ. ينابيع المودة: ج ١ ص ١٠٥ نقلاً عن تفسير الثعلبي.

(٥) مناقب علي، ابن المغازلي: ص ٣٦٣، رقم ٣٤٥.

(٦) تفسير الثعلبي: ج ٥ ص ٢٧٢.

أخصَّ الخلق برسول الله ﷺ وأعرفهم بما عنده، وأقربهم إليه، وأكرمهم عليه، كما تنطق به آية المباهلة^(١)، وهم سفينة النجاة التي من ركبها نجا، ومن تخلَّف عنها هلك^(٢)، وإلى النار هوى، وقد روى الزمخشري في مكاتبتهم أخباراً:

منها: ما رواه بإسناده عنه ﷺ أنه قال: «فاطمة مهجة قلبي، وابناها ثمرة فؤادي، وبعلمها نور بصري، والأئمة من ولدها أمناء ربِّي وحبلٌ ممدودٌ بينه وبين خلقه، من اعتصم بهم نجي، ومن تخلَّف عنهم هلك»^(٣)، ولو ذهبت أعددُ عليك كلَّ ما وراه هؤلاء فيهم من المتواتر والمستنبط والمشهور وغير ذلك، كخبر المنزل، والسفينة، والمناجاة، والبيان، ودوران الحق، والمفاخرة بين العباس وطلحة وشيبة، والغدير، والولاية، والوصية، والارتقاء، والولادة، والصديقين، والصادقين، والسابقين، ومن عنده علم الكتاب، وصالح المؤمنين، والراية، والبخبخة، والتبليغ بمكة، والقطار، والوسيلة، والقسمة بين الجنة والنار، وخطاب الله ليلة المعراج، والضربة التي تضمّنت سلام ثلاثة آلاف من الملائكة منهم: إسرافيل، وميكائيل، وجبرائيل، ومقابلة الفرق الثلاثة، وردّ الشمس، وسدّ الأبواب، والمؤاخاة، والمملك المصليّ في السماء على صورته، وإنشاء جبرائيل وهو يصعد إلى السماء، وتعلّق أبي ذر بالأستار، والحجّة على الخلق، ودعوة إبراهيم عليه السلام والنور بين يدي الله قبل آدم، والذر، وأهل الذكر، وهَوَيُّ النجم، والمسألة عن الولاية، وهل أتى، والمؤازرة، والطائر، والطائف، وما جاء من الأخبار الكثيرة في الاثني عشر، وخاصة في المهدي عليه السلام، وما جاء من الأخبار في كلّ واقعة ومشهد، لأوقرتك دفاتر، وخرجنا عن الغرض المقصود؛ فإنّ هذا الشأن كما جاء من طرقهم أيضاً عن ابن عباس: «إن الصادق المصدق عليه السلام قال: لو أن الغياض أقلام، والبحر مداد، والجن [حساب]^(٤) والإنس

(١) قوله تعالى: ﴿فَقَدْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَغْدٍ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَكُمْ وَأُبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَكُمْ وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَكُمْ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ تَبَيَّنَ لَهُمْ فَتَجْعَلَ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ آل عمران: ٦١.

(٢) مستدرك الصحيحين، الحاكم النيسابوري: ج ٢ ص ٣٤٣؛ حلية الأولياء، أبو نعيم الأصفهاني ج ٤ ص ٣٠٦؛ تأريخ بغداد، الخطيب البغدادي: ج ١٢ ص ٩١.

(٣) فرائد السمطين، الحموي: ج ٢ ص ٦٦، ح ٣٩٠، ينابيع المودة، القندوزي: ج ١ ص ٢٤٢ ح ١٧.

(٤) غير موجودة في (ب).

كتاب، ما أحصوا من فضائل علي بن أبي طالب^(١)، وفي بعض ما ذكرنا تبصرة لمن كان له قلب، وما كنت لتصغي بعد ذلك لقول متعصبٍ يقول: إن أزواجه أمس به وأكثر خلطة له، وأنّ علياً عليه السلام كان كثيراً ما يخالفه الصحابة، ولا يحتج عليهم بأنّ مقالته حجة، وأين مقالة الأزواج من مقالة النفوس والابناء والأمناء، أولئك لا أمر وهؤلاء لا أمر، واعتناؤه بتعليمهم عليه السلام مما لا ينكره القوم؛ فقد رووا عن علي عليه السلام أنه قال: «علمني رسول الله ﷺ ألف باب يفتح من كلّ باب ألف باب»، وقال: «ما من آية نزلت في ليل أو نهار...»^(٢)

وأما دعوى عدم الاحتجاج؛ فما زال يحتج عليهم ويناشدهم في المجامع والموارد، حتى دوّنت لها الكتب وسوّرت به الصحف، ولكن أبوّ إلاّ العناء يعرفون الحجة، ولا يسلكون المحجة، «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»^(٣)، وفي مناشدة يوم الشورى ما يُغني عن الإطالة؛ فحدّث عامر بن وائلة، قال: «كنت مع علي عليه السلام مع الشورى في البيت؛ فسمعت علياً يناشدهم الله تعالى في سوابقه ومناقبه، وما جاء من الله ورسوله ﷺ فيه، وهم في كلّ ذلك يقولون: اللهم بلى، حتى انتهى في مناشدته إلى أن قال لهم: أناشدكم الله، هل فيكم أحد قال له رسول الله ﷺ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ؛ فهذا عليٌّ مَوْلَاهُ، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، ليبلّغ الشاهد الغائب غيري؟ قالوا: اللهم بلى، ثم استمر على المناشدة»^(٤)، وكم له مناشدة وشكاية لو نفعت، ولو لم يكن إلّا يوم الغدير، وقد شهد منهم سبعون ألفاً، وهم بمشهد من مقام رسول الله ﷺ فوق الأقتاب لفصل الخطاب، ومسمّع من بخبحة عمر بن الخطاب وغيره من الأصحاب لكفى.

(١) ظ. فرائد السمطين: ج ١ ص ١٦؛ إرشاد القلوب للديلمي: ج ٢ ص ٢٠٩؛ حلية الأبرار: ج ١ ص ٢٨٥؛ ميزان الاعتدال: ج ٣ ص ٤٦٦؛ لسان الميزان: ج ٥ ص ٦٢؛ ينابيع المودة: ج ٢ ص ٩٥ حديث ٧٠.

(٢) ينابيع المودة: ج ١ ص ٣٦١.

(٣) النور: ٤٠.

(٤) ظ. كنز العمال: ج ٣ ص ١٥٥.

فصل: إجماع أهل المدينة

زعم ابن الحاجب: أن إجماع أهل المدينة [حجة] ^(١)؛ لكونهم مهبط الوحي ومجمع الصحابة، ولقلة غيبتهم عنها، ومن ثم إذا تفرقوا ثم أجمعوا، لم يكن حجة، وقوله عليه السلام: «إن المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» ^(٢) وبأن رأيهم كروايتهم، وهي مقدّمة على رواية غيرهم ^(٣).

وأنت خير بأن شيئاً من هذا لا يستلزم الحجية، على أن مدار الاجتهاد على بذل الجهد واستفراغ الوسع وشدة الرغبة وملازمة العلماء، وربما كان هذا في المدن العظام، كبغداد والكوفة ومصر والشام أتم، من حيث إنها مواطنُ الملوك والخلفاء ومرتبة العلماء، وما عهدنا أهل المدينة إلا أقلّ الناس حرصاً في طلاب العلم، وإنما يهاجر إليها العالم بعد العالم، بعد استقرار أقواله واستقامة آرائه، وأما الحديث فمخالف لما نطق به الكتاب، وحكم به الوجدان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ﴾ ^(٤)، وما زالوا فيها إلى أن قبض رسول الله، ثم ما زلنا نشاهد الجماعة بعد الجماعة من أرباب المعاصي وحمة الآثام يخيّون ويموتون على ارتكاب المحارم وعمل الكبائر، ولئن صحّ، فالخطأ في الاجتهاد ليس من الخبث في شيء، ولعلّ المراد -والله اعلم- ما كان فيها من شدة نفاقٍ أو خبث طويّة يظهر في زمانه عليه السلام؛ لعدم ميلهم إليه وإلى المسلمين؛ فما ظهر ولم يملكوا التستر؛ فما كانوا ليقيموا.

ويؤيده ما حكى من أنه ورد في أناسٍ كرهوا المقام معه عليه السلام في المدينة مستنكفين عن الانقياد إليه، والملازمة له، ولئن صحّ، فكيف يصحّ إثبات هذا الأصل العظيم بخبر آحاد، وحمله على الرواية قياس، واشتهرت هذه المقالة عن مالك ^(٥)، وربّما نُزلت على

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ٤٢٩ ح ١٢٣؛ مستدرک الوسائل: ج ١٠ ص ٢٠٨ ح ١١٨٦٨.

(٣) شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٣٣٩.

(٤) التوبة: ١٠١.

(٥) نقله عنه السيّد المرتضى في الذريعة: ج ٣ ص ٦٤٣؛ الغزالي في المستصفى: ج ١ ص ٣٥١؛ الآمدي في

الإجماع في المنقولات، كالأذان، والإقامة، والصاع، والمد، دون غيرها، ثم إني وجدت من يقيد أهلها بكونهم من الصحابة والتابعين^(١)، وهو غير مجد؛ لتوجه الأول عليه.

فصل: إجماع الصحابة

لا كلام في إجماع الصحابة، حيث لا تابعي مجتهداً حجة؛ لأنهم من جميع أهل الحل والعقد من الأمة أو المؤمنين، بل ذهب أحمد في أحد قولي، والظاهرية إلى أنه لا إجماع حجة إلا إجماعهم^(٢)؛ فلا يتحقق بعدهم إجماع متعلقين بها لا يجدي، كقولهم: إن أدلة الإجماع، كقوله: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ»^(٣) «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»^(٤) خطابٌ مشافهة لا يتناول إلا الحاضرين المواجهين، وليس هم إلا الصحابة، وهم يعلمون أن جميع التكاليف كذلك، مع أن مدار الاحتجاج على قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي...» على أنهم مما يُجيزون خطاب المعدوم.

ثم قضية عدم انعقاد الإجماع بموت بعض الصحابة، وأما إذا كان هناك مجتهد من التابعين؛ فإن انعقد إجماعهم قبل بلوغه رتبة الاجتهاد؛ فلا كلام في عدم توقف إجماعهم على وفاقه، بل يكون إجماعهم حجة عليه، كما هو الشأن في كل إجماع يرد عليه مجتهد، وإن لم ينعقد إلا بعد بلوغه، فهل يعتبر وفاقه [أو] لا؟ قولان: الأكثر على الأول؛ لأنهم بدونه بعض المؤمنين، ومن الناس من صار إلى الثاني متعلقاً بمثل «أصحابي كالنجوم»^(٥).

على أنه لو تم؛ لكان قول كل واحد منهم حجة؛ وذلك خرق لإجماعهم وآتى، وفي

الأحكام: ج ١ ص ٣٠٢.

(١) ظ. الإجماع في شرح المنهاج: ج ٢ ص ٣٦٤.

(٢) أحمد بن حنبل، ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٣٩؛ إرشاد الفحول: ج ١ ص ٢١٧.

(٣) آل عمران: ١١٠.

(٤) البقرة: ١٤٣.

(٥) فتح الباري: ج ٤ ص ٤٩، والحديث مكذوب لا أصل له؛ ظ. الأحكام، ابن حزم: ج ٥ ص ٦٤٢؛

الصوارم المهرقة، نور الله المستري: ص ٣-٥؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن، محمد تقي الحكيم:

ص ١٣٨ و ٤٤١.

التابعين من لا يشقُّ غباره، وفيهم من رُجِعَ إليه، مثل ابن عباس وابن عمر، وأما إجماع الخلفاء الأربعة أو الثلاثة أو الأولين؛ فالأكثر على عدم الحجية؛ لعدم اندراجهم في الأدلة، وقد خالف في كلِّ شاذٍّ محتجِّين للأولين بما يروون من قوله ﷺ: «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(١) وللأخير بقوله: «اقتدوا بالذين بعدي أبي بكر وعمر»^(٢).

وأجاب الأكثر بأن أقصى ما فيها الدلالة على أهليتهم للتقليد، لا حجية مقاتلهم على المجتهدين، كما في «أصحابي كالنجوم» و«خذوا شطر دينكم عن الحميراء»^(٣). قلت: لا وجه لتزليل الأول على التقليد، وإلا لكانت سنته كذلك، مع أنها حجة على المجتهد، والوجه الجواب: أن الجمع المحلّ للعموم حتى يدلّ على وجوب الأخذ بسنة كلِّ واحدٍ منهم حجة، وأما الثاني؛ فقد قال العبري منهم: أنه من الموضوعات^(٤)، وقد ألّف بعضهم في الأخبار الموضوعية في المشايخ كتاباً^(٥)، وأكثر هذا الوضع كان في أيام معاوية، حين جدّ في عداوة أمير المؤمنين عليه السلام ومن معه؛ ليلوي أعناق الناس عنه، وما كان رسول الله ليأمر باتباع أحد، وهو ينتهج الخلاف عليه، ولو صحّ لم يجز لمجتهد خلاف أحدهما، وهل هو حينئذٍ إلا اجتهداً في مقابلة النص؟! خلاف أحدهما، وهل هو حينئذٍ إلا اجتهداً في مقابلة النص؟! خلاف أحدهما، وهل هو حينئذٍ إلا اجتهداً في مقابلة النص؟!

(١) سنن الدارمي: ص ١، ٤٥، صحيح ابن حبان: ج ١ ص ١٧٩، وهو حديثٌ مكذوبٌ جملةً وتفصيلاً؛ ظ. خلاصة عبقات الأنوار، السيّد حامد النقوي: ج ١ ص ٢٩ و ٩٠؛ ج ٣ ص ١١٨ و ١٢٦ و ١٣٦؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١٣٧ و ٤٤١؛ معالم المدرستين، مرتضى العسكري: ج ٢ ص ٢٣٣.

(٢) كنز العمال: ج ١١ ص ٥٦٠، رقم ٣٢٦٤٦.

(٣) النهاية، ابن الأثير: ج ١ ص ٤٣٨؛ البداية والنهاية، ابن كثير: ج ٣ ص ١٢٩.

(٤) الشريف برهان الدين عبيد الله الهاشمي الحسيني المعروف بالعبري - بعين مكسورة ثم باء موحدة ساكنة - كان أحد الأعلام في علم الكلام والمعقولات، ذا حظ وافر من باقي العلوم، توفي ٧٤٣هـ.

(٥) مثل كتاب الموضوعات، لابن الجوزي، والشوكاني في كتابه «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية».

فصل: [عدم امكان الاجماع لا عن سند]

هل يمكن اتفاق كلمة الكل لا عن سند من دليل أو أمانة؟ أصحابنا وأكثر القوم على المنع، وقال بعضهم بالجواز^(١).

احتج الأولون بأنه لو جاز؛ لكان إجماعاً على الخطأ والضلال؛ فإن القول في الدين بلا سند خطأ وإثم بالنص والإجماع، قال تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، على أن اتفاق الكل لا لداع مما تحمله العادات، كالاتفاق على أكل طعام، لا لداع، وربما قيل عليهم: إن القدر المشترك بين الأخبار الدالة على حجية الإجماع إنما هو امتناع الاتفاق على الخطأ المقابل للصواب، ومن الجائز أن يُصيبوا الواقع، وإن كانوا جميعاً آثمين.

وفيه: إن الضابط في الجمع بين الخطابات الشرعية أن يتزّل المحتمل على الظني والظني على القطعي، وقوله في بعضها: «لا تجتمع أمتي على الضلال»^(٣) وإن كان محتملاً؛ فخلافاً للصواب، كما هو ظاهر قوله ﷺ: «لا تزال فرقة من أمتي على الحق»^(٤)، لكن قوله: «لا تجتمع أمتي على الضلال» صريح في نفي اجتماعها على المأثم، ثم إن كان القدر المشترك بين الروايات هو ذلك؛ فالظاهر من مجموع الآيات والروايات هذا، على ما يقتضي النظر في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٥)، على أن الاعتناء المقتضي لعصمتهم من مخالفة الواقع يقتضي العصمة بطريق أولى.

وأما أصحابنا؛ فالمنع على طريقتهم ظاهر، بل ربما منع بعضهم من كون مأخذ الكل ظنياً، من حيث إن أحدهم المعصوم (عليه السلام)، ومعلوم أن حكمه لا يكون عن اجتهاد؛ وذلك

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٤٨.

(٢) الأعراف: ٣٣.

(٣) سنن ابن ماجه ج ٢ ص ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠؛ سنن الترمذي ج ٤ ص ٤٠٥ رقم ٢١٦٧.

(٤) صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٤٩، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة؛ مسند أبي داود الطيالسي: ص ٩٤.

(٥) آل عمران: ١١٠.

منهم بناءً على دعوى وجوب دخوله في المجمعين بنفسه، كما هو طريقة بعضهم.
والحق الجواز؛ لما عرفت.

واحتج الآخرون بأنه لو لم يكن إلا عن سندٍ لم يبق لإثبات حجية الإجماع واهتمام العلماء فائدة؛ للاستغناء بذلك السند، وبأنه واقعٌ كإجماعهم على بيع المراضاة وأجرة الحتام^(١).

ويردُّ على الأول: أن ظهور السند للأولين، وبناء الحكم عليه، لا يستلزم اطلاع الآخرين، وحينئذٍ فيأخذون بالإجماع، وإن لم يعثروا عليه.

سلمنا، ولكن أيُّ فائدةٍ أعظم من إثبات حجة قاطعة، ودليل ثبت، تخرسُ عنده الألسن، ويرتفعُ النزاع، وتحرّم المخالفة، وأتى يُظفرُ بمثله.
وعلى الثاني: المنع من الإجماع.

سلمنا، ولكن لا نمنع أنه لا عن سندٍ، أقصاه أنه لم يُحك، ولعلّه قياسٌ لم يلتفت إليه، ولا بُدَّ في إهمال السند الظني عند ظهور القاطع.

ثم اختلف الأولون منهم في أنه هل يجوز أن يكون السند في الإجماع هو القياس [أو] لا؟ فالأكثر على الجواز، ومنعه الظاهرية^(٢).

احتج الأولون بأن القياس حجة، كخبر الواحد وغيره من الحجج الظنية؛ فينعتقد عنه كما انعقد عنها، وبأنه واقعٌ، كما في خلافة أبي بكر؛ فإنهم إنما أجمعوا عليها بالقياس على الصلاة، حيث قالوا: «رضيناك لأمر ديننا، أفلا نرضاك لأمر دينا»^(٣)، وكتحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه، وإراقة المائعات عند ملاقة النجاسة على السمّن، وحدُّ الشارب على حدِّ المفترى، وحُكَي عن الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري المنع من تحقق الإجماع عن الأمانة، قياساً كانت أو غير

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٥١.

(٢) ظ. شرح العضد على المختصر: ج ٢ ص ٣٥٤.

(٣) تاريخ الطبري: ج ٣ ص ٢٠٢؛ الكامل، ابن الأثير، ج ٢ ص ٣٢٥.

وبالجملة: لا يكون الإجماع عندهم إلّا عن قاطع، واحتجّوا بأنّ الأمة على كثرتها، واختلاف دواعيها، يمتنع عادة أن تجمعها الأمانة، مع خفائها.

وأجاب الأولون: بأنه لو جاز أن يكون ظاهره كخبر آحاد مشهور أو قياس جليّ؛ فلا يكاد يخفى بُعد النظر، مع أنه منقوض، باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي، والخفية على مذهب أبي حنيفة، وكلّ فرقة منهم على قول صاحبها، مع تفرّقهم في أقطار الأرض، ولا ريب أنه لم يكن عن دليل، بل عن مرجّحات ظنية، وإلّا لكان جميع ما عداها على الضلال^(٢)، وأطرف شيء تعلّق الأكثرين بابتناء خلافة أبي بكر، وإجماعهم المدّعى فيها على القياس، ولقد قنع أصحابنا منهم بذلك، وتنزّلوا، لكن قلّ لي: الإجماع يتحقّق باتّفاق المجتهدين أو باجتماع الطغام^(٣)؟ وقد علمت أن أهل الحلّ والعقد في كلّ حكم أرباب فته، وذوو الخبرة به، وهذه الخلافة هي الرئاسة العظمى ومقام النبوة ونظام الدين والدنيا، لا ينالها إلّا واحد الدهر وناموس العصر، ومدينة العلم وطود الحلم ومعدن الحكم، من كلّ فتى أشمّ، أهمى من الغيث وأجرى من الليث، وأحيا من فتاة حيّة، وأبرّ بالمؤمنين من الولد الرؤوف والأُمّ العطوف، حلّال كلّ مشكلة، وكشاف كلّ معضلة، وصوّام كلّ قائل، وقوّام كلّ داجية، لا يُجحم عن مسألة، ولا يذلّ جانبُه لفادحة، ولا تأخذه في الله لومة لائم، وكيف لا يكون كذلك وهو: أمين الله في أرضه، وحجّته على خلقه، وداعيهم إليه، ودليلهم عليه، وما كان ليعرف مظانّ هذه الصفات وغيرها - مما طويناه مخافة الإطالة، إن أجزنا ذلك لغير الله تعالى - إلّا من لطف ذهنه ودقّ فهمه، وبُعد غوره، من كلّ راسخ في العلم، بارِع في الحكم تقيّ، ورِع، معرض عن الدنيا، حريص على الآخرة، شديد المحاماة عن دين

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٥٢؛ شرح العضد على المختصر: ج ٢ ص ٣٥٤.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٥٤.

(٣) جاء في أساس البلاغة: ج ١ ص ٦١٦: (هو طغامة من الطغام: وغد من الأوغاد، وهو يتطغم على الناس: يتجاهل عليهم).

الله، عظيم الشفقة على عباد الله، لا تأخذه في النصح لله ولعباده لومة لائم، كعلي بن أبي طالب، وسلمان، وأبو ذر، وعمار، وأمثالهم، من أهل الورع والتقوى والجِدِّ والاجتهاد، من بني هاشم وغيرهم، ثم نظرنا فلم نجد في السقيفة واحداً من هؤلاء، وإنما وجدنا ناساً يتخالسونها؛ فلما أمكنتهم الفرصة أخذوا يتدامغونها، أفما كان في آل محمد ﷺ الأمناء الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، سفينة النجاة، وأحد الثقلين، وأهل المنزلة، والولاية، والمباهلة، والوصية، وغير ذلك من المقامات المعروفة، من يستصلحونه للخلافة؟ أو يرتضونه للمشاورة؟ أما كان في أخي رسول الله، ونفسه، وباب مدينة العلم، مظنةً لذلك؟ أفكان أبو عبيدة أولى بمقام رسول الله منه عند أبي بكر، حين قال لمن حضره: بايعوا أحد الرجلين؛ عمر أو أبا عبيدة؟ أم كان أولى بذلك ردّها إليه؟ وهب أن بعضهم كان؛ فالإجماع إنما هو اتفاق الكلّ، وقد حكم ابن قتيبة^(١)، وهو الثقة المأمون عندهم أنه لم يبايع أبا بكر من أصحاب رسول الله ثمانية عشر رجلاً، وكانوا رافضة علي بن أبي طالب عليه السلام، وأبو ذر، وسلمان، وعمار، وخالد بن سعيد بن العاص، وبريدة الأسلمي، وأبي بن كعب، وخزيمة ذو الشهادتين، وأبو الهيثم بن التيهان، وسهل، وعثمان ابنا حنيفة، وأبو أيوب الأنصاري، وحذيفة بن اليمان، وسعد بن عباد، وقيس بن سعد، وعبد الله بن العباس، وليت شعري كيف صحَّ لعمر وأبي عبيدة أن يقيسا أمر الخلافة التي عرف مكانها على التقدّم في الصلاة، ثم ما رضىا حتى جعلاه قياس أولوية، أوليست تجوز عندهم خلف كلِّ برٍّ وفاجر؟ ولكن لا غرو؛ فقد أجازوا الخلافة أيضاً لكلِّ برٍّ وفاجر؛ أفما كان في ذلك المشهد من ينكر عليهم على هذا القياس؟ حتى يكون أقعد شاهدٍ على أنه لم يكن هناك أحدٌ ممن ذكرنا، أم وضعوا ذلك لأصحابهم، كما اتحلوا دعوى الإجماع، وكان اتفاقهما لا عن سنَدٍ، على أن الذي جاء به الثقات من جملة الآثار أن رسول الله ﷺ لما سمع التكبير، سأل من يصلي بالناس؟ فقليل: أبو بكر؛ فخرج يتهاوى بين علي والعباس، ونحى أبا بكر وصلى بهم قاعداً، ثم كيف جاز لأبي بكر أن يقضي بها إليهما وليس له قياسٌ، كما قاسا؟ ثم كيف استباح عمر

وطء سعد بن عبادة حين نازعهم الخلافة، ووجأ (ووجر) عنق سلمان، حيث أبى عليهم البيعة، وضرب الزبير، وإخافة الباقية، حتى تابعوا مكرهين، والخلافة لم تثبت لعدم تحقق الإجماع؛ لخروج آل محمد ﷺ وهؤلاء كلهم وسعد وآله، أفهكذا يكون الإجماع أم أن المجتهدين يرتبون ويبدلون الجهد ويستفرغون الوسع، ويستنهضون الأدلة، ثم يحكمون، خصوصاً في مثل هذا الخطب العظيم، والأمر الجسيم، يقدمون على واحد من الناس وقيمونه مقام رسول الله، ويوجبون طاعته على الناس في الدين، ويملكونه رقابهم ويصرفونه في أموالهم، يُمضي فيهم من أحكامه ما يشاء، كما صنعوا في بني حُنيفة، قتلوا رجالهم، واستباحوا نسائهم، ونهبوا أموالهم، وسبوا ذراريهم، حتى طبخ خالد رأس مالك بن نويرة رضي الله عنه في القدر، ودخل بزوجه تلك الليلة على غير شيء غير أنهم أبوا عليهم البيعة، ولم يؤدوا إليهم الزكاة، فسمّوهم أهل ردّة، وفعلوا بهم ما فعلوا، مع أن خلافتهم إنما تتم على زعمهم ببيعتهم، وكما اقتحموا على آل محمد ﷺ ديارهم واستلبوا ملكهم واغتصبوا تراثهم، ثم لم يعرف لهم بعدها مكانة أبداً إلى يومنا هذا، يتداولونها من واحد إلى واحد، وكما وجئوا عنق سلمان، ونفّوا أبا ذر، وضربوا عماراً، وقتلوا سعد بن عبادة، وحرّموا ما كان على عهد رسول الله ﷺ حلالاً، وأباحوا ما كان حراماً، وفعلوا ما فعلوا، أفهناك مقام أحق من هذا المقام ببذل الجهد وإنفاذ الوسع واستنهاض الخيل والرجل ومراعاة الأدلة وجمع المسلمين؟ خصوصاً أهل الحل والعقد والتخليفة بينهم وبين نفوسهم، حتى تقوّدهم الأدلة، وتسوقهم الحُجج وتحذوهم الأنظار، ولا يقتنعوا بواحدة دون أخرى، وباللهعجب، لا يجوز قتل كلب عقور بالإجماع إلا بتلك الشرائط، وينتهون في الإهمال في مثل هذا الخطب الجسيم إلى هذه الحدود، أفكان انتحال مناصب النبوة ودفع أربابها عنها أهون من كلب عقور؟! حتى قنعوا فيها باتفاق ناس معدودين، كيف، والسقيفة على ضيق مجالها كان فيها ناس ساخطون؛ فما ظنك بباقي المسلمين، وقد ملأوا الفجاج، ولما رأى عمر أسلم^(١) مقبلة، قال: الآن أيقنت بالنصر^(٢)،

(١) قبيلة عربية من قبائل الجزيرة العربية.

(٢) تاريخ الطبري: ج ٢ ص ٤٥٨؛ شرح نهج البلاغة: ج ٢ ص ٢٨٧.

أفكان مقام قتالٍ وجدالٍ، أم مقام نظريٍّ واجتهادٍ؟ وأين النصيحة لله ورسوله وللمسلمين؟ وما لجفأة الأعراب ومعرفة مناصب النبيين، كي يُستفتح بهم النصر، وكلامنا هذا كله مماشاة، وإلا فالصفات والآيات والروايات وغديرُ خُمٍّ وسائر المقامات، وحديث الدواة والقرطاس وسائر الحكايات، شاهدٌ صدقٍ على التعيين، وأن الأمر لم يكن مبهماً، وأن رسول الله لم يمُت ميتةً جاهليةً، ولم يدع الأمة سُدىً، ولم يتركهم هملاً، على أن القوم في ربة البيعة، ورهان أسامة بشهادة البخبة واللعة.

فصل: [عدم اشتراط بلوغ المجمعين التواتر]

من الناس مَنْ شَرَطَ في حجّة الإجماع بلوغ المجمعين عددَ التواتر^(١)، بحيث يتحقق اتفاق الكلّ، مع بلوغ العدد، لا أنهم إذا زادوا على ذلك كفى اتفاق العدد، وليس المراد به عدداً معيناً، بل ما يحصل العلم الضروري عند إخبارهم بأمرٍ شاهدٌ على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، محتجين بأن القطع إنما يتحقق بذلك، والأكثر على عدم هذا الاشتراط.

أما أصحابنا: فلأن المدار فيهم على الكشف، وهو غير متوقفٍ على العدد، وأما الجمهور فلتناول أدلة الإجماع ما نقص، وإن كانوا ثلاثة، بل اثنين؛ لعدم انحصار صدق اسم الأمة والمؤمنين في عدد التواتر، اللهم إلا من سلك في الاحتجاج طريقة العقل وقررها بها حكاه الآمدي عن الجويني وغيره^(٢)، من أنه لا يتصور تواطؤ الجمع الكثير على الخطأ؛ فإن ذلك لا يتم إلا باعتبار عدد التواتر، بما قرره غيره، وإن توهم العضدي^(٣) لزوم ذلك على الإطلاق.

فإن فرض انتهاء الأمر إلى الواحد فقد قال قومٌ بحجية قوله أيضاً^(٤)، ومنع آخرون محتجين بعدم اندراجه في الأدلة، وأجاب الأولون بأن الدليل السمعي وإن لم يتناوله

(١) الجويني في أصول الفقه: ج ١ ص ٤٤٣.

(٢) ظ. الإحكام: ج ١ ص ٢٥٠.

(٣) شرح العضدي على المختصر: ج ٢ ص ٣٤٥.

(٤) منهم الرازي في المحصول: ج ٢ ص ٩٣، المسألة الخامسة؛ الآمدي في الإحكام: ج ١ ص ٣١٠.

بصريه، من حيث إنه لا يصدق عليه أنه سبيل المؤمنين وإجماع الأمة، لكنّه يتناوله بمضمونه؛ فإنّ مضمون تلك الأدلة والغرض منها: أن الأمة لا تخلو عن قائلٍ بالحقّ مطّلع عليه.

وبالجملة: إن كلمة الحق لا تخرج عنها، وكما يمتنع مخالفة الدليل الصريح^(١) كذلك يمتنع مخالفة مضمونه؛ فأما ما اشتهر فيهم من التعلّق بأن اسم الأمة قد يُطلق على الواحد، كقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَنِيفًا﴾^(٢)؛ فليس بشيء؛ للعلم بأنها في هذه الأدلة إنما أطلقت على الجماعة، الذين هم أتباع النبيّ، لا على واحد.

لا يقال: المراد بالأمة من صدّق به ﷺ، وهو قدرٌ مشتركٌ بين الواحد والزائد.

لأنّا نقول: إن سلّمنا ذلك؛ فالتقيّد بالإجماع يعيّن إرادة الزائد، بلى، اللهم من يحتجّ على الحجية بمثل قوله تعالى: ﴿وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾^(٣)، وما جاء في ذم الاختلاف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاعًا﴾^(٤) لم يحتج إلى تكلف.

فصل: [هل الإجماع حجة في غير الأحكام الشرعية الفرعية؟]

لا يجوز التمسك بالإجماع في إثبات شيءٍ مما يتوقّف عليه ثبوت حجية الإجماع، كوجود الصانع، وعلمه، وقدرته، وحكمته، وصدق الرسول؛ وذلك لأن الحجية إنما علمت من قوله أصالةً كالأخبار الواردة في ذلك، أو حكايةً لكلام الله عزّ وجل، كآيات الدالة عليه، وذلك العلم موقوف عن العلم بصدقه، وهو موقوفٌ على دلالة المعجز، المتوقفة على وجوده تعالى، وقدرته، وعلمه، وحكمته، وإرادته؛ فلو توقّف العلم بشيءٍ من ذلك على الإجماع، لزم الدور، وهذا بخلاف ما لم يتوقّف عليه ثبوت الحجية، كحدوث الأجسام والأعراض ووحدّة الصانع تعالى؛ فيجوز إثباته بالإجماع. وهل هو حجة في الأمور الدنيوية، كالحروب، وتدبير الحيوش، أو يختصّ بالدينية؟.

(١) في (ب): (الصريح الدليل) وهو توهم.

(٢) النحل: ١٢٠.

(٣) لقمان: ١٥.

(٤) الأنعام: ١٥٩.

الذي حكاه المرتضى عن القوم هو الثاني^(١)؛ فإنه صرح بأنهم إنما يستعملون الإجماع في الأحكام الشرعية خاصة، وهو المحكي عن عبد الجبار^(٢)، والذي يقتضيه تعريف أوائلهم، والمنساق من أدلتهم^(٣)، مع أصالة عدم الحجية؛ فيقتصر على محل الوفاق، وليس للأول إلا عموم الأدلة، ويدفعه تبادر الخصوص. واستدل بعضهم على العدم بأن حالة الأمة ليس بأعظم من حاله ﷺ، وقد كان يشاور في أمثال ذلك، ولولا أنه مما يجوز فيه الخطأ لم تحسن المشاورة^(٤).

وفيه: إن المشاورة إنما كانت لتحقيق الأمر، وتأكيد الطلب، والاستئالة، لا للتوقي من الخطأ، والاستعانة بآراء الناس، لكن لا يلزم من سداد آراء النبي ﷺ سداد آرائها، وأما على طريقتنا؛ فقد قال بعض أصحابنا: إنه حجة لدخول المعصوم عليه السلام؛ فتحرم مخالفته^(٥)، والوجدان في أيام الظهور يرجع إلى التأسّي ويدور مدار ظهور الوجه، وأما في الغيبة فلم يثبت وجود التسديد عليه في مثل هذا أيضاً، وإن لم نسلك في الكشف طريقة الأكثرين، كان في حكم الظهور، وتوقف على استعمال الوجه.

فصل: [عدم اجتماع الأمة على الكفر]

يستحيل عندنا اجتماع الأمة على الكفر؛ لمكان الفرقة المحققة، أو لاشتغالها على المعصوم عليه السلام أو لوجوب ظهوره عليه السلام حيثئذ، وأما الجمهور فالأكثر على المنع؛ للخبر^(٦)، ولا خطأ ولا ضلال أعظم من الكفر، ومنهم من أجاز^(٧)؛ لخروجهم بالكفر من كونهم

(١) الذريعة: ج ٢ ص ٦٢٨.

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي: قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، من كتبه المشهورة (تثبيت دلائل النبوة) توفي في ٤١٥ هـ.

(٣) ط. الأحكام: ج ١ ص ٢٨٤.

(٤) ط. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٧٢.

(٥) ط. الذريعة: ج ٢ ص ٦٢٩.

(٦) مثل قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

(٧) ط. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٧٥.

أُمَّتِهِ ﷺ؛ لدخول الإيذان في مفهومها؛ فإنَّ أُمَّتَهُ حَمَلَةٌ دَعَوَتُهُ، وَحِينَئِذٍ فَلَا يَصْدُقُ أَنَّ أُمَّتَهُ عَلَى ضَلَالَةٍ وَخَطَأٍ، كَمَا أَنَّ مَنْ شَرَبَ خَلًّا، وَكَانَ مِنْ قَبْلُ خَمْرًا، أَوْ أَكَلَ مِلْحًا وَكَانَ مِنْ قَبْلُ كَلْبًا، لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ شَرَبَ خَمْرًا، أَوْ أَكَلَ كَلْبًا، إِلَّا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْمَجَازِ، غَايَةُ مَا هُنَاكَ: إِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا يَبْقَى لَهُ أُمَّةٌ. نَعَمْ، لَوْ قَالَ: لَا تَرْتَدُّ أُمَّتِي أَوْ لَا تَكْفُرْ لَا مَمْنَعَ، وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُمْ إِذَا كَانُوا أُمَّتَهُ وَأَهْلَ إِجَابَتِهِ، ثُمَّ ارْتَدُّوا صَدَقَ عَرَفًا أَنَّ أُمَّتَهُ كَفَرَتْ وَضَلَّتْ، وَهُوَ خِلَافُ مَا نَطَقَ بِهِ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ قِبَلِ الْمُسْتَحِيلِ؛ لِبَقَاءِ الذَّوَاتِ.

لَا يَقَالُ: هَذِهِ الذَّوَاتُ إِنَّمَا سَمَّيْتُ أُمَّةً مِنْ حَيْثُ الْإِجَابَةُ؛ فَإِذَا زَالَ هَذَا الْمَعْنَى زَالَ الْأَسْمُ، كَمَا فِي جَنْدِ زَيْدٍ الَّذِينَ أَعْرَضُوا عَنْهُ، وَغُلِمَانِ عَمْرٍو الَّذِينَ بَاعَهُمْ. لَأَنَّا نَقُولُ: الْمَتَبَادِرُ الْمُنْسَاقُ - بِحَيْثُ لَا يُشَكُّ فِيهِ عِنْدَ سَمَاعِ هَذَا الْخُطَابِ، أَعْنِي قَوْلُهُ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ»^(١) - عَدَمُ اجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَجَابُوا دَعْوَتَهُ عَلَى الضَّلَالِ، وَمَا بَعْدَ ثَبُوتِ الدَّلَالَةِ وَتَحَقُّقِ الْإِرَادَةِ مِنْ مَقَالٍ، كَانَ ذَلِكَ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْمَجَازِ؛ لَشَوَاهِدِ الْحَالِ أَوْ لَمْ يَكُنْ.

ثُمَّ إِنِّي وَجَدْتُ السَّعْدَ يَقُولُ فِي هَذَا الْمَقَامِ: «إِنْ الْحُكْمُ بِالشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ قَدْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ ثُبُوتِهِ لَهُ؛ فَيَمْتَنَعُ تَنَافِي وَضْعِي الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ؛ فَلَا تَصَحُّ الْأُمَّةُ مُرْتَدَّةً إِلَّا مَجَازًا؛ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِمْ أُمَّةً فِيمَا مَضَى، وَقَدْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ حَدُوثِهِ فَلَا يَمْتَنَعُ، وَيَصَحُّ ارْتَدَّتْ الْأُمَّةُ حَقِيقَةً فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ عَلَى الْخَطَأِ»^(٢).

قَالَ: «وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنْ زَوَالَ اسْمِ الْأُمَّةِ عَنْهُمْ لَمَّا كَانَ بَارْتِدَادُهُمْ كَانَ مُتَأَخِّرًا عَنِ الْارْتِدَادِ بِالذَّاتِ، فَعِنْدَ حَصُولِ الْارْتِدَادِ وَحُدُوثِهِ صَدَقَ عَلَيْهِمُ الْاسْمُ حَقِيقَةً؛ فَتَنَافَى الْأَدَلَةُ السَّمْعِيَّةُ»^(٣).

وَتَوْضِيحُهُ: إِنْ الْحُكْمُ - أَعْنِي إِثْبَاتُ الشَّيْءِ - إِذَا كَانَ بِاعْتِبَارِ ثُبُوتِ الثَّانِي لِلأَوَّلِ اسْتَدْعَى ذَلِكَ زَمَانًا يَكُونُ فِيهِ الثَّبُوتُ: فَإِذَا كَانَ وَصْفًا الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ مُتَنَافِيَيْنِ،

(١) أَشْرْنَا إِلَى ذَلِكَ سَابِقًا.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٧٥.

(٣) حَاشِيَةُ التَّفَازَانِي عَلَى شَرْحِ الْعُصْدِ: ج ٢ ص ٣٦٩.

امتنع الحكم بذلك الاعتبار.

وإذا كان باعتبار حدوث الثاني للأول وعروضه له، من حيث هو عروض، لم يستدع الحدوث ما يستدعيه الثبوت من الزمان، بل يكفي بقاء الوصف العنوانى للموضوع باعتبار تأخر زواله عن العروض بالذات؛ وذلك أن الزوال إنما يثبت بعد تحقق العروض؛ فكان متأخراً عنه بالذات، وإن كانا متقارنين في الزمان، وصح أن يقال على وجه الحقيقة: وجد المعدوم، وأن يراد بالمعدوم المتّصف بالعدم حقيقة، كل ذلك لتنزيل تأخر زوال العدم من عروض الوجود بالذات منزلة التأخر الزماني حتى صحّ دعوى عروض الوجود له في حالة العدم، وهذا هو الشرط المتبادر الذي ذكرنا، وفي كل ما كان الحكم فيه باعتبار العروض ك(حمد الماء) و(استغنى الفقير) و(افتقر الغني) و(اضاق الفسيح) و(اتسع الضيق) و(أسودّ الأبيض) و(حسن القبيح) و(وجد المعدم) و(عدم الموجود) ونحو ذلك.

ومن طريف ما تعلق به المانعون: أنه تعالى هدّد على اتباع غير سبيل المؤمنين، وأوجب اتباع سبيلهم على الإطلاق، واتباعه مع عدمه محال، وأنت خيرٌ بأنّ التكليف باتباعه إنما يتوقّف على معرفته لا على تحقّقه.

فصل: حكم منكر الإجماع

لا كلام في أن إنكار حكم الإجماع الظني لا يستلزم الكفر، إنما الكلام في إنكار حكم القطعي؛ فالذي في (الإحكام)^(١) و(المختصر)^(٢) إن المذاهب فيه ثلاثة، ثالثها التفصيل إن كان ضرورياً، كالعبادات الخمس والشهادتين فهو كفرٌ وإلّا فلا.

والتحقيق: إنه لا نزاع في الضروري، وأنه كفرٌ سواء أكان في الأصول أو الفروع إنما النزاع في غيره، وليس إلّا مذهبين، والذي عليه الأكثرون أنه لا يستلزم، وإنما صار إلى القول بالكفر قومٌ من الفقهاء قاسوه على قطعي الخطاب، كنصّ الكتاب ومتواتر السنّة؛

(١) الإحكام: ج ١ ص ٣٤٤، المسألة الأولى.

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب، ظ. شرح العضدي على المختصر: ج ٢ ص ٣٧٤.

فإن إنكار الحكم المدلول عليه بهما إنما يكون عن إنكار حجية الدال، ولا وجه له إلا تكذيب المخبر، وهو الكفر الصراح، وربما تعلّقوا بتواتر ما دلّ على حجّيته؛ فإنكارها إنكاراً ما دلّ عليها من التواتر، وهذا خطأ صرف.

أما الأول: فإنه قياسٌ مع الفارق، على أنا قد نمنع المقيس عليه، وأما الثاني: فلما عرفت من عدم تواتر ما جاء في ذلك.

سَلَمْنَا، ولكن إنكار حكم التواتر إنما يستلزم الكفر؛ إذا انحصر وجهه في التكذيب، أما إذا كان لأمرٍ آخر، كما أنكر الأخبارية حجية الكتاب؛ لما جاء في المنع من الأخذ به، والإجماع بعد تسليم تحقّقه والعلم به؛ لعدم استكشافهم به مقالة المعصوم فلا، واحتجاج الأكثرين بأن إنكار الحجية إنما يستلزم التكفير لو كان العلم بها من أركان الإسلام التي لا يتحقّق بدونها، ولو كان كذلك لوجب على النبي ﷺ أن يعرّف المسلمين وجه الحجية، وأن لا يحكم بإسلام أحدٍ حتى يعترف بذلك، كسائر الأركان يقتضي أن المكفّرين يذهبون إلى التكفير بمجرد إنكار الحجية، وإن لم ينكر الحكم، كما اتّفق لبعض المعاصرين، وهذه أشنع من أختها، وهذا، ونحن لا ننكر أن إنكار حكمه أو حجّيته قد يكون عن تكذيب؛ فيكون كفراً، ولكن ذلك لا يستلزم التكفير بمجرد الإنكار، وإلا فإنكار حجية خبر العدل أو حكمه قد يكون عن تكذيب أيضاً، أترى يسوّغ لك الحكم بكفر المنكر على الإطلاق.

فصل: [تصادم الإجماعين]

كلّ من قال بحجية الإجماع المحقّق قال بأنّه دليلٌ قطعيٌّ يُفضي إلى الواقع؛ فيستحيل انعقاد آخر على خلافه؛ لاستلزامه خطأ أحدهما، إلّا ما يحكى عن أبي عبد الله البصري محتجّاً بأنّه لا مانع من أن تجتمع الأمة على أمرٍ بشرط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر، لكنّه قال: «إن ذلك لم يقع؛ لأن أهل الإجماع لما اتّفقوا على أن كلّ ما أجمعوا عليه فاتباعه واجبٌ في جميع الأعصار أمناً من وقوع هذا الجائر، أعني انعقاد إجماع آخر على خلافه»^(١).

واعترض: بأن هذا الإجماع الذي ادعى به حصول الأمان من وقوع الإجماع المخالف مما يتطرق إليه الاحتمال أيضاً؛ لجواز أن يكون مشروطاً بعدم ظهور ما يقتضي خلافه؛ فينتفي الأمان، ويلزم خطأ أحد الإجماعين،

ونحن نقول: إن أراد أبو عبد الله بالشرط الذي أجاز دخوله في الإجماع الأول - حتى جاز اعتقاد الإجماع خلافه - أن يشترط هذا الشرط كل واحد من المجتهدين عند الحكم، حتى اتفق أن أجمعوا على الاشتراط، كما أجمعوا على الحكم؛ وذلك بأن يكون حكم كل واحد منه معلقاً على عدم طرق الإجماع، كأن يقول: هذا واجب بشرط أن لا تجتمع الأمة على تحريمه مثلاً، كان كل إجماع مشروطاً إلا ما كان مدرك الحكم فيه قطعياً؛ إذ لا معنى للاشتراط إلا أن يعتقد أن الحكم هو هذا، ما لم ينعقد إجماع على خلافه، وهذا لازم لكل حاكم، ولا أثر للغفلة عن ملاحظة ذلك عند الحكم، بعد أن يكون البناء عليه، وحينئذ فيجوز في كل إجماع إلا ما ندر انعقاد آخر على خلافه، ثم نقول: الإجماع الثاني الذي حصل به الأمان - أعني اتفاقهم على وجوب اتباع كل ما أجمعوا عليه - إن كان مطلقاً - بمعنى أن كل ما أجمعوا عليه يمتنع مخالفته، سواء أكان إجماعهم عليه مطلقاً، كما إذا كان المدرك قاطعاً، أو مشروطاً، كما هو الغالب، لم يظهر للاشتراط في الأول أثر لإطلاق المنع من الخلاف؛ فما هذا الذي أجاز أبو عبد الله وخالف القوم؟ وإن كان مشروطاً بأن لا يكون السابق مشروطاً ارتفع الأمان؛ إذ المفروض أن السابق مشروط؛ فيجوز انعقاد الإجماع على خلافه، مع أنه خلاف الواقع فإنهم مما يمتنعون على الإطلاق؛ فاندفع ما عساه يُقال من أن الإجماع إنما ينعقد بحكم الأحاد؛ فإذا امتنع كل واحد بانفراده أن يخالف لم يتحقق إجماع مخالف، على أنه من الجائز أن ينعقد دفعةً بأن يجتمعوا ويتآمروا، ثم يجمعوا، وإن أراد أبو عبد الله بذلك الاشتراط أن يجتمعوا بعد أن يجمعوا على الحكم ويتآمروا، ثم يجمعوا على اشتراط ذلك الحكم بعد انعقاد الإجماع على خلافه، فأول ما فيه أنه كما يمتنع مخالفة الإجماع في أصل الحكم، كذلك يمتنع تقييده بعد الإطلاق، وتخصيصه بعد العموم، ثم يجيء ما مر من أن الإجماع الثاني - أعني الاتفاق على المنع من المخالفة - إن كان مطلقاً لزم الأول، وإن كان مشروطاً لزم الثاني؛ فلم يعد

حديث أبي عبد الله بطائل، مع أنك تعلم أن فتح باب الشرط يُفضي إلى انسداد هذا الباب، وأما عندنا فبطلان هذا غني عن البيان؛ لاستحالة الكشف في الشيء ونقيضه باستحالة الخطأ على المعصوم عليه السلام.

آخر مباحث الإجماع، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وهو المعين على ما به عليه نستعين

(٤)

باب دليل العقل

دليل العقل ضريان:

ضربٌ يستقل بحكمه العقل، كقاعدة الحسن والقبح؛ فإن الحكم الذي بها يثبت بمجرد العقل، من دون توسط الشرع، تقول: إن العقل يوجب هذا؛ فهو واجب شرعاً، أو يحرمه فهو حرام، لما بينهما من التلازم، وكذلك أصل البراءة، وأصل الإباحة؛ فإن الحكم المثبت بالأول، أعني براءة الذمة مما وقع الشك في التكليف به، والحكم المثبت بالثاني، أعني إباحة ما يشك في حرمة إنهما يكون إثباتهما بهذين الأصلين من غير حاجة إلى توسط شرع، وكذلك أصل العدم وما يبتني عليه، ولا ينافي ذلك ثبوت بعض هذه الأصول بدليل شرعي؛ إذ الكلام بها نفسها.

الضرب الثاني: ما لا يستقل العقل بإثباته كأبواب الملازمات؛ فإن العقل إنما يحكم فيها بواسطة الدليل الشرعي، وذلك: كما يحكم بوجوب مقدمة الواجب، عند قيام الدليل على وجوب ذلك الواجب؛ فكان حكمه بوجوبها إنما كان بواسطة وجوبه.

واعلم أن أقصى مفاد هذا الباب من الأدلة الظنّ، عدا قاعدة الحسن، وإنما جاز بناء الأحكام عليها، مع أصالة امتناع الأخذ بالظن؛ لأن ما كانت دلالاته بواسطة الأدلة الشرعية؛ فالمرجع في الأحكام التي تثبت به إلى الأدلة الشرعية.

وأما يستقلّ فيما عدا قاعدة الحسن، كالأصول المذكورة؛ فإنما يصحّ التعلّق به؛ لقيام الأدلة القاطعة على حجّيته، ومن ذهب إلى أصالة الأخذ بالظنّ في الفروع، بل في أصولها، ونزّل ما جاء في الظنّ على الأصول^(١) كالجمهور، أو صار إلى فتح باب الظنّ، وإن قامت الأدلة على المنع منه؛ لما عرض من سدّ باب العلم، كصاحب (المعالم) ومن تبعه^(٢)، كان الأخذ بهذا الباب عنده على الأصل، ولم يحتج في شيء منه إلى حجة.

الكلام في الضرب الأول: ما يستقلّ بحكمه العقل أقسام:

الأول: ما يفيد القطع بالحكم، وهو قاعدة الحسن، والمعروف في كتب هذا الفن، إنها هو التعرض لهذه القاعدة في المبادئ الأحكامية، حيث يتكلمون في الحاكم، هل هو الشرع فحسب، كما تقول الأشعرية، أو هو العقل، كما يقول العدلية، وذلك أن أكثر تلك الكتب للقوم، وهم مما ينكرونها، وغيرهم نسج على منوالهم، محافظة على الأوضاع، على أن إثبات هذه القاعدة ليس من مطالب الأصول؛ لأنها لم تمهّد لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، وإنما مهّدت في الكلام لكونها من مبادئه؛ لابتناء كثير من مسائله عليها، كمسألة خلق الأفعال، وتعليل أفعاله بالأغراض، لكنه لما ابتنى عليها بعض مسائل هذا الفن، كمسألة خطاب المعدوم، ومسألة الخطاب بما يراد خلاف ظاهره، كانت من مبادئه أيضاً؛ فناسب أن توضع فيها، ثم لما كانت مما يتعلّق بها في إثبات الأحكام ويدور عليها تكليف كثير من الناس، كأهل الفترة^(٣)، ومن كان بمكانتهم تمنّى نأى عن بلاد الإسلام؛ فلم يعلم أو علم ولم يتمكّن أو تمكّن؛ فكان فيهم فعاجله الفعل، ولم يسعّه السؤال، بل المجتهد إذا لم يسعّه الرجوع إلى الأدلة أو رجع وتعارضت عليه صحّ عدّها في مداركها، وأمكن ذكرها في هذا الباب، ولما كان إثبات الأحكام الشرعية بهذه القاعدة إنما يتم بعد إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهو استلزام الوجوب والحرمة العقلين

(١) في (ب): أصول.

(٢) معالم الدين: ١٩٢.

(٣) وهم الذين عاشوا بين رسولين ولم يكن الأول مرسلًا إليهم ولا أدركوا الثاني. (ظ. روح المعاني:

الآلوسي، ج ٨ ص ٣٨).

للو جوب والحرمة الشرعيين، كان موقع الكلام على هذا القسم في مقامين:

الأول: في إثبات أصل هذه القاعدة.

الثاني: في إثبات الملازمة بين الحكمين.

[المقام الأول]

أما الأول: فجملة القول فيه: إنّ العقلاء على اختلاف مذاهبهم وتباين طرائقهم، حتى البراهمة والثنوية متفقون على أنّ العقل مما يحكم ويستقلّ في إثبات المطالب من غير حاجة إلى مساعدة أمرٍ آخر من شرع أو غيره، إلّا ما وقع لبعض السوفسطائية من الإنكار على وجه المكابرة، وما هي منهم بأول بادرة؛ فقد كذبوا الحس والوجدان، تقول: هذا قصير وأبيض؛ فيقول: لعله طويلٌ وأسودّ، وقد كذبتك عينك؛ فتقول: أنا فريحٌ صالحٌ؛ فيقول: لعلك حزينٌ وجعٌ، وقد كذبتك وجدانك، يريدون بذلك قطع السنة أهل الأديان وسدّ طرق الاحتجاج، إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري في المئة الثالثة، وكان من تلامذة أبي علي الجبائي فجرى بينهما من النزاع ما أفضى به إلى الانحراف عنه، والإعراض عن طريقته؛ فجعل يجتهد في إبطال مذهب الاعتزال لا يلوى على حجة ولا ينظر إلى شاهدٍ يقوم على الدعوى، يقوم عليها البرهان الساطع، ويعضدها الكتاب الناطق، ولا يرتاب فيها أهل العقول؛ فيعمد إلى القول بخلافها، غير مكرثٍ، كما في مسألة الصفات، وأفعال العباد، وخلق القرآن، وصدور الكلام، وامتناع الرؤية، وتعليل الأفعال بأغراض ونحو ذلك.

وكان كثيرٌ من مسائل الكلام مبنياً على قاعدة الحسن والقبح؛ فعمد إلى هذه القاعدة العظمى وهدم أركانها وقوّض بنيانها، وعزل العقل عن منصب الحكومة، وزعم أنه لا يُحسن فعلاً ولا يقبّح، وتبعه على ذلك مثل: القاضي أبو بكر^(١)،

(١) هو محمد بن الطيب الباقلاني، القاضي أبو بكر، البصري، البغدادي، توفي سنة ثلاث وأربع مائة هجرية، من تصانيفه: (إعجاز القرآن)، (الإنصاف) وغيرها. (ظ. سير أعلام النبلاء: ج ١٧ ص ١٩٠؛ هدية العارفين: ج ٢ ص ٩٥؛ الأعلام: ج ٦ ص ١٧٦).

وابن فورك^(١)، والأستاذ أبي اسحاق^(٢)، فتجاوزوا في ذلك مكابرة السوفسطائية، حيث إن أقصى ما صنع أولئك أن أجازوا على العقل الخطأ، كما أجازوه على الحسن، وهؤلاء نفوا عنه الحكم من رأس، وليس هذا منهم بيدع؛ فقد ارتكبوا ما هو أشنع من ذلك في المحسوسات صنيع السوفسطائية، حيث أجازوا انتفاء الرؤية والسماع واللمس وغيرها من أنواع الإدراك، مع اجتماع شرائطها وثبوتها عند انتفائها، وجوزوا أن يكون بمرمى أبصارهم وملقى أسماعهم: جبال شاهقة، وبحار زاهرة، ونيران مشتعلة، وأصوات هائلة، وسيوف مشهرة، وحروب قائمة، ورؤوس تطيح، وأيد تطير، وأعضاء تقطع، وهم لا يحسون بشيء من ذلك، وأن يُبصر أعمى المشرق في الليلة الظلماء ديبب النملة السوداء في المغرب، ويسمع الأطرش حديث النفس في أبعد الآفاق، غاية ما هناك أن هؤلاء بنوا ذلك على جواز انفكاك المعلول عن علته التامة، وأولئك منهم من بناء على ذلك، ومنهم من بناء على عدم ثبوت حقائق الأشياء، حتى أجازوا أن يكون النار عين الماء؛ فمن كان بهذه المثابة من اللجاج والعناد، كيف يُستبطل منه إنكار ما تحكم به العقول وتطمئن به النفوس، ويُدرکه الوجدان، ومن العجيب اقتداء هؤلاء بهذا الشيخ واتباعهم له وهم يشاهدونه، كما قال الحكيم الشهرزوري^(٣): «شيخ مسكين متحير في

(١) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، ت ٤٠٦ هـ.

(٢) الأسفراييني: هو إبراهيم بن محمد، الأصولي، الشافعي، الملقب بركن الدين، توفي سنة ثمان عشرة وأربعمائة هجرية، من تصانيفه: (أدب الجدل)، (معالم الإسلام)، (العقيدة)، وغيرها. (ظ. هدية العارفين: ج ١ ص ٨؛ سير أعلام النبلاء: ١٧ ص ٣٥٣).

(٣) هو العلامة العارف الشيخ عبد الله بن القاسم الإربلي البغدادي العارف الشهير المتوفى سنة ٥١١ هـ صاحب القصيدة السائرة الدائرة في العرفان مطلعها:

لمعت نارهم وقد عسعس الـ

لميل ومل الحادي وحر الدليل

فتأملتُها وفكري من الـ

بين عليل ولحظ عيني كليل

أو المراد العلامة الشيخ محمد بن عبد الله بن قاسم القاضي المتوفى سنة ٥٨٦ أو غيرهما.

مذاهب الجاهلية، يقول ما يشاء، لا يعرف أي طرفيه أطول، عارٍ عن الحكمتين البحثية والذوقية، لا يرتب حلاً ولا يُقيم برهاناً، يخطط خبط عشواء في الليلة الظلماء^(١)، حتى جعل سلوك الإمام الرازي طريقته قدحاً في شعوره ودليلاً على قصوره^(٢)، وناهيك في ذلك قول الشريف معين الدين الشافعي الأشعري^(٣): «ليت شعري، ما للأشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء، والنزول، والعين، واليد، والقدم، وغير ذلك؛ فإنه ذهب أن كلاً من ذلك الايمان واجبٌ، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة؛ فلا أدري لم فرّ عن حقيقة الكلام إلى المجاز البعيد»^(٤)، إلى أن قال: «واعلم أنه قد يرعوي إلى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنه منافٍ لصريح القرآن، وصحاح الأحاديث، مثل: إن فعل الله تعالى غير معلل بغرض، ودليله كما صرح به في كتبه: أنه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه، وأنت تعلم أنه لا يشك ذو مرة أن علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية، وفعله متوقف عليه؛ فأين التأثر، نعم هو صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية»^(٥)، هذا كلامه، والسُرُّ في اشتهاه عقيدته على سخافتها، هو أن السلطان صلاح الدين بن أيوب^(٦) وقاضيه صدر الدين نشأ عليها مذ كانا في خدمة الملك العادل عماد بن زنكي^(٧) بدمشق؛ فلما قام صلاح الدين في الديار

والشهرزوري نسبة إلى شهرزور على وزن عنكبوت كورة قرية من إربل.

(١) ظ. شرح إحقاق الحق، السيد المرعشي: ص ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ٤٨٢.

(٣) هو: محمد بن صفى الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد السلام معين الدين الإيجي الصفوي الشيرازي الشافعي، ولد سنة ٨٣٢ هـ وتوفي سنة ٩٠٦ هـ، له تصانيف عديدة منها: جوامع التبيان في تفسير القرآن، كتاب تهافت الفلاسفة، حاشية على التلويح للتفتازاني.

(٤) ظ. شرح إحقاق الحق: ج ١ ص ١٠٠.

(٥) ظ. شرح إحقاق الحق: ج ١ ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٦) هو يوسف بن أيوب بن شاذي الكردي أبو المظفر، الملقب بـ (صلاح الدين الأيوبي)، أسس الدولة الأيوبية سنة ٥٦٤ هـ بمصر والشام. توفي سنة ٥٨٩ هـ. (ظ. وفيات الأعيان لابن خلكان: ج ٧ ص ١٣٩؛ سير أعلام النبلاء للذهبي: ج ٢١ ص ٢٧٨).

(٧) عماد الدين زنكي بن قسيم الدولة الحاجب آق سنقر: أبو غازي ومودود ومحمود. كان من كبار

المصرية سنة أربعة وستين وخمسمائة، حملا الكافة عليها، وألزموا الناس بها، وشرطها السلطان في أوقافه، حتى انتشرت في ديار مصر، وبلاد الشام، وأرض الحجاز، واليمن، وبلاد المغرب، حتى بلغ من أمرها في هذه البلاد أن من خالفها ضربت عنقه، كما حل الظاهر بيبرس^(١) بعده بمئة على المذاهب الأربع وألزمهم بها، وبلاد العراق يومئذ مفعمة بالاعتزال؛ ببغداد والبصرة وغيرهما، مع أن الأشعري نفسه كان ببغداد إلى أن مات فيها في بضع ثلاثين وثلاث مائة.

ثم انتشرت في العراق بعد ذهاب الدولة العباسية وقيام الدولة العثمانية؛ لأن ملوكها كانوا على ذلك، والناس على دين ملوكهم، واعلم أن إنكار القوم لهذه القاعدة كان على الإطلاق كما يُعرب عنه الرجوع إلى كلامهم، ثم لما رأى متأخروهم شناعة ذلك، ومخالفته للوجدان، وورد عليهم ما لا قبل لهم به، ورأوا أن البدئية حاكمة بحسن مثل العدل والإحسان، وقبح مثل الظلم والعدوان، وأن أهل العقول مُطبقون على ذلك، حتى من لم يعرف التدبّر بالشرائع، كالمشركين والبراهمة، احتالوا بإحداث ما يترسون^(٢) به عند الخصام ويُشبهون به على الطغام؛ فقالوا: إن الحُسن والقبح يقال على معانٍ:

أحدها: كون الشيء صفة كمالٍ أو صفة نقصٍ، يقال: العلم شيء حسنٌ، والجهل شيءٌ قبيحٌ، وكذا تقول في: الشجاعة، والكرم، والحياء، والعفة، والغناء، وأضدادها.
الثاني: كونه موافقاً للطبع، ملائماً للنفس أو بالعكس، يقال: هذا صوتٌ حسنٌ،

الشجعان والده آق سنقر، وهو أول ملوك الدولة الأتابكية في الموصل. وأظهر دهاء مع الفرنج، واستعاد منهم الرها وبينها كان يحاصر قلعة جعبر ويقاتل من فيها دخل عليه بعض مماليكه وهو نائم فقتلوه غيلة سنة ٥٤١ هـ، ودفن بصفين. (ظ. الأعلام: ج ٣ ص ١٥٠).

(١) الظاهر بيبرس: وهو ركن الدين أبو الفتح بيبرس الصالح النجمي البندقداري، استقر في السلطنة في شهر ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وستمائة وكان من الملوك المعتبرين، وتلقب بالملك الظاهر، وهو الذي أقر الخلفاء من بني العباس بالديار المصرية في سنة تسع وخمسين وستمائة وأولهم المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بعد انقراض دولتهم من بغداد وخرابها في سنة ست وخمسين وستمائة. (ظ. مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة، ابن تغري بردي: ج ٢ ص ١٣٣).
(٢) يضعون ترساً، أي درعاً.

ووجه حسنٌ، وشكل وبناء حسنٌ، ويقال لكل ما تنفر منه النفس من ضد ذلك ونحوه: إنه قبيح.

الثالث: كونه موافقاً للغرض أو مخالفاً له، وهو المسمى بالمصلحة والمفسدة؛ فيقال لكل ما يوافق الغرض، ويكون فيه صلاحٌ: من دولة، أو تأليف، أو تحقيق، أو سؤال، أو جواب، أو خبرٌ يردُّ، أو نحو ذلك، أنه حسنٌ، ولعلَّ إطلاق الحسن في هذا ونحوه باعتبار ميل النفس لموافقته للغرض، وصلاح الحال به، ومن ثمَّ لا يطلق اسم القبيح على أضداد هذه الأمور إلَّا إذا كان مما تشمئز منه النفوس وتنفر عنه الطباع، كجواب قبيح، وردُّ قبيح، ولا يقال: كتابٌ قبيح، أو تحقيقٌ قبيح؛ لما لا يكون نافعاً، ولا موافقاً للغرض المطلوب، وربما أُطلق الحسن على ما ليس بمحظور؛ فيقال للنوم، والقعود، والبيع، والشراء، وكلُّ ما لا حرج فيه ولا منع: إنه حسنٌ؛ فكان هذا معنى رابعاً للحسن، لكنه إنَّما يستعمل عرفاً إذا توهم حظره؛ فيقال: وأيُّ بأسٍ فيه؟ إنه حسن، ولا يقال ابتداءً: القيام حسنٌ، إلَّا أن يُلحظ فيه المصلحة والملائمة.

قالوا: ولا نزاع لنا في شيء من ذلك، بل نقول: إن العقل مما يحكم بالحسن والقبح في هذه المعاني كلّها يقطع بأنَّ هذا صفة كمال وذاك نقص، وهذا ملائمٌ للغرض، وذلك منافٍ، وهذا مصلحةٌ وذاك مفسدةٌ، وهذا سائغٌ وذاك غير سائغٍ، إنَّما النزاع في معنى آخر خامس، وهو كون الفعل بحيث يستحقُّ فاعله المدح أو الذم، يقال: هذا الفعل حسن، أي يستحقُّ فاعله المدح، وذلك قبيحٌ، أي يستحقُّ فاعله الذم؛ فهو الذي بنيت عليه قواعد الاعتزال، ويقولون: هو تعالى ليس خالق أفعال العباد؛ لأنه يشيهم ويعذبهم عليها، والعقل يحكم باستحقاق من يفعل، ثم يثيب ويعاقب على فعل نفسه الذم، وتقولون: لا يفعل إلَّا لغرض؛ لأنَّ من يكون عمله لغير داع حريٌّ بالمذمة، ولو في بعض الأفعال؛ فما ظنك بمن يكون جميع أفعاله كذلك، إلى غير ذلك، وإطلاق اسم الحسن والقبيح على هذا المعنى، وإن كان شائعاً ذائعاً في العرف واللغة لا يبلغ إليه شيءٌ من تلك المعاني، غير إنَّنا نمنع أن يكون الحكم بهذا المعنى هو العقل، وإنَّما يحكم فيه الشرع؛ فما جاء فيه من قبل الشارع أمرٌ أو نهيٌ، قلنا: إنه حسنٌ أو قبيح، وما لم يحج

فيه شيءٌ من ذلك، كمثال خلق الأفعال، وفعله تعالى بلا داع، منعنا من التحسين فيه والتقيح، وأما ما تعلّق به من حكمٍ سائر أهل العقول بحسن العدل والإحسان، وقُبِح الظلم والعدوان، أو نحو ذلك؛ فإنها هو بأحد المعاني السابقة، لا بمعنى المتنازع فيه؛ فإن العدل والإحسان من صفات الكمال، ملائمان للطباع موافقان للأغراض، لا يمنع منها أحد، والظلم والعدوان بعكس ذلك؛ فإنهما من صفات النقص، تنفّر عنهما الطباع، وتفسد بهما الأحوال، ويمنع منها كلّ أحد، وكذا تقول في كلّ ما زعمتم: إن العقول تحسّنه أو تقبحه بالضرورة؛ فإنه يرجع إلى تلك المعاني، ولو إلى البعض، ونمنع حكم العقل فيه بالمعنى المتنازع - أعني استحقاق المدح والذم - وإنما حكم الشارعُ باستحقاق الثواب والعقاب؛ لتعلّق أوامره ونواهيه بما كان من هذا القبيل، والذي يرشد إلى دعوى الحدوث أن ابن الحاجب لم يتعلّق به في مختصره^(١)، وإنما تعلّق به العضدي في (المواقف)^(٢) وشرحه على المختصر^(٣)؛ فتبعه من تأخّر، وتلك خلةٌ ما زال يعتادها عند ضيق الخناق؛ هرباً من الفضيحة؛ وذلك كما في مسألة التكليف بما لا يطاق؛ فقسمه إلى أقسام، وزعم أن محلّ النزاع هو الممتنع بالغير، دون الممتنع بالذات، فإنه إجماعٌ، والتزم لذلك أن أكثر أدلة أصحابه كان نصباً للدليل في غير محلّ النزاع.

وبالجملة: فهذا أقصى ما تكلفوه في هذا المقام، وظنّوا أن قد جاؤوا بشيء فأخلفهم ظنّهم، ولم تعدّ عليهم هذه المتبعة بطائل؛ وذلك أن الكلام ليس في لفظ الحسن والقبح ليحسن التعلّق بأنّ لهما معاني شتى، ولعلّ المراد بهما غير هذا المعنى، وإنما الكلام في نفس الحكم باستحقاق المدح والذم، عبّر عنه بلفظ أم لم يعبّر، ونحن نرى أنّ البديهة حاكمة، والوجدان قاضٍ، والعقول متّفقةٌ على الحكم باستحقاق الفاعل للمدح في بعض الأفعال، كالعدل والإحسان، والذم في أخرى، كالظلم والعدوان، وحكمهما بكون الأول كمالاً أو مصلحةً أو ملائماً، والثاني بالعكس، لا ينافي الحكم بالاستحقاق،

(١) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٠١.

(٢) المواقف: ج ٣ ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٠١.

بل يؤكّده؛ فإنه برهانٌ عليه؛ فقد بطلَ العمل، وخاب السعي، بل جَنَوْا على أنفسهم، من حيث توجه عليهم ما لم يتوجّه على المطلقين؛ فإنّا نقول لهؤلاء: ماذا عرض للعقل في الحكم بالاستحقاق؟ أو ليس قد أدرك الكمال والنقص، والملائمة والمنافرة، والمصلحة والمفسدة، والتسوية والخرج، لولا التعامي والتماضي في الغي والفساد؛ فكانوا كما جاء في المثل: إن الحمار ذهب ليستفيد قرناً فأب وليس له أذنان.

محل النزاع في معاني الحسن والقبح

و[كيف كان]؛ فقد صار محلّ النزاع فيما بيننا وبين القوم هو الحكم بالاستحقاق، هم يقولون: إنّ العقل لا يدرك ذلك، وليس منه في شيء، وإنما يحسّن ويقبّح الشارع، بمعنى أنه يأمر وينهى؛ فإذا أمر بشيء فذاك تحسينه له، وحسن الشيء كونه مأموراً به، وليس له حسنٌ في نفسه، يدركه الشارع أو غيره، ولا استحقاق، وإذا نهى عن شيء فذاك تقبيحه، وقبحه كونه منهياً عنه، وليس له في نفس الأمر قبحٌ يُدرك؛ فهذا معنى قولهم: الحسن والقبح شرعيان، ومن هنا نعرف: أن تحسين الشارع وتقبيحه عندهم عبارة عن إيجاد حسنه وقبحه بالأمر والنهي، وهو كما ترى؛ فإنّ إيجاد الشيء له هو عين الحكم به؛ فكانوا على التحقيق نافين لحكومة الشرع أيضاً.

وبالجملة: هم لم يثبتوا للشارع إلّا أمراً ونهياً، لا لداع، وسمّوا هذا الأمر والنهي حكماً بالحسن والقبح، وتحسيناً وتقبيحاً، اسماً من دون مستمى؛ إذ ليس هناك حكمٌ، ولا حسنٌ، ولا قبحٌ، وأما نحن فنقول: للأفعال في حدّ ذاتها -مع قطع النظر عن تكليف الشارع، بل في نفس الأمر والواقع- صفة تقتضي حسنها واستحقاق فاعلها المدح والثواب، أو قبحها واستحقاق فاعلها الذم والعقاب، إمّا ذاتية كالإحسان والعدوان، أو عرضية، كضرب اليتيم للتأديب، وهو معنى قولنا: الحسن والقبح ذاتيان، ولسنا نريد بالذاتي ما كان بالذات كما عليه أوائل المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنّ ثبوتها للفعل بذاته لا بصفة توجهه؛ ليردّ أنهما ربما ثبتا للفعل باعتبار أمر خارج، كما في مال اليتيم، والكذب النافع، والصدق الضار، وإنّ ذلك قد يوجب بطلان النسخ، ويحتاج إلى الجواب بإدخال الاعتبار في المفهوم، حتى يكون الضرب تأديباً حقيقةً مغايرةً للضرب إهانةً، وإن كان

أصل الضرب حقيقةً واحدة، وكذلك فعل أولئك في ذلك الزمان حقيقةً مغايرةً لفعل هؤلاء في هذا الزمان، وإن كان أصل الفعل واحداً، وأن الفعل لم يتغير من حسن إلى قبح وبالعكس، وإنما كان في الكذب النافع ارتكاب أقل القبيحين، وفي الصدق الضار ارتكاب أقبحهما^(١)؛ فتوهم التغيير وليس، وهذا حديث لا طائل تحته، وإن أطال القوم فيه، وأسهبوا، بل كان جل بحثهم فيه؛ فلنعد إلى ما كنا فيه؛ فنقول: إذا كان كل فعل على صفة؛ فإذا أدرك العقل ما عليه من الوصف حسن وقبح، وحكم بالاستحقاق المذكور، كما ندرك بالوجدان، ولما كان تعالى عالماً بما عليه الأشياء في نفس الأمر، لا تخفى عليه خافية، كان مدركاً لصفات جميع الأفعال محسناً في نفسه لكل حسن، ومقبّحاً لكل قبيح، أصدر في ذلك خطاباً أم لم يصدر؛ فكان كل ما حسنه العقل أو قبحه، حسنه هو جل شأنه، أو قبحه لا ينعكس، ثم إن كل ما حسنه أو قبحه كلف به؛ فأمر أو نهى، وإن خفي علينا بعض تلك الأوامر والنواهي، وهذا هو التحسين والتقبيح الشرعي، الذي يُثبت القوم، وأما ما قبله، أعني إدراكه للحسن والقبح الواقعيين؛ فذلك هو العقلي الذي نفوه، ومن هنا قلنا: إن الشرعي تابع للعقلي؛ فإنه إنما أمر ونهى بما علم حسنه وقبحه، ولم يأمر بشيء حتى أدرك حسنه، ولا نهى عن شيء حتى أدرك قبحه، وربما قيل في بيان التبعية: إن الشارع لا يكلف إلا بما لو أطلع العقل على صفته لكلف به على هذا النحو، وعلى هذا فيصح لنا أن نقول: كل شرعي عقلي، بمعنى أن كل ما خاطب به الشرع؛ فقد حكم به في نفس الأمر قبل الخطاب، أو أن كل ما حكم به الشارع؛ فهو بحيث لو أطلع عليه العقل لحكم به، وقد بان لك: أننا لا نريد بقولنا: الحسن والقبح عقلياً أن لا ندرك لهما إلا العقل، عكس قولهم شرعيان، كما زعم علينا بعضهم، وإنما نريد: أن العقل مما يدركه رداً عليهم، بل قد نلتزم ذلك أيضاً؛ وذلك أن ما سبق على أمر الله ونهيه من الحكم بالحسن والقبح عقلي؛ فإننا نريد بالعقلي ما حكم به المدرك من حيث هو مدرك، إنما الشرعي أمره ونهيه، وقد عرفت أنها ليسا عين التحسين والتقبيح والحكم بالاستحقاق، بل مبيّان عليه.

و[كيف كان]^(١) فالخطب في هذا سهل، وليس هو محل نزاع يعرف، إنما النزاع الذي أقيم له الحجاج، وعُقدت له المباحث، هو: أن العقل، هل هو مما يحسن ويقبح، أي يحكم بالاستحقاق أو لا؟ وحُكم العقول بحسن بعض الأشياء وقبحها بالمعین المتنازع فيه من البديهيّات الأوّليات؛ لإطلاق الألسنة بشكر من يُحسن إلى الناس، ويلين جنابه، ويتجاوز عن مسيئهم، ويقضي حوائجهم، ويعطي الفقراء ويقربهم، ويواسي أقاربه، ويصل أرحامه، ويسعى في وجوه البر، مما تعظم حاجة الناس إليه، كخطه الأنهار وحفر الآبار، وبناء القناطر، وعمارة الخانات والمساجد، ونحو ذلك، ومدحه والثناء عليه في المجامع والمحافل، وبذم من يبغي للناس الغوائل، ويتقصدهم بالمساءة، ويتكبر عليهم، ويجلب عليهم المضار، ويدلّ على عوراتهم، وينال من أعراضهم، ويمنع الفقراء، ويقطع أرحامه، ويهين أقاربه، ويضرب والديه، ويسفك الدماء، ويستبيح الفروج، ويكلف عبده ودوابه ما لا يُطاق، ويضربهم على ذلك، وشتته وقذعه على رؤوس الأشهاد، بل تُسرّع الجوارح إلى خدمة الأول والتواضع له، وإهانة الثاني وضربه وقتله، ومعلوم أن المدح والذم وما يتبعهما فرع الحكم بالاستحقاق.

وبالجملة: فنسبة الاستحسان والاستقباح بهذا المعنى إلى الفطرة كنسبة السماع إلى السمع والرؤية إلى البصر وإدراك سائر المشاعر إليها، غير أن أصحابنا رحمهم الله لم يقنعوا بذلك وألحقوا جمّة الشواهد، حتى احتجوا بأمور منها:

إنّ الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين وكانا مقصورين على السمع، كما يزعمون لما قُبِح على الله تعالى شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه إظهار المعجز على يد الكاذب، ولجاز أن يكون الأنبياء كلّهم مفترين، أظهر المعاجز على أيديهم للإضلال خصوصاً، وعادته جارية بالإضلال على ما يذهبون إليه من خلق الأفعال؛ وذلك قاضي بانسداد باب معجزة النبوة، وجواب بعض المعاندين بأن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان غير قبيح على الله تعالى؛ إذ لا يقبح منه شيء، لكن عادته تعالى جرت بعدم إظهاره إلا على يد صادق؛ فلم ينسد باب المعرفة، وإن لم نقل بالقبح العقلي،

يطلبه^(١) بعد قبح الحكم بعدم قبح صدور القبايح المعلوم قبحها من الله تعالى أمورٌ:
أحدها: أنّه بناءً على أصلهم الفاسد، من عدم لزوم فعلٍ في حقّه تعالى، وعدم وجوب شيء عليه، لا يعلم بتكرار الفعل منه بالغاً ما بلغ وجوب وقوعه.

الثاني: إنّ أقصى ما يقضي به حصول العلم من اعتياده بعد تسليمه، كونٌ من يظهر المعجز على يديه صادق للهجة^(٢)؛ حتى يكون المكذب بمنزلة من عاشره، وعرف صدق لهجته؛ وذلك لا يفيد القطع بصدقه في دعوى النبوة، بل قصاره غلبة الظن، كما في سائر أخبار أهل الصدق والأمانة من الثقات، خصوصاً إذا كان الخبر من الدعاوى العظام؛ فإنه لا يقنع في تصديقه فيه بواحدةٍ دون أخرى، ولقد كان أهل مكة يدعونه الصادق الأمين، ويضعون أماناتهم^(٣) من كلّ نفيسةٍ عنده، وهم ييغونه الغوائل، وينذرون دمه، وكان استخلافه لعليّ يوم هاجر لأمر منها: أداء الأمانات^(٤).

الثالث: إنّ ذلك كلّهُ إنّ تمّ فإنما يتمّ بعد ثبوت العادة، وهي لا تتحقّق إلّا بكثرة؛ فيلزم إفحام الأوائل وانسداد باب معرفة النبوة فيهم، وعساك تتعلق بأنّ إظهار المعجز على يد الكاذب نقصٌ مخالفٌ للغرض؛ وذلك مما يدركه العقل؛ بناءً على تفصيل المتأخرين؛ فنقول: إنّ النقص في الأفعال لا يخرج عن القبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه؛ إذ لا معنى لكون الفعل نقصاً إلّا استحقاق فاعله الذم؛ وذلك أنّ الكمال والنقص الحاصلين بالإظهار على يد الصادق والكاذب ليسا من قبيل تمام العدد ونقصه، وتمام الخلقة ونقصها؛ لأنّ كلّاً من الإظهارين فعلٌ وإيجادٌ، وإنما يفيدان الفاعل مكانه في الرفعة والضّعة، وليس هو إلّا استحقاق المدح في أحدهما، والذمّ في الآخر، ومن ثمّ قال إمام الحرمين: «لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصاً؛ لأنّ الكذب

(١) خبرٌ له (وجوابٌ بعض المعاندين).

(٢) إنّما ذلك في العادات الحيوانية، فإنّ الاعتقاد على الفعل مما يؤثر الاستمرار عليه، وأما هو تعالى فأفعاله كلّها مبنية على الحكمة من غير فرق بين المتكرر وغيره، (منه سلّم الله).

(٣) في (ب) (أمانتهم).

(٤) في (ب) (الأمين).

عندنا لا يقبح بعينه»^(١)، وقال الإمام الرازي: «إن القول بالنقص والكمال خطابي»^(٢)، وقال صاحب (المواقف): «لم يظهر لي بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فرق، بل هو هو بعينه»^(٣).

وأما حديث المخالفة للغرض - أعني غرض العباد - لكونهم مفسدة عليهم وضللاً لهم، مع تمكنه من أعناقهم وأموالهم؛ فمتى قلنا، أو قال قائل: بتنزيه الله تعالى عن فعل ما يخالف أغراض العباد، ألسنت تعلم أن الناس كلهم - عدليهم وجبرتهم - مطبقون على نسبة سائر البلايا: من الأسقام، والآلام، والفقر، والجذب، واستيلاء الأعداء، وغير ذلك إلى الله جل شأنه، أقصى ما هناك أن العدلية يعللون ذلك بالأغراض والحكم.

ومنها: أنها لو لم يكونا عقليين لم تحب معرفة الله تعالى؛ لتوقف معرفة الإيجاب على معرفة الموجب، المتوقفة على معرفة الإيجاب؛ فيدور؛ وذلك أن القوم لما أنكروا الحسن العقلي، قالوا: إن حسن المعرفة ووجوبها إنما كان بأمره تعالى وإيجابه، حيث يقول: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٤)؛ فيتوجه أن معرفة إيجابه موقوفة على معرفته؛ لمكان الإضافة، وهو الدور، وأما نحن فلما رأينا النعم ظاهرة، ووجدنا العقول حاكمة بوجوب شكر المنعم، لزمنا معرفته؛ لتتمكن من شكره بما يليق به؛ إذ لا يعقل شكر من لا يعرف.

ومنها: أنها لو كانا سميعين؛ لتوقف وجوب الواجبات على ورود الشرع، وفي ذلك إفحام الأنبياء ﷺ؛ فإن النبي ﷺ إذا ادعى الرسالة فأظهر المعجز، كان للمدعو حينئذ أن يمتنع من النظر في المعجز ويقول: لا يجب علي النظر حتى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك حتى أنظر، وأما على طريقتنا فإنه يجب عليه النظر؛ دفعاً للضرر المظنون؛ فإنه واجب عقلاً إلى غير ذلك من الوجوه، وكفاك شاهداً على ذلك ما هدرت

(١) نقل هذا القول ابن همام في كتابه «المسيرة في العقائد المنجية من الآخرة»، الأصل الخامس من الركن الثالث.

(٢) ظ. شرح إحقاق الحق: ج ١ ص ٢٣٠.

(٣) المواقف، الإيجي: ج ٣ ص ١٣١.

(٤) محمد: ١٩.

به شقاشق الكتاب المجيد من الأمر بالمعروف، كالعدل والإحسان، والنهي عن المنكر، كالظلم والفواحش، وما لهج به من الأمر بالتفكر والتدبر والتعقل؛ وذلك أن إنكار قاعدة الحسن والقبح مبني على نفي جهات الحسن والقبح، والقول باستواء الأفعال في حد ذاتها، وأن ليس في نفس الأمر ما هو عدل وظلم، أو فاحشة ومكرمة، وإنما كانت هذه الأمور وتمايزت بها جاء فيها من الخطابات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(١)، ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾^(٢)، ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾^(٣)، ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾^(٤)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٥)، ومن المعلوم الذي لا يكاد يخفى على ذي بصيرة: أن أمثال هذه الخطابات إنما ترد على أمور مقررّة لدى العقول، متميزة عند النظر، كما ينادي أحدنا على صاحبه بشيء منها في مقام التعبير، ولو كان كما زعموا؛ لكان المعنى: إن الله يأمر بما أمر به، وينهى بما نهى عنه، كلا، بل المعنى: يأمر بما هو عدل عند العقول والنظر، وينهى عما هو منكّر لديهما، ولقد كان من أعلام نبوته ﷺ أنه يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، حتى أسلم بعضهم لذلك؛ فسئل عن سبب إسلامه، فقال: «ما أمر بشيء فقال العقل: ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل: ليته أمر به، ولا أحلّ شيئاً فقال: ليته حرّمه، ولا حرم شيئاً، فقال: ليته أباحه»^(٦)، ليت شعري، إذا لم يكن للمطيع استحقاق، وللمسيء استحقاق، ولم تحكم العقول بقبح المساواة، ولم يقبح خلف الوعود، ولم تكن الأفعال معللة بالأغراض، كما يزعم هؤلاء؛ فبماذا تعلّق هذا الإنكار الذي فشا في الكتاب، وعلى من توجه، كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ

(١) النحل: ٩٠.

(٢) الأعراف: ٢٩.

(٣) الأعراف: ٣٣.

(٤) آل عمران: ١٣٥.

(٥) الأعراف: ٢٨.

(٦) ظ. شرح إحقاق الحق: ج ١ ص ٣٥٠.

كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مَخْيَاهُمْ وَمَنَاجِيهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ^(١)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ^(٢)﴾، ﴿أَلَمْ نَجْعَلْهُمْ عِبَادًا^(٣)﴾، ﴿أَلَمْ نَحْشِبِ الْإِنْسَانَ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى^(٤)﴾، إلى غير ذلك وفيهم ضربت تلك الامثال كقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُبْذَرُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَاتَتْهُ أَكْثَرُ أَعْلَافِهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ^(٥)﴾، وقوله تعالى: ﴿أَيُّدُ أَخَذَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ يُجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ^(٦)﴾، وقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ^(٧)﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ^(٨)﴾ في غير موضع، هل أراد في ذلك كله إلا تنبيه العقول على ما فطرت عليه من استحسان الحسن، والحكم به، ورفض القبيح ونفيه عنه تعالى، حتى جعل مَنْ لم ينتبه لذلك بمنزلة مَنْ لا حسَّ له؛ فقال تعالى: ﴿صُمُّ بَعْضُكُمْ عَلَى فُهِمٍ فَيَسْمَعُونَ^(٩)﴾، وإذا تبصَّرت وجدت كلَّ عتابٍ في الكتاب المجيد، وكلَّ إنكارٍ يرجع إلى ذلك، ولما رأى القوم ظهور الحق، وانسدَّ الطرق، نكصوا إلى التعلُّق بشبهة الجبر، فبنَّوا إنكار هذه القاعدة العظمى على أصلٍ فاسدٍ يحكم الوجدان بفساده، مع ابتناؤه عليها؛ فقلِّبوا الأمور؛ دفاعاً عن الضلالة بالتشبيه، على أنها إن تمت فأقصاها امتناع اتِّصاف أفعال العباد بالحُسن والقبح؛ لاختصاصهما بالأفعال الاختيارية، وقُصارى ذلك خروج هذه القاعدة عن المدارك الشرعية.

(١) الجاثية: ٢١.

(٢) ص: ٢٨.

(٣) المؤمنون: ١١٥.

(٤) القيامة: ٣٦.

(٥) البقرة: ٢٦٥.

(٦) البقرة: ٢٦٦.

(٧) البقرة: ٤٤.

(٨) الأنعام: ٥٠.

(٩) البقرة: ١٧١.

ومن المعلوم: أن ذلك ليس بمهمٍّ فيها، إنما المهم ما مُهِّدَت لأجله، ودُوِّنت في مظانها، هو تعرّف أفعال الله تعالى، وما يصحّ عليه ويمتنع، وقد قُرِّرَت هذه الشبهة بوجوه أخصرها وأمتنها: أنه إن وجب صدور الفعل؛ فلا اختيار، وإلا فلا صدور؛ لما تقرّر من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبعبارة أخرى: جميع ما يتوقّف عليه الفعل إذا تحقق؛ فإمّا أن يلزم الفعل أو لا، فإن لزم، لزم الاضطرار، وإلا لزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة، بل يلزم على تقدير الصدور الترجيح بلا مرجح؛ إذ المفروض أنه لم يزد على عدم الصدور، وهذه الشبهة وإن كانت في مصادمة الضرورة والوجدان؛ فلا تستأهل جواباً، مع أنها منقوضة بلزوم ذلك في حقّه تعالى حرفاً بحرف، مع اتفاق المليين على اختياره، لكنّ حلّها قد عضّل على كثيرٍ من الناس، حتّى التزم بعضهم جواز الترجيح بلا مرجح، وقال آخرون: لا ضرر في العجز عن حلّ الشبهة بعد ثبوت الحق بالبيّنة، وهنا شيءٌ نبه عليه الأستاذ (أيده الله تعالى)، وهو أن الوجوب إن كان بمعنى لا بدّية الوقوع عند تمام العلة، ولو بالاختيار، التزمناه، ولا يلزم الاضطرار، وإن كان بمعنى امتناع الترك، بحيث يخرج عن القدرة، منعناه؛ فإنّا نشاهد استمرار القدرة إلى حيّز الفعل والقطع بالوقوع للعادة لا يوجب سلب الاختيار، كالقطع بالعدم، فيما جرّت العادة فيه بعدم الوقوع، وهذا كما نقطع بأن زيداً مثلاً سيعطي عمراً، ويردّ على بكرٍ أمانته، ويبيع من خالد متاعه، ويحيي أخاه، إذا كان زيدٌ قد أعدّ للصدقة مالاً، وتعرّض له عمرو، واستدعاه لذلك، وطالبه بكر بالأمانة، وكان قد أرسل إليه لينفذه، وقد بذل له خالد أضعاف ما يريد، وهو يحاول بيعه، وورد عليه أخوه بعد طول الغيبة، وهو يتطلّع عليه، وتقطع بأنّ هذا الفقيه على جلالته، وذاك التاجر على عظمتة، ما كان ليحمل هذا السمن على عاتقه، ويبيعه في المجامع أوقايّ، وكذا الحال في سائر ما يعتاده الناس في معاشراتهم ومحاوراتهم ومعاملاتهم ومجالسهم وتحياّتهم وحركاتهم وسكناتهم وسائر أفعالهم؛ فإنّك تقطع في جميع عاداتهم بالوقوع عند اجتماع الشرائط، وارتفاع الموانع، ولكن على وجه الاختيار، بحيث إن شاؤوا فعلوا، وإن لم يشاؤوا لم يفعلوا، أو بالعدم عند انتفاء شيءٍ منها كذلك.

وبالجملة: فلو جوب الفعل ولزوم صدوره معنيان:

أحدهما: كون الفعل بحيث يقطع بصدوره باختيار الفاعل؛ لعلم غيبي، أو لقيام قرينة تفيد القطع، وهو قادرٌ على الترك، وهذا يتعلّق به التحسين والتقبيح، ووجوب الفعل عند وجود المرجّح، وتوفّر الشرائط وارتفاع الموانع، وامتناعه عند عدمه إنما هو بالمعنى الأول دون الثاني، وما اشتهر في الحلّ واعتمده المحقق الطوسي والعلامة^(١) من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكّده، وإنما يلزم الجبر لو كان الوجوب عن قدرة واختيار إن أُريد به ما قلناه فذاك، وإلّا لم يدفع السؤال؛ فإنّ الفاعل إذا سلب القدرة قبل الفعل، ولو بعد الإرادة التي هي الجزء الأخير من العلة التامة كان فعله بدون اختيار، ثم لا يجدي سبق الاختيار.

سَلَمْنَا، من حيث إنّ سلب القدرة لا يمنع من ترتّب الثواب والعقاب وتعلّق التحسين والتقبيح؛ فلا يجدي التعلّق به في إبطال قاعدة الحسن والقبح، ولكن دعوى سلب القدرة قبل الفعل مخالفٌ للوجدان؛ فإنّا نجده قادراً إلى حين الصدور، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، ومن هذا الجواب يخرج الجواب عن سؤال الإرادة، وهو أنّ الفعل الاختياري ما لا يقع إلّا بإرادة؛ فإن كانت من فعله أيضاً لتسلسل، وإن كانت من غيره جاء الاضطرار، وهو طريق آخر لشبهة الجبر، والحلّ تارةً بالتزام الشقّ الأوّل، ولا تسلسل؛ لأنّ المختار من كان فعله بالإرادة، لا مَن كانت إرادته أيضاً بالإرادة، والوجدان شاهدٌ صدق؛ فإنّا لا نفعل مختارين إلّا بإرادة ونريد بلا إرادة، وأخرى بالتزام الثاني، كما عليه الأكثر، بل ربما حُكي عليه الإجماع ولا اضطرار؛ لأنها بعد تحقّقها لا تسلب اختياره وقدرته، بل لا زال مختاراً قادراً على الترك إلى حين الصدور.

وبالجملة: فأقصى ما علّم أنّ الفاعل المختار لا يفعل إلّا لمرجّح أو إرادة سواء أكانا منه، أو من غيره، أما إنها إذا تحقّقا سلباه القدرة والاختيار؛ فمجرد دعوى ظاهرةً البطلان، مخالفةٌ للوجدان، بل يفعل وهو على اختياره وقدرته، والتلازم الواقع بين وجودهما ووجود الفعل لمكان العادة، لا يقدر في الاختيار، كما عرفت.

وعلى هذا النمط يجري الكلام في حقّ الواجب تعالى وتقدّس؛ فإنه ما كان ليفعل فعلاً

إلا وهو في نفس الأمر أصلح بحكم الحكمة البالغة، وهو المرجح، ومتى كان كذلك في نفس الأمر علمه، وتلك إرادته؛ فإنها عبارة عن العلم بالأصلح، وهاهنا يظهر لك أنّ التلازم بين الفعل والإرادة لا ينافي القدرة والاختيار، خصوصاً على ما يذهب إليه الخصم، من زيادة الإرادة وقدمها؛ فإنّها حينئذ لا تكون منه، كما أنّ إرادة العبد كذلك؛ فلو اقتضى التلازم سلب الاختيار في العبد لاقتضى في الواجب تعالى، وهو الكفر الصريح، وأما على طريقتنا فلأنّ علمه تعالى لما كان عبارة عن كون الأشياء منكشفةً له غير خفية عليه، كانت إرادته عبارة عن انكشاف كون هذا الفعل أصلح، وهذا ليس من مقولة الفعل الاختياري، بل هو أمرٌ اعتباريٌّ من مقتضيات الذات الواجب ولوازمها؛ فإنّ الأشياء منكشفةٌ له في الأزل، على ما هي عليه في نفس الأمر، وليس هو بحيث إنّ تعلّقت به المشيئة وقع، وإلا لم يقع على ما هو الشأن في الأفعال الاختيارية، بل هو عالمٌ بالبتة، ومن علم بالأصلح فعل البتة؛ لمكان الحكمة على حسب الصلاح في الوقت والمكان والهيئة وغير ذلك من الصفات، كما أنّ المختار ممّا يفعل على نحو ما تعلّقت به الإرادة، ولما كان هذا التلازم مع اختيار عدم كون الإرادة من فعل العبد، كان الأمر واسطةً بين الأمرين، لا جبر، كما يتوهم في حال الإرادة وال لزوم، ولا تفويض، كما يقتضيه استمرار القدرة، وهذا من أوجه ما يقال في بيان ذلك.

واعلم أنّنا لا نريد بنفي الإرادة عن العبد أنّ الله تعالى يخلقها فيه ابتداءً، بل إنّها من آثار القوى الخلقية كالشهوية والغضبية وغيرها وذلك أنه متى حصل الداعي، وهو اعتقاد كون الفعل مصلحةً مثلاً بواسطة القوة الشهوية يتشوّق إليه، شاء أو أبى، ثمّ لا يزال يتزايد ويتأكد إلى أن يصل إلى العزم، وهو الإرادة، ثمّ هذا الشوق، بل العزم مما يمكن أن يزول^(١)؛ فيزول بالتأمل فيما يترتب عليه من المفساد في العاجل والآجل، كما يمكنه العلاج بعد تعقّل الإرادة بالترك؛ لاعتقاد كونه مفسدةً بالتأمل فيما يترتب على الفعل من المصالح فيها، ألست تعلم أن أوّل شيء يفجأ الشجاع والكريم والجبان والبخيل عند عروض المحرّك هو العزم على آثار تلك القوى، أعني: الإقدام، والبذل،

والفرار، والمنع، ومع هذا فقد تزول^(١) حتى يقف الشجاع، ويمنع الكريم، وينزل الجبان، ويُعطي البخيل، ومن هنا يبين لك أن الإرادة - مع قطع النظر عن الاختيار - لا تبلغ إلى الاضطرار الذي يعذر به العبد، وإن لم تكن باختياره، وهنا سؤالان يُتساءل عنهما:

أحدهما: أنه إذا كان تعالى لا يفعل إلاّ الأصلاح؛ فعلام خلق في الإنسان هاتين القوتين العظيمتين الغضبية والشهوية، وهما معدنا العصيان؟.

الثاني: إذا علم إن الطالح وإن كان قادراً على الطاعة سيختار المعصية؛ فعلام خلقه، وأي صلاح له في خلقه، وهل يترتب عليه إلاّ العقاب؟

والجواب عن الأول: أنه إنما خلقها فيه؛ لقوام النوع، واستقامة النظام مع صلاحيتها لأن يكونا منشأ الطاعات، كما يغضب الله، ويشتهي طاعة الله، فصرْفُهما في المعصية كالجوارح، إنما خلقها للقوام والطاعات، وهو يتصرّف بها في المعاصي، مع ما في ذلك من الابتلاء؛ ليستحق بالأعمال اليسيرة الكرامة التي لا انقطاع لها؛ فكان ذلك لطفاً، وأي صلاح أجل من اللطف.

وعن الثاني: إن الغرض والحكمة في الخلق التعريض للثواب؛ وذلك متحقق في الكل، على أن الحكمة قد اقتضت أن يكون التكليف على وجه الابتلاء، ولا ريب أن وجود العصيان والكفرة في الناس تجري عليهم نعم الله جلّ شأنه كغيرهم بل أعظم من أهم طرق الابتلاء؛ ليُشاهد جريان نعم الله تعالى مع العصيان والكفر، ويتكلّف المشاق في الطاعات، إن هذا هو الإخلاص في العبادة الذي خلقوا لأجله، ولا يحسن أن يُقابل ذلك الجزاء الأعظم، الجَنّات وما فيها سواه.

وبالجملة: فوجود أهل الطاعات، والمعاصي، والمؤمنين، والكفرة، كوجود أهل الفقر، والغناء، والصحة، والسلام، والعلم، والجهل، في توقّف الأحكام عليه، على أن عذاب الطالح إن كان منقطعاً؛ فلا ريب أن خلوده في الجنة بعد انقطاع العذاب

أرجح؛ فكان إيجاده صلاحاً، وإن كان دائماً، ونعوذ بالله؛ فلو لم يكن إلّا مصالح عباده المؤمنين، وما يترتب على ذلك من الابتلاء النافع، لكفى؛ فإن أكثر أنواع الأذى الواصلة إليهم: من شتم، وضرب، وإهانة، وقتل، وإخافة، ونحو ذلك، ممّا هو أشدّ عليهم من الابتلاء بما سواها من الأوجاع وغيرها إنّما تصدر عنهم، وفي ذلك يكون القابض على دينه كالقابض على الجمر، وليست النفوس الكافرة المنكرة لنعم الله بأكرم على الله من السباع والهوماء وسائر ما خلق الله للابتلاء، ممّا كان الغرض من خلقه مصالح العباد، ثم بعد ظهور المصلحة في خلقه؛ فالذي سوّغ عذابه: قدرته واختياره وبعثه الرسل إلى مثله؛ لئلا يكون له على الله حجة.

المقام الثاني: [الكلام على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع]

في إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، هنا مقدمات متى سلّمت؛ لزم الاعتراف بالملازمة بين الحكمين:

الأولى: إنّ العقل ممّا يحسّن ويقبّح، وقد عرفت في المقام الأول أنها ضرورية.
الثانية: كلّ ما حسّنه العقل أو قبّحه؛ فهو عند الشارع حسنٌ أو قبيحٌ؛ لأنّ تجويز مخالفته له إما لتجويز الخطأ عليه، أو على العقل وكلاهما محال.
أما الأول فظاهرٌ، وأما الثاني فلأنّ إفهام العقل في الضروريات يوجب انقطاعه في النظريات، كالعقائد الواجبة حتى إثبات الصانع بطريق أولى.
الثالثة: إنّ كلّ ما حسّنه الشارع أو قبّحه كان بحيث يأمر أو ينهى عنه، وإلّا لكان بحيث يميز ترك الواجب اللازم، كشكر المنعم، وردّ الوديعة، وفعل القبيح المحظور كقتل النفس ونهب الأموال، وذلك عليه تعالى محال.

الرابعة: إنّ كلّ ما كان بهذه الحيثية؛ فقد كلّف به الشارع؛ فأمر أو نهى؛ لاقتضاء الحكمة في إبداع هذا الصنع العظيم الشأن، الذي خلق لأجله السموات والأرض وما فيها، وصرفه فيما سواه من العوالم بسلطان العقل أن يكلفه^(١)، على أنه لا نزاع فيه، لمسلّم؛

فإذا لم يكلفه بها تقطع العقول بوجوبه وحظره، ويدور عليه استقامة النظام؛ فبماذا؟
الخامسة: إنَّ كلَّ فاعلٍ للمأمور به مستحقٌّ للثواب، وكلُّ تاركٍ له أو فاعلٍ للمنهى عنه، مستحقٌّ للعقاب، وهذه إجماعيةٌ لا نزاع فيها، بين مثبتَي قاعدة الحسن والقبح.
وبعد ثبوت هذه المقدمات يلزم أنَّ كلَّ فاعلٍ لما حسَّنه العقل أو قبحه مستحقٌّ للثواب أو العقاب.

طريق آخر في إثبات الملازمة:

وطريق آخر أخصر من هذا، وهو: إنَّ الواجب العقليَّ ما كره العقلاء والحكماء تركه، ومقتوه، والحرام ما مقتوا فعله، والله جلَّ شأنه منهم؛ فإنه سيِّدهم وخالقهم؛ فكان الواجب العقلي ما كره الله تركه، والحرام ما كره فعله، ومعلومٌ أنَّ كلَّ ما مقته الله تعالى يستحقُّ عليه العقاب، وليس الواجب الشرعيُّ إلَّا ما يستحقُّ تاركه العقاب، ولا للحرام إلَّا ما يستحقُّ فاعله العقاب؛ فكان كلُّ واجبٍ عقليٍّ واجباً شرعياً، وكلُّ حرامٍ حراماً، ولا يقدح في تحقق الاستحقاق عروض السقوط لعارض من مغفرة أو وعد، ودعوى دخول تجويز الوقوع في مفهومهما، حتى يكون الواجب الشرعي ما يستحقُّ تاركه العقاب، ويجوز وقوعه، والحرام ما يستحقُّ فاعله الذمُّ ويجوز في حيز المنع، كيف ونحن لا نعرف في الإيجاب والتحريم إلَّا التحتيم، ومن البين أنَّ من مقت شيئاً منع منه وحتم. وبالجملـة: فزيادة هذا القيد شيء لا نعرفه.

سلمنا، ولكن نمنع انتفائه فيما نحن فيه، [وما] ^(١) أوهم نفي العقاب قبل البعثة من آية أو رواية ستعرف ما فيه، وقد اشتهر بين الفاضلين ^(٢) والشهيد وغيرهم إثبات الأحكام الشرعية بقاعدة الحُسن بناءً على هذه الملازمة.

واعترضهم جمعٌ من متأخري المتأخرين بعد تسليم قاعدة الحسن والاعتراف ببدايتها، بمنع الملازمة المذكورة، واستندوا بأمرٍ أحدها: ما دلَّ على توقف التكليف

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) المحقق الحلي والعلامة الحلي.

والعقاب على البعثة، كما جاء عنهم عليه السلام في الأول^(١): أن لا تكليف إلا بعد بعثة الرسول؛ **﴿لَيْلِكَ مِنْ هَلَكٍ عَنْ يَكْفٍ وَنَحْيًا مَنْ حَيٍّ عَنْ يَكْفٍ﴾**^(٢) وكقوله عز من قائل في الثاني^(٣): **﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾**^(٤)، ولو كان حكم العقل مستلزماً لحكم الشرع لحسن التكليف به، أي أن يكتفى به في التكليف، والعقاب على مخالفته.

الثاني: ما دلّ على أن الحجة لا تقوم إلا بالرسل، كقوله: **﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئلا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بِغَدِ الرُّسُلِ﴾**^(٥)، بل قضيته أنه لولا الإرسال لكانت لهم الحجة عليه تعالى، ولو كان العقل دليلاً؛ لكان حجةً، وتكون لله الحجة^(٦)، وقريب منه ما روى الكليني في الحسن عن حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال لي: «اكتب، فأملى عليّ: إن من قولنا: إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى...»^(٧) الحديث، فإنه ظاهر في أنه تعالى إنما يحتج عليهم بما عرفهم؛ فأرسل إليهم به الرسل، وأنزل عليهم فيه الكتاب، ولو كان العقل حجة؛ لصحّ لله أن يحتج به، ويؤيدهما: ما جاء من أن أهل الفترة معذورون، وأن تكليفهم يكون يوم الحشر، ولو كان في حكم العقل ما يتعلّق به لم يعذروا.

الثالث: ما اشتهر عنهم: من أن كلّ شيء مطلق حتى يردّ فيه نهي، ولو صحّت الملازمة؛ لامتنع الحصر، وكان الوجه أن يقال: أو يمنع العقل.

الرابع: ما دلّ على وجوب الصدور بالأعمال كلّها عن أرباب الشريعة، كما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لو أن رجلاً قام ليلة، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ

(١) أي في توقّف التكليف على البعثة.

(٢) الأنفال: ٤٢.

(٣) أي توقف العقاب على البعثة.

(٤) الإسراء: ١٥.

(٥) النساء: ٦٥.

(٦) ظ. الفوائد الأصولية: ص ٢١٢.

(٧) الكافي: ج ١ ص ١٦٤ ح ٤.

جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله؛ فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته [اليه]^(١)، ما كان له على الله عز وجل حق في ثوابه، ولا كان من أهل الايمان...^(٢) الحديث.

الخامس: أنه لا ريب في أنّ الخطاب فيما يستقل به العقل لطف؛ فإنه مقرب إلى الطاعة، ومبعد عن المعصية، واللطف عند أهل العقول واجب يقبح العقاب بدونه، ولو تمت الملازمة؛ لكان حكم العقل بمنزلة الخطاب، ولم يقبح بمجرد العقاب، ولو حسن ترتيب العقاب عليه لم يكن الخطاب معه لطفًا واجبًا، لكنّا قد أبنا أنه لطف واجب.

والجواب عن الأول: إما عن الآية؛ فقد يجوز أن يكون المراد بالتعذيب الأخذ العاجل، وإنزال العذاب في الدنيا، كما نزل بعادٍ وثمود وقوم لوط وغيرهم، كما قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾^(٣)، أي لم تأتهم الرسل بالشرائع، بل ربما كان هذا هو الظاهر لقوله تعالى بعد: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ﴾^(٤).

سلمنا، ولكنّ النفي إنما هو وقوع العذاب لا استحقاقه، والحكم الشرعيّ إنما هو الثاني، لا الأول.

فإن قال قائل: إن لم تدلّ على نفي الوجوب الشرعي صريحًا؛ فقد دلت على نفي لازمه، وهو تجويز العقاب على تركه؛ فإن من اعتقد وجوب أمرٍ جاز العقاب على تركه، وإلا فليس بموجب، ومن جزم بعدم العقاب، ولو بإخبار الصادق [لم يعتقد]^(٥) لزومه ووجوبه، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، منعنا عليه ذلك؛ فإن اعتقاد الوجوب ليس إلا الحكم باستحقاق العقاب، ومعلوم أن الحكم بالاستحقاق لا ينافي القطع بعدم وقوع العقاب لعارضي من عفو أو غيره، وكفاك شاهداً على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) الكافي: ج ٢ ص ١٩ ح ٥.

(٣) الأنعام: ١٣١.

(٤) الإسراء: ١٧.

(٥) غير موجودة في (ب).

يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أُولِيَاءُهُ إِلَّا الْمُتَشَقُّونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ^(١)

الآية؛ فتراه كيف نفى العقاب، مع حكمه أخيراً بالاستحقاق، وكذا الكلام من جانب الموجب، وأيُّ بأس في أن يقول: هذا واجب لا يجوز تركه، وذلك حرام لا يجوز فعله، وتارك الأول وفاعل الثاني مستحق للعقاب، لكنني كتبت على نفسي أن لا أعاقب إلا بعد الإعذار والإنذار، وهذا كما تفضل جلّ شأنه فلم يعاجل بالعقاب، بل أخره إلى يوم القيامة، وفتح باب التوبة، وأقصى ما يمكن أن يقال بعد ذلك أن ليس هو مجرد نفي العذاب، بل نفي صحة التعذيب؛ [إذ]^(٢) المعنى: ما صحّ لنا أن نعذب إلا بعد البعثة، وهذا ينافي الاستحقاق لاستلزامه الصحة. ويُجاب بأن نفي الصحة باعتبار ما التزمه جلّ شأنه على نفسه من الرحمة، وألا يعذب إلا بعد الإنذار والإعذار، ولا يقنع بواحدة دون أخرى، ومن تأوّل الرسول بالعقل؛ لما بينهما من المشاركة في الهداية والإرشاد، أو بما يتناول العقل؛ فقد أبعد، ولو جعل قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(٣) كناية عن الاعلام؛ لكان أقرب، هذا.

وربما قيل: إن نفي التعذيب قبل البعثة بالمرّة إغراء بالقبيح، ونقص للغرض، وهو قبيح؛ فلا بد من تخصيص العذاب المنفي بعذاب الدنيا أو تأويل الآية.

وأجاب الصدر الشريّف: بأنه لو كان إغراء؛ لكان ما جاء في سعة رحمة الله وشفاعة رسول الله ﷺ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾^(٤)، وقوله: «أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر» إغراء.

ويدفعه: أن أقصى ما جاء في ذلك تجويز العفو، وأين هذا من الإخبار بعدم جواز التعذيب وامتناعه عليه تعالى؟ حيث يقول: ﴿وَمَا لَنَا﴾، أي ما يصحّ لنا.

(١) الأنفال: ٣٣.

(٢) في (ب): (أو).

(٣) الإسراء: ١٥.

(٤) الزمر: ٥٣.

نعم لقائل: إن الإغراء انما يتحقق لو كان ورودها في الفترة، أما إذا [كان] ^(١) بعد البعثة وظهور الدعوة فلا.

فإن قلت: إن في أهل الدعوة ما هو بمكانة أهل الفترة، كمن نأى عن بلاد الإسلام، أو قُرب ولم يتمكّن من الوصول إليهم، [كخدم] ^(٢) الكفار الممتنّين؛ فإذا لم يعلم أمثال هؤلاء بالأحكام وبلغتهم الآية جاء الإغراء.

قلنا: إنما يتم هذا لو كانت الغاية في التعذيب هي العلم بالأحكام، لكنّها في الآية البعثة، وما كان هؤلاء ليأخذوا بالآية إلّا وقد علموا بالبعثة، ومتى علموا بها أجازوا التعذيب وينتفي الإغراء.

وأما الرواية؛ فالظاهر أنّ المراد: لا تكليف يترتب عليه العقاب إلّا بعد البيان، وقيام الحجّة البالغة، بالإعذار والإنذار؛ ليكون هلاك من هلك ونجاة من نجا عن بيّنة، ومعلوم أنّ ذلك لا ينافي الحكم باستحقاق الثواب والعقاب، ولا الاكتفاء بحكم العقل، وأين مقام العدل من مقام الإحسان والفضل.

ثم أقصى ما فيهما العموم، والدليل الدالّ على الملازمة بين الحكمين المبني على المقدمات الخمس، أخصّ؛ فيحكم فيهما كما هو الشأن في كلّ عام وخاصّ، وحيث إنّ فينزل الحكم فيها على ما لم تستقلّ به العقول ولا تحتاج فيه إلى البيان.

وعن الثاني: أن قيام الحجّة في بعض الأمور بمجرد العقل لشدة الظهور، لا يستلزم قيامها في الدين كلّه، ولا سيما الأمور الأخروية: كالمعاد، والجزاء، والجنّة، والنار، ونحو ذلك مما يوجب الإعراض عن الدنيا والتوجّه إلى الله تعالى بين الرغبة والرغبة.

سلمنا، ولكنّ الغرض قطع المعاذير، بحيث لا يبقى لهم متعلّق؛ فإنه إذا وكلّهم إلى ما تصل إليه عقولهم، من دون تذكّار وإنذار، والإنسان منه الغفلة والنسيان، قالوا غداً: ألا أرسلت إلينا رسولاً منذراً!، وأقمت لنا علماً هادياً! وذكّرتنا وقرعت لنا العصي!

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) في (ب) الكلمة غير واضحة.

ورغبت ورهبت، كما يصنع أهل السياسة! فلذلك أرسل الرُّسل مبشرين ومنذرين، وأنزل الكتب ونصب الأئمة (عليهم السلام)، ولم يقنع بواحدة دون أخرى؛ لئلا يكون للناس حجة بعد ذلك، ولا يبقى لهم متعلق، وأما رواية ابن الطيّار^(١)؛ فأول ما فيها منع الحصر؛ لعدم ما يدل عليه، والاحتجاج بشيء لا يستلزم عدم الاحتجاج بغيره، وإن خُصّ هذا بالذكر؛ لأن الغرض الردّ على المرجئة الذين ينفون العقاب على أهل الكبائر، وإن نطق بتحريمها الكتاب، وجاء بذلك الرُّسل.

ولكنّ عدم الاحتجاج تكراً لا يستلزم عدم صحة الاحتجاج، ولازم الحجّة صحته لا وقوعه.

وبالجملة: فقد أبى - جلّ شأنه - أن يحتجّ إلّا بعد الإعذار والإنذار، كما أبى أن يُعاقب إلّا بعد ذلك، فضلاً منه وكرماً، ثم يجري فيها ما مرّ من دعوى التخصيص بالدليل العقلي الدالّ على الملازم، وأمّا عند أهل الفترة؛ فإن أقمناه فيما قطعنا به العقول من الفروع؛ فما كنّا لنقيمه في المعارف، ونذهب إلى أنها لا تجب إلّا بعد البعثة، أين إذن قولهم (عليهم السلام): «العقل حجة من داخل»^(٢)، مع أنّ قاعدة الحسن ناهضة به؛ لحكم العقل بوجوب شكر المنعم، ولا يتمّ الشكر إلّا بالمعرفة؛ ليعرف ما يليق بما لا يليق؛ فكم من ثناء في [محلّ]^(٣) يعدّ في آخر نقصاً؛ فالوجه إذن: تخصيص العذر بما لم يتبدّه لديهم ويظهر عليهم، ولعلّ ما جاء من ذلك إنما جاء في ضَعْف العقول من النساء والصبيان، ومن لا يستطيع سبيلاً إلى تعريف الشرائع، والسؤال عن حملة الأديان، ومثلهم توجّج النار، ويُقتنع منهم بذلك التكليف، دون أهل البصائر النافذة من أهل الشرك وعبدة الأصنام، وآتى يُعذر مثلهم، وهم [يرون]^(٤) أهل الملل، وحملة الأديان ويشاهدون صوامع القسيسين والرهبان، كيف لا، والأرض لا تخلو من حجة، وليس معنى الفترة

(١) الكافي: ج ١ ص ١٦٤ ح ٤.

(٢) لم أجد مصدر هذا الحديث، وإن شاع الاستدلال به.

(٣) غير موجودة في (ب).

(٤) في (ب): (يريدون).

انعدام الحجّة، بل الفتور في ظهورها، ولو لم يجب السؤال والتعرّف، وبذلّ الوسع والجِدّ والاجتهاد في تطلّب محض الحقّ، وما فيه السلامة ودفع الضرر المظنون، والأخذ بالخاصّة؛ لانبسط العذر لأهل الأديان الباطلة والمذاهب الفاسدة، بل لو لم يجب الأخذ بما أوجبته العقول حين الفترة، لم يجب النظر في الإعجاز بعد البعثة؛ إذ أقصى ما هناك بعد تسليم قاعدة الحسن ارتكاب ما تقبّحه العقول؛ فما بال العقاب والتخليد في النار، لولا أن ما أوجبه العقل يوجبه الله تعالى.

سَلَمْنَا، ولكنّ الصفح عن أهل الفترة إنما كان لعدم تأكّد البيان بترادف الحجج؛ لما كتب الله -جلّ شأنه- على نفسه من الرحمة أن لا يعاقب إلّا بعد الإعذار والإنذار، ومعلوم أنّ ذلك لا ينافي الحكم بالاستحقاق.

وعن الثالث: بأنّ أقصاه العموم كغيره، وهو مخصوص بما دلّ على الملازمة.

وعن الرابع: بأن ليس قوله: (وتكون جميع أعماله) بدلالته على عمومته، أتراه يريد جميع أفعاله حتى مقادير حركاته وسكناته؟ كلا، بل هو كناية عن ملازمته والافتداء به والرجوع إليه فيما يحتاج إلى السؤال والإعراض عن غيره من أئمة الضلال ومثله شائع، نقول: أنا اقتدي بفلان وأرجع إليه في جميع أموري، والغرض المنع من البقاء على الحيرة واتباع كلّ ناعق من غير بصيرة، كما يقع لكثير من الناس، ممن يجب الخير وأهله، ويجتهد في العبادة ويكثر من الصدقة، لكنّه يقتدي بكلّ إمام، ويحجب كلّ داع؛ فإذا ورد المدينة جاء إليهم ﷺ أيضاً، وأخذ عنهم، كما يأخذ عن غيرهم، على أن إطلاق الأعمال ظاهر في العبادات، كما ذكر في الصيام، والقيام، والحج، والصلاة، والزكاة، ولا مدخل للعقول في مثلها دون ما تقطع العقول بحسنه أو قبحه، كبرّ الوالدين، وردّ الأمانة، والإحسان إلى الناس، وقتل النفوس، ونهب الأموال، وما كان ليجب على كلّ مؤمن أن يستأمر الإمام فيها كان من هذا القبيل، بل ولا في ضروريّ العبادات، كالصوم والصلاة، وإنما سيق هذا الكلام كناية عن الإتمام والملازمة، كما قلنا.

وعن الخامس: بمنع وجوب كلّ لطف، إنما يجب على الله جلّ شأنه، ما لم تقم الحجّة بدونها كإرسال الرُّسل، وإنزال الكتب، وإقامة الحجج، ولو وجب كلّ لطف لم تقم على

أحد حُجّة؛ إذ ما من مرتبة في اللطف إلّا وفوقها أخرى، وإن كان ما يفعله -جلّ شأنه- في أعلى مراتب الحكمة؛ وذلك أنّا لا نرتاب في أنه -تعالى- لو عاجل كلّ منكر للصانع، أو مكذب للنبي ﷺ، أو منهك في المعاصي، بما يكون به عبرة، وأفاض النعم على المؤمنين، وصبّ البلاء على الكافرين، وأحيا للناس بعض الأموات يخبرونهم بما عاينوا في عالم البرزخ، وجعل الصيام شفاءً من كلّ داء، والصلاة منجحة للسؤال، والبيت مطوّياً بقلد العقيان^(١)، ما بين جنّات وأنهار، ورياضٍ وغياضٍ، قد امتدّ من لدنه إلى السماء عموداً من نور، ومكّن أئمة الدين وأرباب الشريعة من إظهار الدعوة، وإقامة الحدود وإمضاء الأحكام ونشر العلوم، لكانوا^(٢) بذلك أقرب إلى الطاعات وأدعى إلى الانقياد وأبعد عن المعاصي؛ فكان ما أهل من الألفاف الواجبة أكثر مما فعل، وقد تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، كلا، بل ذلك كلّه أطفاف زائدة، يتفصّل بها على من يشاء، حسبما تقتضيه المصلحة، وتقتضي به الحكمة، كما تفصّل على أبي ذرّ بكلام الذئب، وعلى.....^(٣)، وكما يتفصّل على كثير من الناس بأنّ ينشأ بين أهل الصلاح والتقوى، كيف، ولو صحّ ما ذكروه؛ لامتنع ما جرت به عادة الله -جلّ شأنه- من التكليف على وجه الابتلاء، وربما كان في الابتلاء لطفٌ للناس، وبلاءٌ على آخرين، بل كلّ ابتلاء في المؤمن لطفٌ؛ لما فيه من تضاعف الأجر، والارتقاء إلى الله جلّ شأنه ببذل الجهد في السلوك، والانزواء عن الدنيا، وآتى يجب عليه في كل ما يترأى أنه لطفٌ، وفي ألفافه العامة من إرسال الرُّسل، وإنزال الكتب، ونصب الأئمة، ونشر المواعظ، وقصّ العبر، والوعد والوعيد، وإقامة الحجج، وتغيير الأحوال، وموت الأمثال، وغير ذلك، مما تكلّف عن حصره الأقلام، ما يزيد على الواجب بمراتب، وربما ظنّ اللطف في شيء، وهو عينُ البلاء، كما اتّفق لكثير من شاهد المعجزات؛ فذهبت به إلى الغلوّ وارتفاع القول، ومن أجاد النظر وجدّ ذلك فيما لا يُحصى، أو نقول: إنّ اللطف ما لا يحسُن التكليف إلّا معه، وقد قال الأستاذ الشريف^(٤): «إن القوم

(١) العقيان: الذهب.

(٢) خبر لـ (لو عاجل).

(٣) في (ب) بياض.

(٤) السيّد محمد مهدي بحر العلوم.

وإن عرّفوه بأنه المقرّب المبعد، لكنّهم انما يريدون ذلك، وحيثنّذ فنمنع كون الخطاب فيما يستقلّ به العقل لطفاً، غير أنّ تأويلهم ما ظاهره الجبر، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ﴾ و﴿مَنْ يُضِلُّ﴾ باللفظ والخذلان، ظاهرٌ في الأول^(١).

سلمنا أنّ الخطاب ممّا يستقلّ به العقل لطفٌ واجبٌ يقبح تركه، ولكن لانسلم أنّ كلّ لطفٍ واجبٌ يقبح العقاب بدونه، بل هو قسمان: ما لا تقوم الحجة بدونه، كالخطاب فيما لا تدركه العقول، وهذا هو الذي يقبح العقاب بدونه، وما تقوم الحجة بدونه، كالخطاب فيما يستقلّ به العقل، وهذا لا يقبح العقاب بدونه، ولكن مع ذلك يقبح تركه؛ لأنه نقض للغرض.

وبالجملة: لا نسلم أنّ كلّ ما قُبِح تركه يقبح العقاب بدونه، بقي هنا شيءٌ، وهو أنّ ردّ الأحكام إلى عقول الناس وتفويضها إليهم، ممّا تأباه الحكمة على من يريد اجتماع العالم في سائر الأقطار مدى الأعصار على شريعة واحدة؛ وذلك أنه نقض للغرض؛ لما يقع بين الآراء من الاختلاف، مضافاً إلى ما تظافر عنهم من أنّ هذا الدين لا يقاس بعقول الرجال^(٢)، اللهم إلاّ أنّ يقتصر في ذلك على ما تختلف فيه الآراء وتدركه العقول بالبدئية، كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان، دون ما لا يبلغ العقل إلى الحكم بحسنه أو قبحه إلاّ بعد طول النظر، كما يرجع فيه الناس إلى المشاورة، على أنّ ما استنهضناه للملازمة إنّما ينهض في مثله دون غيره؛ وذلك أنّ ما جاز فيه الخطأ على العقل لا يقطع بإصابته للواقع؛ فلا تتمّ المقدمة الثانية من المقدمات الخمس التي سقناها في إثبات الملازمة، وكذا الدليل الثاني إنّما ينهض لما أدركه كلّ حكيم، ولم يخف على عاقل ليندرج الواجب تعالى، ومن هنا يظهر لك أنّ ما حكم به العقل بواسطة العادة، ولو كان بديهياً لا يستلزم حكم الشرع؛ لشدة اختلاف العادات؛ فمن جيلٍ يقبح هذا وآخر يحسنه، ومن ناسٍ يحسنون ذاك وآخرين يقبحونه، وهذا كما ترى بين العرب والعجم،

(١) لم أعثر عليه في الفوائد الأصولية للسيد بحر العلوم، ولعله ذكره في شرح الوافية، وهو مخطوط لم أعثر عليه.

(٢) ظ. الكافي: ج ١ ص ٥٧ ح ١٤، ١٥، ١٦.

ولا سيما الأعراب والأكراد من التباين [في] ^(١) ملابسهم، ومراكبهم، ومجالسهم، ومحاوراته، ومعاشراتهم، وأئى دخل للاعتياد في حكم الشارع، إنما يحكم بما عليه الشيء في نفس الأمر والواقع، مع قطع النظر عن عادات الناس سواء أكان ذاتياً أو عرضياً، كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع، وقد يدعى اتفاق أهل العقول على قبح مخالفة العادات، فيما ذكر مثلاً، كل بين أبناء نوعه، حتى العجم لبستهم على البدوي بين الأعراب، ولذلك جاء في الشريعة المنع من لباس الشهرة، ونحن نقول بعد تسليم ذلك: إن أقصى ما يدرك الناس منه أنه حسن أو قبيح عندهم؛ لمكان العادة، لا أنه كذلك في حد ذاته، مع قطع النظر عن جريان العادة به، أو بخلافه، وإذا كان هذا واقعه ومبلغ الإدراك منه؛ فما كان الله تعالى ليخطئه، وحينئذ فكان ما يعلم منه وما يحكم به فيه أنه حسن أو قبيح في عاداتهم دون الواقع، وما هو عليه في حد ذاته، أترأه يحكم بحسب ما هو عليه أو يتبعهم؛ فيحسن ويقبح ويحكم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأن جرت به عاداتهم، معرضاً عن الواقع حتى يكون لهم في الحقيقة تابعا؟ كلا، لا يحكم إلا بحسب ما هو عليه من صفة حسن أو قبح، وربما ظهر هذا من كلام الشيخ، حيث يقول فيما سنحكي عنه: «وإنما كان الأمر في هذه الأشياء على ما ذكرنا؛ لأنها لا تصح أن تتغير من حسن إلى قبح، ومن قبح إلى حسن» ^(٢)، على أن ما شك في حكم العقل فيه واصابته للواقع؛ فالأصل فيه العدم، وإن بلغ إلى الظن ما لم ينته إلى القطع بالبدئية؛ ليقطع على الشارع بالموافقة، وهذا كما يشك في حسن الكذب للدفاع عن قليل من المال، كدرهم ودانق، وكذلك إذا شك في بلوغه إلى الخطر والمنع من العقل، يحكم فيه بالكراهة وإباحة الفعل، كل ذلك للأصل والمنع من الحكم على الشارع إلا مع القطع، ومن هنا تعرف أن مطلق حكم العقل - وإن لم يبلغ إلى القطع، كما هو ظاهر إطلاق الناس - غير نافع؛ لأن المقصود بالذات إنما هو تعرف حكم الشارع، وما قام احتمال - وإن ضعف - فلا قطع على الشارع.

(١) في (ب): (من).

(٢) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٤١.

فإن قلت: ردّ الأحكام الشرعية إلى الأمور المختلفة ليس بعزيز في الشريعة، أو ليس قد جعل أخبار الآحاد مدرّكاً للأحكام، مع ما هي عليه من الاختلاف الشديد؟!

قلت: لم يرّد الأحكام إلّا إلى واحدٍ، وهو كلام الشارع، والاختلاف إنما وقع في تناوله، مع أنه ضبط للتخصيص منه قوانين يتكفّل بها باب التعادل والتراجيح، على أنّا لم نصّر إليها، ونعتمد عليها حتى قام على حجيتها القاطع، ولو قام مثله فيما نحن فيه لم نتوقف.

فإن قلت: إذا اكتفيت في [المعارف] ^(١) الواجبة بالقطع؛ فبالك لم تكف بذلك هاهنا، حتى شرطت القطع بالبداهة، أفكان الخطبُ في أصول الدين أسهل عندك منه في الفروع؟ وهل بعد القطع من مطلب؟

قلت: إنّنا لا نطلب في الحكم على الله تعالى بوصفٍ أو بحكمٍ أكثر من القطع، لكنّ العلم بحكمه تعالى من طريق العقل، والقطع عليه بأنه حاكمٌ لا يتمّ بمجرد حكم العقل بالحسن أو القبح، حتى يكون بالبديهة؛ لينتفي احتمال الخطأ فيه، ويقطع بمصادفته للواقع؛ فيقطع بحكم الله تعالى به.

فإن قلت: إذا قطعت بحسن فعل أو قبحه، ولو بالنظر امتنع لديك مخالفته للواقع، وإلاّ فلست بقاطع، ومتى قطعت بالمطابقة، قطعت بالحكم ^(٢)؛ لا استحالة مخالفته للواقع. قلت: ربما قادك الدليل إلى أمرٍ وألزمك به، شئت أو أبيت؛ فتقطع؛ لمكان الدليل، لكنك مع ذلك مما تجيز على نفسك الخطأ في الاستدلال، وإن بلغ بك إلى القطع، وهل أنت إلّا كسائر أهل العقول المستقيمة، وأنت تجيز الخطأ في النظر، وإن قطعوا بالدليل؛ فهذا ونحوه لا يُفضي إلى القطع بالدليل، وربما قطعت بالشيء، بحيث لا تجيز على نفسك الخطأ فيه، إما لوضوح الدليل وظهور الأمر، كما في إثبات الصانع القادر الحكيم بالآثار المحكمة أو الوجدان المدرك، حتى لا يُجيز على أحد خفاءه، كإدراك الحسن والقبح، وهذا هو الذي يفضي إلى القطع بحكم الشارع.

(١) في (ب): (المعارف.....).

(٢) في (ب): بحكم.

وبالجملة: فالمدار على القطع بإصابة الواقع، سواءً أ جاء ذلك من البداهة أو غيرها، وإنما أخذنا البداهة واتفاق العقول؛ لظهور القطع بالإصابة هناك، ولعل ما اشترطناه في إثبات الملازمة بين الحكمين، من قطع العقول في حكمه بإصابة الواقع، هو مراد القوم، وإن كانت كلمتهم مطلقة؛ بدليل أنهم إذا مثّلوه؛ فإنما يمثلون بما كان من هذا القبيل.

فإن قلت: إنّ الشيخ قد ادّعى الإجماع على الإطلاق؛ فكيف تنشط بعد ذلك للاشتراط، قال في (العدة): «أفعال المكلف لا تخلو من أن تكون حسنة أو قبيحة، والحسنة لا تخلو من أن تكون واجباً أو ندباً أو مباحاً، وكلّ فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل؛ فلا خلاف بين أهل العلم المحصّلين في أنه على الحظر؛ وذلك نحو الظلم والكذب والعبث على الجهل، وما شاكل ذلك و يعلم جهة وجوبه على التفصيل؛ فلا خلاف أيضاً أنه على الوجوب؛ وذلك نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم والإنصاف وما شاكل ذلك، وما يعلم جهة كونه ندباً؛ فلا خلاف أيضاً أنه على الندب؛ وذلك نحو الإحسان والتفصيل»^(١)، قال: «وإنما كان الأمر في هذه الأشياء على ما ذكرنا؛ لأنها لا يصح أن تتغير من حُسن إلى قُبْح، ومن قُبْح إلى حُسن»^(٢)، هذا كلامه رحمته.

قلت: ليس هذا بصريح في دعوى الإجماع، بل ربما كان ظاهراً في خلافه؛ لقوله: «بين أهل العلم المحصّلين»، والظنّ أنه يريد أهل التحقيق، على أنه إنما نفى الخلاف بينهم فيما عُلِمَ جهة قبحه أو حسنه، ولا يبعد تنزيله على ما نريد بعد قيام الحجة بقريئة المثال، ثم إن أراد بغير المحصّلين ما يتناول جملة الأخبار وأهل الحديث، كما هو الظنّ حسبما جرت عادتهم في إطلاق هذه الكلمة؛ لما يروون في المنع من تقدير الأحكام بالعقول والآراء؛ فمعلوم أن اتفاق المتأخرين بعد تسليمه إنما يكشف عن مقالة المعصوم عليه السلام بواسطة اتفاق من تقدمهم من أهل الحديث وأرباب الأصول التي عليها مدار الشيعة المعاصرين للأئمة الأطهار عليهم السلام، لا مع مخالفتهم، خصوصاً وقد تظافر عنهم عليهم السلام ما يدلّ على الخلاف، لكن إنما صرنا إلى الملازمة بالدليل العقلي؛ فيقتصر فيها على ما ينهض له الدليل.

(١) العدة: ج ٢ ص ٧٤١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٤١.

فإن قلت: ثم آخر كلام الشيخ ظاهرٌ فيما قلناه، من عدم جريان الملازمة في العبادات التي يقع فيها الاختلاف، بل لا يريد إلا ذلك، وما كان ليمنع فيما عرض له الحسن والقبح، حتى تُعلم الجهة فيه، كما في الكذب النافع والصدق الضار، [و] أتى تتم الملازمة ويُعتمد عليها في حكم من الأحكام، ونحن كثيراً ما نرى الشارع يحسن أمرً ويأمر به، والعقول تقبحه؟! ألسنت تعلم: أن العقول مما تقبح كشف الرؤوس في الحرّ، والبرد، والمطر، والريح، على رؤوس الأشهاد؟ ولولا أن الله تعالى ندب إلى ذلك في الإحرام، وأقدم عليه مقدّمٌ لعبابه الناس، وسقّوها رأيه، وكذا الهرولة، ورمي الجمار، وإمرار موسى على الرأس المجرد، وطلب التيمم، مع العلم بعدم الماء، ولا ريب في اشتماله على أطراف حكمية، وخفاء وجوه الحسن على العقل والتكاليف، حتى يذهب إلى الخلاف غير عزيز؛ فكيف يصحّ بعد هذا كله حديث الملازمة.

قلت: حكم العقل بالقبح فيما ذكر في حيّز المنع، وأيُّ حكمة أبلغ من الابتلاء بالتسوية بين: الشريف، والوضيع، والحرّ، والعبد، والمملوك، والسوقة، في الإتيان إلى بيته تعالى من كلّ فجٍّ عميق، عُرة، حفاة، شعثاً، غُبراً، قد تسربلوا بالخضوع، والخشوع، والاستكانة، ونبذوا الطيب، والثياب وراء ظهورهم، وتركوا الأهل، والأولاد يضجّون بالتوبة، ويلبّون بالإجابة؛ ليشاهدوا ما هم إليه صائرون ويتزوّدوا له ويُعرضوا عمّا هو فيه، وكذا كلّ عمل من تلك الأعمال، وأن كان مما ينكر بالنظرة الأولى، إذا تأملته وجدته على جانب من الحسن، تقتضيه الحكمة، ويحكم به العقل، ولو لم يكن إلا الابتلاء بما يخالف العادات؛ ليعلم المطيع من العاصي لكفى.

[كيف كان] فإذا لم يعلم بحسن ما يوجهه الشارع، وقبح ما يحظره؛ فما كان ليقطع بقبح ما يحسنه وحسن ما يقبحه، وذلك كافٍ في الباب؛ فإنّا لا نتوصل بالعقل إلى حكم الشرع حتى يقطع بالحكم.

أصالة النفي

وهي ثلاثة: أصل البراءة، وأصل الإباحة، وأصل العدم المطلق؛ وذلك أن ما يتعلّق في نفيه بالأصل إن كان هو التكليف بالفعل؛ فذلك أصل البراءة، وإن كان هو التكليف

بالترك؛ فهو أصل الإباحة، وإن كان أمراً آخر من وضع ونحوه؛ فهو أصل العدم. وجملة القول أن التكليف قد يكون بالواجب أو المندوب، بمعنى أمر المكلف به، وهو التكليف بالفعل، وقد يكون بالحرام أو المكروه، بمعنى نهي عنه، وهو التكليف بالتترك، وقد يترتب على الوضع والتقريب والتعلق في نفي الأول بأصل البراءة؛ فإن البراءة تُطلق في العرف على الفراغ من التكليف بالواجب والمندوب، ومعنى التعلق بهذا الأصل في نفيهما: أن ينفيهما عند عدم ما يدل عليهما، وفي نفي الثاني بأصل الإباحة وأصل الحل، وفي نفي الوضع بأصل العدم، وفي نفي ما يترتب عليه من التكليف بحسنه؛ فإنه لا يخرج عنهما؛ فإذا قيل لك مثلاً: هذا واجب أو مندوب، قلت: الأصل براءة الذمة، وإذا قيل: هذا الفعل أو هذا الشيء حرام، قلت: الأصل في الأفعال الإباحة، وفي الأشياء الحل، وإذا قيل: هذا سبب أو شرط أو مانع، قلت: الأصل عدم ذلك، والأصل انتفاء ما يترتب على ذلك، من تكليف وبراءة الذمة عما يقتضيه من إيجاب، وإباحة ما يستلزمه من تحريم؛ فكان هناك أصول كما قلنا: أصل البراءة، وأصل الإباحة، وأصل العدم، ولكل مقام يتعلق به.

[أصل البراءة]

والكلام الآن في أصل البراءة، ويسمى البراءة الأصلية؛ فإن الإضافة فيه بيانية، كما في الآخرين، أي الأصل الذي هو البراءة، والأصل في هذه الثلاثة بمعنى الراجع؛ إذ لا ريب أن الراجع براءة العهدة من التكليف؛ لما في الشغل من المؤن؛ لاحتياجه إلى وجود الداعي، وصدور التكليف وتعلقه بالمكلف، ومن ثم كان الأصل في الأشياء كلها العدم؛ لما في الوجود من المؤنة، ثم أصالة براءة الذمة ورجحان خلوها من التكليف أمراً مستمراً لها يمكن أن يتعلق به في نفي كل تكليف يُشكك فيه، من غير حاجة إلى مراعاة الاستصحاب؛ فإن الاستصحاب، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - عبارة عن الحكم ببقاء ما ظن بقاؤه واحتمل زواله، لا ما علم بقاؤه، وقد يُراد بالبراءة الأصلية البراءة القديمة قبل حدوث التكليف، ويحتاج في التعلق بهذه إلى مراعاة الاستصحاب، وهذا القسم من الاستصحاب - أعني استصحاب البراءة الأصلية - هو المسمى باستصحاب حال

العقل، على ما سيجيء إن شاء الله تعالى في بابه.

والفرق: أن البراءة القديمة قطعية، لكن استصحابها ظني كسائر أقسام الاستصحاب، بخلاف أصل البراءة المستمر؛ فإنه في نفسه ظني، وكثيراً ما يتعلّق بأصل البراءة في إباحة الفعل ومنع الوضع، مع أن مبني الأول على أن الأصل في الأشياء الإباحة؛ وذلك مقام قد اضطربت فيه الكلمة، بخلاف أصل البراءة، ومبني الثاني على أن الأصل في الأشياء العدم، وهو على وجهين: سابق ويحتاج إلى الاستصحاب، ومستمر ولا يحتاج، والوجه كما عرفت، أن يتعلّق في الأول بأصل الإباحة، وفي الثاني بأصل العدم.

نعم، أصالة النفي وأصل العدم صالح لأن يتعلّق به في الكل؛ فإنه أصل شامل.

[وكيف كان] فإنما يتعلّق بهذه الأصول في نفي الحكم التكليفي أو الوضعي عند [عدم]^(١) قيام الدليل الشرعي عليه؛ وذلك إنها يكون بعد حصر الأدلة وسبرها، وليس معنى التعلّق به التعلّق بعدم الدليل؛ فإن ذلك نحو آخر من الأدلة العقلية، بل بنفس الأصل، تقول في أصل البراءة: أنا على البراءة حتى يثبت التكليف والشغل، وكذا تقول في أصل الإباحة: هذا الفعل أو هذا الشيء على الإباحة حتى يظهر ما يدلّ على التحريم، وكذا الشأن في الوضع، تقول: الأصل في هذا عدم السببية أو الشرطية أو الممانعة حتى يثبت ما يدلّ على ذلك، ثم تقول في ذلك كله: لكننا سبرنا فلم نعثر على ما يدلّ على ذلك، وهذا بخلاف التعلّق بعدم الدليل؛ فإنك تتمسك به ابتداءً.

وبالجملة: إذا لم يقدّم دليل على التكليف أو التحريم أو الوضع فلك أن تتمسك في نفي الحكم التكليفي أو الوضعي تارةً بعدم الدليل، وأخرى بالأصول، وإن اعتُبر أحدهما في التمسك بالآخر، من حيث إنك لا تتمسك بالأصل إلا بعد السبر وعدم الظفر بالدليل، ولا بعدم الدليل إلا بعد إثبات الأصل؛ بدليل إن من لا يقول بأصل الإباحة في الفعل، ويذهب إلى إصالة الحظر أو يقف، لا يتعلّق في نفي التحريم بعدم الدليل، ثم لما كان مفاد هذه الأصول والتعلّق بها إنما هو الظنّ، ومعلوم أن الظنّ في نفسه ليس بحجة، احتيج في التعلّق بشيء منها والاعتماد عليه إلى حجة، أمّا أصل البراءة

(١) غير موجودة في (ب).

فالحجة عليه من العقل والنقل، أما العقل فالحجة على ثبوته بالمعنى الأول، أعني كون الأصل في الذمة والذي لا زالت عليه الذمة هو البراءة، هو أنه لو لم تكن على ذلك، لكانت على التكليف والشغل، وهو الحرج العظيم الذي دلّت على نفيه الآية والرواية، بل الإجماع، ومتى ثبت هذا الأصل لم يُحتج في التعلّق به إلى حجة لاستمراره، كما في أصل الإباحة، والطهارة، والعدم؛ فإنّا لا نحتاج في هذا إلى أكثر من إثباتها.

فإن قلت: لم لا نتوقف عن الحكم بالبراءة والحكم بالتكليف، كما توقف ناسٌ عن الحكم بإباحة الأفعال وحظرها؟.

قلت: إن التوقف هناك يوجب الاحتياط في الترك؛ فكان عمله عمل الحاضر، أترأى تحتاط هناك، وتكلف المكلف بكل ما يحتمل التكليف به، وهو الحرج العظيم، وأما بالمعنى الثاني، أعني البراءة القديمة فثبوته بديهيٌّ؛ وذلك أنّ قولنا: الأصل البراءة بهذا المعنى، أي إنّ السابق للذمة البراءة، مما لا ريب فيه، إنها الكلام في صحة التعلّق به، والحجة فيه الاستصحاب، أعني استصحاب البراءة السابقة اليقينية، أي إنّ التعلّق بها في نفي الأحكام ضربٌ من التعلّق في النفي بالاستصحاب، وحجته حجته، وهي ستأتي في بابها، ثابتة من العقل والنقل، بل نقول: هذا القسم منه، وهو المسمّى باستصحاب حال العقل، مما لا نزاع فيه، إنها النزاع في استصحاب حال الإجماع، كما سيأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى^(١).

وأما النقل: فالكتاب والسنة والإجماع، أمّا الكتاب؛ فقوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا كَانَ

(١) قد يُمنع الحصر بالتزام شقٍّ، وهو أنّ الأصل التوقف لا البراءة ولا الشغل؛ فلا يحكم بتكليف ولا ببراءة إلا بدليل، ولا يقال: البراءة والشغل نقيضان فلا يرتفعان، لأنّا نقول: ليس فيما عليه الذمة في الواقع عن البراءة والشغل؛ فإنها لا تخلو منهما، بل في تأصيل أحدهما، وأن أيهما هو الأصل فيها والراجح لها، ولا ريب أن بينهما واسطة، وهو التوقف كما بين الإباحة والحظر، وكذا الكلام فيما جاء من ذلك من نقلٍ فإن أقصاه أن لا تكليف إلا بعد البيان، وقصاره نفي أصالة الاشتغال، وهو لا يلزم تأصيل البراءة أكثر من الحكم عند عدم الدليل ببراءة الذمة، ولا ريب أن النقل دالٌّ على ذلك، وكذلك الدليل العقلي؛ فإنّ الشارع إما أن يكون حاكماً ببراءة الذمة حيثنّذ أو مكلفاً، والثاني يستلزم تكليف ما لا يطاق تعيّن الأول. (منه سلّمه الله تعالى).

اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»^(١)، وقوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا»^(٢)، وقوله - عز وجل - فيما فعل بيد من إعزاز دينه، وإعلاء كلمته، ونصر أوليائه، وقهر أعدائه: «لِيَقْضِيَ اللَّهُ أُمُورًا كَانَ مَفْعُولًا لِنِظَالِكَ مِنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَبَحْيَا مَنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ»^(٣)، يعني ليكون كفر من كفر، وإيمان من آمن، عن وضوح بيّنة وقيام حجة. تعلم أن هذا هو الغرض، ولو جاز التكليف من دون بيان، لم يكن غرضاً إلى غير ذلك من نظائرها.

وأما السنة، فقوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(٤)، أو ما رواه الشيخ في أماليه بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَصٌّ»^(٥)، وقول الصادق عليه السلام: «مَنْ عَمِلَ بِمَا عِلْمُ كُفِّي مَا لَمْ يَعْلَمْ»^(٦)، أي إنه لا يطالب بما وراء ذلك، وقوله عليه السلام في تفسير الآية الأولى: «حَتَّى يَعْرِفَهُمْ مَا يَرْضِيهِ وَمَا يَسْخِطُهُ»^(٧)، وفي تفسير قوله تعالى: «فَالْتَمَسْنَا لُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»: «بَيْنَ لَهَا مَا تَأْتِي وَمَا تَتْرَكَ»^(٨)، إلى غير ذلك، وكفالك قوله عليه السلام: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ: الْخَطَا، وَالنِّسْيَان، وَمَا اسْتَكْرَهَا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ...»^(٩) الحديث، وما كان ليريد الحقيقة؛ لثبوت ذلك فيهم، وإنما يريد عدم المؤاخذه، خرج ما قصرُوا في استعلامه من الأحكام بالإجماع، فإن عليه المؤاخذه كالمعلوم، وبقي ما اشتبه موضوعه، وما لم يظهر حكمه بعد الفحص وبذل الجهد لا

(١) التوبة: ١١٥.

(٢) الطلاق: ٧.

(٣) الأنفال: ٤٢.

(٤) الكافي: ج ٦ ص ٢٩٧ ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٤ ص ٩٠، أبواب الذبائح، ب ٣٨ ح ٢.

(٥) غير موجود في كتاب الأمالي، والموجود في (من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٩٣٧): «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ».

(٦) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٤١٦ ح ١٧.

(٧) الكافي: ج ١ ص ١٦٣ ح ٣.

(٨) المصدر نفسه: ص ١٦٣ ح ٣.

(٩) الخصال: ص ٤١٧ ح ٩.

مؤاخذة فيه فلا تكليف، وما يستشكل في هذا [الحديث]^(١)، وإن لم يكن قادحاً في الاستدلال؛ لصراحته برفع ذلك عن أمته: أن في التمدح برفع ذلك عن أمته ما يدل على جواز المؤاخذة به وإن قبَّح.

ويدفعه: أن المؤاخذة في كثير من ذلك إن لم تحسَّن عليه ابتداءً لم تقبح على التقصير في مقدماته، وذلك كالخطأ والنسيان، ومن ثمَّ حُسِّن الدعاء برفع المؤاخذة فيها، كما قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾؛ ولذلك استمرت طرائق العلماء والحكماء على مؤاخذة الممالك فيهما، وكذلك الحسد والطيرة؛ إذ لا قبح في المؤاخذة عليهما، وإن كانا من العادات الغالبة؛ لإمكان رفعهما بالمزاولة، ولعلَّ المراد برفع ما لا يطيقون، رفع الآصار، وعدم التكليف بالمشاق، ومعلوم أن ذلك مما أكرم الله به هذه الأمة، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْهِمْ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾^(٢)، ثمَّ ضمَّ إلى ذلك ما لا يختصُّ بأمة دون أمة، وهو ما لم يعلم؛ لأنَّ الغرض بيانُ مجمع ما رُفِعَ، ما اختصَّ وما لم يختصَّ، وربما عدَّ من ذلك قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^(٣)، وهذا إنما يصلح لإثبات أصل الإباحة كما سيأتي، وقوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٤)، والظاهر أنه إنما جاء فيما استأثر الله به من الأمور الغامضة كأسرار القدر، ومعنى وضعها عن العباد عدم تكليفهم بالبحث عنها، ومن الغريب تعلق بعضهم^(٥) بقوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ؛ فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَوَّلًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بَعَيْنَهُ فَتَدْعَهُ»^(٦)، وقوله ﷺ في خبر آخر: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ الْحَرَامَ، فَتَدْعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ»^(٧)؛ وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته، وهو

(١) في نسخة الأصل (الحرا) كذا.

(٢) البقرة: ٢٠٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٩٣٧.

(٤) الكافي: ج ١ ص ١٦٤ ح ٣.

(٥) منهم الشهيد في الذكرى.

(٦) الكافي: ج ٦ ص ٣٣٩ ح ١.

(٧) الكافي: ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠.

سرقة، أو المملوك يكون عندك، ولعلّه قد باع نفسه، أو تُخدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك، وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم لك بيّنة، وهو يرى أنها إنما جاء في الاشتباه في الموضوع دون الحكم، مع أنها في غير الواجبات والمندوبات، وأما الإجماع فقد حكاه الأخبارية، فضلاً عن الأصوليين، وقال المحقق في أصوله: «أطبق العلماء على أن مع عدم الدلالة الشرعية يجب إبقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصلية»^(١) وكذلك قال صاحب المعالم^(٢)، وقال الشيخ: «أنه لا خلاف بين العقلاء؛ إذ لم يذهب أحدٌ منهم إلى أصالة الوجوب، حتى يثبت غيره، واستلزام ذلك تكليفٌ ما لا يطاق ظاهراً، وبطلانه أظهر»^(٣).

قال: «وقد ورد التصريح بإنكاره في عدّة أحاديث، ولم يقل أحدٌ أيضاً بوجوب الاحتياط إذا علم اشتغال الذمة بعبادة، وحصل التخير في نوعها كالقصر، والتمام، والظهر والجمعة، وصلاة الفريضة إلى أربع جهات، ونحو ذلك» هذا كلامه.

وقال شيخنا في (الحقائق)، وكان من أكابر أئمتهم: «أن البراءة الأصلية على قسمين: أحدهما: أنها عبارة عن نفي الوجوب في فعلٍ وجوديٍّ إلى أن يثبت دليله، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله، وهذا القسم لا خلاف فيه ولا إشكال في صحة الاستدلال به، والعمل عليه؛ إذ لم يذهب أحدٌ إلى أن الأصل الوجوب؛ لاستلزامه ذلك تكليفٌ ما لا يطاق؛ للأخبار الدالة على أن ما حجب الله تعالى علمه من العباد فهو موضوعٌ عنهم، والناسُ في سعةٍ ما لم يعلموا، أو رُفع القلم عن تسعة أشياء: منها ما لم يعلمون.

وثانيهما: أنها عبارة عن نفي التحريم في فعلٍ وجوديٍّ إلى أن يثبت دليله، بمعنى أن الأصل الإباحة وعدم التحريم في ذلك الفعل إلى أن يثبت دليل تحريمه، وهذه هي البراءة الأصلية التي وقع النزاع فيها، والعامة كمالاً وأكثر أصحابنا على القول بها، والتمسك في

(١) معارج الأصول: ص ٢٠٨.

(٢) معالم الدين: ص ٢٣٤.

(٣) إن كان المقصود بالشيخ: الشيخ الطوسي، فلم نعثر على مصدره.

نفى الأحكام بها، حتى طرحوا في مقابلتها الأخبار الضعيفة في اصطلاحهم، بل الأخبار الموثقة، كما لا يخفى عن من طالع كتبهم الاستدلالية، كالمسالك، والمدارك^(١)، ثم حكى عن جميع الأخبارية وبعض الأصوليين القول بالتوقف، وعن آخرين القول بالخطر.

ومن الغريب ما وقع لصاحب (الفوائد) وليس من مثله بغريب، أنه بعد أن ذكر تمسك العلماء بالبراءة الأصلية في نفى الحكم الشرعي، ونقل عن المحقق ما حكيناه من إطباق العلماء، وما مثل به لذلك، قال: «وأنا أقول: إن التمسك بالبراءة الأصلية من حيث هي هي إنما يجوز قبل إكمال الدين، أما بعد الإكمال وتواتر الأخبار بأن كل واقعة تحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامة، وكل واقعة تقع فيها الخصومة بين اثنين، ورد فيها خطاب قطعي من قبله - تعالى - حتى أرش الخدش؛ فلا يجوز قطعاً^(٢)، ثم تبجح بها أوتي حال التحقيق، إلى مقام آخر قد اضطربت فيه كلمته؛ فتارة يمنع من الأخذ بها مشتتاً على الأصحاب باتباع العامة، والإعراض عن أهل الذكر، وأخرى معرضاً عن الاسم متعلقاً بمثل قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٣)، ثم^(٤) أسهب في الإطراء على نفسه^(٥)؛ فليُنظر إلى مقام الرجل وهل الأخذ بتلك الأخبار إلا الأخذ بها، أم هل صرنا إليها إلا بعد قيام الحجة وسطوع البرهان.

[أصل الإباحة]

وأما أصل الإباحة: فلا كلام فيه من جهة الشرع كسابقه، كما ستعرف - إن شاء الله تعالى - وإن خفي ذلك على بعضهم، وإنما وقع الكلام فيه من جهة العقل، وجملة القول في ذلك: أن ما لا يستقل بإدراكه العقل من الأفعال؛ فلا كلام أنه في الشريعة على أصل

(١) الحقائق الناضرة: ج ١ ص ٤٣-٤٤.

(٢) الفوائد المدنية، محمد أمين الأسترآبادي: ص ٢٧٧.

(٣) الكافي: ج ١ ص ١٦٢ ج ٣.

(٤) في (ب) بعد هذه الكلمة، ورد: (يزد أن).

(٥) الفوائد المدنية: ص ٢٨٠.

الإباحة؛ لقيام الحجة الشرعية على ذلك، وهذه هي التي يريدون بالإباحة الشرعية، وإنما اختلفوا في ثبوتها بحسب العقل، مع قطع النظر عما جاء فيها من الشرع، ولعلّ هذا هو الذي أرادوا بقولهم: قبل ورود الشرع، أي هل في العقل ما يدلّ على أنها على أصل الإباحة العقلية؟ فمن قال: إنّ في العقل ما يدلّ على ذلك؛ فقد أثبت الإباحة العقلية، ومن منع؛ فقد نفاهها، وكأنهم خصّوا الخلاف في العقلية بما قبل ورود الشرع؛ لأن الثمرة إنّما تظهر فيه؛ فمن أثبتها أباح لهم جميع الأفعال، ومن نفاهها منعهم، وحيث انقسمت الإباحة بحسب الدليل إلى قسمين: عقلية، وشرعية، وكان القسمان مختلفين؛ فمتفق عليه ومختلف فيه، وقع الكلام عليهما في مقامين:

[المقام الأول]

[الإباحة العقلية]

الأول: في العقلية:

ولنحرّر أولاً محلّ النزاع، فنقول:

من الناس من زعم أن النزاع [فيها]^(١) ليس بضروري، كالتنفس في الهواء، وأن ذلك لا كلام في إباحته عند من لا يميز التكليف بها لا يطاق، والذي يظهر من كلام السيّد والشيخ وغيرهما أنه أعمّ مطلقاً؛ فإنهم جعلوا محلّ النزاع ما فيه منفعة، قال السيّد في (الذريعة): «وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على أحد فيه؛ فمنهم من ذهب إلى أن ذلك على الحظر؛ ومنهم من ذهب إلى أنه مباح، ومنهم من وقف بين الأمرين، واختلف من ذهب إلى الحظر؛ فبعضهم ذهب إلى أن ما لا يقوم البدن إلّا به، ولا يتمّ العيش إلّا معه على الإباحة، وما عداه على الحظر، ومنهم من سوى بين الكلّ في الحظر»^(٢)، ثم قال: «ولا خلاف بين هذه الفرقة، يعني أهل الوقف، وبين من قطع على الحظر في وجوب الكفّ عن الإقدام إلّا أنهم اختلفوا في التعليل؛ فمن قال بالحظر كفّ، لأنه اعتقد أنه مقدّم على قبيح مقطوع عليه، ومن يقول بالوقف إنها كفّ؛ لأنه لا يأمن كونه مقدّماً على محذور قبيح»^(٣)، ثم اختار القول بالإباحة وحكم بصحته، وقال

(١) في (ب): (فيها).

(٢) الذريعة: ج ٢ ص ٨٠٨.

(٣) الذريعة: ج ٢ ص ٨٠٩.

الشيخ في (العدة) بعد الذي حكيناه عنه من قبل: «واختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها، هل هي على الخطر، أو الإباحة، أو على الوقف؟ فذهب كثير من البغداديين، وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنها على الخطر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء، وذهب أكثر المتكلمين من البصريين، وهو المحكي عن أبي الحسن، وكثير من الفقهاء إلى أنها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى، وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين، ويتنظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمته الله، وهو الذي يقوى في نفسي»^(١).

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٢): «وقد استدّل بقوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ [على أن الأشياء]^(٣) التي يصح أن ينتفع بها، ولم تجر مجرى المحظورات في العقل، خلقت في الأصل مباحةً مطلقاً لكل أحد أن يتناولها، وينتفع بها»^(٤)، وقريب من هذا، ما قال شيخنا أبو علي في (الجوامع)^(٥).

وقال الصدر الشريف^(٦) فيما علّق على شرحه، وكان من أئمة المتكلمين فيمن لحقناه: «إنّ الخالي من النفع والمشتمل على المضرة خارجان عن محل النزاع، كما أنّ ما علم نفعه وخلوّه عن المفسدة كذلك»^(٧)، يريد ما حكم العقل بحسنه على الاستدلال، لما عرفت أنّ النزاع فيما لا يستقل به العقل؛ فإنّ ما فيه منفعة لا مفسدة في فعله ولا تركه، هو محلّ النزاع قطعاً، وإلا فلا محلّ له أصلاً؛ وذلك لأنّ الفعل بالنسبة إلى المنفعة والمفسدة لا يخلو من أحد صور أربع: إما أن يجتمعا فيه، أو يرتفعا، أو يكون فيه واحدة دون الأخرى، والقسمة عقلية، دائرة بين النفي والإثبات، وقد حكم بأن الخالي من النفع، والمشتمل على

(١) العدة: ج ٢ ص ٧٤٢-٧٤٣.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) غير موجودة في (ب).

(٤) قاله الزمخشري في الكشف: ج ١ ص ٢٧٠.

(٥) الشيخ الطبرسي في جوامع الجامع: ج ١ ص ٩٠.

(٦) السيّد صدر الدين القي في شرحه على الوافية (مخطوط).

(٧) المصدر نفسه.

المفسدة خارجان، وهذا يتناول ثلاث صور: صورتي الإجماع والارتفاع، وصورة انفراد المفسدة عن المنفعة؛ فلم يبقَ إلّا العكس، وهو صورة انفراد المنفعة عن المفسدة، بأن يكون فيه منفعة بلا مفسدة؛ فلو كان هذا أيضاً خارجاً عن النزاع، لم يبقَ للنزاع محلٌّ.

والتحقيق: أن النزاع إذا كان فيما لا يستقلّ به العقل فالوجه خروج الضروري عن النزاع، وإن كان اختيارياً؛ إذ لا يعقل من العدلية النزاع في مثله، والحكم بحظره أو التوقف في شأنه؛ لأن العقل مما يدرك حسنه، وإن كان تصرفاً في مال الغير، كما في الكذب النافع؛ فلا وجه لدعوى حظره عن محكم العقل، اللهم إلّا أن يقول: الأصل في كلّ فعلٍ وتصرفٍ - حتى ما يستقلّ بحُسنه العقل كردّ الأمانة - الحظر؛ لأنه تصرفٌ في مال الغير، ولا يخرج منه إلّا ما قامت عليه الأدلة العقلية، لكنّ الظاهر أن ما يستقلّ به العقل - ولو بوجوه واعتبارات - خارجٌ عن محلّ النزاع؛ وذلك لأنّ المعتزلة لما علموا حكم ما يستقلّ العقل بإدراك جهاتٍ حسنه وقبحه من الأفعال الاختيارية وقسموه بحسبها، وحسب مراتبها في الشدّة والضعف إلى الأحكام الخمسة، أرادوا أن يعلموا حكم ما لا يستقلّ به العقل من حيث هو مجهول الحال عند العقلاء؛ إذ لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء، مع قطع النظر عن كونه مجهولاً، وبين حكمه عليه، مع ملاحظة وصف الجهالة؛ فشرّعوا هذا البحث، وعقدوا هذا الباب.

و[كيف كان]؛ فهل المراد بالإباحة والحظر -ها هنا- الواقعيان، حتى لا يجوز في مجهول الحال أن يكون في الواقع على خلاف الإباحة عند المبيح، أو على خلاف الحظر عند الحاضر؟ أو هما ظاهريان، بمعنى أنه يجوز في كلّ منهما على خلاف الواقع؟ ظاهر السيّد الأول؛ فإنه احتجّ على الإباحة بحاصل النفع، كما هو المفروض، وبانتفاء المضرة العاجلة، بانتفاء طريق العلم والظن إليها، والآجلة، بمعنى أنها لو كانت لوجبَ على الله تعالى أن يعلمنا بذلك، وهذا لو تمّ لدلّ على الواقعية، والأكثر، بل الكلّ على تجويز أنه يكون ما حكموا عليه بالإباحة أو الحظر على صفةٍ تخالف ما حكموا به، وذلك بأن يكون ما حكموا بحظره على صفة الحسن، وما حكموا بإباحته على صفة القبح أو صفة حُسنٍ تبلغ إلى الوجوب أو الندب، بل هم يميزون ذلك فيما جاءت به الشريعة بغير

القاطع؛ فكيف بالمجهول مما لم تصل إليه العقول.

وقد يجوز أن نقول: إنها واقعيان، بمعنى أن من يذهب إلى الإباحة يقول: إن المجهول الذي على هذه الصفة حكمه الإباحة البتة، بمعنى أنه تعالى في نفس الأمر والواقع أباح لنا الإقدام على ما لم يبين لنا حكمه؛ فما كان فيه منفعة بلا مضرة ما دام غير مبين لنا حكمه على التفصيل، وإن كان في نفس الأمر على صفة تقتضي الحظر أو الوجوب، بحيث أنه لو كلف به على التفصيل؛ لمنع أو ألزم، ومن ذهب إلى الحظر يقول: إن هذا المجهول لا يجوز الإقدام عليه البتة، وهو محظور في نفس الأمر، بمعنى: إن الله تعالى قد حرم علينا في نفس الأمر والواقع أن نقدم على مجهول الحال ما دام مجهولاً لدينا، وإن كان ذلك المجهول في نفس الأمر على صفة تقتضي الجواز أو الوجوب، بحيث لو كلف به على التفصيل لأباحه أو أوجبه؛ فكانت إباحته وحظره واقعيين، لا يجوز أن يكون حكمه في نفس الأمر على خلاف ذلك، وما يورد على هذا من لزوم اجتماع حكمين متناقضين في الواقع؛ فيجيب: بأنه لا مانع من كون الشيء مباحاً مثلاً - من حيث كونه مجهول الحال - محظوراً من جهة أخرى، ككونه في نفس الأمر على صفة تقتضي الحظر، بدليل أن العقل لا يأبى، والشرع يبيح، بل قد يوجب وطء الأجنبية باعتقاد الزوجية، وإن كان في نفس الأمر على ما هو عليه من القبح، لكن اختلاف الجهة أثر.

فالتحقيق: أن ليس هناك إلّا حكم واحد، وهو ما اقتضاه الجهل، وهو الحكم الواقعي، لا حكماً واقعاً في الشرع وعند العقل سواء، وأما كونه في نفس الأمر على صفة تقتضي خلاف ذلك؛ فوجوب الصفة إنما يؤثر إذا لم يعرض ما يحول بينها وبين مقتضاها؛ وذلك أنها عند عروض الحائل تكون في حكم العدم، كما في الكذب النافع، والصدق الضار، وضرب اليتيم للتأديب.

فإن قلت: ربما قطعنا في ترك المجهول بانتفاء المفسدة واحتملناها في فعله، وإن كان مرجوحاً، بل هذا هو الغالب في مجهول الحال؛ فكان تركه أولى فيكون مكروهاً [أو^(١) حكمتهم في المجهول بالإباحة على الإطلاق].

(١) غير موجودة في (ب).

قلت: الظاهر أنهم أرادوا بالإباحة ما يتناول هذا.

وبالجملة: ما قابل الحرام مما عدا المندوب والواجب؛ لما عرفت من أن الواجب والمندوب كره الأمانة، والإحسان، خارجان عن محل النزاع.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن أكثر أصحابنا كالسيد والعلامة وغيرهما ومعتزلة البصرة^(١) على الإباحة، وحجتهم في ذلك أنه نفع خالٍ عن المفسدة؛ فكان مباحاً، أما إنه نفع فهو المفروض، وأما أنه خالٍ عن المفسدة العاجلة؛ فظاهر، وأما الآجلة فلعدم السماع، وإلا لوجب؛ فإنه من أعظم الألطاف نفعاً، وذهب معتزلة بغداد وشاذ منّا إلى القول بالخطر متعلقين بأنه تصرف في مال الغير بغير إذنه، ومن قال به فيما يتوقف عليه البقاء أيضاً كشمّ الهواء، يقول: إنه في الأصل على الخطر، لكن دلّ القاطع على الجواز لإفضائه إلى الإتيان النفسي، كما في الكذب النافع؛ فكان الواجب بحسب العقل الاقتصار على القدر الظاهر، ولكن دلّ الشرع على الجواز مطلقاً، والشيخان^(٢) منّا، وأبو بكر الصيرفي^(٣) من الجمهور، على التوقف، واحتجّ الشيخ عليه في العدة^(٤) بأنه قد ثبت في العقول أن الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحاً، مثل إقدامه على ما يعلم قبحه، ثم اعترض بما تعلق به السيد^(٥)، وأجاب بما حاصله: أنه يجوز اشتغال الإعلام بمفسدة ذي المفسدة الآجلة والنهي عنه على مفسدة، ومتى أجاز المكلف ذلك لم يأمن الضرر في ارتكابه، وارتكاب غير مأمون الضرر قبيحٌ كارتكاب معلومه، ونحن نمنع من حصول المفسدة الشاملة لجميع المكلفين، مستمرة إلى يوم الدين، متعلقة بأكثر الأفعال، وأي مفسدة للمكلفين في الإعلام المقرّب إلى الطاعة، المبعّد عن المعصية، إنما المفسدة في ترك

(١) منهم: واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (ت ١٤١هـ)، وأبو بكر الأصم (ت ٢٠٠هـ)، وإبراهيم النّظام (ت ٢٣١هـ)، وأبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ)، وأبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، وأبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ).

(٢) الشيخ المفيد والشيخ الطوسي.

(٣) أبو بكر الصيرفي هو محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي، ت ٣٣٠هـ.

(٤) العدة: ج ٢ ص ٧٤٢.

(٥) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٨٠٨-٨٠٩.

الإعلام بضرر ما تميل إليه الطباع، وتهش إليه النفوس؛ لظهور النفع وسهولة العمل، ولا سيما في المبتذل الذي ملأ الفجاج وسدّ الفضاء، كالماء والهواء والنبات، ومثل ذلك أفاعيل العباد وسائر حركاتهم، بل إن كان هناك مفسدة تضمحل في جنب تلك المصلحة العظمى، كما اضمحل مفسدة الألم بضرر اليتيم في جنب مصلحة التعليم، على أن هذا لو صحّ في المحذور؛ لجاز مثله في الواجب، حتى يجب ارتكاب كل فعل لم يُنه عنه؛ لجواز أن يكون واجباً لم يُعمل به؛ لأنّ في الإعلام مفسدة، ولا يُستثنى من ذلك إلا ما فيه مشقة لا تتحمل، وتكليف ما لا يطاق.

وبالجملة: فالإعلام بالواجب والمحذور مما لا يعارضه شيء عند أرباب العقول، ولو أمكن استغناء العباد عن الإعلام بمجرد التجويز لأمكن استغناءهم عن الإمام بسبق الإعلام، وهل أوجب نصبه إلا اللطف العام؛ فقد بان قوة القول بالإباحة؛ فأما ما تعلّق به أهل الإباحة أيضاً، من أنه إذا صحّ أن يخلق الله تعالى الأجسام خالية من الألوان والطعوم؛ فخلقه لهما لا بدّ وأن يكون لنفع الغير؛ لاستحالة عود النفع إليه تعالى، [مع] قُبِح الابتداء بالضرر؛ فكانت مباحة، وكان في العقل ما يدلّ على الإباحة. ففيه: أنّنا لا ننكر إنها إنما خلقت لألطف ومصالح، لكن اللطف كما يكون بتناولها والانتفاع بها، كذلك يكون بالامتناع منها، مع الحاجة والتوقّ ليحصل بذلك مزيد الأجر؛ لمكان الصبر، أو ليس قد خلق جلّ شأنه أشياء كثيرة يصحّ الانتفاع بها، وقد حضرها بالسمع؛ فليكن ما لم يسمع من هذا القليل، أمّا كان في الاستدلال بها على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحكمته ما يغني عن التنفير، أو هناك منفعة تعود بمجامع الخير أعظم من هذا؟ على أن جمعاً من أهل العدل يذهبون إلى أن الطعوم والروائح تجري مجرى الألوان في جواز خلوّ الأجسام منها.

المقام الثاني

في الإباحة الشرعية

والدلالة على أن في الشرع ما يدلّ على أن الأصل في الأفعال وسائر الأشياء هو الإباحة والحلّ، حتى يقوم الدليل على الحظر، والحجة على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فأَيُّ كثيرٍ منها ما مرّ في أصل البراءة؛ وذلك أنها لو لم تكن على الإباحة، بل كانت على الحظر أو جاز أن تكون عليه، لم يكن ضلالٌ من ضلّ بعد بيان ما يُتَّقَى ويُجْتَنَب وهلاك مَنْ هلك، ونجاة من نجا عن يَبْئَةٍ؛ ولكان تكليفاً ونهياً من دون إعلام وإيتاء.

ومنها قوله عزّ من قائل: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١)؛ وذلك أنه تعالى امتنّ على الناس بأن خلق لهم لمنافعهم جميعاً ما في الأرض، ولو لم تكن على الإباحة لم يحسن الإمتنان، أتراهم يمتنّ بخلق ما حظر عليهم تناوله، وهو بمكانٍ حاجةٍ تميلُ إليه طباعهم، وترتاح نحوه نفوسهم، بل كان ذلك بالابتلاء أشبه، وما يقال: «من أن الاستدلال بها إنما يتمّ بأمر: كون اللام للاختصاص، كون ما للعموم، عموم الانتفاع.

ونحن وإن سلّمنا الأولين، لكننا نمنع الثالث، لم لا يكون الانتفاع بالشّم والاطّلاء والنظر؟.

والحاصل: أن الكلّ مخلوقٌ للانتفاع، لكن للانتفاع طرق، وأين هذا من دعوى جواز التصرف في كلّ شيء بكلّ نحو، والذي يدلّ على ما قلناه إنك إذا فتشت وجدتها

كذلك، هذا يصلح للأكل، وذاك للشرب، وذاك للشم^(١) أنه لو لم يفوض إليهم أمر الانتفاع لم ينتفعوا بها لم يبين وجه الانتفاع به؛ فلم يحسن الامتنان بالكل، مع أن قضية الاختصاص تفويض أمر ما إليهم، خص بهم، حسبما يعقل من نحو «اشترت» و«عملت لك»، ولا ينافي ذلك ما جاء من أن الخلق للاعتبار؛ إذ لا منافاة بين الانتفاع والاعتبار، كما استفاضت به الأخبار، ودل عليه الاعتبار، بل نطق به الكتاب المجيد في مواضع كثيرة، يمتن تارة بجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً، والشمس سراجاً، والقمر نوراً، والنجوم لتعلموا عدد السنين والحساب، وإنزال المياه من السماء لإحياء الأموات، وخلق الجنان ملتفة الأغصان، وإنبات النبات لهم ولأنعامهم، وخلق الأنعام وتسخيرها في حمل الأقال، واستخراج الألبان، واتخاذ الرياش وغير ذلك، ويأمر أخرى بالاعتبار في ذلك، وبذلك نطق كتب التفسير المعتمدة كـ«المجمع»^(٢) و«الجوامع» و«الكشاف» و«المعالم»^(٣)، قال في «الجوامع»: «أي لأجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم، بأن تتمتعوا منه بفنون المطاعم والمراكب والمناكب والمناظر المبهجة، وفي دينكم بأن تنظروا فيه وما يتضمته من عجائب الصنع، الدالة على الصانع القادر الحكيم»^(٤)، قال: «وفي هذا دلالة على أن أصل الأشياء الإباحة إلا أن يمنع الشرع، وجائز لكل أحد أن يتناولها ويتفّع بها»^(٥)، وقريب منه ما في «الكشاف»^(٦)، غير أنه زاد في المنافع الدينية: التذكرة بالآخرة وثوابها وعقابها؛ لاشتغالها على أسباب الأنس، واللذة، وأسباب الوحشة، والمشقة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾^(٧)،

(١) خبر (وما يقال...).

(٢) مجمع البيان: ج ١ ص ١٣٥.

(٣) معالم التنزيل، البغوي: ج ١ ص ٥٩.

(٤) جوامع الجامع: ج ١ ص ٩٠.

(٥) المصدر نفسه: ص ٩٠.

(٦) الكشاف: ج ١ ص ٢٧٠.

(٧) البقرة: ١٧٣.

وذلك أنه بعد أن أباح لهم الطيبات، حيث قال جلّ شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّكُمْ تَعْبُدُونَ﴾^(١)، أراد أن يبيّن المحرّمات ليظهر عموم الإباحة، ويعظّم الامتنان وكفى بالحصّر دليلاً، وما حرّم عندنا مما لم يظهر خبثه، كالأرانب وبعض الأطيّار والسموك؛ فالمحرّم بالأصالة إنما هو ما ذكر في الكتاب المجيد، ثم عاف رسول الله ﷺ أشياء فجرت بها السنّة، كما أن المحرّم بالأصالة من المشروبات إنما هو الخمر، وعاف العصير وكلّ مسكر؛ فحرّمت، كما جاءت به الأخبار، وليس هذا من التخصيص والبيان، بل من قبيل التميم.

ومنها: قوله تعالى في المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيغَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾^(٢)، مع قوله بعد ذلك في الأنعام: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾^(٣)، يعني المائدة؛ وذلك أنها تدلّ على أنّ المحرّم ما فصل في تلك الآية، وفيها أيضاً دلالة من وجه آخر؛ فإنها تؤذن بأنّ التحريم لا بدّ فيه من التنصيص، من حيث إنه جلّ شأنه أنكر عليهم الإعراض عمّا لم ينصّ على تحريمه؛ فلولا أن الأصل فيه الإباحة لم يتوجّه الإنكار، بل الدلالة حقيقة على الأصل المذكور من هذا الوجه.

ومنها قوله جلّ شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً﴾^(٤)، وذلك أنه امتنّ بإباحة الأكل من كلّ ما في الأرض؛ لعموم (ما)، واعتراض الحرّ^(٥) بأنّه خطاب مشافهة، وبأنّ الإذن إنما جاء بأكل البعض؛ لمكان (مَنْ)^(٦)، يبطله: أن الخطأ وإن لم يعم، لكنّ الضرورة قائمة على استواء المكلفين، والتبعض متعلّق بكلّ نوع نوع، لا بالمجموع، كما

(١) البقرة: ١٧٢.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) الأنعام: ١١٩.

(٤) البقرة: ١٦٨.

(٥) الشيخ المحدث الجليل محمد بن الحسن الحر العاملي، صاحب كتاب (وسائل الشيعة) ت ١١٠٤ هـ.

(٦) ظ. الفوائد الطوسية: ص ٤٨٠.

هو واضح، وإنما أثره؛ لأنه هو الممكن بحسب العادات، وما كانوا ليأكلوا جميع ما في الأرض.

ومنها: قوله تعالى جلّ وعلا: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(١)؛ وذلك أن المشركين لما حرّموا ما أحلّ الله، وأحلّوا ما حرّم من تلقاء أنفسهم، وتحكّموا في رزق الله، وجعلوا منه حراماً وحلالاً، وخصّوا به ناساً دون ناس، وجعلوا الله نصيباً كما قصّ -جلّ شأنه- عنهم؛ فقال: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِغْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^(٢)، ثم قال: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِرِغْمِهِمْ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِرِغْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِلذَّكُورِ وَالْمُحَرَّمَ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾^(٣)، أنكر أولاً ما كانوا يعتادونه من تحريم ذكور الأنعام تارة وإنانها أخرى، وأولادها كيفما كانت، ذكوراً وإناناً زاعمين أن الله تعالى هو الذي حرّمها، فقال: ﴿قُلْ أَلَذَّكَّرُ مِنْ أَمْ الْأُنثَيْنِ أَمْ الْأُنثَيْنِ أَمْ اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٤)، ثم أبان ما حرّم مما يمكن تناوله، فقال جلّ شأنه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾^(٥)، وحصر المحرّم في الأمور المذكورة؛ فكان أعظم شاهد على ثبوت أصل الإباحة في سائر الأشياء، وفيها موقع آخر للاستشهاد؛ وذلك أنه لما أراد بيان الحصر، لم يقل: لا محرّم إلا هذه، كما قال من قبل: ﴿لِنُفَا حُرْمَ عَلَيْكُمْ﴾ الآية، بل استدللّ على الحصر بعدم العثور فيها أوحى إليه على محرّم سوى هذه؛ فكان إيذاناً بأنّ التحريم إنما يثبت بوحي من الله تعالى، وإنّ عدم وجدان دليل التحريم

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) الأنعام: ١٣٦.

(٣) الأنعام: ١٣٩.

(٤) الأنعام: ١٤٣.

(٥) الأنعام: ١٤٥.

كافٍ في الإباحة، وهو أبين شاهدٍ على أن الحلَّ أصلٌ في سائر الأشياء، والحاصل أن في الحصر دلالة، وفي الاستدلال على الحصر بعدم العثور دلالة أخرى، ثم في هذا الاستدلال دقيقة أخرى، وهي: أن توقف التحريم على الدليل، وعدم حاجة إلى الإباحة مما أذعنت له العقول، مع قطع النظر عن الشرع، ولم تتناكره؛ فإنه خطابٌ لمن لا يتدين بالشرائع، ولو كان بمقام إنكار، وكانت الإباحة مما تحتاج إلى الدليل، كما يزعم الأخبارية، لم يحسن الرد عليهم فيما حرموه بعد وجود تحريمه فيما أوحى؛ إذ كان لهم حينئذٍ أن [يقولوا]^(١): لم لا يكون حراماً، ولم يرد فيه وحى، وما الذي دلَّ على إباحته.

ومنها: قوله جلَّ شأنه: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢)، وذلك أنها نزلت كما في (الكشاف) وغيره^(٣) في القوم الذين حرموا على أنفسهم اللحوم، وسلكوا سبيل الترهّب، كعثمان بن مظعون^(٤) وغيره، يقول والله أعلم: لا جناح على المؤمنين فيما أصابوا من مستلذات المطاعم إذا ما اتَّقَوْا ما حَرَّمَ الله فيها، وثبتوا على الإيمان، أي لم يتغيروا عما كانوا عليه، وازدادوا من العمل الصالح، ثم استمروا على التقوى والإيمان، ثم استمروا على التقوى على تمادي الأيام، وأكبوا عليها ملازمين، وأحسنوا إلى الناس بالمواساة، وإنما أكد الأمر بالتقوى؛ لأنها أعزّ منالاً، بخلاف الإيمان وخاصة مع الاقتران بالإحسان، وعن أبي علي الجبائي: أن الشرط الأول يتعلّق بالزمن الماضي، والثاني بالدوام عليه، والثالث يختص بمظالم العباد^(٥)، والجزالة في الأول.

(١) غير موجودة في نسخة الأصل.

(٢) المائدة: ٩٣.

(٣) الكشاف: ج ١ ص ٦٣٩؛ مجمع البيان: ج ٣ ص ٤١٢.

(٤) أبو السائب عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة المتوفى ٢ هـ، الزاهد العابد كان ممن حرم الخمر على نفسه في الجاهلية، وهو من الصحابة.

(٥) ظ. مجمع البيان: ج ٣ ص ٤١٣.

وتخلص الحر^(١) - تارةً بأنها مختصة بمن جمع الصفات المذكورة، وأخرى بأنها مخصوصة بمن آمن وعمل صالحاً، قبل نزول الآية؛ لمضي الفعلين، ومرةً بأنها مخصوصة بالطعام الذي طعموه قبل نزول الآية؛ لقوله فيها طعموا - خطأ^(٢)؛ لاتفاق الكلمة على عدم الفرق بين الجامع للصفات وغيره، وقيام الضرورة على استواء الناس في الأحكام، وأن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة^(٣)، أتراه يثبت أصل الحل للجامع، ويزعم أن الأشياء كانت على ذلك من قبل، ثم نسخ، وأما الثالث فلا ريب أن المنساق من نحو: لا تؤاخذ أهل الصلاح بما عملوا، ولا تمنعهم ما سألوا، إنما هو العموم، لا خصوص ما مضى، ومن ثم نقول: وإن لم يسبق لهم عمل أو سؤال، وإذا اتفق أن سبق، قلت: ذلك لم يلحظ الماضي من حيث هو ماضٍ، وإنما يندرج في العموم، وقد بناه عليه ما رواه أهل [الخلافة]^(٤) من أنه: «لما نزل تحريم الخمر، قال الصحابة: يا رسول الله فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر، ويأكلون مال الميسر؛ فتزلت»^(٥) والمعنى: لا جناح فيما أكلوا من مال الميسر، وشربوا من الخمر، وقوله: ﴿طَعَمُوا﴾ مما يتناول الأكل والشرب، وتعلق في ذلك بنص الطبرسي عليه، وأنت خيرٌ بأن هذا مخالف لدين الإمامية؛ فإنهم لا يختلفون في أن الخمر ما أبيحت يوماً في سائر الملل، فضلاً عن ملتنا، مع أنه مخالف أيضاً لما جاء في هذه الآية عن أئمتنا (عليهم السلام)، فإن المروي في ذلك عنهم أن المراد في ما طعموا من الحلال^(٦)، وشيخنا أبو علي، وإن ذكر ذلك في كتابه^(٧)، لكنه لم ير ضمه قولاً، وإنما رواه عن ابن عباس، وأنس، والبراء بن عازب،

(١) الشيخ الحر العاملي في الفوائد الطوسية: ص ٤٨٤.

(٢) خبر لقوله: (وتخلص الحر).

(٣) الكافي: ج ١ ص ٥٨، ح ١٩.

(٤) غير موجودة في (ب).

(٥) صحيح البخاري: ج ٥ ص ١٩٠.

(٦) ط. مجمع البيان: ج ٣ ص ٤١٢.

(٧) الوسائل: ج ٢٨ ص ٢٢٢ ح ٥٠.

(٨) ط. مجمع البيان: ج ٣ ص ٤١٢.

ومجاهد، وقتادة، والضحاك أولاً، ثم حكى ما ذكرناه ثانياً، عكس صاحب (الكشاف)، ثم قال: «وفي تفسير أهل البيت (عليهم السلام) فيما طعموا من الحلال»^(١)، وتلك طريقة: يقدم ما هو أنسب بمذاهب أهل الخلاف، وقوله^(٢) بعد ذلك: «أنها مختصة بالطعام، والكلام فيما هو أعم، يدفعه أن لا قائل بالفصل؛ إذ ليس هناك من يُجيز تناول كل شيء في الأكل والشرب، ثم يمنع من التصرف به في غيرها، من اللمس والشم والإطلاء ونحو ذلك، على أن أصل النزاع إنما كان في إثبات أصل الحل فيما يمكن أكله وشربه، وقد عرفت أن هذه الكلمة صالحة لهما»^(٣).

وفي الآية إشكالٌ أورده المرتضى رحمته، وقال: «إن المفسرين تشاغلوا بإيضاح الوجه في التكرار وظنوا أنه هو المشكل، وتركوا ما هو أشكل، وهو أن عطف الإيمان على الاتقاء قاضٍ بدخوله في شرط نفي الجناح عن المباح، وذلك يستلزم ثبوت الجناح على الكافر في المباح»^(٤)، ثم أجاب بوجهين، حاصل الأول: أن المراد فيما طعموا وغيره من الاعتقاد وغيره، وأن عدم صحة دخول الإيمان في الشرط دللنا على مكان هذا المحذوف، كما قال: علفتها تبناً وماءً بارداً^(٥).

تراه كأن الله يجدد أنفه وعينه إن مولاه ثاب له وفراً^(٦).

والثاني: أن الإيمان ليس بداخل في الشرط حقيقة، وإنما عطفه على الشرط لاشتراكهما في الوجوب^(٧)، قال: «وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقل استحساناً واستغراباً»^(٨)، وتوضيحه: أنه لما شرط نفي الجناح بالاتقاء كان قد حكم بوجوبه، وكأنه أخذ يقول: إن

(١) ظ. مجمع البيان: ج ٣ ص ٤١٣.

(٢) أي الشيخ الحرّ رحمته.

(٣) الفوائد الطوسية: ص ٤٨٤-٤٨٥.

(٤) ذكر ذلك الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: ج ٣ ص ٤١٤.

(٥) أشرنا إليه آنفاً.

(٦) البيت لعلمة الفحل. (ظ. كتاب الصناعتين: ص ١٨١).

(٧) ظ. مجمع البيان: ج ٣ ص ٤١٤-٤١٥.

(٨) المصدر نفسه: ص ٤١٥.

الانقاء واجب، ثم عطف عليه الإيمان والعمل الصالح بهذه الملاحظة.
وأما السنّة فأخبارٌ منها:

قوله (عليه السلام): «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^(١).

وفي أمالي الشيخ بسنده عن الصادق (عليه السلام): «الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا مُطْلَقَةٌ مَا لَمْ يَرَدْ عَلَيْكَ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ»^(٢).

وفي (العوالي) عنه (عليه السلام) أنه قال: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَصٌّ»^(٣) حسبها مرّ في أصل البراءة، غير أنّ هذا ينهض للباين.

و[كيف كان] فهو صريحٌ في تأصيل هذا الأصل وتخصيصه بالخطابات الشرعية، حتى يكون المعنى: كُلُّ خُطَابٍ عَلَى ظَاهِرِهِ مِنَ الْعُمُومِ أَوْ الْإِطْلَاقِ حَتَّى يَرَدَّ الْمَخْصَصُ أَوْ الْمُقَيَّدُ، أَوْ بِمَا قَبْلَ إِكْمَالِ الشَّرِيعَةِ مِنَ الزَّمَانِ أَوْ بِمَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ أَحَادِيثُ النِّهْيِ عَنِ الشَّبَهَاتِ.

والأمر بالاحتياط وبما يحتمل الوجوب والإباحة - خاصةً دون التحريم، أو بما يعمّ به البلوى، أو بما وقعت الشبهة فيه في موضوع الحكم دون نفس الحكم، كما صنع الأخبارية - تعام^(٤) وإعراض عن الظاهر، بل عن الصريح إلى التأويل من غير دليل، وكذلك حملُه على التقية، كيف وقد تلقاه العلماء بالقبول، وعملوا عليه.

ومنها: ما روى الشيخ في (التهذيب) عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سُئِلَ عَنِ الْجَرِيِّ وَالْمَارْمَاهِي وَالزَّمِيرِ، وَمَا لَيْسَ^(٥) لَهُ قَشْرٌ مِنَ السَّمَكِ، حَرَامٌ؟ فَقَالَ (عليه السلام): «يَا مُحَمَّدُ، اقْرَأْ هَذِهِ الْآيَةَ الَّتِي فِي الْأَنْعَامِ: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾»^(٦).

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٩٣٧.

(٢) الأمالي، الشيخ الطوسي: ص ٦٦٩ ح ١٢.

(٣) عوالي اللآلي: ج ٢ ص ٤٤ ح ١١١.

(٤) خبر (والأمر بالاحتياط).

(٥) ساقطة في التهذيب وموجودة في الاستبصار: ج ٤ ص ٦٠ ح ٩.

(٦) الأنعام: ١٤٥.

قال: فقرأتها حتى فرغت منها؛ فقال عليه السلام: «إنما الحرام ما حرم الله ورسوله [في كتابه]^(١)، ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها»^(٢).

وقد روى هذه الرواية بعينها العياشي^(٣) عن الباقر عليه السلام، ووجه الدلالة: أن هذا حكم منها عليه السلام، ونص بأن الحرام ما نصّ على تحريمه، وآنه لا يكون إلّا عن دليل، بل فيها دلالة على انحصار المحرمات في الأربعة المذكورة وما يتبعها؛ من كلّ رجب كالكلب؛ لمكان العلة المنصوصة، وأن عموم الآية غير مخصوص؛ لقولهما عليه السلام: «إن الحرام ما حرم الله ورسوله»؛ فدلّ على أن الله ورسوله لم يحرموا سوى المذكور، ولهذا احتجنا إلى الاستثناء؛ فقالا عليه السلام: «ولكنهم...» الحديث.

فإن قلت: حرمة سباع الوحوش، والطير، والأرانب، والهر، والسموك المذكورة، وغير ذلك من أنواع الحيوانات، مما لا كلام فيه عندنا.

قلت: وقد بينّا أن المحرم بالأصالة إنما هو هذا، ثم عاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أشياء فجرت السنة بتحريمها، ولا ينقذ الاستدلال على أصل الحلّ بذلك؛ فإنه إنما كان بدلالة الخبر على أن تحريم الأشياء أو رفضها - ولو على وجه التنزه - يحتاج إلى دليل.

ومنها: ما تعلّقنا به لأصل البراءة من الأخبار؛ فإنها ناهضة لهذا الأصل.

وأما الإجماع؛ فمن أهل الجدل والاجتهاد، بل هي طريقة المسلمين، بل سائر الملتين؛

(١) موجودة في المصدر.

(٢) التهذيب: ج ٩ ص ٦ ح ١٦.

(٣) لم نثر على رواية بعينها في تفسير العياشي، والموجود في التفسير: ج ١ ص ٣٨٣: ١٢٠ - عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجري فقال: «وما الجري؟» فنعت له، قال: فقال: «قل لا أجدر في ما أوجي إليّ مخوفاً على طاعيم يقطعهُ» إلى آخر الآية، ثم قال: «لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا التحزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر ليس فيه قشر»، قال: قلت: وما القشر؟ قال: «الذي مثل الورق، وليس هو بحرام إنما هو مكروه».

نعم هي موجودة بعينها في كتاب البرهان في تفسير القرآن للسيد هاشم البحراني، ج ٢ ص ٤٩٠. وفي كتاب التفسير الصافي للفيض الكاشاني، ج ٢ ص ١٦٧.

فإننا نقطع - وكل ذي إدراك - أن الناس مذ بُعث رسول الله ﷺ، بل مُذ بُعث آدم عليه السلام لا يؤخذ عليهم الاستيذان من أرباب الشريعة وقوامها في جميع حركاتهم وسكناتهم، وأنحاء الأكل والشرب، والقيام والقعود، والنوم والمشي، والركوب والمحاورات والصناعات وسائر الأعمال، بل هم في ذلك كله على ما يشاؤون، أما علمتم أنهم على ما يشاؤون، كما كانوا من قبل إلى أن يرد عليهم نهي من قبله، أو لا ذا ولا ذاء، بل تركهم على ما هم عليه، ثم إذا أوحى إليه نهي في شيء أعلمهم به، والأول باطل بالضرورة، والأخيران تقرير لأصل الإباحة، إما بالنص أو بالتقرير، والحق الأخير، وإنما عرفت هذه المقالة من صاحب الفوائد، وتبعه من تأخر عنه، كالشيخ الحر وأضرابه؛ فذهب أكثرهم إلى التوقف^(١)، ومنهم من يذهب إلى التحريم ظاهراً ويسمّيها الحرمة الظاهرية، يريد أننا لا نعلم ما هو عليه في نفس الأمر، من تحريم أو إباحة، لكننا نهيئنا عن الإقدام^(٢).

والحق: أنهم جميعاً على الحرمة والظاهر.

و[كيف كان] فأقصى ما تعلّقوا به في ذلك وجعلوا يشتنعون بمخالفته على الأصحاب، ما جاء في المنع من القول بغير علم، والنهي عن ارتكاب الشبهة والأمر بالاحتياط، كقول الصادق عليه السلام في الأول في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم»^(٣)، وفي آخر: «أنهاك عن خصلتين ففيهما هلاك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»^(٤)، وقوله في الثاني في صحيحة جميل: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنَّ على كلِّ حقِّ حقيقة، وعلى كلِّ صوابٍ نوراً؛ فما وافق كتاب

(١) ظ. الفوائد المدنية: ص ٢٧٧.

(٢) ظ. الفوائد الحاشية: ص ٢٤٠.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٤٢ ح ٢.

(٤) المصدر نفسه: ح ١.

الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١)، وفي المقبولة قال: «قال رسول الله ﷺ حلالٌ بينٌ وحرامٌ بينٌ وشبهاتٌ بينٌ ذلك؛ فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم»^(٢)، ثم قال ﷺ بعد ذلك: «فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»^(٣)، وقد روى هذا البرقي^(٤) في محاسنه^(٥) والعياشي^(٦) في تفسيره^(٧) وغيرهما^(٨)، وفي موثقة سماعة: «وقد سأله عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلامهما يرويه، أحدهما يأمره بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره؛ فهو في سعة حتى يلقاه»^(٩)، وقول النبي ﷺ في الثالث فيما روى الفريقان: «دع ما يريك إلى ما لا يريك»^(١٠)، وقول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد فيما روى الشيخ في أماليه، والمفيد في مجالسه: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(١١)، وقول الصادق عليه السلام فيما روى الشهيد رحمه الله: «خذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد لله سبيلاً»^(١٢)، وفي (العوالي) عن العلامة الحلي عن زرارة، قال: «سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك،

(١) هذه الرواية نقلها الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها، وهي غير موجودة الآن، (ظ. الوسائل: ج ٢٧ ص ١١٩ ح ٣٥).

(٢) الكافي: ج ١ ص ٦٨ ح ١٠.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٨.

(٤) بياض في (ب)، ولعله يريد أن يقول: البرقي.

(٥) المحاسن: ج ١ ص ٢١٥ ح ١٠٢.

(٦) بياض في (ب).

(٧) تفسير العياشي: ج ١ ص ٨ ح ٢.

(٨) ظ. من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ١١ ح ٣٢٣٣.

(٩) الكافي: ج ١ ص ٦٦ ح ٧.

(١٠) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ٣٩٤ ح ٤٠.

(١١) أمالي الطوسي: ص ١١٠ ح ٢٢؛ أمالي المفيد: ص ٢٨٣ ح ٩.

(١٢) رسائل الشهيد الثاني: ج ٢ ص ٨١٥.

ودع الشاذ النادر؛ فقلت يا سيدي إنها معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم... إلى أن قال: «فقلت ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين؛ فكيف أصنع؟ فقال: إذن؛ فخذ بها فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط»^(١)، وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجلين أصابا صيداً، وهما محرمان، الجزاء بينهما أم^(٢) على كلّ جزاء؛ فقال (عليه السلام): لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد؛ فقلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدري ما عليه، فقال: اذا أصبتُم [مثل]^(٣) هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»^(٤)، وفي خبر عبد الله بن وضّاح: كتبت إلى العبد الصالح (عليه السلام): «يتوارى القرص ويقبل الليل [ثم يزيد الليل ارتفاعاً]^(٥) وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون؛ فأصلي [حينئذ]^(٦) وأفطر إن كنت صائماً؟ أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إليّ: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب وتأخذ بالحايطة لدينك»^(٧)، قالوا: وهذه الأخبار وإن اختلفت مواردها لكنها متفقة في المنع من الإقدام على ما اشتهر أمره ولم يُعرف حكمه، وما لا نصّ فيه كذلك؛ لاتفاق الكلمة على أن حكمه في نفس الأمر غير معلوم، وإنما أباحه قومٌ ومنعه آخرون؛ عملاً بالأصل، مع تجويز [الكل]^(٨) أن يكون في الواقع على خلاف ما يقولون، ويريدون بما لا نصّ فيه ما لم يرد فيه خبرٌ، وإن دلّ عليه ما لا يحسب عندهم في عداد الأدلة كمفهوم الخطاب والاستصحاب وسائر أبواب الملازمات، بل وظاهر الكتاب عندهم في المشابهة، وما تعارض فيه نصان متعارضان متكافئان، وإن كان

(١) عوالي اللآلئ: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩.

(٢) في المصدر: أو.

(٣) غير موجودة في (ب) وموجودة في المصدر.

(٤) الكافي: ج ٤ ص ٢٩١ ح ١.

(٥) غير موجودة في (ب).

(٦) غير موجودة في (ب).

(٧) تهذيب الأحكام: ج ٢ ص ٢٥٩ ح ٦٨.

(٨) في الأصل (كل).

عندهم من الشبهات أيضاً إلا أنهم أجازوا في هذا النوع من الشبهة العمل بأحدهما؛ لما جاء في التخيير والأخذ بما شاء من باب التسليم عند انقطاع الترجيح، وما علم حكمه وكان الاشتباه في موضوعه؛ فلا كلام في إباحته؛ لورود الأخبار الصريحة في ذلك، نعم استثنى من ذلك مسألة الإناءين للنص أيضاً، وأنت -أيذك الله- قد رأيت كيف صدرنا بتأصيل هذا الأصل عن الأدلة العقلية والنقلية متداعية، علم أن ما لم يرد فيه شيء؛ فهو على إباحته كما قال عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(١)، وإن جاز أن يكون في نفس الأمر على خلاف ذلك، أبعد ذلك كله اشتباه وقولٌ بغير علم، أم هناك مقام احتياط؟ وهل التعلق بذلك إلا تحاملاً وحيث؟ أما الأول -فليت شعري- من هذا الذي يُجيز الإفتاء بغير علم؟ أو أن يُدان الله تعالى ويُعبد بالباطل، إنما يريد عليه السلام ما كان يرتكبه أئمة الضلال والمبتدعة؛ لاختلاف الآراء يومئذٍ وتشعب الأهواء، حتى أنافوا على السبعين لكل ناسٍ قائدٌ عسوفٌ، وفي كل بلد ضلالة.

وأما الثاني: فالشبهة تكون على أنحاء:

أحدها: ما يقع في الاعتقاد، وهذه لا يجب الوقوف عندها، بل يجب بذل الجهد في إزالتها والانتقال عنها إلى روح اليقين؛ فإنها الذي ربما أفضى إلى الشرك، وهو قوله عليه السلام: «من شك أو ظن فأقام؛ فقد حبط عمله، إن حجة الله هي الحجة الواضحة»^(٢).

الثاني: ما وقع في الأحكام الشرعية، كما يشتبه الحكم في عصير التمر مثلاً، هل هو حلالٌ أو حرامٌ؟ وفي بول الخفّاش، هل هو طاهرٌ أو نجسٌ؟ والاشتباه في الأحكام التكليفية، حتى يشك في التكليف، هل هو واجبٌ أو مندوبٌ؟ وفي الفعل أو الشيء، هل هو مباحٌ أو حرامٌ؟ والوضعية، حتى يشك في السببية أو الشرطية أو المانعية، أكثر من أن يحصى.

الثالث: ما يقع في الموضوع؛ وذلك كما تجهل أن هذا الماء أو هذا الدبس أو غيرها من المائعات وغيرها، هل هو طاهرٌ أو نجسٌ؟ وهذا الماء الذي يُباع في السوق، هل

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٩٣٧.

(٢) الكافي: ج ٢ ص ٤٠٠ ح ٨.

هو حلالٌ أو سرقةٌ حرامٌ؟ وهذه المرأة التي يُراد نكاحُها، هل هي أجنبية أو رضيعةٌ؟ وهكذا، وقد عرفت الشأن في الأول، ولا نزاع في الأخير، وأنه على أصل الإباحة والحل. نعم، إذا اشتبه المحظور في المحصور امتنع تناوله، وتلك مسألة الإناءين، أما إذا كان فيما لا ينحصر عرفاً؛ فهو على الأصل أيضاً، وكلاهما إجماعٌ؛ فلم يبقَ إلا الاشتباه في الحكم، وهو على ضربين:

أحدهما: ما لا نصَّ فيه، والآخر: ما تعارضت فيه النصوص.

وليس كلُّ ما قام فيه احتمالٌ شبهةً، إنما الشبهة ما ظهر فيه جهتا منع وإباحة، حتى تدعُ الناظرَ بين إقدام وإحجام، كما في اشتباه المحظور بالمحصور، وتعارض الخبرين المتكافئين، وفي هذا الأخير جاء ما جاء في المقبولة والموثوقة ونحوهنَّ، على أنهم أذنوا فيه بالأخذ بما شاء من باب التسليم؛ لما في الإرجاء من المشقة، وحيث لا يمكن التأخير واحتيج إلى العمل؛ فلا كلام في التخيير، كما نطقَتْ به رواية (الاحتجاج) عن سماعة بن مهران، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) وقلت: يرُدُّ علينا الحديثان، واحدٌ يأمرنا بالعمل والآخر ينهانا، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك، قال: قلت: لا بدَّ أن يعمل بأحدهما، قال: اعمل بما فيه خلاف العامة»^(١)، ومن أصحابنا مَنْ ذهب إلى التخيير عند التكافؤ؛ لأنَّ الغاية في الإرجاء هي الرجوع إليهم (عليهم السلام)، وقد امتنعت، مع ما جاء من التخيير على الإطلاق، وعند الحاجة أخرى.

و[كيف كان] فما نحن فيه خارجٌ عن هذه الأقسام كلها؛ وذلك لأنَّ كلامنا في غير النصوص مما قام فيه احتمالُ الخطر والإباحة، وقد عرفت قيام الأدلة على إباحته ظاهراً، وإن احتمل كلا الأمرين واقعاً، مع أن اسم الشبهة لا يطلق على مثله؛ لعدم تعارض الجهتين فيه، على أنَّ ما جاء في الشبهة، هذا الذي تعلَّقوا به غيرُ ظاهرٍ في المنع والتحريم؛ لخروجه مخرجَ الإرشاد والنصيحة، ومما يرشُدُ إلى ذلك قوله (عليه السلام)، على ما في (النهج) حاكياً عنه: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»^(٢)، وقول الصادق (عليه السلام) فيما روى الصدوق

(١) الاحتجاج: ج ٢ ص ١٠٩ مع بعض الاختلاف في الألفاظ.

(٢) نهج البلاغة: ج ٣ ص ١٧٧ ح ١١٣.

في «الخصال» بسنده: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»^(١)، وقول أبي جعفر عليه السلام: «قال جدي رسول الله ﷺ: حلال حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بينهما عز وجل في الكتاب، ويبتئها لكم في سيري وسستي، وبينهما شُبُهَاتٌ من الشيطان، ويدعُ بعدي، من تركها صلح أمر دينه وصلحت له مروته وعرضه، ومن تلبس بها وقع فيها واتبعها، كان كمن رعى غنماً قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى، ألا وأن لكلِّ مُلْكٍ حمى، [ألا]^(٢) وإن حمى الله عز وجل محارمه؛ فتوقوا حمى الله ومحارمه»^(٣) الخبر، وقوله: «لكلِّ مُلْكٍ حمى، وحمى الله عز وجل حرامه وحلاله، والشبهات بين ذلك»^(٤)، وقال عليه السلام في آخر: «ومن رعى قرب الحمى نازعته نفسه أن يرهاها في الحمى»^(٥)، وهو كما ترى ظاهراً في أن الشبهات على الأصل، وإنما ندب إلى التجنب عنها مخافة أن يتخطى إلى الحرام البين، وهو المراد بقولهم عليهم السلام: «وقع في الحرمات من حيث لا يعلم»^(٦)؛ وذلك لقرب ما بينهما؛ فتسرُّ به نفسه من حيث لا يشعر؛ لأن المحرم نفس الشبهة؛ لمكان الاحتمال، وهذا كما ترى، من لم يتورع عن تناول جوائز الظلمة، مع الجهل بحالها، وأنها لمباحة إجماعاً، أو نازعته نفسه إلى تناول ما يعلم خبثه، ثم يترقى حتى لا يبالي بكل ما أصاب، والذي يؤدي ذلك أن كثيراً ما يُطلق اسم الشبهة ويحذر عن الارتكاب ويأمر بالتجنب عند وقوع الاشتباه في الموضوع، مع أنه على أصل الإباحة بالإجماع، وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام لعثمان بن حنيف: «انظر فيما تقبضه؛ فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه»^(٧).

(١) الخصال: ص ١٦ ح ٥٦.

(٢) غير موجودة في (ب).

(٣) كنز الفوائد، الكراجكي: ص ١٦٤.

(٤) الأمالي، الشيخ الطوسي: ص ٣٨١.

(٥) كنز الفوائد: ص ١٦٤.

(٦) لم أعثر على رواية بهذه الألفاظ وإنما الموجود في الكافي: ج ١ ص ٦٨: «... ارتكب المحرمات

وهلك من حيث لا يعلم».

(٧) نهج البلاغة: ج ٣ ص ٧٨.

وأما الثالث: فالاحتياط إنما يكون في مقام الاشتباه، حيث يخاف الوقوع في المحذور بترك الواجب أو ارتكاب محرم؛ فيأخذ بما فيه الثقة، وما يخرج عن العهدة على جميع الوجوه، كما في مسألة العيد والغروب؛ وذلك لأنّ الذمّة فيها قد سُغِلَتْ؛ ففي الأول بجزاء، ولكن لا يدري، هل هو واحدٌ أو اثنان، وفي الثاني بإكمال النهار في الصوم، وإيقاع الصلاة في الليل، وقد شكّ، هل أكمل النهار ودخل الليل أو لا؟ فلا بدّ من البراءة اليقينية.

فإن قلت: ألا نفيت الزائد في مسألة الصيد بأصل البراءة.

قلت: إن مثل هذا المقام مقامُ تردد؛ وذلك أنّ وحدة الصيد تقتضي وحدة الجزاء وتعدّد القاتل، باعتبار أنّ الجزاء عقوبةٌ يقتضي تعدد الجزاء، وأصل البراءة إنما يحسّن التعلّق به، حيث لا تردد، والمناسب للتردد الاحتياط، كما قال عليه السلام، وليس التردد مانعاً من التعلّق بالأصل بلا مرجّح للأخذ بالحائطة؛ فإنّ التردد من مقامات حسنه، وكذا في تعارض الأخبار فإنّه مقامُ اشتباهٍ في الحكم، وأين هذا مما قامت عليه الأدلّة عقلية ونقلية على أنّ ما جاء في الاحتياط ظاهرٌ في الاستحباب أيضاً، كما سيحيى في محله إن شاء الله تعالى.

هذا، وربما صار بعض هؤلاء إلى الحرمة الواقعية، متعلّقاً بأنّه تصرفٌ في مالٍ الغير فيكون حراماً، ليت شعري كيف سوّغوا لأنفسهم ارتكاب هذه الأقاويل وهم يرون النصوص والناس كلّهم على خلافها، هذا الصدوق عليه السلام يقول في الباب الذي عقده للقول بالإباحة: «اعتقادنا في ذلك أن الأشياء كلّها مطلقة حتى يردّ في شيء منها نهي»^(١)، وهو كما ترى ظاهرٌ في أنّ تلك مقالة الإمامية، [أفمن]^(٢) الحق أن نترك الكتاب والسنة وطريقة الأصحاب وسائر المسلمين وقضاء الحكمة وحكم العقل، لتأويل بعض الأخبار على غير وجهها، من غير بصيرة.

(١) الاعتقادات: ص ١١٤.

(٢) في (ب): (أق).

ومن الغريب ما توهموه على الشيخين من القول بالوقف^(١)، متناسين بذلك، إنها توقفا في الإباحة العقلية دون الشرعية، كما هو صريح (العدة)^(٢)، وأما أصل العدم؛ فلا يخص الأحكام، بل يتناول سائر الممكنات، والحجة في تأصيله على الإطلاق استصحاب العدم السابق المقطوع في كل حادث، ولا ريب أن كل ما شك في حدوثه؛ فالراجع فيه هو العدم، وفي الشرعيات هذا. مع ما مر في أصل البراءة وأصل الإباحة؛ وذلك لأن التعلق به أما في نفي التكليف بالواجب أو المندوب، وهو أصل البراءة أو في نفي التحريم أو الكراهة في الأفعال، وهو أصل الإباحة أو في نفي الوضع والتقدير فيما شك في سببته شرعاً أو شرطية أو مانعته، ويرجع نفيها إلى تلك الأحكام؛ لترتبها عليها؛ فكل ما يتعلق به في نفي الأحكام يتعلق به في نفي هذه الأمور، وأما التعلق به في نفي موضوعات الأحكام، ككون هذا الجلد مذكى فمرجه إلى الأول، أعني استصحاب العدم السابق كاستصحاب عدم الذكاة هاهنا؛ فإنها لم تكن من قبل قطعاً فيستصحب عدمها حتى يثبت وجودها، وقد شرط صاحب (الوافية) في التعلق بأصل العدم^(٣)، أصل البراءة كان أو غيره، شرائط ثلاثة:

أحدها: أن لا يُفْضَى إلى إثبات حكم وتكليف؛ لئلا يلزم الحكم بلا دليل، وتعلق في ذلك بأن حجته إنما جاءت من قبل أنه لو لا البناء على أصالة النفي للزم تكليف الغافل،

(١) الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، قال الشيخ المفيد - رحمه الله - في التذكرة بأصول الفقه: ص ٤٣: «إن العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السمع فيها بإباحته، ولا بحظر ما يجوز وروده فيها بحظره، ولكن العقل لم ينفك قط من السمع بإباحة وحظر، ولو أجبر الله تعالى العقلاء حالا واحدة من سمع لكان قد اضطروهم إلى مواجهة ما يقبح في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم إلى العلم بإباحته من حظره وأجأهم إلى الحيرة التي لا تليق بحكمته».

وقال الشيخ الطوسي: «وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، ويتنظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله وهو الذي يقوى في نفسي».

(٢) العدة: ج ٢ ص ٧٤٣.

(٣) ط. الوافية: ص ١٩٣.

وأنه قبيحٌ، وحينئذ فيقدر بقدره ولا يتجاوز به عن مورده، ولا يستدلّ به إلا على النفي، وبني على ذلك المنع من التعلّق في استباحة أحد الإناءين بأصالة عدم وجوب اجتنابه؛ لاستلزامه وجوب اجتناب الآخر في الحكم بنجاسة الماء الملاقي للنجاسة، المشكوك في كربيته بأصالة عدم بلوغه كراً، لاستلزامه وجوب اجتنابه.

ونحن نقول: لا ريب أن أصلَ عدم لا يصلح لإثبات الأحكام ابتداءً، وإنما يُعقل ثبوته به تبعاً؛ وذلك كما تنفي بأصل عدم عروض النجاسة لما علّم طهارته؛ فيتبعه أحكام الظاهر، كوجوب الستر بالثوب، والطهارة بالماء، وحرمة إتلافهما، مع الحاجة إليهما في الصلاة، واستحباب التجديد بالماء، وجواز شربه ونحو ذلك، وكذلك إذا نفيت به عروض الطهارة [لما] ^(١) علّم نجاسته، تبعته أحكام النجس، وكذا [نفي] ^(٢) الفسق عمّن علمت عدالته، [ونفي العدالة] ^(٣) عمّن علمت فسقه، وكلّ نقيض عما علّم ثبوت النقيض الآخر فيه، ويتبع الثالث أحكامه، وكذا الكلام في جميع ما ثبت بالاستصحاب إذا اثبت بأصل عدم، بل التحقيق أنك لم تثبت بأصل عدم شيئاً أصلاً، لا الأحكام التابعة ولا موضوعها المتبوع؛ لسبق ثبوته، وإنما نفيت به نقيضه وعروض ما يغيّره؛ فتحقق بقاءه على ما كان عليه، وتبعته أحكامه؛ فلم يكن لأصل عدم أثر سوى نفي ما شك في عروضه.

إذا عرفت هذا تبين لك أن لا مانع من ثبوت الأحكام التبعية بواسطة أصل عدم، وأن ليس ذلك بخارج عما أصل له هذا الأصل، وقام عليه دليله، وما ذكره من المثالين من هذا القبيل؛ فلا بأس في التعلّق فيهما بأصل عدم، إلا أن يمنع مانع من خارج، كما في مسألة الإناءين، على أن التعلّق بأصل عدم في الحكم بطهارة أحد الإناءين لا يستلزم الحكم بنجاسة الآخر، بل كما سوغ لك أصل عدم تناول أحدهما، كذلك يسوغ لغيرك تناول الآخر، أقصى ما هناك أنه لا يجوز لمن استعمل أحدهما أن يستعمل الآخر؛ للقطع

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) في (ب): انفس.

(٣) غير موجودة في (ب).

باستعمال النجس حيثئذٍ، لا لأنَّ التعلُّق بأصل العدم في أحدهما أفضى إلى الحكم بنجاسة الآخر، ووجوب اجتنابه وحرمة استعماله.

وبالجملة: فامتناع استعمال أحد الإناءين لم يكن لامتناع التعلُّق فيه بأصل العدم من حيث أنَّ لا طريقَ للاستعمال، بعد تحقُّق الاشتباه إلَّا التعلُّق بأصل العدم، وإنَّما المانع قيامُ الحجَّة الشرعية على المنع في خصوص هذا الباب، وهو كَلَّ محذور اشتبه في محصور، [و] ^(١) النصُّ المؤيِّد بعمل الأصحاب والإجماع الذي حكاه جماعة؛ فإنَّ المناقشة في ذلك إنما عُرِفَتْ عن صاحب المدارك ^(٢)، وهو مسبوق بالإجماع ودليل العقل المبني على باب المقدمة؛ وذلك أنَّ أحدهما نجسٌ، واجتناب النجس واجب، وهو لا يتمُّ إلَّا باجتنابهما، وما لا يتم الواجب إلَّا به؛ فهو واجبٌ، ومنعُ كلية الكبرى، كما في «المدارك» بعد قيام الأدلة على وجوب اجتناب النجس على الإطلاق، لا وجه له، وعدم التفرقة بين المحصور وغيره مجازفةً، وسقوطُ حكم الجنابة في واجدي المني على الثوب المشترك، لا يجديهِ، بعد قيام الدليل هاهنا على المنع وبقاء ذلك على الأصل، وأغربُ شيءٍ منعه من التعلُّق بالأصل في المثال الثاني، وهل يتعلَّق إلَّا في مثله؟ يُشكُّ في بلوغه كراً فيُنْفَى بالأصل، وفي عروض النجاسة فيُنْفَى به، وفي زوال كربيته بعد ثبوتها فيُنْفَى به، وهكذا إن كان ترتَّب مثل هذا الحكم، أعني وجوب اجتناب الماء في المثال مانعاً من التعلُّق بأصل العدم؛ فما من مقامٍ يتعلَّق فيه بأصل العدم إلَّا وترتَّب عليه مدارٌ مثله؛ فليمنعه من رأسٍ، وأغربُ من هذا ما انتقده على الفقهاء من تعلُّقهم في نفي تداخل الأسباب بأصل العدم، قال: «وبعد التأمل يظهر رجوعه إلى ادِّعاء أصالة الوجود» ^(٣)، يريد بذلك أنَّ استدلالهم بأصل العدم على نفي التداخل، الذي هو عبارة عن الاكتفاء بواحد من مقتضيات الأسباب عن الباقي، يُفْضِي إلى ادِّعاء أنَّ الأصل في مقتضيات الأسباب أن تكون على حسب أسبابها، لكل سببٍ مسببه، يقتضي وجوده وجوده.

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) مدارك الأحكام: ج ١ ص ١٠٧.

(٣) الوافية: ص ١٩٥.

وأنت خيرٌ بأن هذا الأصل ثابتٌ من قبل؛ فإنَّ كلَّ ما دلَّ على اقتضاء الأسباب للمسبَّبات، بل لا معنى للمسبَّبة إلَّا ذلك، أقصى ما هناك أنَّ من الناس من توهم الاكتفاء بواحدٍ من المسبَّبات فردَّوه بأنَّ دعوى الاكتفاء على خلاف الأصل والأصل عدمه؛ لما علَّم من أنَّ الأصل في كلِّ سبب اقتضاء مسبَّبه؛ قضاءً لحقِّ السبَّبية، فلا بدَّ في إثباته من دليل، ولا دليل؛ فكان أقصى ما في التعلُّق بأصل العدم الذبُّ عن اقتضاء كلِّ سببٍ مسبَّبه، وعملٍ كلِّ مقتضى عمله، وأين هذا من دعوى أصالة الوجود، لما لم يعلم وجوده، لا لما علَّم وجود سببه.

الشرط الثاني: من الشرائط الثلاث التي ذكرها^(١) أن لا يتضرر بسبب التمسك بالأصل مسلمٌ، أو من في حكمه؛ فإذا فتح إنسانٌ قفصَ طائرٍ لغيره فطارَ، أو حبسَ شاةً لآخر فمات ولدها، أو أمسك برجلٍ ومنعه، حتى ذهبَتْ دابَّته وضلَّت عليه ونحو ذلك، لم يصحَّ التمسك في مثله ببراءة الذمَّة لاحتمال اندراجه فيما يدلُّ على حكمٍ من اتلفَ مالا لغيره، أو في قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٢)؛ إذ ليس المراد الحقيقة؛ لثبوت الضرر قطعاً، وإنما الغرض المنع من الإقامة عليه؛ وذلك بأنَّ يُجبر المضرور بدفع قيمة التالف إليه، إن كان الضرر بالإتلاف أو بتعزيرِ الفاعل؛ ليشفي غليله، إن كان بغيره؛ فكأنه قال: إذا أدخل أحدكم على صاحبه ضرراً جبره، ونفى ضرره بالأصل؛ للعلم بعدم النصِّ، وهو هنا مفقودٌ لاحتمال اندراجه في عموم جزاء الضرار، وما جاء في ضمان المتلف، بل القطع هاهنا حاصلٌ بتعلُّق حكمٍ شرعيٍّ بالضرار، غايةً ما هناك أنه مجملٌ لا يعلم، هل هو الضمان والتعزير، أو أحد الأمرين؛ [فوجب]^(٣) تحصيلُ العلم بالبراءة في مثل هذا الحال غير معلوم؛ فمن ثمَّ لم يحسُن للحاكم نفي الحكم أخذاً بأصل البراءة؛ لانتفاء شرطه باحتمال الاندراج في عموم النصِّ، ولا إثباته لعدم القطع بالاندراج، ووجب على الفاعل الصلحُ لتحصيل يقين البراءة، ونحن نقول: إن مجرد إفضاء التمسك بالأصل إلى الإقامة

(١) الفاضل التوني في الوافية: ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٣٣٤ ح ٥٧١٨.

(٣) غير موجودة في (ب).

على الضرر لا يمنع من التعلّق به، قل لي: إذا كنت في ركب؛ فقلت لهم: ها هو العدو قد دهّمكم بما لا يقبل لكم به؛ فأخذوا بالفرار، والنوق مثقلات؛ فكبت هذه واندق عنقها، وعثرت تلك فانكسرت يدها وأريقّت أحمال الزيت، ثمّ بان أن لا عدوّ، أو سألك سائل عن ماء لا قى نجاسة، هل هو كرّ فزعمت عليه أنه كرّ؛ فاستعمله في أدهان وأدباس، ثمّ ظهر أنه أقل، وفسدت عليه أمواله، وإذا امتدحت انساناً فائتمنه آخر؛ فذهب بالأمانة، أثراك تضمن هؤلاء ما تسببت في إتلافه، والناس مجمعون على عدم الضمان للأصل، أقصى ما على المجيز الإثم، واستحقاق التعزير، إن كان قاصداً إلى الكذب.

إنما يضمن المسبّب إذا كان التسبّب بها من شأنه الإتلاف، بشرط انتفاء مباشرة غير الضعيف في غير القتل؛ وذلك فيما ذكرناه غير ثابت، ثمّ نقول: إننا لا نعرف مانعاً من التعلّق بالأصل سوى قيام الدليل الدالّ على الحكم المخالف له، من نصّ أو غيره، ولو عموماً؛ فإن كان خبر الضرر، أو ما جاء في ضمان التلف متناولاً لهذه الأمثلة الثلاثة التي ذكرها؛ فلا كلام في امتناع التمسك بالأصل، ولكن لا يتّجه حينئذٍ عدّ ذلك في الشرائط، ومن هذا الذي يتوهم جواز التعلّق بالأصل، مع ورود النصّ المخالف، ثمّ لا وجه لتخصيص هذه الأمثلة بالذكر، بل كلّ ما خالف حكمه الأصل؛ للدليل من عبادة أو معاملة كذلك، وإن لم يكن متناولاً لها؛ فلا مانع من التمسك بالأصل، واحتمال التناول لا يغني في الدلالة على الحكم المخالف، وكيف كان فلا وجه للتوقّف في الحكم؛ فإنه على الأول يجب الحكم بالمخالف، وعلى الثاني بنفيه، على أن تناول خبر الضرر للثلاثة، مما لا يكاد يخفى، ولا سيما الأول، بل هو مندرج فيما جاء في ضمان المتلف؛ لصدق اسم المتلف عليه، كمن حلّ وكاء الزق، ولذلك لم يختلفوا في ضمان مثله؛ لتسبيه بما من شأنه الإتلاف، وقد قطعوا بأنّ من أطلق المديون من يد الغريم أو القاتل من يد وليّ المقتول، لزمه إحضاره أو أداء ما يلزمه من دين أو دية، وحينئذٍ فإن كان خبر الضرر دالاً على وجوب الجبران، لزم ذلك في المواطن الثلاثة، من غير توقّف؛ وانهدم الأصل، لكنّ القوم مما يتردّدون في كثير مما يندرج فيه، كما تردّدوا في ضمان من غصب دابةً فمات ولدها جوعاً، أو تبعها فتلف، ومن حبس صاحب الماشية عن حراستها فاتفق تلفها،

ومن فتح ظرفاً جامداً فأذابته الشمس وسأل، بل رجح المحقق عدم الضمان في الأخير، من حيث إن الشمس كالمباشر، وفخر المحققين في الأولين، بل قطعوا بعدمه في المنع من إمساك الدابة المرسلة، وحكوا في ذلك الإجماع، وكأنهم إنما عقلوا من خبر الضرار الإخبار بحرمة المضاربة أو النهي عنها؛ تعريضاً^(١) بالجاهلية؛ لما استقامت عليه طريقتهم من إضرار الرجال ببتامى النساء، وذكرور الورثة بإنائهم، وأولياء المقتول بعشيرة القاتل ونحو ذلك، ولا ملازمة بين التحريم ولزوم الضمان؛ لدورانهم مدار تحقق الإتلاف، وصدق الاسم، ولم يعقلوا منه ما عقل، وإلا لقطعوا بالضمان في ذلك كله وتعلقوا به. وبالجملة: فإنما عرّف التعلّق بهذا الخبر بين متأخري المتأخرين، ولعلّ مأخذ صاحب (الوافية) في اشتراط هذا الشرط^(٢)، إنما كان من تردد القوم في هذه المواطن، لكنك عرفت أنهم مما يقطعون بالضمان تارة، كما في مثاله الأول، وبعدمه أخرى، كما في الأخير. فإن قلت: لعله منع في مثله من الأخذ بالأصل، وأوجب التوقف؛ لاحتمال خبر الضرار للمعنين.

قلت: إنما بنى على المعنى الذي ذكره ولم يلتفت إلى ما ذكرنا، على أنه متى قام الاحتمال بطل التعلّق، إلا أن يكون ظاهراً في أحدهما وحيثئذ فيهدم الأصل ولا توقف. فإن قلت: أو لست إذا شككت في وجود المخصّص امتنع عليك الأخذ بالعام حتى تفحص ويدرّج لديك العدم، وليس العموم بأسوأ حالاً من الأصل، كيف والعموم خطاب، ومرجع الأخذ بالأصل إلى عدم الدليل؛ فكيف يصحّ التمسك به مع الشك في النصّ، بل ينبغي أن لا نأخذ به حتى نقطع بانتفاء النصّ.

قلت: فرق بين الشك في وجود النصّ وبين الشك في كون النصّ متناولاً لمحلّ النزاع، والمانع من الأخذ بالأصل إنما هو الأول؛ وذلك إنما يكون عند عدم الحصر أو السّر، وهذا بخلاف الثاني؛ فإنه لا يصلح للمنع؛ لعدم كون المحتمل دليلاً؛ فكيف يكون هادماً للأصل، ودعوى القطع بتعلّق حكم شرعيّ بالضرار لا تمنعها، لكنّها لا

(١) في (ب): (تعريضها).

(٢) الوافية: ص ١٩٣.

تُنافي براءة الذمة؛ لجواز أن يكون ذلك الحكم الذي يترتب عليه الإضرار هو استحقاق التعزير، والمخاطب به حاكمُ الشرع، وقوله: أن جواز التمسك بالأصل في هذه الحال غير معلوم، يدفعه أن ما دلّ على التمسك به من عقلٍ ونقلٍ: كتاب، أو سنة، أو إجماع، إنما دلّ على وجوب التمسك على الإطلاق إلا أن ينهض دليلٌ على الخلاف، والاحتياط ليس بدليل، واستدلّاله بعد ذلك على اعتبار هذا الشرط بما جاء في المنع من القول بغير العلم، يُبطله أن التمسك بالأصل عند عدم قيام الدليل قولٌ بما عُلِمَ من الأدلة الدالة على حجية الأصل، وقوله: إن الإضرار الذي فُعل أخرجهُ عن كونه غافلاً، غير عالم؛ فلو كُلف لم يكن تكليفاً للفاعل، ولا علمه محجوباً، خطأ^(١)؛ فإن أقصى ما حدث بالإضرار احتمالُ التكليف، وهو لا يوجب العلم بخصوصِ التكليف، ولا ينفي الغفلة عنه؛ ليحسن تكليفه من دون بيان، ولا يكون تكليف غافلي.

فإن قلت: إن المنع من الإضرار مما تعاضد عليه العقل والشرع، ويتبعه لزوم التدارك بحسب الإمكان فإن كان بإتلاف جبرٍ بالضمان، وإن كان بغيره فتعزير الحاكم، واعتذارُ الفاعل والتماسُ العفو.

قلت: إذا كان الإتلافُ بالمباشرة والتسببُ بما من شأنه ذلك؛ فلا كلام في لزوم الضمان، ويكونُ هذا حاكماً على الأصل هادماً له؛ لا أن أقصاه التوقف، وإن كان بما ليس من شأنه ذلك، واتفق أن تُلَف كالأمثلة التي مثلنا، والأخيرين مما مثل منعنا تعاضدَهما على لزوم الضمان، بل الأدلة الشرعية ناطقة في كثيرٍ منها بعدم لزومه، وإنما يقع التردد حيث يتردد في المنشأية، أو في وجودِ المباشر مع التسبب، كما في مثال الدهن الجامد، والحقُّ أنه ينبغي في مقام التردد الاحتياط بالصلح.

الشرط الثالث: «أن لا يكون الأمرُ المتمسك فيه بالأصل جزءاً عبادةً مركبة؛ فلا يجوز التمسك به، لو وقع الاختلاف في صلاة، هل هي ركعتان أو أكثر أو أقل في نفي الزائد، وعلى هذا القياس، بل كلُّ نصٍّ يُبين فيه أجزاء ذلك المركب كان دالاً على عدم جزئية ما

لم يُذكر فيه؛ فيكون نفي ذلك المختلف فيه حينئذٍ منصوباً لا معلوماً بالأصل»^(١) هذا نفيه، وحاصله: إن عدم التعرّض لبيان الجزء المختلف فيه في محلّ النزاع هو الدليل على نفيه، لا أصل البراءة.

وفيه: إن قيام الدليل على شيء لا يمنع من الاستدلال عليه بآخر؛ فكيف يجعل عدم نهوض الدليل شرطاً للتمسك بالأصل، وقد احتذى الأستاذ^(٢) مقاله في التزام هذه الشرائط، غير أنه قرّر للثالث بوجهٍ آخر؛ فقال: «الثالث: أن لا يكون التمسك فيه جزءاً عبادةً مركبةً؛ لأنها توقيفية؛ فإنّ ورد النصّ بالإجزاء فلا يمكن التمسك في النفي بالأصل، وإلا فلا يمكن أيضاً؛ لأنّ اشتغال الذمة بها يقيني؛ فلا يُرفع بمجرد الاحتمال إلا أن يُقال: لا نسلم اشتغالها بأزيد من القدر اليقيني الذي ثبت بالإجماع أو غيره.

والجواب: إن التكليف إذا وقع بالإتيان بفعلٍ مجملٍ؛ فإنّ لم يُمكن الإتيان به؛ فلا تكليف به قطعاً، وإن أمكن بارتكاب مقدّماتٍ لا مانعٍ منها شرعاً؛ فلا مانع من التكليف حينئذٍ؛ فالمتنضي موجودٌ والمانع مفقود»^(٣) هذا كلامه.

ومحصوله: أنه لا يجوز التمسك بالأصل في نفي الجزء المشكوك فيه من العبادة المركبة التي علم التكليف بها في الجملة، سواء أنصّ فيها على باقي الأجزاء، أم لم ينصّ، ولم يعلم سوى التكليف بالمجمل؛ وذلك لتعلّق الأوامر بهذه العبادات مجملّة؛ فقد شغلت الذمة بأدائها على ما هي عليه في نفس الأمر، ولا يتمّ ذلك إلا بالإتيان بكلّ جزءٍ محتملٍ؛ فوجب من باب المقدمة؛ فكيف يجوز مع ذلك نفيه والتمسك بالأصل، وهل التمسك به حينئذٍ إلا في مقابلة النصّ؟ ومرجعه إلى أنّ الخطاب بالمجمل واردٌ على الأصل كالعموم فيهدمه، ولا يجوز التمسك به، وأنت تعلم أنّ هذه الدعوى في حيز المنع؛ فإنّا على أصل البراءة، وأقصى ما ورد علينا هذا المجمل، كـ «**أَقِمُوا الصَّلَاةَ**»^(٤)

(١) الوافية: ص ١٩٥.

(٢) الوحيد البهبهاني.

(٣) الفوائد الحاشية: ص ٢٥٠.

(٤) الأنعام: ٧٢.

و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١)؛ فإن جاء بيانٌ ولم يُعثر بعد الفحص على غيره؛ فالتكليفُ بها جاء؛ وذلك هو البيان، وما على المكلف بعد بذل الجهد من أن يأخذ بها وصل إليه، كما في سائر الأحكام، وإن تعارض فيه البيان؛ فالترجيح إن أمكن، وإلا فالتخير، وإن لم يأت أصلاً؛ فهناك الاحتياط على تفصيل، ثم تخصيصها بجزء العبادة لا يظهر له وجهٌ، بل مقتضى احتجاجهم أن يجعل محل النزاع حيناً يقع التكليف أولاً بمجمل، وإن لم يكن عبادةً.

وجملة القول في ذلك: أن أقصى ما تعلق به الأستاذ وأتباعه في هذا الباب، أن التكليف بحسب ما تعلق به؛ فإذا تعلق باسم الجنس، كان التكليف بتمام الماهية، وأن أسماء العبادات إنما وُضعت للصحيح، مع أن التكليف إنما يكون بالصحيح، ومعلوم أن لا إتمام إلا بجميع الأجزاء، ولا صحة إلا بذلك، وباجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، ثم إذا كان الجنس المتعلق به مجملاً، لم يُعقل الخروج عن عهدة التكليف إلا بالإتيان بكل جزءٍ محتمل، ومراعاة كل شرطٍ، والبحث عن كل مانع؛ فيجب ذلك كله من باب المقدمة؛ لتوقف يقين البراءة عليه، حتى اشتهر فيهم: أن كل ما شك في شرطية فهو شرطٌ، أو في مانعيته فهو مانعٌ.

ونحن نقول: أولاً إن الغرض من الخطاب المجمل أولاً قبل البيان [ليس]^(٢) إلا لإعلام بالتكليف في الجملة إيقاظاً بتأكيد الاهتمام، كما تقول: لا [يسرك]^(٣) الفداء، ثم تقدّر حتى ترجع إلى الإطلاق، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فَنِيَّةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ﴾^(٤)، وقال: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥)، ثم بين بالسنة، لا أنه يُريد به شيئاً بعينه؛ فإن ذلك مما يقبح بالحكيم، وكيف يخاطبهم بما لا يعلمون، ويريد منهم ما لا يعرفون، كما يُراد ذلك

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) غير موجودة في (ب).

(٣) في (ب): (..... ك).

(٤) البقرة: ١٨٤.

(٥) الأنعام: ١٤١.

في الأخبار، تُجمل ثم تُفصل؛ فيكون أوقع في النفس، وهذا فيما عُلِمَ في الجملة بأن كان له قدرٌ مشتركٌ معلومٌ - كالأمثلة المذكورة - ظاهرٌ، وأما ما لم يُعلم كالصلاة والصيام؛ فالظاهر أن المراد: هذه الطبيعة التي لم تخل منها شريعةٌ حسبما أشار إليه في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ﴾^(١)، يقول: أقيموا هذا النوع من العمل، وكُتب عليكم هذا النوع، وإن كان تحت أصنافٍ، ثم أبان الصنف الذي يُريد في الأول السنة، وفي الثاني بقوله بعد: ﴿شَهْرٌ رَمَضَانَ...﴾ الآية، أو نقول فيها: إن البيان سبق، ثم أمرهم بإقامة ما أمروا به، والمحافظة عليه، وإلا فكيف يصح الأمر بما لا يُعرف معناه، وعلى هذا فيرتفع الإشكال؛ لأن أقصى ما في الخطاب بالمجمل الأمر بالمحافظة على الميّن.

سلمنا، أن المراد من المجمل شيءٌ بعينه، ولكن ليس ذلك المعين إلا ما جاء في البيان، حتى كأنه قال: أقيموا ما سننّبؤكم به وواضبوا عليه، وفي ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾: كُتب عليكم ما سأخبركم به، وعلى هذا؛ فلا يزيد الأمر بالمجمل على الأمر بالمبين ابتداءً. قولكم: «إن الألفاظ موضوعةٌ للمعاني الواقعية؛ فالتكليف إنما هو بها؛ فلا بد من التحرّي».

قلنا: الوضع اللغوي وإن اقتضى ذلك، لكن أهل العرف إنما يعقلون من التكليف بالمجمل الذي يُنتظر بيانه، أن التكليف بما يجيء به البيان حتى إذا قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢) يكون كأنه قيل: خذوا بما يأتيكم بيانه، وهل هو إلا كمن أرسل عبده في تكاليفَ ضربها عليه إجمالاً، ووعده بالبيان، ونهاه أن يأخذ إلا بما يجيء به رسله، وتنطق به كتبه، أرأيت لو عمل بكل ما جاءت به الرُّسل ونطقت به الكتب، أتوجب عليه من وراء ذلك أن يأخذ بكل ما ييجز أن يكون مولاه قد أرسل فيه كتاباً لم يبلغه، أو رسولاً لم يأت به؟ أو تعدّه - إن أخذ بذلك - مخالفاً على مولاه، فيما يقدم عليه، نعم إذا اختلفت عليه الرُّسل، وتعارضت لديه الكتب؛ فهناك الإشكال.

ومثله فيما نحن فيه: ما لو تعارض البيان في مجملٍ على التكافؤ، وليس في ذلك عندنا

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) البقرة: ٤٣.

من أشكال التخيير المجمع عليه فيما بيننا.

و[كيف كان] فليس ذلك من محل النزاع، ليت شعري هل على المجتهد إلا تناول الأحكام، وتعرّف الموضوعات الشرعية من مجموع الأدلة، مبيّناً [بعضها]^(١) ببعض، أم هل على المكلف إلا ما ورد عليه، كما هو الشأن في مبادئ التكليف، ولا سيما في النائين، ألسنت تعلم أنّ التكليف إنما كان يردّ عليهم شيئاً فشيئاً، أمروا بركعتين؛ فكان التكليف بهما، ثمّ أمروا بأخرين؛ فكان بأربع، وأمروا بصيام ثلاثة فصاموا، ثم بصوم عاشوراء ففعلوا، ثم بشهر رمضان، وهكذا، لا يعرفون إلا ما يردّ عليهم، وإن أجازوا أن يكون قد أوحى إليه أوامر أخر لم تأت بهم الرسل، أترك توجب عليهم تكليف كلّ ما احتملوه أو توهموه؛ لأنه قيل لهم أولاً: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ إن هذا هو التشريع.

فإن قلت: أليس إذا تعلّق التكليف بشيء ثمّ اشتبه، وجب الإتيان بالمشتبه من باب المقدمة، كما يجب اجتناب المشتبه بالمحرّم، [ويجب]^(٢) على من فاتته صلاة واحدة لا يعرفها بعينه أن يقضي ثنائية وثلاثية ورباعية، ومسألة الإناءين معروفة، هل كان ذلك إلا لتحصيل البراءة بقدر الإمكان، وما نحن فيه كذلك؛ فيجب كلّ ما وقع فيه الاشتباه، وأي فرق بين ما وقع ردّاً على الاشتباه، وما طرأ عليه بعد أن يكون الغرض الأصلي من التحري هو التخلص من الشغل اليقيني.

قلت: إن كان الكلام هاهنا في الجزء المحتمل؛ فالفرق بينهما أوضح من أن يخفى؛ لأنّ التكليف به غير معلوم، بخلاف المشتبه بالواجب أو بالحرام، والنجس وإن كان في تمام معنى المجمل؛ فالفرق بينهما أيضاً ظاهراً من حيث إن البيان فيما نحن فيه حاصل لمن أثبت الجزء المحتمل، ولمن نفاه؛ وذلك أن المثبت لم يُثبت حتى زعم: إن الذي جاء به البيان هو المجموع، وكذلك النافي لم ينف إلا وهو يزعم أن جميع ما جاء به البيان هو هذا القدر، بل قد قام هناك ما يمنع من الأخذ بالآخر، هو كلّ ما دلّ على المنع من القول بغير علم، والحكم بغير دليل، وهذا بخلاف المشتبه بالواجب والحرام والنجس؛ فإنه لم

(١) في (ب): (بوضعها).

(٢) في (ب): (ومن وجب).

يُقَمُّ فيه للمتناول والمستعمل ما يدلُّ على تعيين أحد الأمرين، ولو بحسب ظاهر الشرع، بل هو باقٍ على محض الاشتباه، على أنَّ الحقَّ الذي لا ينبغي أن يحيف ذو إنصافٍ، أن الصلاة في الجملة معروفةٌ، وإنما يقع الشكُّ حيث يقع في وجوب ما اتفقوا على جزئيته كالسورة والقنوت، أو جزئية ما يتناوله المتفق عليه كالذكر، وربما وقع في جزئية ما اتفقوا على لزومه، كالهوي إلى السجود، أو جوازه كجلسة الاستراحة؛ فكان الشكُّ إنما هو في دخول ذلك النادر المحتمل في تمام معنى المَجْمَل.

وبالجملة: فالعلماء وإن تنازعوا في بعض الأجزاء، لكنَّهم مجمعون على أنَّ النزاع إنما هو في دخول المتنازع فيه في الصلاة وفي خروجه، وليس نزاعُهم في أنَّ مفهوم الصلاة ماذا؟ هذا المجموع أو ذاك، وإن رجع إليه بالآخرة، والغرض: أنَّ النزاع إنما هو في الجزء المحتمل، لا في المجموع.

ثم نقول ثانياً: إنَّ المعنى الحقيقي للمَجْمَل، بناءً على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، ما صار حقيقةً فيه عند المشتَرعة، كما لا يخفى على من حرَّر محلَّ النزاع هناك؛ فكان التكليف على هذا إنما هو بالمعنى العرفي، ومعلومٌ أنَّ الجزء المحتمل الذي لم يُقَمَّ عليه دليلٌ غيرُ داخلٍ فيه؛ فإنَّ المساق من إطلاق الصلاة مثلاً فيهم، إنما هو المجموع المركَّب من هذه الأجزاء المعلومة.

ثم نقول ثالثاً: إنَّ البيان قد جاء قولاً وفعلاً؛ وذلك كلُّ قولٍ وفعلٍ وردَّ في معرض البيان، كما وقع في الصلاة وغيرها، إذا لم يكن التفصيل بعد السؤال بالقول والفعل بياناً؛ فكيف يكون البيان مع الغُصَّ عمّا جاء في البيان حاصلاً من مجموع ما جاء في التفصيل بإجماع الثَّقة للجزء المحتمل، والمُثبتين؟ هل البيان إلّا ما أصابه العلماء من مجموع الأدلّة؟ كما عرفت، وآتَى يخفى ما تعمُّ به البلوى، وتتوفر الدواعي على نقله على طول البحث وشدة التغيير على تمادي الأعصار.

ومرجع الأول إلى: أنَّ التكليف إنما كان بما جاء في البيان لا بالمَجْمَل.

والثاني إلى: أنه إنما تعلّق بحقيقة معروفة، وهو المعنى الشرعي.

والثالث إلى: أنه وإن تعلّق بالمَجْمَل، لكن جاء قولاً وفعلاً.

هذا، مع أن طريقة الأصحاب مستقيمة على التعلّق في نفي ما شكّ في جزئيّته بأصل البراءة وأصل العدم، حتى أنهم عدّوا في الأدلّة الأخذ بالأقلّ عند الشكّ في الزائد، من غير فرق بين ما جاء فيه خطاب مجمل، وما لم يجرّ، ولا بين العبادة وغيرها، قال في (الذكرى)، بعد أن قسّم ما لا يتوقّف على الخطاب من دليل العقل إلى خمسة، وعدّ ما يُستفاد من قضية العقل، كردّ الأمانة أولاً، والتمسك بالبراءة الأصلية ثانياً، وبعدم الدليل ثالثاً، مانّصه: «الرابع: الأخذ بالأقلّ عند فقد دليل الأكثر، كدّة الذمّيّ عندنا؛ لأنه المتيقن، فيبقى الباقي على الأصل، وهو راجع إليها، يعني البراءة الأصلية»^(١)، وكذا قال غيره، ومثله بأرشي عين الدابة^(٢)، ومعلوم أن الأخذ بالأول ليس بدليل، ولا وجه لذلك سوى استمرار الطريقة على الأخذ بالأقلّ؛ وذلك أنهم كلّما شكّوا في الزيادة أخذوا بالأقلّ متعلّقين بأصل البراءة وأصل العدم؛ فلما اشتهرت هذه الطريقة وظهرت حجة الأخذ بالأقلّ، صاروا إذا شكّوا في الزيادة تعلقوا بهذا العنوان من دون إشارة إلى دليله - أعني الأصل المذكور - ثم صار كالعلم المنسوب بإزاء الدليل عدّوه في الأدلّة وقالوا: إنه يرجع إلى أصل البراءة، كما صنعوا ذلك في عدم الدليل، حيث عدّوه منها، ونصّوا على رجوعه إلى الأصل المذكور، ومن عدّه دليلاً برأسه خصّه بما تعمّ به البلوى؛ ليُفْضَى إلى الواقع.

فإن قلت: وجوب الدية في الأول، والأرشي في الثاني، إنما ثبت بالإجماع، ولا كلام فيه؛ فإنّ ما ثبت به يتقدّر بقدره، والمعلوم بالإجماع إنها هو الأول؛ فلا شغل يقينياً إلّا به، وما عداه مشكوك فيه؛ فينتفي بالأصل؛ لانتفاء الشغل اليقيني، إنما الكلام فيما إذا ثبت التكليف بخطاب مجمل؛ لتعلّق التكليف حينئذٍ بأمرٍ مشتبّه غير معلوم.

قلت: الإجماع بحسب ما وقع الاتفاق عليه من الإجمال والتفصيل، ولا ريب أن الإجماع هاهنا، بل الضرورة كان على أمرٍ مجمل؛ وهو وجوب دية ما، وأرشي ما، ومن جاء بعد انعقاد الإجماع وقيام الضرورة، لا يعلم أكثر من الإجمال، ولا يدري بخصوص

(١) ذكرى الشيعة، الشهيد الأول: ج ١ ص ٥٣.

(٢) ظ. الوافية: ص ١٩٨.

ما كانا عليه؛ فلا بد من التحري، وتحصيل الإجماع على الأقل بالتبّع، لا ينافي وقوعه على المجمل، كما لا يخفى.

سلمنا، ولكن قد جاء في خطاب مجمل، قال عزّ من قائل: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ يُنِتِكُمْ وَيُنْتِكُمْ مِيثَاقَ فِدْيَةٍ مُسَلَّمَةٍ إِلَى أَهْلِهِ﴾^(١)، ولو لم يكن إلا العمومات كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ﴾^(٣) لكفى؛ فإنها تدلّ على لزوم أمر مجمل، على أن الكلام في هذه الضابطة، والتعلّق إنما هو بها، بل باستمرار الطريقة عليها، لا بخصوص المثال.

وتعلّقهم بالاحتياط، وإن كثر، لكنّ الغالب أنه إنما يكون فيما عِلِمَ فيه التكليف، وشكّ في الأداء، كما احتجّ العلامة رحمته على أن التعلّق بأفعال الأولين مبطل، بأنّا مكلفون بعبادة تامّة غير ناقصة ولا زائدة؛ فإذا شككنا في الركوع؛ فإن ركعنا احتملت الزيادة، وإن تركنا احتملت النقص؛ فلا جرم وجب استقبال الصلاة من رأس؛ لتوقّف يقين البراءة عليه، وإن وقع في غيره لم يبين على أن التكليف بالمجمل موجب للشغل اليقيني، بل على وقوع الخلاف فيه أو تعارض الأخبار ورجحان الخروج من الخلاف، ولا كلام فيه؛ إذ لا شغل ييقين ليجب البراءة.

وبالجملة: فإنما عُرِفَ التعلّق بذلك، والبناء عليه، والتوسّع فيه، من صاحب الذخيرة^(٤)، وتبعه حملة كتابه؛ فترى الأصحاب، كالشيخ والفاضلين والشهيدين وغيرهم^(٥) يتعلّقون مثلاً في وجوب الصلاة على النبي صلّى الله عليه وآله بمثل قوله تعالى: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلُّوا تَسْلِيماً﴾^(٦)، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «من تمام الصوم إعطاء الزكاة، كالصلاة

(١) النساء: ٩٢.

(٢) الإسراء: ٣٣.

(٣) الكافي: ج ٣ ص ٢٩٣ ح ٢.

(٤) الفاضل محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ) في كتابه ذخيرة المعاد: ص ٢٨٨.

(٥) ظ. الخلاف: ج ١ ص ٣٧٠؛ تذكرة الفقهاء: ج ٤ ص ٦٥؛ المعتمد: ج ٢ ص ٢٢٦؛ ذكرى الشيعة:

ج ١ ص ٤٣٥؛ كنز العرفان، الكراجكي: ج ١ ص ١٣٣.

(٦) الأحزاب: ٥٦.

على النبي ﷺ من تمام الصلاة^(١)، مع ما يرد على التعلق بها في ذلك، وهو يتعلّق بأنّ الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، وكذا في وجوب الشهادتين، في كلا الشّهدين، وجوباً: (أوحده لا شريك له) في الأولى، و(عبده ورسوله) في الثانية، وتكرار (أشهد)، وإظهار اسمه ﷺ، وهكذا في كلّ جزء جزء، وهذا لا يُعرف لأحد من الأصحاب، ولقد تكلف في ذلك شططاً، وافتتح باباً لا يكاد ينسُدُّ، حتى لزمه في الطهارة والصلاة وسائر العبادات كلّ ما يحتمل، ولم تقم على نفيه حجة، ولما رأى بعض مشايخنا المعاصرين بُعد ذلك ومخالفته لما عليه الأصحاب، وهو ممن يسلك هذا المسلك، اقتصر قليلاً فلم يأخذ بكلّ احتمال لم تقم على نفيه حجة، بل بما جاء عن خلافٍ معتدّ به دون الشاذّ، أو رواية لا تنهض حجة، ولا تبلغ إلى حدّ السقوط، محتجاً بأنّ في الأخذ بكلّ احتمال التزام ما لا ينحصر، والإجماع على خلافه، مع ما فيه من الضيق والخرج المنفي

وأنت خيرٌ بأنّ الاحتمال إنما يخرج من الحصر عرفاً، لو لم يقيد بعدم الإجماع على عدمه، أمّا بعد أن ضُبط بذلك فلا، وأيّ حرج أو ضيق في التزام الإتيان بجميع هذه الأعمال التي تفعل في الصلاة، من قولٍ أو فعلٍ؛ فإنّ ما لم يقم الدليل على نفيه لا يتجاوز ذلك، بل يتناولها أجمع قطعاً؛ لانعقاد الإجماع في كثيرٍ منها على عدم الجزئية، كرفع اليدين في القنوت، ووضعها على الركبتين في الركوع، والتجافي والتجنّح بعد السلام، وفي كثيرٍ من الأجزاء على عدم الوجوب، نعم، ما وقع فيه خلافٌ معتدّ به، أو جاء فيه خبرٌ لا ينهض للحجية، ولا يبلغ إلى حدّ السقوط مما يرجح الاحتياط بفعله؛ خروجا عن الخلاف، لكن لا بحيث يمنع التعلّق في نفيه بالأصل، ويحكم بالجزئية، ويدّعي وجوبه، كلا، بل أقصاه استحباب الفعل من دون حكم بالجزئية للأصل.

وبالجملة: فرق بين الاحتياط وجوباً؛ لدعوى الشغل اليقيني، باعتبار التكليف بالمجمل، مع الحكم بالجزئية، و[بين] الاحتياط استحباباً؛ للخروج عن الخلاف، مع الحكم بالبراءة الأصلية، وعدم الجزئية، والذي يقع للأصحاب كثيراً إنّما هو الثاني، دون الأول، وربما احتاطوا وجوباً، لكنّ ذلك حيث يُعلم التكليف، وكثيراً ما تشبّه

هذه المقامات على غير المتروى فيزعم على الأصحاب الأراعيم، ولو أنهم اقتصروا على دعوى إيجاب الإتيان بالمحتمل هان الخطب قليلاً، ولكن حديث الجزئية.

وبالجملة: فإثبات الجزئية بالاحتمال تشريع يجب التخرج منه، ولا أقل من الاحتياط، وأما دعوى وضع الأسماء للصحيح؛ فأقصى ما لهم في ذلك دعوى تبادل الصحيح، وصحة السلب عن الفاسد، وتعلق الأوامر بها، ولا أمر بالفاسد، وأن لكل منها أجزاء يتألف منها قطعاً؛ فلو كان اسماً للأعم لصح إطلاقه مع فقدها؛ فيلزم انتفاء الجزئية أو تحقق الكل بدون أجزائه وكلاهما باطل بالضرورة، وأن ظاهر قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢) «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل»^(٣) انتفاء الماهية بانتفاء الأمور المذكورة، وهو إنما يتم على القول بالوضع للصحيح، وحملها على نفي الصحة لیتّم على القول بالأعم تأويل لا يُصار إليه إلا بدليل، وفي الكل نظر، أما الأولان فللمنع الظاهر.

وأما الثالث: فالأوامر إنما تعلقت بما دلّ عليه اللفظ، ووضع له، وهو القدر المشترك، مع قطع النظر عن العوارض الخارجية، من صحة أو فساد أو غيرهما، وهو معنى قولهم: لا بشرط.

سلمنا، تعلّقها بالصحيح، ولكن تعلّق الأمر بنوع من الجنس لا يستلزم وضع لفظ الجنس لذلك النوع، وقولهم: ولا أمر بالفاسد، إنما يتوجه على من يذهب إلى وضعها لكل من الصحيح والفاسد.

وأما الرابع: فالشرطية القائلة: لو كان اسم العبادة اسماً للأعم لصح إطلاقه، مع فقد بعض أجزاء الماهية، في حيز المنع، وآتى يصح إطلاق ما وُضع للكل على البعض إلا على ضرب من التسامح، وما كنا لنُدّعي صحة الإطلاق على كل فاسد حتى ناقص

(١) تهذيب الأحكام: ج ٢ ص ١٤٠ ح ٣.

(٢) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢.

(٣) سنن أبي داود: ج ٢ ص ٣٢٩ ح ٢٤٥٤؛ كنز العمال: ج ٨ ص ٤٩٣ ح ٢٣٧٨٩-٢٣٧٩٢؛ عوالي اللآلئ: ج ٣ ص ١٣٢ والمذكور فيها بدل كلمة (يجمع) (يبين).

الأجزاء، كلا، بل ما فقد بعض الشرائط، من حيث إن توفر الشرائط وارتفاع الموانع لم يؤخذ في الوضع.

وأما الخامس فإرادة نفي الكمال من أمثال هذه الخطابات، وإن كان مجازاً، لكنّه قد اشتهر وذاع، حتى صار هو المنساق عند الإطلاق، يقال: لا سفرَ إلّا مع رفقاء، ولا إقامة إلّا مع الأحباء، ولا أخذَ إلّا عن ماهر، ولا دعاءَ إلّا مع إقبال، و«لا بيع إلّا في [ما تملك]»^(١)، و«لا نكاح إلّا بولي»^(٢)، ومثله قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد»^(٣)، وتنزيله على الحقيقة خروج عَمّا هو المتعارف، ولذلك لا تكاد تعثر على أحدٍ يحملها على حقيقتها، وإنها يحملونه على نفي الصحة أو الكمال، وهذا مما يدلّ على أنهم - على ما نختار - من أن وضعها للطبيعة لا بشرط، كسائر أسماء الأجناس؛ إذ لو كانت عندهم حقيقة في الصحيح لحملوا هذا على حقيقته، وإذا ثبت أنّ وضعها للطبيعة؛ فالتكليف إنما تعلّق بها؛ فاندفع ما تعلّقوا به أخيراً.

سلمنا أن الوضع للصحيح، وأنّ التكليف إنما تعلّق به، ولكن الصحيح ما جاء في البيان، وصار حقيقة في الشريعة.

و[كيف كان] فهذه الشرائط كما ترى، لم يُقَمَّ على شيء منها حجةٌ، ولم ينهض لها دليلٌ، مع أنّ الأدلة القائمة على حجية الأصول مطلقةٌ، ولسنا نعرفُ أحداً من العلماء التزمها عند التعرّض لهذه الأصول في كتب الأصول، ولا في كتب الاستدلال.

نعم، قد يُمنع معاصرو الأئمة من التعلّق بالأصول لما علّم، من أنّ التعلّق بها إنما

(١) هذا هو الصحيح من الحديث كما ورد في (عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١٦) والمذكور من

الحديث في نسخ المحصول جميعاً (لا بيع إلّا في منى) ولم أعثر على مصدرٍ له.

(٢) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ٣٦٠ ح ٩، وفي المصدر المتقدم: «لا نكاح إلّا بولي وشاهدين».

(٣) الحديث هكذا: «محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال:

لا صلاة لمن لا يشهد الصلاة من جيران المسجد إلّا مريض أو مشغول». (من لا يحضره الفقيه:

ج ١ ص ٣٧٦).

يصحّ بعد حصر الأدلة وسبرها؛ فإذا لم يُظفر بشيء؛ فهناك البناء على الأصل؛ وذلك أنّ نسبتهم إلى المعاصر كنسبة جوامع الأخبار إلى المجتهد؛ فلا يتمّ للمعاصر السبر إلا باستعلام ما عندهم في الواقع؛ فكيف يصحّ أن يؤخذ في أمر بالأصل من دون أن يرجع إليهم، وإذا رجّع فذلك هو الحجّة، لا الأصل، ومن ذا الذي يدعي في أثر أن ليس عندهم فيه شيء، وإن برع، كأبان، وزرارة، وابن مسلم، وجميل؟.

والجواب: أنه لا فرق في العلماء بعد اطلاعهم على مآخذ الشريعة، وما جاء في الكتاب والسنة وورد عن الأئمة (عليهم السلام)، وما اجتمعت عليه الطائفة، واستقامت به الطريقة، كما هو شأن العالم بين المعاصر وغيره، في جواز البناء على الأصول من دون حاجة إلى الرجوع في ردّ من يدعي تكليفاً زائداً مثلاً، أو حرمة شيء، أو نجاسته، أو سببية أمرٍ لآخر، أو شرطية، أو مانعيته، أو نحو ذلك إلى الإمام، بل يكفي أن يقول في ردّ ذلك: لو كان هذا واجباً، أو محرّماً، أو نجساً، أو سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً؛ لجاء فيه عن أرباب الشريعة، ولا سيما إذا كان مما تعمّ به البلوى، ولو جاء لعلمناه بشدة الفحص وطول الاستقراء، وعلى ذلك كان المعاصرون، وهل قالوا (عليهم السلام): «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(١) و«الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر أو نهي»^(٢) ونحو ذلك إلا لمعاصريهم؟.

نعم، ينبغي التوقف والرجوع حيث يقع التردد، كما في بعض الفروع، كمسألة الصيد، من حيث إن وحدة الصيد تقتضي وحدة الجزاء وتعدّد القاتل تعدّده، مع القطع بوجوب فداء ونحوه، مما علّم أنّ فيه تكليفاً، ولم يجئ فيه بيان، هذا الذي أوجب فيه صاحب (الوافية) الاحتياط، وذكر أنه لا يعلم فيه خلافاً؛ فظلّ ناسٌ يحسبون أنّه أراد الأعمّ ويتجاوزون به إلى المُجمل الذي جاء فيه بيان، كما في العبادات، ويحكون في ذلك الإجماع، وآتى يريد ذلك، وهو يقول بعد أن أوجب الاحتياط في مسألة الصيد، كما تنطق به الرواية للعلم باشتغال الذمّة بمجرد الإصابة ما نصه: (والحاصل أنّه إذا قطع باشتغال الذمّة بشيء ويكون لذلك الشيء فردان، بأحدهما تحصل البراءة قطعاً،

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٩٣٧.

(٢) الأمالي، الشيخ الطوسي: ص ٦٦٩ ح ١٢.

وبالآخر يُشكَّ في حصول براءة الذمة؛ فإنه حينئذ لا أعلم خلافاً في وجوب الإتيان بما يحصل به يقينُ براءة الذمة؛ لقولهم عليه السلام: «لا يرفع اليقين إلا بيقينٍ مثله»^(١)، ويريد بثبوت الفردين بالشئ الذي اشتغلت به الذمة أن يكون مجملًا بين أمرين، لا ما يتناول المطلق، كما في: «اعتق رقبة»؛ فإنه لا خلاف في جواز الأخذ فيه بالأدنى؛ لانتفاء الإجمال^(٢)، ثم يقول بعد ذلك في الشرط الثالث: «بل كل نصٍّ يُنَّ فيه أجزاء ذلك المركب كان دالاً على عدم جزئية ما لم يذكر فيه»^(٣) إلى آخر ما مرّ؛ فإنّ هذا صريحٌ في أن ما جاء في البيان هو البيان، ولا يلتفت إلى احتمال النقصان.

ثم لا يشتبهن عليك هذا بما ثبت فيه الأقل بالإجماع، وشكّ في الزائد؛ فإنّ الزائد في مثله يُنفى بالأصل قطعاً، بخلاف ما إذا كان الثابت بالإجماع هو الإجمال؛ فإنه بمكانة الخطاب بالمجمل، إن جاء فيه بيانٌ فهو البيان، وإن لم يحجّ أصلاً؛ فهناك الاحتياط كما عرفت، هذا.

ومن الناس^(٤) من يأخذ بالأصل ولا يبالي بالإجمال الثابت بالنصّ أو بالإجماع، جاء فيه بيانٌ أو لم يحجّ، وهو الذي يعتمدُه أستاذ الكلّ، قال في (شرح الدروس): «والقول بأنّ التكليف اليقيني لا بدّ في امثاله من الأفراد المشكوكة أيضاً حتى يخرج عن العهدة بيقينٍ، مما يعسرُ إثباته، بل القدر الثابت أنّ الإتيانَ بالقدر اليقيني أو الظنيّ لا بدّ منه في الامتثال»^(٥)، وقال أيضاً: «لا نمنع أنّ ما كان واجباً في الواقع يجب تحصيل اليقين بامثاله، إنما يجب تحصيل اليقين بعد كونه معلوماً في نظرنا»^(٦)، وليس هو شارح الدروس فحسب، بل المحقق الحلي (قدس الله روحه) يختار ذلك

(١) لم نثر على حديث هذا اللفظ، نعم وردت بهذا المضمون أحاديث متعددة، كما جاء في التهذيب:

ج ١ ص ٨ ح ١١، قوله عليه السلام: «... ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

(٢) الوافية: ص ١٩١.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٩٥.

(٤) المحقق الخونساري رحمته الله.

(٥) مشارق الشمس في شرح الدروس: ص ١٤.

(٦) المصدر نفسه: ص ٢٨٨.

أيضاً ويحكيه عن ناسٍ، وهو الذي حكم به في أصوله، وإن مأل إلى التفصيل أخيراً، قال ما نصّه: «العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى وجوبه، وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجباً، ومع عدمه لا يجب، مثال ذلك: إذا ولغَ الكلب في الإناء فقد اختلفوا في تطهيره بغسلة واحدة، أو لا بدّ من السبع، وفي ما عدا الولوغ، هل يطهّر بغسلة أو لا بدّ من ثلاث؟ احتجّ القائلون بالاحتياط بقوله عليه السلام: «دع ما يريك إلى ما لا يريك»^(١)، وبأنّ الثابت اشتغال الذمة يقيناً؛ فيجب أن لا يحكم ببراءتها إلّا بيقينٍ، ولا يقين إلّا مع الاحتياط.

والجواب عن الحديث: هو خبرٌ واحدٌ لا يعمل بمثله في الأصول، سلّمناه، لكنّ إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريبة لأنّه إلزامٌ مشقّة لا يدلّ الشرع عليها؛ فيجب أطراحها بموجب الخبر.

والجواب عن الثاني: أن نقول: البراءة الأصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة، وإذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة، كان العمل بالأصل أولى، وحيث لا نمنع اشتغال الذمة مطلقاً، بل لا نمنع اشتغالها إلّا بما حصل الاتفاق عليه أو اشتغالها بأحد الأمرين»^(٢)، قال: «ويمكن أن يقال قد أجمعنا على الحكم بنجاسة الإناء واختلفنا فيما به يطهّر؛ فيجب أن نأخذ بما حصل الإجماع عليه في الطهارة؛ ليزول ما أجمعنا عليه من النجاسة بما أجمعنا عليه من الحكم بالطهارة»^(٣)، وهو كما ترى ظاهرٌ في أنّ في المسألة ثلاثة أقوالٍ، بل قوله: «وصار آخرون، وقال آخرون» [ظاهر]^(٤) في أنّ الأول هو المعروف، لا أنّه هو المخالف ليس إلّا، والكلام فيما احتمله أخيراً يأتيك، وستعرف هناك أنّ ما نحن فيه ليس منه.

(١) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٦٦٨ / ٢٥١٨؛ سنن النسائي: ج ٨ ص ٣٢٧ - ٣٢٨؛ سنن البيهقي، ج ٥ ص ٣٣٥؛ مسند أحمد: ج ١ ص ٣٢٩ / ١٧٢٤؛ المستدرک: ج ٢ ص ١٣؛ حلية الأولياء، أبو نعيم الأصفهاني: ج ٨ ص ٢٦٤.

(٢) معارج الأصول: ص ٢١٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢١٧.

(٤) غير موجودة في (ب).

وكذلك الشهيد رحمته الله وكل من عدَّ الأخذ بالأقلَّ في الأدلَّة، ومثله بديَّة الذمِّي^(١)؛ فإنَّ شغلَ الذمَّة فيه يقينيٌّ، والإجمال فيه ثابتٌ بالنصِّ والإجماع، كما عرفت، وقد كنَّا في (شرح الوافية) بيِّنا الكلامَ على ذلك أيضاً، ورأينا هاهنا أنَّ في ثبوت البيان ما يُغني من التعلُّق بذلك، وإن كان فيه متعلِّق.

ونحن نقول: الخطاب بالمجمل يتصور على أنحاء:

أحدها: أن يكون الغرض منه مجرَّد ابتلاء المخاطب، هل يعزُّم على الامتثال بعد العلم بالمراد، أو لا؟ ولا يحتاج مثل هذا إلى البيان؛ إذ لا تكليف في الحقيقة، وإنما هو صورة تكليف.

الثاني: أن يُراد به التكليف بشيء من محتملاته معيَّناً، ثمَّ لا يبيِّن أصلاً، ولا ينحصر فيما لا حرج في التزامه، ومثله لا يقع من حكيم؛ لاستلزامه التكليف بما لا يُطاق، أو ما فيه حرج.

الثالث: أن لا يُراد به ذلك، ولا يبيِّن أيضاً، ولكن ينحصر بما لا يعسر التزامه، إمَّا لانحصار احتمالاته، كالمشترك بين اثنين، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢)، أو لقيام ما يدلُّ على حصره في أمورٍ معلومةٍ بالإجماع أو غيره، كما يفرض انحصار الفدية في الصيام والإطعام.

والحقُّ في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) في العُشر ونصف العُشر، والمراد في كلِّ منهما أحدهما، ثمَّ لا يبيِّن، وهذا وإن أمكن وقوعه لإمكان امتثاله بالتزام كلِّ ما وقع فيه الاشتباه؛ لانحصاره وعدم تعسُّره، لكن لم تجرِ عادةُ العقلاء بمثله، ولذلك لا تكاد تعثر على أحدٍ يأمر عبده بأمرٍ مجملٍ بين أمرين، وهو يريد أحدهما، ثمَّ لا يبيِّن له ما يريد؛ لقدرته على الإتيان بهما، حتى ينتهي الأمر بالأخيرة إلى التكليف بهما؛ فما ظنُّك بالشارع اللطيف الحكيم، والشرعة السمحاء، وما أُوهم ذلك في الكتاب جاء في بيانه

(١) ذكرى الشيعة: ج ١ ص ٥٣.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) الأنعام: ١٤١.

في السنة.

الرابع: أن يُراد به المعين ويبيّن، ثم يخفى البيان، وهذا مما يبعد وقوعه فيما تعمّ به البلوى، وتتوفّر الدواعي على نقله، خصوصاً هذه العبادات، على أنه إذا لم يظهر البيان، كما هو المفروض؛ فمن [أين] ^(١) لنا العلم بوقوعه ثم خفائه، ومثل هذا القسم ما إذا كان التكليف ابتداءً بمعين، ثم اشتبه على المكلف حتى طرأ الإجمال، وهذا إنما يقع في الموضوعات دون الأحكام، كما في مسألة الإناءين، ومن فاتته صلاة من الخمس لا يعرفها بعينها، ومثله في تكاليف الناس - العبد يؤمر بإحضار شيء؛ فيشتبه عليه بآخر - وربما وقع في أحكامهم، كما يُشتبه هل أمره بهذا أو نهاه؟.

فإن قلت: ربّ خطابٍ يحتمل الأمر والنهي.

قلت: الغرض وقوع التكليف بمعين، ثم يعرّض الاشتباه، وأين هذا من الخطاب الحامل لمعنيين؟.

وقد يقع الخطاب بالمجمل، ولا يظهر له بيان، ويُشكُّ هل يُبين وخفي، أو لم يقع له بيان أصلاً، وعلى الثاني؛ فهل أريد الامتثال بالاحتياط لتمكّن المأمور - كما مرّ في الثالث - أو لم يرد، وإنما كان الغرض الاختبار، وقد يقع الخطاب بالمجمل أيضاً ويبيّن، ويُشكُّ هل ما جاء في بيانه تمام البيان أو أنه قد خفي منه شيء؟

إذا عرفت هذا، قلنا: لا ريب أنّ لا يريد بها صحّحه من التكليف بالمجمل القسم الأول؛ لما عرفت من أنه لا تكليف فيه؛ فكيف يجب الاحتياط، ولا الثاني؛ لاستحالة وقوعه من الحكيم تعالى، مع أنّه ليس مما يتيسّر فيه الإتيان بالمحتملات؛ لعدم انحصارها، ولا الثالث؛ لمنافاته للطف الشارع، وسهولة الشريعة، وخروجه عن طريقة الحكماء في تكاليفهم.

وأما الرابع: فقد عرفت بعد وقوعه فيما تعمّ به البلوى، مع امتناع الاطلاع عليه عادةً، وأما ما هو بمكانته؛ فليس مما نحن فيه؛ إذ لا تكليف فيه بمجمل، مع أنّه لا

يكون في الأحكام الشرعية، كما عرفت؛ فلم يبقَ إلّا الخامس، وقد عرفت أن فيه ثلاثة احتمالات، ثالثها: أن لا يكون المرادُ به التكليف، بل الابتلاء؛ فكيف يصحّ مع ذلك الخروج عن أصل البراءة؟

فإن قلت: الثالث - أعني إرادة الاختبار - وإن كان محتملاً، لكنّ ظاهرُ توجيه الخطاب إرادة التكليف، وذلك كافٍ في هدم أصل البراءة ووجوب التنقيح^(١) عن المراد.

قلت: تنزيهه على إرادة التكليف بالمعين، لا يخلو إما أن يكون على أنه جاء بالبيان وخفي، وقد عرفت بُعده، أو أنه لم يبيته أصلاً، وإنما أراد الامتثال بالاحتياط، وقد عرفت أنه خارجٌ عن طريقة الحكماء؛ فقد ذهب الظهور وتساوت الاحتمالات، وبقينا على أصل البراءة، وأنّى يُترك أصل البراءة بالمتشابه؟ على أنّه ظاهرٌ كلامه إنما هو إرادة الثالث، وهو أن يُكلّف ابتداءً ولا يبيّن، ويُريد الامتثال بالاحتياط، وقد عرفت ما فيه.

سلمنا أنه إنما أراد التكليف بالمعين وأنّه بيّنه وخفيّ البيان، أو خفي منه شيءٌ، لكنّا نقول: كما تأبى العادة واللفظ والسّاحة التكليف بالاحتياط ابتداءً، كذلك بعد البيان والخفاء؛ إذ لا فرق بين الحالين بالنسبة إلى المكلف؛ إذ المفروض أنّه لم يعلم بالبيان أصلاً، وإنما ورد عليه مجملًا؛ فهو الآن مخاطبه بمجمل، ويُريد به معيّنًا.

سلمنا، ولكن قد عرفت أننا لا نعقل من الخطاب بالمجمل إلّا التكليف بما يجيء بالبيان، ولم يجيء، كما هو المفروض، وحيثُ فاقصى ما عليه أن يأخذ بالأقلّ؛ للقطع بالتكليف، مع أصل البراءة من الأكثر، ثمّ نقول بعد هذا كلّ: إنّنا قد أبنا لك أن ليس الغرض من الخطاب بالمجمل قبل البيان إلّا الإعلام بالتكليف في الجملة، وحيثُ فمدار التكليف بالخصوصية يكون على البيان، وأبنا أيضاً أنّنا غير مخاطبين بشيء، وإنما يلزمنا ما لزم الشهود؛ فإذا كان ما يلزمهم إنما هو ما جاء به البيان، كان تكليفاً بذلك، وحيث كان هاهنا مشكوكاً فيه غير معلوم، كنّا على أصل البراءة، حتى يجيء ما يهدمه، أقصى ما هناك أن المجمل إذا كان محصوراً، بحيث يقطع فيه بالتكليف، يلزمنا الأقلّ؛ للقطع

والأصل، كما مرّ، وقد سمعتَ كلام الأستاذ شارح «الدروس»، والمحقق، والشهيد، فقد تمّ لك في محلّ النزاع، أعني ما جاء فيه الخطاب بمجمل، ثم جاء في بيانه بشيء كهذه العبادات أمور:

أحدها: أن لا يكلف في المجمل بمعين، وإنما التكليف بما جاء فيه من البيان، وجيء بالمجمل أولاً؛ للإعلام بالتكليف في الجملة اهتماماً.

الثاني: بعد تسليم التكليف بالمعين، أن قد جاء البيان.

الثالث: بعد الغض عن العمل بالبيان، أن الإجمال إذا كان بين الأقل والأكثر، كما نحن فيه، من الزائد؛ فإنّا على الأصل.

وأقصى ما علم بورود المجمل التكليف بالأقل، كما يقول كل من عدّ الأخذ بالأقل في الأدلة، ولا نعرف أحداً ينكر ذلك.

وأقصى ما صنع المحقق أن احتمل أخيراً - فيما قطع فيه بشغل الذمّة، كوجوب إزالة النجاسة المعلومة - وجوب الأخذ بالأكثر^(١)، ونحن نلتزم ذلك في مثله.

فإن قلت: أيّ فرق بين المقامين، ونحن هاهنا قاطعون بالتكليف أيضاً، شاكون في المخرج عن العهدة، ولا خلاص من المقطوع به إلا بالقطع.

قلت: ليس فيما نحن فيه إلا التكليف بالمجمل بين الأقل والأكثر، ونحن على أصل البراءة؛ فلا قطع إلا بالأقل، وهذا بخلاف مثال النجاسة؛ فإن فيه أمرين: أحدهما: العلم بالنجاسة.

والثاني: التكليف بالإزالة بمجمل بين الأقل والأكثر، والإتيان بالأقل أقصاه الخلاص من التكليف بالمجمل، لا المقطوع به، كالنجاسة هاهنا؛ فافهم.

وقد بان ما في باقي كلام الأستاذ، وأن لا شغل يقيناً إلا بما جاء في البيان، وقوله «أن لا يعدّ في العرف ممثلاً حتى يأتي بجميع الاحتمالات»، إن تمّ؛ فإننا يتمّ في ما إذا كان التكليف أولاً بمعين ثم اشتبه، ولم يكن في الإتيان بها مشقة، وأمّا إذا كان أصل

التكليف بالمجمل، وأقصى ما عُلم منه ذلك؛ ففي حيز المنع، خصوصاً مع تقديمه إلينا، أن لا نأخذ إلا بما جاءت به الرُّسل ونطقَتْ به الكتب.

فإن قلت: لو لم يكن في الباب إلا ما جاء في الاحتياط لكفى؛ فقد تظافر، بل تواتر الأمر بالمحافظة عليه، حسب ما مرَّ في حجج النافين لأصل البراءة، كقوله (عليه السلام): «دع ما يُريك إلى ما لا يُريك»^(١)، وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أخوك دينك فاحطط لدينك»^(٢)، وقول الصادق (عليه السلام): «وخذ بالاحتياط لدينك في جميع أمورك ما وجدت إليه سبيلاً»^(٣)، والأمر ظاهرٌ في الوجوب إلا أن تقوم قرينة.

قلت: إذا كان الاحتياط عبارةً عن الأخذ بما يخرج عن عهدة التكليف على جميع الوجوه، منعاً أن يكون ما نحن فيه من مظانّه؛ إذ لُسنا في عهدة التكليف؛ إذ لا تكليف إلا بعد البيان، كما قال تعالى: ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّبِعُونَ﴾^(٤)، وقال (عليه السلام): «الأمور مطلقة حتى يرد فيها أمرٌ أو نهي»^(٥)، خصوصاً مع ما جاء في المنع من الأخذ بالظنّ والقول بغير العلم والعمل بالخبر إلا بعد العرض، أتراهم ينهَوْنَ عن ذلك كلّهُ، ثم يُبيحون إثبات الأحكام وتقرير الشريعة بمجرد الاحتمال، أو بخبر ساقطٍ عن الاعتبار، أو بقول غير فقيه، ويأمرون بالاحتياط في ذلك ويحذرون من مخالفته؟ إنها الاحتياط في مقام الاشتباه، أمّا في الحكم بأن تتعارض الأدلة أو الأمارات على المجتهد في الأحكام التكليفية أو الوضعية، أو يشتهب الحال على المقلّد، ومَن هو بمكانته أو في الموضوع؛ بأن يعلم الحكم ويشتهب متعلّقه، كما في مسألة الإناءين، يشتهب الواجب أو الحرام أو النجس بغيره من المحصور، أو في الأداء؛ بأن يعلم التكليف ويشكّ في الأداء.

وبالجملة: حيث يجيء الوقوع في المحذور؛ فيأخذ بالثقة، ومعلوم أنّه لا اشتباه

(١) أشرنا إليه سابقاً.

(٢) الأُمالي، الشيخ الطوسي: ص ١١٠ ح ٢٢.

(٣) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٢ ص ٢٥٩ ح ٩.

(٤) التوبة: ١١٥.

(٥) الأُمالي، الشيخ الطوسي: ص ٦٦٩ ح ١٢، وقد جاء في المصدر المتقدم: (ما لم يرد...).

إلا إذا كان هناك جهتا حَجَرٍ وإطلاق، تدعُ الناظر بين إقدام وإحجام، ولا جهة في استنباط الأحكام إلا المدارك والأمارات؛ فلا اشتباه على المجتهد إلا إذا تعارضت عليه أو احتمل الخطاب الواحد وجهين، لا حيث يكون على أصل البراءة، وليس هناك ما يدل على الحظر أو التكليف، وإن جاز عقلاً أن يكون هناك تكليف لم يصل إليه، كما أنه لا اشتباه في الموضوع إلا إذا اختلط المحذور بغيره، لا إذا كان على الأصل، وإن جاز عقلاً عروض الناقل؛ فإن هذا القدر لا يوجب التردد في نظر الشارع، بل تلك الوسوسة المحظورة التي نهى الشارع عن مثلها في غير مقام، كقوله (عليه السلام): «إياك أن تُحدث وضوءاً حتى تعلم أنك قد أحدثت»^(١)، وخاصة في التكاليف وتقرير الشريعة؛ فإن الحكم فيها تشريع محرم.

وجملة القول: أنه إن لم يكن هناك منشأ للتكليف، ولا شيء يصلح لأن يكون مدركاً للحكم؛ فلا إشكال في عدم لزوم الاحتياط حينئذ، بل إثبات التكليف بالاحتياط بمجرد الاحتمال تشريع محظور، يجب الاحتياط منه. وقد قال العلامة (رحمته الله) في (المنتهى) في كتاب الصوم في مسألة رؤية الهلال قبل الزوال، راداً على من فصل فاعتبر ذلك في أول الشهر دون آخره احتياطاً، ما نصه: «واحتياط أحمد باطل؛ إذ الاحتياط إنما يعتبر مع دليل، أما مع عدمه فلا، ولهذا لو اشتبه عليه الفجر لم يجب الإمساك احتياطاً»^(٢) هذا كلامه، وإن كان هناك ما يصلح له، كما إذا تعارضت الأدلة أو الأمارات أو علم شغل الذمة في الجملة؛ فالمعروف عدم الوجوب.

ومن الناس من أوجب [الاحتياط]^(٣) عند اشتغال الذمة^(٤)، كما في مثال الولوغ؛ للعلم بالنجاسة واشتغال الذمة بالتجنب والإزالة ووقوع الخلاف في المطهر، مع ما علم من أن الماء مما يطهر، وهنا فريقان آخران:

(١) التهذيب: ج ١ ص ١٠٢ ح ١١٧.

(٢) منتهى المطلب: ج ٩ ص ٢٥٠.

(٣) غير موجودة في (ب).

(٤) ظ. معارج الأصول: ص ٢١٧.

أحدهما: يذهب إلى الوجوب على الإطلاق، والآخر يزعم أنه تشريعٌ محظورٌ على الإطلاق.

والظاهر أن الأول إنما يوجبُه في محلِّ الشبهة، أقصى ما هناك أنه شبه في الموضوع فعل ما كان على الأول من مظانِّ الشبهة، وتلك طريقة الأخبارية، والآخر إنما يحظره ويمنع من جعله دليلاً ومدرَكًا للحكم، كما صرح به بعضهم، لا أنه يمنع من الأخذ بالحائطة في مظانِّ الاشتباه، وما كان ليخفى على مجتهدٍ ما جاء في الاحتياط، والقصد الذي لا ينبغي أن يحيفَ عنه سالكُ المنع، من جعله دليلاً ومدرَكًا للحكم الذي لم يَقم على عدمه دليلٌ، حيث لا اشتباه؛ فإنه التشريعُ بغير دليل، على أنه إجماعٌ، ومن خالف فإنما خالف فيما توهم فيه الاشتباه، والاستحباب الأخذ بالحائطة في مظانِّ الاشتباه، مع الحكم بما يقتضيه الأصل من براءة وإباحة وعدمٍ، إلا أن يعلم التكليفُ وشكُّ في الأداء، أو يشتبه الحال على المقلد الذي لا يجوز له الأخذ بالأصل، أو يعرض الاشتباه في الموضوع، بأن يشتبه الواجب بالمحظور؛ فحينئذٍ يجب الأخذ بالحائطة؛ للشغل اليقيني في الأول، والمنع من الاستقلال في الثاني، ولباب المقدمة في الثالث، وجميع ما جاء في خصوصيات الموارد لا يكاد يخرج عن هذه الثلاثة إلا أن يُراد به الاستحباب؛ وذلك كما جاء في الأول برواية ابن وضاح الواردة في أمر الغروب^(١)، وفي الثاني صحيحة عبد الرحمن الواردة في أمر الصيد^(٢)، وفي الثالث رواية شعيب الحداد، التي يقول فيها: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجلٌ من مواليك يُقرئك السلام، وقد أراد أن يتزوج امرأة، قد وافقته، وقد أعجبه بعضُ شأنها، وقد كان لها زوجٌ فطلقها ثلاثاً على غير السنة، وقد كره أن يُقدمَ على تزويجها حتى يستأمرَكَ؛ فتكون أنت أمره؛ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): هو الفرجُ، وأمر الفرج شديداً، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاج فلا تتزوجها»^(٣)، إن فرض كون الزوج في هذه الواقعة مجهول الحال، وإن كان معلوم الخلاف؛ فلا كلام في الجواز، كما تظاهرت به الأخبار، وانعقد عليه الإجماع من

(١) التهذيب: ج ٢ ص ٢٥٩ ح ١٠٣١؛ الاستبصار: ج ١ ص ٢٦٤ ح ٩٥٢.

(٢) التهذيب: ج ٥ ص ٤٦٦ ح ١٦٣١.

(٣) الكافي: ج ٥ ص ٤٢٤ ح ٢؛ التهذيب: ج ٧ ص ٤٧٠ ح ٩.

إلزام الزوج بما التزم به من المذهب، وإجراء طلاقه عليه، ويكون الاحتياط تعقفاً، وفي الرابع - أعني الاستحباب - صحيحة عبد الرحمن الواردة في نكاح ذات العدة^(١)؛ فإنها ظاهرة في أن الجاهل بكونها بعدة مما يسعه الاحتياط عن التزويج بها، مع أنه غير واجب بالإجماع، بل ليس عليه أن يسأل فإنهم مصدقات على فروعهن، ومثلها رواية ابن وضاح، بناء على أن الغروب بالاستتار، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «أرى لك»، ورواية الحداد، بناء على أن الزوج كان من المخالفين، كما يظهر من قوله عليه السلام: «ونحن نحتاط».

وأما ما جاء فيه على العموم؛ فهو وإن كان في الغالب أمراً، لكن الظاهر أنه خرج مخرج الإرشاد والنصيحة، كما جاء في الزهد ومكارم الأخلاق، ولذلك كثيراً ما يوردونه فيما هو على أصل الإباحة والحل والطهارة، إلا أنه عرض ما يشعر بالخلاف، كجواز الظالم، ومن لا يجتنب الحرام، وما يهدى إلى الولاة، وسؤر من لا يجتنب النجاسات ونحو ذلك، مما جاءت النصوص بإباحته تارة^(٢)، وبالاحتياط عنه أخرى^(٣)، وقد رأيت ما جاء على الخصوص.

وبالجملة ما جاء فيه عموم وخصوص - لا يصلح أن يكون مدركاً لإثبات أصل في إيجاب الاحتياط - لا يجوز الخروج عنه إلا بدليل، بل المرجع في الإيجاب أمر آخر، كالدليل على التكليف في الأصل، كما مر في الأبواب الثلاثة التي حكمنا فيها بالوجوب،

(١) التهذيب: ج ٧ ص ٣٠٦ ح ٣٢؛ الكافي: ج ٥ ص ٤٢٧ ح ٣.

(٢) كما في جواز الظالم، فقد جاء في أحاديث كثيرة إباحة أخذها، منها ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم، وأنا أمر به فأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي، وربما أمرني بالدرهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك؟ فقال لي: «كل وخذ منه، فلك المهنا، وعليه الوزر».

(التهذيب: ج ٦ ص ٣٣٨ ح ١٩٣٠).

(٣) منها ما رواه الشيخ بإسناده: «عن ابن أبي عمير عن داود بن رزين قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إني أخالط السلطان فيكون عندي الجارية فيأخذونها أو الدابة الفارسة فيبيعون فيأخذونها ثم يقع لهم عندي المال فلي أن أخذه؟ قال: خذ مثل ذلك ولا تزدد عليه». (تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٣٣٨ ح ١٦٠).

وفي الاستحباب فيما عدا ذلك من مظان الاشتباه كالمعارضين، والمحتمل بالمعین، إلى ما جاء فيه^(١) على العموم من الترغيب فيه، والحث عليه، وتفصيل القول وبيان موقعه، هل هو الشك في الوجوب، وما عدا الحرمة، كما زعم ناس^(٢)، أو مطلقاً، وكيف يُعقل إذا تعارض ما يدل على الوجوب، وما يدل على الحرمة.

وحكاية مقالة الأخبارية بوجوبه في المعارضين والمحتمل للمعنيين، وتعلقهم في ذلك، والرد يقع إن شاء الله في التعادل والتراجيح، حيث الاحتياط في المرجحات. ثم هناك أصول كثيرة يتعلّق بها الفقهاء، ويرجع أكثرها إلى أصل عدم يكون التعرّض لها كالتفصيل بعد الإجمال، غير إنّ الغرض بيان الخصوصيات؛ لما فيها من الإشكال، لا مجرد التفصيل، بل قامت الحجّة على [تأصيلها]^(٣)، فمن الأول قولهم:

أصل عدم صحة العقد

والمراد أنّ ما شك في كونه عقداً شرعياً يترتب عليه الآثار، و[يكون]^(٤) سبباً لها، فالأصل عدم كونه كذلك، حتى تقوم الحجّة على ذلك، وكذا الإيقاع؛ فإن صحة العقود والإيقاعات عبارة عن ترتب آثارها عليها.

وبالجملة: فالأصل فيما يدعى كونه سبباً شرعياً عدم السببية؛ وذلك أنّ صيغ العقود والإيقاعات إنما كانت أسباباً لآثارها، بوضع الشارع وتقريره، ولا ريب أنّ الأصل فيها عدم الوضع، والتقرير بالأصل الاستصحابي؛ فإنها كانت يوماً ولم تكن أسباباً، والأصل عدم السبب؛ فإن السببية أمر زائد، والأصل عدمها، ومقتضى هذا الأصل أنّ ما شك في شرطيتها فيها، أو مانعته، ولو بمجرد احتمال العقل؛ فهو شرطاً ومانعاً لا يصحّ إلا بمراعاته، وكذلك إذا احتمل ورود النهي عنه، حُسب في عداد النهي عنه،

(١) أي في الاحتياط.

(٢) منهم الفاضل التوني في الوافية: ص ١٩٢.

(٣) في (ب): (تأصيلها).

(٤) غير موجودة في (ب).

كبيع المحاقلة والمزابنة ونكاح الشغار^(١)، ولازم ذلك أن لا يحكم بصحة عقد أو إيقاع، حتى يدل دليل شرعي [من]^(٢) نص أو إجماع على جعله سبباً، وكونه لا شرط له، ولا مانع منه، ولا نهي فيه، وقد جرى على ذلك ناس، منهم الأستاذ سلمه الله تعالى^(٣).

والتحقيق: أن هذا كان مقتضى الأصل العقلي، لكنه عدم بما ورد عليه من الأصل الشرعي، وهو كل ما جاء في الوفاء بالعقود وتحليل البيع والنكاح، وما كان ليحل أو يطيب إلا ما هو حلالاً سائغاً، وسبب مؤثر في نظره؛ فكان مدار الصحة بعد ذلك على صدق اسم العقد والبيع والنكاح في نص الشارع، أو في اللغة أو العرف الحاضر، بضميمة أصالة عدم التغير.

والظاهر أن الصدق لا يستلزم أكثر من الإيقاع بالصيغة المعهودة فيه، ثم كل ما يدعى شرطية فيه ومانعته؛ فالأصل عدمه، وكذلك دعوى النهي عنه؛ فقد رجع ملاك الأمر إلى تعرف صدق الاسم عنده، ولو بالاستنباط.

فإن قلت: أتى يصح التعلق في إثبات هذا الأصل الشرعي بآية الوفاء^(٤)، وإبطال الأصل العقلي بها، مع أن إرادة هذه العقود منها غير معلوم، وإنما هو احتمال؛ وذلك أن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين، كابن عباس وغيره، اختلفوا فيها؛ فمنهم من قال: إن المراد بها العهود التي كان أهل الجاهلية يعقدونها فيما بينهم، على النصر والمؤازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم أو بغاهم بشراً، وقال ابن عباس: أراد العهود التي أخذ الله على عباده في الإيمان والطاعة، فيما أحل وحرم، وهو الذي قواه شيخنا

(١) المحاقلة: بيع السنابل التي انعقد فيها الحب أو اشتد بحب من ذلك السنبلة، المزابنة: هي بيع التمر على رؤوس النخل بتمر منه، الشغار: بالفتح والكسر: هو أن يزوجه الرجل من هو وليها من بنت أو غيرها رجلاً غيره، على أن يزوجه بنته بغير مهر، وكانت العرب في الجاهلية يقول أحدهم للآخر شاغري: أي زوجني حتى أزوجهك.

(٢) غير موجودة في (ب).

(٣) الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: ص ١٧٣.

(٤) قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة: ١.

أبو علي في (المجمع)^(١)، وقيل: إن المراد العقود التي يتعاقد الناس بينهم، ويعقدها المرء على نفسه، كعقد الإيمان وعقد البيع وعقد الحلف^(٢)، وقيل: إن ذلك أمر من الله تعالى بالوفاء، بما أخذ به ميثاقهم من العمل بما في التوراة والإنجيل، في تصديق نبيينا محمد ﷺ، وما جاء به من عند الله عز وجل^(٣).

قلت: لا ريب أن في جميع ذلك عهداً وعقداً، والجمع المحل متناولٌ لذلك كله، ولعله ﷺ كان كلماً أمر بالوفاء بضرب من تلك العهود، تلا الآية الكريمة، واستشهد بها؛ فيظن أن ما استشهد له هو المراد بخصوصه؛ فلذلك اختلفت أقوالهم، وأنقلهم عنه ﷺ، ومعلوم أن الاستشهاد كما يكون بالخصوص، يصح بالعموم أيضاً، والمروى عن الصادق عليه السلام تفسيرها بالعهود على العموم؛ فيتناول الجميع^(٤).
هذا كله بالنسبة إلى أصل الوضع والتقرير.

وأما بالنسبة إلى ما يقع بين المتعاقدين من شرطٍ مفسدٍ ونحوه، كاشتراط ما أحل حراماً أو حرّم حلالاً؛ فلا كلام في أن الأصل بعد ثبوت التعاقد وقوعه على الوجه الصحيح، وعدم عروض المفسد، وهو قولهم: الأصل في البيع الصحة.

[أصالة صحة العقد]

وهذا أيضاً أصلٌ عدم، ومرجعه إلى أصالة عدم عروض المفسد للعقد، وبهذا الاعتبار نقول: الأصل في العقد الصحة؛ فإذا تنازع المتعاقدان بعد الاتفاق على وقوع العقد الشرعي المعلوم صحته في حد ذاته، كدعوت، واشترت، هذا يقول: إنه شرط فيه إباحة محرّم مثلاً، وذاك يُنكر؛ فالأصل مع المنكير؛ لأصالة عدم عروض المفسد، ومدرّك هذا الأصل ما سيجيء إثباته، من أن الأصل في أفعال المسلمين الصحة.

(١) مجمع البيان: ج ٣ ص ٢٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٣٢.

(٤) تفسير العياشي: ج ١ ص ٢٩٨.

ومن الغريب أنّ الشهيد رحمته بعد أن حكم بأصالة صحة البيع، عدّ في أمثلة تعارض الأصل: «والظاهر بقاء ما كان على ما كان والاختلاف في شرط مفسد للعقد»^(١)، قال: «فیرجح فيه جانب الظاهر على أصالة عدم صحة العقد، وعدم لزوم الثمن»^(٢)، ويريد بالظاهر ظاهر حال التعاقد، أنّه كان على وجه صحيح.

ومعلوم أنّ هذا غير دعوى أصالة صحة العقد بالمعنى الثاني، وليس النزاع في أصل السببية والتقرير، كما يقع بين المجتهدين في عروض المفسد، ومنه قولهم: الأصل عدم التداخل، والمراد عدم تداخل الأسباب بالاكْتفاء فيها بواحد من مسبباتها؛ وذلك أنّ ما دلّ على سببية السبب قاضٍ باقتضائه للمسبّب، بل لا معنى للسببية سوى ذلك؛ فإذا تعدّدت وجب تعدّد المسبّبات بحسبها، سواء أكانت من سنخ واحد، أو من أنحاء شتى، وإلا فليست أسباباً؛ فدعوى الاكتفاء بمسبّب واحد عند تماثل الأسباب، كالأحداث الموجبة للغسل والأموال الموجبة للكفارة والحدّ ونحو ذلك، على خلاف الأصل؛ فإنّ دعوى الاكتفاء بواحد عن متعدّد، دعوى أمر زائد عارض، والأصل عدمه؛ فلا بد فيه من دليل شرعيّ يدلّ على الاكتفاء، وعلى هذا فالاكْتفاء بغسل واحد مع تعدّد أسبابه، كجنابة وحيض ومسّ، على خلاف الأصل، يحتاج إلى دليل، وكذا الوضوء الواحد للنوم والحدث؛ فبطل قول من قال: إنّ في الوضوء ليس من التداخل، إلّا أن يدعى أنّ تقرير الوضوء كان لمطلق الحدث الأصغر، لا لكل نوع، وهو في حيّز المنع.

ولئن سلّم ذلك في الحدث المتناول للبول والغائط والريح؛ فلا ريب أنّ تقريره للنوم كان على الاستقلال، نعم، المتعدد من نوع واحد، كجنابتين، ومسّتين، ورقودين، وخروجين، ليس من باب التداخل قطعاً، كتعلّق السبب بالطبيعة، وتحقيق السبب بالجزئي، لا يوجب تعدّد الأسباب بتعدد الجزئيات؛ لأنّ السبب هو الطبيعة، ومعلوم أنّها لا تتكثّر بتكثّر الجزئيات، نعم، لو كان المقتضي للسبب شخص الجزئي، لتعدّدت الأسباب بتعدّدها، ولكان من باب التداخل.

(١) القواعد والفوائد: ج ١ ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٣٨.

[النية فعل المكلف]

ومنه قولهم: «إنَّ النية فعلُ المكلف، ولا أثر لنية غيره» يريدون أنَّ الفعل الموقوف على النية لا تُصلحه إلَّا نية الفاعل، ولا تؤثر فيه نية الغير، عبادةً كانت أو معاملة؛ فإنَّ النية، كما تؤثر في العبادات، تؤثر أيضاً في العقود والإيقاعات وسائر الأقوال والأفعال، غير أنَّ النية في العبادة أن يقصد بالفعل وجه الله تعالى والقرب إليه، وفي غيرها أن يقصد بالعقد أو الإيقاع مثلاً ترتب أثره عليه.

وهذا الأصل بعد قيام الأدلة الشرعية على أنَّ العبادة لا تصحَّ إلَّا بقصد القربة، وأنَّ الصيغة لا تؤثر إلَّا بقصد الإيقاع، وكلاهما ثابتٌ بالإجماع ظاهرٌ، لا ستره عليه؛ لأنَّ أقصى ما قامت عليه الحجة تأثير قصد الفاعل؛ فيبقى ما سواه على أصل العدم، إلَّا أن يُستثنى شيءٌ بدليل، وقد استثنى الشهيد رحمته الله أموراً: أحدها: أخذ الزكاة قهراً^(١).

والثانية: أخذ المال من الماطل قهراً، قال: (فإنَّه يملك ما أخذه إذا نوى المقاصة، وحينئذٍ لو كان له على ماطل دينان، بأحدهما رهنٌ دون الآخر؛ فالتعيين مفوّضٌ إلى الآخذ)^(٢).

الثالث: ما إذا استحلّف الغير، وكان الخالف مبطلاً؛ فإنَّ النية نية المدعي؛ فلا يخرج الخالف بالتورية عن إثم الكذب [وَوَبَالَ]^(٣) اليمين الكاذبة^(٤).

وظنَّ الصدر الشريف أنّه يريد بالنية هاهنا المعنى الأخصّ - أعني قصد القربة - وأنها إنما كانت في أخذ الزكاة لتصحيح العمل؛ لئلا تعرّى العبادة عن النية، من حيث إنّ الزكاة عبادةٌ؛ فاعترض بأنَّ هذه الزكاة ليس بعبادة، وإن برأت ذمة المقهور بهذا الدفع،

(١) القواعد والفوائد: ج ١ ص ١٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢٣.

(٣) في (ب): (ذو بال).

(٤) القواعد والفوائد: ج ١ ص ١٢٣.

قال: «وعدم وجوب الإعادة لا يستلزم كونها عبادة»^(١)، ثم أبان أن للزكاة وجهين: كونها بذلاً للمال في الله جلّ شأنه، وكونها حقاً للفقراء لازماً للأداء، وإنها تكون عبادة باعتبار الأولى^(٢).

وقد عرفت أنه إنما يريد بالنية هاهنا المعنى الأعمّ المتناول للعبادات والمعاملات - أعني مطلقاً إلى خصوص قصد القرية - والزكاة وإن كانت عبادة، لكن الغرض من نية العامل أتمها زكاة، إنما هو استباحة تصرفه في ماله بغير إذنه، كما في الثاني، وكيف يصيرُ المقهور بمجرّد قصد القاهر التقرب ممثلاً، ولئن جرى الوهم في المال الأول، كيف يتصور جريانه في الأخيرين؟.

[عدم أجزاء الواجب عن الواجب والمندوب عن المندوب]

ومنه: قولهم: الأصل عدم أجزاء كلّ من الواجب والمندوب عن الآخر، وهو أصل ثابت لا مرية فيه، سواء أريد به ظاهره، كغسل الجنابة عن غسل الجمعة وبالعكس، أو أنّ ما نوى واجباً فصادق ندباً وبالعكس، كمن اغتسل الجنابة بزعم أنه جنب فبان أنه ليس بجنب وأن اليوم جمعة، واغتسل الجمعة بزعم أنه جمعة فبان أنه ليس بجمعة وأنه جنب، أمّا الأول؛ فلا صلة عدم التداخل، وأمّا الثاني؛ فلإجماع على اعتبار النية، وتوقف الصحة عليها.

والنية - كما سيجيء - هي أن يقصد بالعمل الخاص - كغسل الجنابة وصلاة الصبح مثلاً - التقرب إلى الله تعالى، وهو هنا وإن قصد التقرب، لكنّه قصد التقرب بشيء فبان أنّ عليه غيره؛ فكيف يُغني عنه، بل يقع باطلاً؛ [لأنّ]^(٣) ما قصد التقرب [به]^(٤) لم يكن عليه، وما كان عليه لم يتقرب به، إلّا أن يخرج بالدليل شيء، كصلاة

(١) شرح الوافية (مخطوط).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) في (ب): (إلا).

(٤) غير موجودة في (ب).

الاحتياط؛ [فإن] ^(١) ظهر أن الصلاة كانت تامة؛ فتقع نفلاً، وقضاء رمضان، فيبين أن ليس عليه؛ فيقع ندباً، أي يُجزى جزاؤه، وكصوم يوم الشك بقصد أنه من شعبان؛ فلا يصادفه ويصادف رمضان؛ فيُجزى عنه وإن لم ينو أنه منه، والوضوء للتجديد؛ فإنَّه كان محدثاً، والجلوس للاستراحة؛ فيبين أنه لم يسجد الثانية؛ فتُغني عن جلسة الفصل على الأقوى فيها.

وبالجملة: فتأصيل هذا الأصل ظاهرٌ، غير أنه لا يختص بالمخالفين؛ فإنَّ الواجب لا يُجزى عن الواجب أيضاً، ولا القرية عن الندب بالمعنيين، كغسل حيضٍ عن جنابة، وصلاة ظهرٍ عن عصرٍ، وقضاء رمضان عن نذرٍ، وغسل زيارة عن جمعة، ونافلة الفجر عن الليل، سواء أصادف ما نواه؛ فيكون بالمعنى الأول، أم لم يصادف؛ فيكون بالثاني. فأما ما أجازَه الأكثرون، ومنعه بعض المتأخرين من الاكتفاء بنية القرية عن الوجوب، أو الندب؛ فليس من هذا الباب؛ إذ ليس فيه اكتفاءً بواحدٍ عن اثنين، ولا بأحد المتخالفين عن الآخر، نعم هو على التحقيق أصلٌ برأسه يرجع إلى أصل البراءة وأصل العدم؛ فيقال: الأصل براءة الذمة من التكليف بملاحظة الوجه، كالوجوب من الواجب والندب من المندوب.

[قصر الحكم على مدلول اللفظ]

ومنه: قولهم: الأصل قصرُ الحكم على مدلول اللفظ، وعدمُ سرايته إلى غيره. وحاصله: أن الحكم إذا تعلق بشيءٍ لم يتخطَّ به إلى غيره، عقداً كان أو إيقاعاً أو غير ذلك؛ فلا يسري بيعُ الأمة أو عتقُها أو المصالحةُ عليها إلى ولدها، ولا الدارُ إلى ما فيها، ولا الوكالةُ في جُلِّ الأمور إلى أدناها، ولا النيةُ في عملٍ إلى آخر، كنية الفريضة إلى نافلتها، وكذا في التكليف والوضع، وأصالة هذا الأصل مما لا كلامَ فيه، وقد خولفَ في مواطنَ دَلَّ الدليل فيها على السراية؛ وذلك كعتق الشقص ^(٢) يسري إلى الباقي مطلقاً،

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) الشقص: القطعة من الشيء.

أو بالشرط المعلوم، وكالعفو عن بعض الشفعة؛ فيسري إلى الباقي؛ لأنها لا تنقسم، ولئلا يلزم تبعض الصفقة على المسري، ولذلك إذا ورثها جماعة؛ فإما أن يشفعوا جميعاً أو يدعوا، وعدّ الشهيد من ذلك، الظهار؛ فإنه إنما يقع بالظهر، ويسري إلى باقي البدن، والإيلاء؛ فإنه يتعلّق بالجماع في القبل، ويسري إلى غيره؛ فيحرم، والصوم ينوى في أثناء النهار؛ فيسري إلى أوله، والتسمية في أثناء الأكل بنحو: (بسم الله على أوله وعلى آخره)؛ فيسري إلى أوله^(١).

ويردّ على الأول: أنه من باب الوضع دون السراية^(٢)، وعلى الثالث أن النية إنما تعلّقت بالكل؛ فلا سراية؛ إذ السراية أن يتعلّق الحكم بالبعض، ثم يسري إلى الباقي فهراً، نعم، تعلّق النية بما مضى خارج عن أصل آخر، وهو أن النية إنما تصلح ما قارنته، وكذلك الرابع.

[أصالة عدم تكلف عمل الآخر]

ومنه قولهم: الأصل أن الإنسان لا يتكلف بعمل آخر، ولا يقوم عمله مقام عمل غيره، وهما أصلان ثابتان.

أما الأول؛ فلا أصل البراءة، وأما الثاني؛ فلأن الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، ولا براءة إلا بأن يتولّى المكلف العمل بنفسه؛ فإن ذلك هو المتساق من التكليف، وقد خرج من ذلك أمورٌ دلّ الدليل عليها، كتكليف الوليّ بصلاة الميت وصيامه، والأب بمهر ولده الصغير الذي لا مال له، والغنيّ بفطرة واجبي النفقة، ومن يعول به، وقيام قراءة الإمام مقام قراءة المأموم.

(١) ط. القواعد والفوائد: ج ١ ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) وعلى الثاني كذلك. (المحقق).

الاستصحاب

الضرب الثاني من الأدلة العقلية، وهو ما لا يحكم العقل فيه إلا بواسطة الدليل، وهو أقسام:

[القسم الأول من الضرب الثاني]

الاستصحاب

[تعريف الاستصحاب]

وهو أن ثبت شيء في الزمن الثاني ما ثبت له في الزمن الأول؛ وذلك بأن تحكم ببقاء ما ثبت في الزمن السابق واستمراره في الزمن اللاحق، الذي هو محل الشك.

وبالجملة: هو الحكم ببقاء ما كان على ما كان، ولا يكون في المغاير؛ لأنه ليس إثباتاً لما ثبت له، ولا في المتغير الذي أفضى به التغير إلى سلب الصدق، إمّا بالاستحالة أو الاستهلاك والخروج عن الماهية، كالكلب يستحيل ملحاً أو فحماً، والعذرة دوداً، والخمر خلاً.

لا يقال: العين في المتغير باقية، وإن زال الوصف؛ فيصح أن نقول: كان هذا نجساً بعينه، أو مطهراً؛ فليكن الآن كذلك، بخلاف المغاير، وحديث سلب الصدق، وعدم الاندراج أقصاه امتناع إثبات الحكم بأصل الخطاب، ونحن إنما نريد إثباته بالاستصحاب.

لأننا نقول: ثبوت الحكم لهذه العين قبل التغير، لم يكن على وجه الإطلاق، لا بشرط الوقف الخاص كالكلبية والمائية؛ فإن الحكم إنما ثبت لهذه العين باعتبار اندراجها فيما

يتعلق بها الخطاب، كقوله: الكلب نجس، والماء مطهرٌ مثلاً، وقد زال الوصف، ولا ريب أن المركب من الشيء وغيره مغايرٌ لذلك الشيء مغايرة كل مركبٍ لجزئه.

وبالجملة: فهذا المشار إليه بجميع مشخصاته لم يكن يوماً نجساً ولا مطهراً، نعم، لو كان الخطاب هكذا: هذا الجسم مثلاً نجس، هذا مطهرٌ؛ لتّم الإطلاق، وليس.

وقد بنى ناسٌ على امتناع الاستصحاب في المغاير في الزمان، كوجوب الصوم المغيا بالغروب أو بهلال شوال، وجواز الأكل المغيا بطلوع الشمس وعدم التكليف المغيا بكمال تسع أو خمس عشرة؛ للقطع بتقضي الزمان وعدم قراره^(١).

وفيه: أن المستصحب في هذه الأمثلة إنما هو الكون بين المبدأ والغاية أو عدم البلوغ إلى الغاية، وذلك قارٌّ، لأنفس الذات، سلّمنا، ولكن المستصحب مفهومٌ للمجموع من حيث هو، وهو باقٍ ما صدق الاسم؛ فإنّ الشمس ما لم تغرب فاليوم باقٍ، أي لم ينقض، وإن انقضت أجزاؤه شيئاً فشيئاً، وكذلك الليل والشهر والسنة، إنما يتجه ذلك لو أريد استصحاب جزءٍ منه بعينه بعد انقضائه؛ للتغاير.

ثم الأمر المستصحب قد يكون ثبوتياً، كالطهارة عند الشك في قدح المعارض وإزالته لها، أو في عروض المزيل، وكالأحكام الشرعية التكليفية والوضعية عند الشك في عروض النسخ، أو في كون ما عرض ناسخاً، كالعموم بعد الخصوص، وكالحقيقة المخصوصة عند الشك في عروض الاشتراك أو النقل، وقد يكون سلبياً كالبراءة الأصلية القديمة، وعدم التكليف في الصغر والجنون وعدم الزكاة مثلاً وعدم الوضع ونحو ذلك.

[أقسام الاستصحاب]

ثمّ الاستصحاب ينقسم بحسب الأمر المستصحب إلى أربعة أقسام^(٢)؛ وذلك أن الأمر المستصحب إما أن يكون الحكم الشرعي وضعاً أو تكليفاً، أو براءة الذمة من

(١) منهم المولى محمد مهدي النراقي في أنيس المجتهدين: ج ١ ص ٤٠٥.

(٢) ينظر في ذلك كله: الوافية، الفاضل التوفي: ص ٢١٦-٢١٧؛ تمهيد القواعد، الشهيد الثاني:

ص ٢٧١، القاعدة ٩٦؛ القواعد والفوائد، الشهيد الأول: ج ١ ص ١٣٢-١٣٣، القاعدة ٣؛ أنيس

المجتهدين، المولى محمد مهدي النراقي: ج ١ ص ٤٠٣-٤٠٥.

التكليف، أو حكمٌ ثبتَ لثبوت سببه الشرعي، أو غير ذلك من الأمور الثابتة التي لا يتوقف ثبوتها على الأسباب الشرعية.

فالأوّل هو المسمّى باستصحاب حكم النصّ؛ فيستصحب الحكم حتى يثبت الناسخ.

والثاني هو المسمّى باستصحاب حال العقل؛ فيستصحب إلى أن يثبت التكليف، والبراءة وإن كانت صفةً لذمة المكلف، وحالاً له، لكنّه أضيفت إلى الشرع؛ لثبوته به، وهو ضربان:

لأنّ الشكّ إمّا أن يكونَ في قدح العارض وإزالته للحكم السابق، أو في عروض المزيل، والأوّل هو المسمّى باستصحاب حكم الإجماع؛ وذلك كاستصحاب واجد الماء في إثناء الطهارة والصلاة ووجوب المضيّ فيها، وفاقد الاستطاعة بعد حصولها ووجوب الحج، واستصحاب الطهارة عند خروج أحد الخبثين من غير السبيلين أو غيرهما من أحدهما، كالمدنيّ والدم وحبّ القرع، وملك الصيد عند عروض الإحرام والنكاح عند صدور ما يُشكّ في وقوع الطلاق به، كانت خلية أو برية، وكذا كلُّ صيغة يُشكّ في وقوع العقد أو الإيقاع بها؛ فتستصحب الحالة السابقة، وإنما سمّي هذا باستصحاب حكم الإجماع؛ لأنّ هذا القسم محلّ النزاع، كما ستعرف، والحكم المستصحب فيه مُجمّع عليه قبل عروض العارض، يعترف به الآخذ بالاستصحاب والمُعرض عنه، وربّما خصّ هذا بالإضافة إلى الشرع.

وأما الثاني؛ فكاستصحاب الطهارة عند الشكّ في عروض الحدث أو النجاسة وبالعكس.

وكذا كلّ أمرٍ يترتّب على سببٍ شرعيٍّ^(١)، كالملك المترتّب على أسبابه الشرعية، من الحياة والارث والهبة والإيقاع وغيرها، ورقية المملوك المترتبة على ملكه، والنكاح المترتب على العقد، وشغل الذمة المترتب على الإتلاف إلى غير ذلك، مما لا يُحصى؛ فيستصحب ما

(١) هذا هو القسم الثالث من أقسام الاستصحاب.

ترتب على السبب الشرعي إلى أن يعلم حصول ما يُزيله في نظر الشارع.
والفرق بين هذا وقسيمه، مع أن المستصحب في كلٍّ منهما أمرٌ مترتبٌ على سبب شرعيٍّ، أن الاستصحاب في الأول إنما كان بعد عروض ما يُشكُّ في كونه مزيلاً شرعياً للحكم السابق؛ لكونه مما يقع النزاع فيه بين العلماء، كحصول الماء في الأثناء وخروج المذي بعد الطهارة؛ فمن ثمَّ أُضيف إلى الإجماع؛ لأنَّ النزاع وقع في زوال ما كان ثابتاً بإجماع المتنازعين، وهذا بخلاف الثاني؛ فإنَّ الاستصحاب فيه كان عند الشكِّ في عروض المزيل، وإن عرَضَ ما لا يُشكُّ فيه، كالبراق للمتطهر، وظهور الغيم الماطر ولما بهم، أو البشارة بظفر المرتاد بالماء ولما يأت؛ فإنه في حكم العدم، كسائر الحركات والسكنات والإدراكات؛ فإتاه عوارض؛ لكن لا تأثير لها؛ لعدم وقوع الشكِّ والنزاع فيها.

ومن هذا القبيل عروض اشتباه المحذور في غير المحذور؛ فإنه لم يقع نزاعٌ في إزالته للحكم السابق، أعني إباحة التناول؛ فيُستصحب ويقال: كان التناول من هذا مباحاً؛ فليكن الآن كذلك، وهذا بخلاف الاشتباه في المحذور؛ فإنه [لم يقع] ^(١) نزاعٌ في إزالته للحكم السابق؛ فيكون من الأول، بل الحقُّ انعقاد الإجماع فيه على الإزالة؛ فلا استصحاب.

وكيف كان فإنها يُعقل الاستصحاب في المشتبه إذا تعلّق بمجموع ما كان قبل عروض الاشتباه، كما تقول: كان التناول من هذا قبل العروض مباحاً، والآن كذلك، أمّا إذا تعلّق بالفرد المتناول؛ فإنه لا يصحّ في البابين؛ لاحتمال أن يكون هو المحذور المشتبه، بل لا يصحّ في المجموع أيضاً؛ فإنَّ قولك: كان التناول من هذا قبل العروض مباحاً، في حيز المنع؛ فإنَّ الذي كان التناول فيه مباحاً غير هذه الكثرة، ليس فيها المشتبه، نعم، إذا كان العارضُ شيئاً عرض لأحدها واشتبه، كالنجاسة تعرض لآنية من الأواني أو ثوب من الثياب أو بقعة من بقاع الأرض، ويشته المعروض، صحّ في كلِّ فردٍ، وهذا بخلاف دخول الميتة في اللحوم مثلاً، والمغصوب في الثياب ونحو ذلك.

وأما الرابع: فكما تستصحب حياة زيد؛ فلا تقسم أمواله ولا تُنكح نسأؤه، وفقره

فتعطيه من الزكاة، وغناه فتمنع، وكما تستصحب الحقيقة، حتى يثبت النقل أو الاشتراك، ويسمى هذا الأخير ونحوه بالاستصحاب في الموضوع؛ وذلك أن الألفاظ موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، ومن هذا القبيل استصحاب العموم والإطلاق والظهور، حتى يثبت التخصيص والتقييد والتأول.

لا يقال: على هذا، إذا كان التخصيص والتقييد بياناً مراداً عند إطلاق العام والمطلق، لم يُعقل الاستصحاب فيما يجوز ورود التخصيص والتقييد عليه؛ لعدم القطع بالعموم والإطلاق ليستصحب، نعم، يصحّ التعلّق في نفيه بأصل العدم.

لأنّا نقول: إن لم يصحّ لك أن تقول في العام المشكوك في تخصيصه، كان غير مخصوص؛ فليكن الآن كذلك؛ فقد لا يصحّ لك أن تقول: لم يكن هذا مخصّصاً؛ وذلك حيث لا خطاب ولا تخصيص؛ لصدق السالبة بانتفاء موضوعها، وهناك يصحّ الاستصحاب.

وبالجملة: يستصحب عدم التخصيص للعموم، وكذا الكلام في استصحاب عدم التقييد في المطلق، وعدم التأول في الظاهر؛ فقد رجع إلى الاستصحاب [العدمي]^(١)، وهو جارٍ في كلّ ما يصحّ التعلّق فيه بأصل العدم.

إذا عرفت هذا؛ فاعلم أنّ الناس قد اختلفوا في الأخذ بالاستصحاب والتعويل عليه، وهو نزاعٌ عامٌّ في الفريقين؛ فمحقق القوم من المتقدمين والمتأخرين، كالزني، والصيرفي، والغزالي^(٢)، وابن الحاجب، والعصدي، والسعد التفتازاني، والبيضاوي^(٣)، على الأخذ به في جميع هذه الأقسام، وهو الذي عليه شيخنا المتقدم أبو عبد الله المفيد والعلامة والشهيدان وغيرهم^(٤).

(١) في (ب): (العدم).

(٢) قال الآمدي في الأحكام، ج ٤ ص ١٢٧: «وذهب جماعة من أصحاب الشافعي، كالزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين، إلى صحة الاحتجاج به، وهو المختار».

(٣) ظ. شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب وحواشيه: ج ٣ ص ٥٦٣-٥٦٤؛ نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، الأسنوي: ص ٣٦١.

(٤) ظ. التذكرة في أصول الفقه (ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد): ج ٩، ص ٤٥، تهذيب

وأكثر الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري على المنع^(١)، وهو الذي يختاره سيّدنا المرتضى رحمته^(٢)، وكلامهم في ذلك وإن كان مطلقاً، لكن الظاهر من اقتصارهم في التمثيل على مثال واجدي الماء في الأثناء، وخروج أحد الخبثين من غير أحد السيلين، وغيرهما من أحدهما، أنّ الذي منعه إنما هو استصحاب حكم الإجماع، وما كانوا يمتنعوا من استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب حكم النصّ، وهو يرجع إلى استصحاب عدم النسخ، أو من الاستصحاب في الموضوع، أو ما يسلك سبيله، مما لا يبتني أمره على حكم شرعيّ، حتى يتكلّفوا من غير علم، ولا يثقون ولا يعرفون المراد من لفظ، ولا يعتمدون في أسفارهم وأماناتهم ومكاتباتهم وأكثر معاشراتهم على أمر، كيف يمتنعون من ذلك، وآتئى؟ وعلى الأولين^(٣) مدار الشيعة، وعلى الثالث مدار التفاهم^(٤)، وعلى الرابع مدار المعاشرة والسعي في الدنيا^(٥).

وبالجملة: يدور على الاستصحاب في هذه الأمور نظام الدين؛ فلم يبق إلا قسم استصحاب حكم الإجماع، كاستصحاب حكم الطهارة أو النجاسة عند الشك في عروض المزيل؛ وذلك أيضاً بما يدور عليه النظام، وكفاك شاهداً على ذلك أنّ شيخنا^(٦)، وهو من أكابر الأخبارية قسم الاستصحاب في الدرر إلى أربعة أقسام: حكم النصّ إلى أن يردناسخ^(٧)،

الوصول: ص ٢٩٣؛ تمهيد القواعد، الشهيد الثاني: ص ٢٧١، القاعدة ٩٦؛ القواعد والفوائد، الشهيد الأول: ج ١ ص ١٣٢-١٣٣، القاعدة ٣؛ معارج الأصول، ص ٢٠٦؛ أنيس المجتهدين: ج ١ ص ٤٠٢.

(١) قال أبو الحسين في المعتمد: ج ٢ ص ٣٢٥: «ذهب قومٌ من أهل الظاهر وغيرهم إلى الاحتجاج بذلك».

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢ ص ٨٣٠.

(٣) الاستصحاب في الموضوع أو ما يسلك سبيله. (المحقق).

(٤) ولا يثقون ولا يعرفون المراد من اللفظ. (المحقق).

(٥) ولا يعتمدون في أسفارهم وأماناتهم... على أمر. (المحقق).

(٦) الشيخ الجليل المحدث يوسف البحراني المتوفى سنة ١١٨٦ هـ.

(٧) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية: ج ١ ص ٢٠٢.

وقال: «إن هذا مما لا خلاف في حجّيته والعمل به»^(١)، ثم قال: «وثالثها: استصحاب حكم ما ثبت شرعاً، كالملك بعد وجود سببه، وسُغل الذمة عند الإتلاف أو الالتزام إلى أن يثبت رافعه»^(٢)، وقال: «هكذا عبر الأصحاب»^(٣)، ثم قال: «وهذا القسم أيضاً مما لا إشكال فيه، بل ولا خلاف في الاستناد إليه، والعمل في الأحكام عليه، وفروعه في الأحكام الشرعية أكثر من أن يأتي عليها قلمُ الإحصاء فمنها: استصحاب الحكم بصحة الطهارة من الحدث، واستصحاب الحكم بالحلّة في المشتبه غير المحصور، واستصحاب الملك بعد وقوع سببه، والنكاح وما يترتب عليه بعد وقوع عقده، ورقية العبد ولو بعد فقده، وكون النهار باقياً والليل باقياً، والذمة مشغولةً بعبادة، ونحو ذلك إلى أن يظهر شيءٌ مما جعله الشارع رافعاً لهذه الأحكام»^(٤)، ثم استصحاب الحكم بعد طروق حالة الشك في بقاءه معها رابعاً، ومثّل له بمثالٍ واجِد الماء في الأثناء، وقال: «إن هذا هو محلّ النزاع، ونقل خلاف المفيد والمرتضى وغيرهما فيه»^(٥)، إلى هنا كلامه، وهو كما ترى ظاهرٌ في أن محلّ النزاع إنما هو استصحاب حكم الإجماع.

وكذلك الشيخ الحرّ، ومكانته في التصلّب مكانته، إنما منع من الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي في مثالٍ واجِد الماء دون غيره، كالمتطهر يشكّ في الحدث والنجاسة، وبالعكس، والصائم يشكّ في غروب الشمس أو طلوع الفجر، والعاقل قد يشكّ في إيقاع الطلاق، ونحو ذلك^(٦).

وقد ذكر شارح الشرح^(٧) أن الحنفية إنما ينفون حجّيته في إثبات الحكم الشرعي، ويشتبونها في النفي الأصلي، قال: «وهذا ما يقولون أنه حجةٌ في الرفع، لا في الإثبات،

(١) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية: ج ١ ص ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٠٢.

(٤) الدرر النجفية: ج ١ ص ٢٠٢.

(٥) هذا نقلٌ بالمعنى، ظ. الدرر: ج ١ ص ٢٠٣.

(٦) الفوائد الطوسية، ص ٢٠١.

(٧) سعد الدين التفتازاني.

حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه، لا لإثبات الملك له في مال مورثه^(١).

والظاهر من كلام السيّد في الاحتجاج على النفي - على ما سيجيء - عدم الإطلاق^(٢)، وذكر صاحب المعالم وغيره أن محلّ النزاع أن يثبت حكم في وقت، ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم^(٣)، بل قال العضدي: «معنى استصحاب الحال أن الحكم قد كان ولم يظنّ عدمه»^(٤)، ثم حكى الخلاف، بل كلامهم إنما في إثبات الحكم الشرعي في الحالة الثانية، حتى السيّد المرتضى إنما تكلم في ذلك، وهو الذي يسمّونه باستصحاب الحال^(٥)، بل الشيخ في (العدة) بعد أن عوّن الفصل بذكر حكم النافي في استصحاب الحال، وتكلم في الأول، قال: «فأما استصحاب الحال؛ فصورته ما يقوله أصحاب الشافعي من أن المتيمم إذا دخل في صلاته، ثم رأى الماء»^(٦)... إلى آخر ما قال. وكيف كان؛ فقد بان أن الثفاة وإن أطلقوا لا يريدون الإطلاق، وقد صرح ناسٌ بالتفصيل فمنعوه في حكم الإجماع وأثبتوه فيما عداه، ونسبه في (النهاية)^(٧) إلى الغزالي، وحكى احتجاجه عليه، لكنّ المعروف عنه ما حكيناه، كما في العضدي والعميدي وغيرهما^(٨)، نعم، كلامه في (المنحول)^(٩) إنما كان ظاهراً فيما حكاه وقد تضمّن ما في (المنحول) أن أبا حنيفة ممن يقول بالاستصحاب، حتى مع تبدّل الصورة، على خلاف

(١) حاشية التفتازاني على شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٦٥.

(٢) الذريعة: ج ٢ ص ٨٢٧.

(٣) المعالم: ص ٢٣١؛ الدرر النجفية: ج ١ ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٤) شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٦٣.

(٥) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٨٣٠.

(٦) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٥٥.

(٧) نهاية الوصول: ج ٤ ص ٣٨٥.

(٨) شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٦٣؛ شرح التهذيب، العميدي (مخطوط)، ورقة ٥١٩؛ الأحكام،

الأمدي: ج ٤ ص ١٢٧.

(٩) المنحول، الغزالي: ص ٤٧٤.

ما يعرف لأصحابه.

ومن اعتمد التفصيل المذكور - على الظاهر - (المحقق) منّا؛ فإنه قسّم الاستصحاب في (المعتبر)^(١) إلى ثلاثة أقسام: التمسك بالبراءة الأصلية، والاستدلال بعدم الدليل، ثم قال: «الثالث استصحاب حال الشرع، كالتميم بمجد الماء»^(٢)، وذكر في المثال الاحتمالين، ثم قال: «وهذا ليس بحجة؛ لأنّ شرعيتها بشرط عدم الماء، لا يستلزم الشرعية معه»^(٣)، لكنّ الظاهر منه في الأصول اختيار مقالة المفيد؛ وذلك أنه قال: «إذا ثبت حكمٌ في وقتٍ، ثم جاء وقتٌ آخر، ولم يُقَمْ دليلٌ على انتفاء ذلك الحكم، هل يُحكم ببقائه على ما كان، أو يفترق الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة، حكى عن المفيد رحمته أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه، وهو المختار، وقال المرتضى رحمته: «لا يحكم بأحد الأمرين إلّا لدلالة، مثال ذلك: التيمم إذا دخل في الصلاة؛ فقد أجمعوا على المضي فيها؛ فإذا رأى الماء في اثناء الصلاة، هل يستمرّ عليها استصحاباً للحال الأوّل، أو يستأنف الصلاة بوضوء؟ فمن قال بالاستصحاب، قال بالأوّل، ومن أطرحه قال بالثاني»^(٤)، هذا نصّه، ثم قال: «لنا وجوه»^(٥)، وحكى حجج المثبتين، ثم حكى حجج النافين وردّها، ثم قال: «والذي نختاره نحن أن نظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم؛ فإن كان يقتضيه مطلقاً، وجب القضاء باستمرار الحكم، كعقد النكاح؛ فإنه يوجب حلّ الوطء مطلقاً؛ فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي بها يقع الطلاق، كقولنا: أنت خلية أو برية؛ فإنّ المستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بهما، لو قال: حلّ الوطء ثابتٌ قبل النطق بهذه؛ فيجب أن يكون ثابتاً بعده، لكان استدلالاً صحيحاً؛ لأنّ المقتضي للتحليل، وهو العقد اقتضاه مطلقاً، ولا نعلم أنّ الألفاظ المذكورة واقعةٌ لذلك الاقتضاء؛ فيكون الحكم ثابتاً؛ عملاً بالمقتضي، وهو العقد، ولم يثبت أنّه باقٍ؛ فلم يثبت الحكم.

(١) المعتبر: ج ١ ص ٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٢.

(٤) معارج الأصول: ص ٢٠٦.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٠٦.

لأننا نقول: وقوع العقد يقتضي حل الوطاء، لا مقيداً بوقت؛ فلزم دوام الحل؛ نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه؛ فيجب أن يثبت الحل، حتى يثبت الرفع»^(١)، قال: «فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه؛ فليس ذلك عملاً بغير دليل، وإن كان يعني به أمراً وراء ذلك؛ فنحن مضربون عنه»^(٢) هذا كلامه، وهو كما ترى استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف عند الشك في قدح العارض، كمثال واجد الماء، أقصى ما هناك أن مثال الواجد مظنة اشتراط لحكم المستصحب، بشرط قد تخلف في محل النزاع؛ فلا يمكن استصحابه، بخلاف مثال النكاح؛ فإنه لا يتوهم فيه ذلك، وقد عقل صاحب (المعالم) وغيره^(٣) من كلامه هذا، أنه اختار في أوله استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، ثم قصاره أنه اشترط في الدليل المقتضي للحكم المستصحب أن لا يكون اقتضاؤه له مشروطاً بشرط متخلف، وكل من يقول بالاستصحاب يشترط هذا الشرط، واستصحاب الأكثرين في مثال واجد الماء ليس مبنياً على عدم اشتراط هذا الدليل، بل على عدم تخلفه؛ فإن الشرط المأخوذ في الحكم إنما هو عدم وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة، لا مطلقاً، وأتى يصح على مثل (المحقق) أن ينص أولاً على اختيار أمرٍ ويحتاج له ويذب عنه، ثم يعدل إلى نقيضه في مقام واحد، كلا، وحينئذ ينزل كلامه في (المعتبر)^(٤) على المنع من الاستصحاب في المشروط المتخلف بقرينة التمثيل جمعاً بين كلاميه.

وأما شيخنا شيخ الطائفة (قدس الله روحه)؛ فإنه وإن كان بعد حكاية الخلاف في الفريقين، لم يزد أن قال: «وفي ذلك نظر»^(٥)؛ فلا يكون حاكماً بشيء، لكنه قال: «غير أنه يمكن أن يقال في المثال الذي ذكره، ثبت وجوب المضي في الصلاة قبل رؤية الماء، ولم يدل دليل على أن رؤية الماء حدث، ولو كان حدثاً، لكان عليه دليل شرعي؛ فلما لم يكن

(١) معارج الأصول: ص ٢٠٩-٢١٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢١٠.

(٣) معالم الدين، ص ٢٣٥.

(٤) المعتبر: ج ١ ص ٣٢.

(٥) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٥٦.

عليه دليل، دلّ على أنّه ليس بحدث، ووجب حينئذٍ المضي في الصلاة^(١).

قال: «غير أنّ هذا يخرج عن باب استصحاب الحال، ويرجع إلى الطريقة الأولى من الاستدلال بطريقة النفي»^(٢)، ثمّ قال في آخر الفصل: «والذي يمكن أن يُنصر به طريقة استصحاب الحال، ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة مغيرة للحكم الأول، لكان على ذلك دليل؛ فإذا تتبّعنا جميع الأدلة؛ فلم نجد فيها ما يدلّ على أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى، دلّ على أنّ حكم الحالة الأولى باقٍ على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريقة النفي، وذلك خارج عن الاستصحاب. قيل: الذي نريد باستصحاب الحال، هذا الذي ذكرناه^(٣)، هذا لفظه. وهو كما ترى، اعتراف ببقاء الحكم في مثل واجد الماء على ما كان عليه قبل عروض [الماء]^(٤) من صحّة الصلاة والطهارة ووجوب المضي فيها؛ فما ظنك بغيره.

أقصى ما هناك أنّه زعم أنّ تلك طريقة النفي، والأخذ بعدم الدليل من دون مراعاة الاستصحاب، والحكم ببقاء ما كان على ما كان إنما يكون حيث يكون الغرض من التعلّق بعدم الدليل هو الحكم بالعدم، كالبراءة من التكليف؛ إذ كما يمكن أن تقول: كان هذا معدوماً، وكانت الذمّة بريئة؛ فليكن الآن كذلك ونستصحب، كذلك يمكن أن تقول: الأصل في الممكن العدم، والأصل في الذمّة البراءة؛ فهو على الدوام، وهي البراءة حتّى يدلّ دليل على الوجود والتكليف، من غير حاجة إلى مراعاة قَدَم العَدَم، وسبق البراءة، والحكم ببقاء ما كان على ما كان، أما إذا كان الحكم ببقاء ما ثبت على ثبوته، كما في مثال واجد الماء، وكلّ ما يكون المستصحب فيه أمراً ثبوتياً؛ فإنّ التعلّق فيه بعدم الدليل، لا يُغني إلّا بمراعاة بقاء ما كان على ما كان؛ فإنّك إذا أخذت تستدلّ على عدم كون وجدان الماء في الأثناء حدثاً مبطلاً للطهارة والصلاة، مانعاً من المضي

(١) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٥٦.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٥٨.

(٤) غير موجودة في (ب).

فيها، بعدم قيام الدليل بعد الفحص على كونه حدثاً، وقطعت النظر عن ثبوت الطهارة وصحة الصلاة ووجوب المضيّ سابقاً، والحكم باستمرار ذلك، كان للخصم أن يقول لك: إن لم يُقَمْ دليلٌ على البطلان فمن [أين] ^(١) لك، بأنّه الآن على طهارة وصلاته صحيحة يجب عليه المضيّ، وأقصى ما في عدم العثور بالدليل ظنُّ العدم، وما كان يُفْضي بك إلى القطع بالعدم في نفس الأمر والواقع؛ فلا بدّ في الحكم بثبوت ذلك في هذه الحال من مراعاة الثبوت السابق، والحكم ببقائه كما كان، وهو الاستصحاب، بل قد نقول: إنّ الأمر في العدم كذلك؛ فإنّ أصلَ العدم إنّما ثبتَ من طريق العقل باستصحاب العدم، وكيف كان فالتعلُّق ببقاء ما كان على ما كان أمرٌ، وبعدم الدليل على زواله أمرٌ آخر، وإن كان التعلُّق بأحدهما لا يتمُّ إلّا بالآخر.

ثمّ إنّ الشيخ ما زال [يستدلّ] ^(٢) في الحكم بثبوت ما ثبت، وبقاء ما كان على ما كان، بعدم قيام الدليل على المزيل، كما يستدلُّ على عدم انتقاض الطهارة بالمذيّ والوذيّ، مما يخرج من أحد السبيلين والقهقهة وأكل ما مسّه النار، وسائر ما ينقض عند القوم، بعدم قيام الدليل على كونها من النواقض، وتلك طريقةٌ معروفةٌ لهم، مَنْ يقول بالاستصحاب منهم، ومَنْ لا يقول، حتى السيّد؛ وذلك أنّه لا كلام في التعلُّق بعدم الدليل، إنّما الخلافُ في أنّ النافي هل يحتاجُ إلى دليلٍ كالْمُثَبَّتِ أو لا يحتاج كالْمُنْكَر؟

والسيّد والشيخ والفاضلان وأكثر المحققين على أنه يحتاج ^(٣)، لكنّهم يكتفون في ذلك بعدم الدليل بعد الفحص، ومرجع ذلك في منع زوال المثبت إلى الاستصحاب، والحكم ببقاء ما كان على ما كان كما عرفت، عقل من عقل، وغفل من غفل، هذا.

[ما أورد على التعلُّق بالاستصحاب]

وربما أوردَ على التعلُّق بالاستصحاب في الأحكام الشرعية إشكالٌ، حاصله:

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) غير موجودة في (ب).

(٣) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٨٢٧؛ العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٥٣؛ المعتمد: ج ١ ص ٣٢؛ نهاية الوصول: ج ٤ ص ٣٩٠؛ الوافية: ص ١٩٩.

أن الحكم الذي يُرادُ استصحابه بعد ثبوته، إمّا أن يكون بأمرٍ أو نهيٍ أو تحييرٍ أو بوضع علامة؛ فإن كان الأول؛ فالأمرُ إمّا أن يكون مؤقتاً أو مطلقاً؛ فإن كان مؤقتاً، كـ ﴿اتَّبِعُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، و﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢)؛ فإثباتُ الحكم إن كان بالنسبة إلى خارج الوقت؛ فلا وجه له؛ لأنَّ التوقيت يدلُّ على أنَّ الحكم مخصوصٌ بذلك الوقت، وإلّا لم يكن للتوقيت فائدة، على أنَّ استصحابه في ما خرج مجمعٌ على بطلانه كالاستصحاب في المغاير، بل هو ضربٌ منه.

وإن كان بالنسبة إلى ما دخل فيه؛ فلا حاجة إليه؛ لأنَّ نسبة الخطاب إلى جميع أجزاء الزمان على حدٍّ سواء؛ فكان ثبوت الحكم في الزمن الثاني بالنص، كما كان في الأول. وإن كان مطلقاً؛ فدلالته إنها هي على طلب إيجاد الماهية، ولو مرة، في أيِّ وقتٍ كان، ونسبته إلى جميع الأجزاء واحدة، والأمر على القول بدلالة المطلق على التكرار أظهر؛ لتعلّق الطلب حينئذٍ بالجميع.

وأما على القول بالفورية الحقيقية أو العرفية، فربّما توهم صيرورته كالموقت بما اعتبر في الفورية من الزمان، مع عدم سقوطه فيما بعد ذلك؛ فيحتاج في إثبات الحكم فيما بعد إلى الاستصحاب^(٣).

لكن التحقيق أنَّ كلَّ من قال بالفور؛ فإنما يريد بالوقت المعتبر فيها بيانٌ مصلحة ما عدا الفعل، كما تقول: أعطني حقِّي الساعة، وعلى هذا فالإطلاق على حاله في سائر أجزاء الزمان، ولا يحتاج إلى الاستصحاب.

وكيف كان؛ فلا نزاع في عدم اعتبار الاستصحاب في إثبات الحكم الثابت بالأوامر المطلقة والمقيّدة

وكذا الكلام في النهي؛ لأنّه إن كان مقيّداً لم يصحَّ في الخارج، ولم يحتج إليه في الداخل.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الإسراء: ٧٨.

(٣) ظ. الوافية في الأصول: ص ٢٠٢.

وإن كان مطلقاً؛ فاستغناء إثبات حكمه في الزمن اللاحق عن اعتبار الاستصحاب غني عن البيان؛ لدلالته على المنع من إيجاد الماهية على الإطلاق؛ وذلك يقتضي المنع من سائر الجزئيات في سائر الأزمنة، وكذا الحال في التخير.

وإن كان الرابع^(١)؛ فوضع تلك العلامة وجعلها سبباً للحكم أو شرطاً له أو مانعاً منه، إما أن يكون على الإطلاق، كما في جعل الإيجاب والقبول سبباً لإباحة التصرف والإجارة ونحوهما، والاستمتاع ووجوب النفقة وحُرمة نكاح الأم والأخت وغير ذلك في النكاح، أو على التقييد بما جعل سبباً أو شرطاً أو مانعاً، كالكسوف والحيض أو بما بعده من الوقت المحدود، كالدلوك والعقود، والمقيدة بالتبعية والسكنى.

وأما كان فلا يصح فيه الاستصحاب؛ لأن ما كان منه على الإطلاق، إن كان ما رُتب عليه هو الدوام، كما في العقود والإيقاعات؛ فلا استغناء واضح، وإن كان إيجاد الماهية، كما في الزلزلة؛ فلما مرَّ في الأمر المطلق، وأما المقيّد بقسميه فامتناع اعتبار الاستصحاب، كما مرَّ في الأوامر المقيّدة لدلالة النص، بالنسبة إلى الداخل، والمغايرة بالنسبة إلى الخارج.

والجواب: إنا إنما نستصحب عند عروض الشك في تأثير العارض وإزالته للحكم الثابت على أحد الوجهين: الإطلاق والتقيّد، أو في عروض المزيل للحكم، وحيث يُدفع فيجري في التكليف والوضع المطلق والمقيّد في الداخل، دون الخارج، ويزيد باعتبار أن الغاية قد يشك في انقضائها؛ فيجري فيها الاستصحاب ابتداءً، وفي الحكم المتعلق بها تبعاً؛ وذلك كما يشك المجتهد في أن الهمم^(٢) والحبل والرضاع، هل تُسقط وجوب الصيام مع التمكن، ولكن بمشقةٍ تُحتمل؟ وفي أن فقد الاستطاعة بعد حصولها، هل يسقط وجوب الحج مع المشقة العظمى؟ وفي أن وجدان الماء في أثناء الصلاة، هل يسقط وجوب المضي فيها؟ وفي أن وجدانه أو خروج المذي، هل يُبطل الطهارة أو لا؟ وفي أن قول الرجل لزوجته: أنت خلية، هل يُبطل نكاحها؟ فيستصحب الحكم التكليفي في

(١) أي بوضع علامة.

(٢) يشير به إلى الشيخوخة، مأخوذ من الهم، وهو الشيخ الكبير الهرم. (ظ. لسان العرب: ج ١٢

الثلاثة الأول، والوضعي في الأخيرين وهكذا؟. وكذلك إذا شكَّ المكلف بالأول في أنَّ المشقة الحاصلة له، هل هي مما تحتمل عادةً أو لا؟ وفي أنَّه هل عرَّض له ما يزيل الطهارة ويُبطل العقد أو لا؟ فإنَّه يستصحب ما كان عليه من الحكم التكليفي أو الوضعي.

وكذلك إذا شكَّ في انقضاء النهار أو الليل؛ للصوم أو الصلاة؛ فإنَّه يستصحب بقاءهما؛ وكذا إذا شكَّ في انجلاء الكسوف؛ فيستصحب ويصلي أداءً، وهكذا.

ولسنا نستصحب في أصل ثبوت الحكم، من دون شكٍّ في عروض الزوال؛ ليتَّجه ما ذكره في الإشكال، بل ربما صحَّ الاستصحاب فيه أيضاً؛ وذلك إذا شكَّ في أنَّ وضعه، هل كان على التقييد أو الإطلاق؛ وذلك حيث لا يكون الدالُّ على الحكم هو الخطاب؛ ليرتفع الاشتباه بظهور الفرق بين المطلق والمقيّد، بل كان بإجماع ونحوه، كما في جواز الردّ بالغنى الفاحش؛ فإنَّ الشارع جعل الغنى الفاحش سبباً للخيار، وجواز الردّ، ولم يُدرَ هل كانت سببته مقصورةً على الفورية بأوّل أوقات العلم؛ فلا يتجاوز ذلك، أو مطلقة؛ فيثبت له الخيار دائماً؛ فنستصحب ونقول: قد ثبتَّ له الخيار قطعاً؛ فليدُم، وإنَّ تَمَادى الوقت؛ لأنَّ ما ثبتَّ دام؛ لأنَّ جريان الاستصحاب في حكم النصّ، حتى يعلم الناسخ، وفي البراءة الأصلية، حتى يثبت التكليف، وفي حال الموضوع، حتى يظهر البيان، من تخصيص أو تقييد أو غيره.

وفي كلّ حال ثبتَّ لشيء، كحيوة زيد وفقره وغناه وفسقه وعدالته، حتى يُعلم التغيّر، أوضح من أن يحتاج إلى البيان.

وأطرف ما وقع في هذا الباب صنعُ صاحب «الوافية»، حيث منع أولاً من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، سواء أدلَّ عليها بالخطابات، كالأوامر والنواهي، أو بالعلامات الموضوعية لذلك، كالأسباب والشرائط والموانع، وعبر عن الثانية بالأحكام الوضعية؛ لثبوتها بوضع العلامات، مع أنه فسرها في تقسيم الأحكام بأنّها الحكم على الشيء، بأنَّه سببٌ أو شرطٌ أو مانعٌ، وحكم ثانياً بإمكان جريانه في الأحكام الوضعية من حيث هي، وانحصاره فيها، قال: «وقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها»^(١)؛ فكان هذا نقضاً لما

سَبَقَ من المنع في التكليفية الثابتة بالعلامات؛ إذ ليست إلا التبعية، ثم لم يتعلّق فيما منع إلا بما قُرّر في الإشكال من جريانه فيما أجاز على حدّ سواء، وليس فيما أجاز سوى أن مثل بمثال واجد الماء في الأثناء، والكرّ المتنجّس بالتغيير بعد ذهابه، مع إمكان التمثيل لما منع أيضاً، كما سمعت، ولم يرجع في أمره إلى وزر، والتحقيق ما عرفت.

وأطرف من هذا ما لهج به صاحب (الذخيرة)^(١) تبعاً لصاحب (المدارك)، وحكاها عن جماعة من المحقّقين بأن الاستصحاب والحكم بالبقاء والاستمرار إنما يكون حجة حيث يكون الدليل الدالّ على الحكم دالّاً على الاستمرار.

وبالجملة: فالحكم بالاستمرار تابعٌ لدليل الحكم؛ فإنّ دلّ على استمرار ثبت، وإلا فلا؛ وذلك كما في الخبز المعجون بالماء النجس؛ فإنّه ردّ على من حكم بنجاسته استصحاباً، بمنع استصحاب النجاسة إلى ما هو بعد الخبز؛ لعدم ما يدلّ على بقاءها؛ فعكس القضية، وقال صاحب (المدارك) في الكلام على المحقّقون في الردّ على من تعلّق في الحكم بنجاسة المتيّم كراً بالاستصحاب ما نصّه: «وفيه بحثٌ فإنّ كلّ ما ثبت جاز أن لا يدوم؛ فلا بدّ لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت»^(٢)، قال: «والحق أنّ الاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دلّ الدليل على ثبوته، وأنّه كاستصحاب الملك عند جريان سبب الملك إلى أن يثبت الانتقال، وكشغل الذمّة عند جريان الإتلاف إلى أن تتحقّق البراءة»^(٣)، قال: «فإذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقليّ كأصل البراءة، أو شرعيّ»^(٤).

وأنت بعد أن أحطتُ خبراً بما حقّقناه، لا يكاد يخفى عليك ما فيه، نعم، الذي يشكّل على الناس هو ما بسببه وقع النزاع بينهم، في هذا الباب، وهو أنّ أقصى ما في الاستصحاب الظنُّ بثبوت الحكم في الزمان الثاني، والحالة الثانية، بل ربما استصحاب

(١) ذخيرة المعاد: ج ١ القسم الأول ص ١١٥.

(٢) مدارك الأحكام، السيّد محمد العاملي: ج ١ ص ٤٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٦-٤٧.

(٤) المصدر نفسه: ص ٤٧.

مع الشك في البقاء والوهم.

ومعلوم أن الظن من حيث هو ظنٌ، ليس بحجة شرعية، بل قد ترادفت الآيات^(١)، وتظافرت الروايات بالمنع من الأخذ به، والتعويل عليه^(٢)؛ فما ظنك بالشك والوهم، اللهم إلا أن يدل قاطع على جواز الأخذ به، كما في خبر الواحد والشأن فيه.

[أدلة القائلين بالاستصحاب]

وأقصى ما للمثبتين من الفريقين أمور خمسة^(٣)، لا نهوض لشيء منها.

أحدها: أن بقاء ما ثبت راجح؛ لأن ما تحقق وجوده في حالٍ، ولم يظن طرؤ ما يزيله، كان الظن في بقاءه، وإلا لم يسع لعاقل مراسلة من فارق، ولا السفر إلى ما عهد من بلد، ولا الرجوع إلى دار وأهل ومال، ولا مزاولة ما يستدعي جهداً من حراثة أو تجارة ونحو ذلك، بل كان يعد ذلك كله سفهاً، وكل ما كان راجحاً؛ فالعمل به واجب، وإلا لزم تقديم المرجوح، وآته محال، بل يستحيل في العادات تقديم أحد المتساويين من دون ترجيح.

الثاني: أن الباقي مستغن حينئذ في بقاءه عن المؤثر، وإلا لزم تحصيل الحاصل بذاته، بناءً على أن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث، كما عليه المتكلمون، لا الإمكان فحسب، كما عليه الحكماء، على أننا نجده عياناً، كما في البناء والنساجة والكتابة، والحادث مفتقر إلى المؤثر قطعاً؛ فكان البقاء هو الراجح؛ لأنه لا يحتاج إلى مؤنة، بخلاف الارتفاع؛ فإنه يحتاج إلى المؤثر لحدوثه؛ فيكون مرجوحاً، وهذا

(١) مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا لَخَيْرُ صُورَةٍ﴾ الأنعام: ١١٦.

(٢) منه ما رواه الحميري بسنده: «عن مسعدة بن زياد، قال: وحدثني جعفر، عن أبيه: إن النبي ﷺ قال: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الكذب، وكونوا إخواناً في الله كما أمركم الله، لا تتنافروا، ولا تمسسوا ولا تتفاحشوا، ولا يغتب بعضكم بعضاً، ولا تتنازعوا، ولا تتباغضوا، ولا تتدابروا، ولا تتحاسدوا، فإن الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب اليابس»، قرب الإسناد: ص ٢٩.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٤ ص ٣٦٦-٣٦٧؛ الإحكام، الآمدي: ج ٤ ص ١٣٣.

على التحقيق يرجع إلى الأول؛ فإنه طريقٌ في إثبات رجحان البقاء^(١).

الثالث: إجماع الفقهاء على اعتباره والعمل به في كثيرٍ من المسائل، كمن يتيقن الطهارة وشكَّ في الحدث وبالعكس، ومن يتيقن في النكاح وشكَّ في الطلاق وبالعكس، ومن يتيقن شغل الذمة وشكَّ في الفراغ وبالعكس، ومن غاب وإن انقطع خبره؛ فإنه يُحكم ببقائه ويُعزل نصيبه، ولا تقسم أمواله، ولا تُنكح نسائه، وإذا وقعت الشهادة على دينٍ أو غصبٍ أو قبضٍ أو نحو ذلك، استصحب القاضي ما أُقيمت عليه، مع جواز الأداء والإبراء إلى غير ذلك.

والعمل به في بعض المواضع دون بعضٍ، مع تحقق العلة في الكل، ترجيحٌ من دون مرجح.

الرابع: إطباق العلماء على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصلية، حيث لا دلالة شرعية على خلاف ذلك، ولا معنى للاستصحاب إلا هذه.

الخامس: أن المقتضي للحكم موجودٌ، والمانع مفقودٌ؛ إذ أقصى ما هناك احتمال وجود المانع أو وجود ما يحتمل كونه مانعاً، ومعلومٌ أن ذلك لا يصلح للمنع، ولا يؤثر في الرفع، إنما المؤثر تحقق وجود المانع الرافع للحكم.

ويتوجه على الأول: أن حاصله الاستدلال على وجوب العمل بالظنِّ بأنه إن لم يؤخذ بالظنِّ الذي هو الراجح، لزم الأخذُ بمقابله الذي هو المرجوح، ومحصوله وجوب الأخذ بكلِّ ظنٍّ، كما عليه أهلُ الخلاف.

وأنت تعلم أن المستحيل عادة إنما هو الإقدام على ما هو مرجوحٌ عند النفس أو على أحد المتساويين، من [دون]^(٢) ترجيحٍ لديها، وليس في ترك الاستصحاب شيء من ذلك؛ فإنَّ مَنْ لم يستصحب، لم يُعرض عن الحكم بثبوت الحكم السابق في الزمن اللاحق شرعاً، ولم يُقدم على ذلك إلا وقد ترجَّح لديه الإعراض عن الحكم بالثبوت،

(١) هذا الوجه ذكره الرازي في المحصول: ج ٢ ص ٥٤٩.

(٢) غير موجودة في (ب).

والإقدام على عدم الحكم به للوجوه التي تعلق بها النُفَاة، صَحَّتْ أو فَسُدَّتْ؛ إذ أقصى ما تقضي به العادة حصول مرجح في النفس للإقدام والإحجام، وإن كان غرضاً فاسداً، كمرجحات سائر الأفعال التي يتجنبها الحكماء وأرباب الشريعة

ثم لا تنافي بين رجحان بقاء الحكم الشرعي الثابت في الزمن السابق إلى الزمن اللاحق - من جهة أنه قد ثبت، والظن فيها ثبت، ولم يعرض له ما يُزيله، أنه يدوم - وبين رجحان عدم الحكم، [فإنه]^(١) قد تغير لدى الشارع بسبب ما عرض من العوارض، وأن ذلك العارض كان هو المزيل عنده، مع ما جاء في المنع من القول بغير علم، والتدين بالظن^(٢).

وعلى الثاني: أننا نمنع من الاستغناء؛ فإن الاعتقاد على أن الله جل شأنه هو المفيد لوجود الأشياء وبقائها، كما قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُفْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾^(٣)، ولا نريد بتأثيره في البقاء تكرير الإيجاد له؛ ليلزم تحصيل الحاصل، بل رعايته للموجود وإمساكه الذي لولاه لانبث وانهاه، ولم يكن شيئاً مذكوراً، ولئن سلمنا ذلك في الموجودات الخارجية؛ فما كنا لنفعله في الأحكام الذهنية، تكليفية كانت أو وضعية. وكيف يُعقل استمرار الحكم، كوجوب هذا وحرمة، وسببية ذلك ومانعيته، من دون استمرار مؤثر، وهو الحكم النفسي لمن حكم به، كما لا يُعقل الحكم النفسي من دون استمرار الحاكم.

سلمنا، ولكننا نقول: إن لم يترجح في بقائه إلى مؤثر؛ فما كان ليمتنع عروض مزيل من جانب موجبه، والكلام هذا إنما هو في عروض المزيل، وقد عرض ما يمكن أن يكون مزيلاً من قبله.

سلمنا، ولكن أقصاه رجحان البقاء؛ فيرجع إلى الأول، وقد عرفت ما فيه. وعلى الثالث: أننا لا نمنع أن مدرّكهم في حكمهم باستمرار الحكم في تلك المسائل،

(١) غير موجودة (ب).

(٢) ظ. قرب الإسناد: ص ٢٩؛ مستدرک الوسائل: ج ٩ ص ١٤٧.

(٣) فاطر: ٤١.

كان هو الاستصحاب، لم لا يكون هو النصّ الوارد في خصوص تلك المسائل أو الإجماع المتعقد عليها، وفرق بين الحكم السابق للدليل، وبين إثبات الحكم في الزمن الثاني بالاستصحاب، والكلام في الثاني؛ فإن غير^(١) إلى التعلّق بحكم الشارع في تلك المسائل، ولا علة للحكم فيها سوى كون الحكم الثابت فيها مما يغلب الظن ببقائه؛ وذلك متحقّق في غيرها، منعنا كون السبب فيه ذلك، لم لا يكون هو مع غيره، واستظهار ذلك أقصاه استنباط علة، وهو القياس المحصور، وكيف كان؛ فالنزاع في استصحاب حكم الإجماع، وجميع تلك المسائل من غيره، وهو محلّ إجماع، كما عرفت في مفتتح الباب، وحمل أحدهما على الآخر قياس لا نقول به، ودعوى التنقيح مع ظهور الفرق مكابرة.

وعلى الرابع: منع كون الحكم بما يقتضيه أصل البراءة، مع عدّ التكليف استصحاباً، إنما الاستصحاب هو الحكم ببقاء البراءة الأصلية السابقة على التكليف، وأحدهما غير الآخر.

سَلَمْنَا، ولكن لا نمنع أنّ حكمهم باستمرار البراءة الأصلية؛ لأن الاستصحاب في حدّ ذاته واجب، لم لا يكون لأمر آخر من إجماع أو غير ذلك، وكيف كان؛ فالنزاع في استصحاب حال العقل.

وعلى الخامس: أنّ الاقتضاء المدعى إن كان علماً، بحيث يتناول محلّ النزاع - أعني الزمن الثاني في الحالة الثانية - لم يحتج إلى الاستصحاب؛ لأنّ نسبة الحاليين حينئذٍ إليه على حدّ سواء، وإلا منعنا ثبوت المقتضي في محلّ النزاع؛ فإنّه أوّل الكلام، وأقصاه ظنّ البقاء، ولا معوّل على الظنّ إلا أن يدلّ دليل، والشأن فيه، وأين تقع هذه الشبهات، وإن تراءت محكمة، من إثبات مدارك الشريعة وما أخذ الأحكام.

ومن قال بأصالة الأخذ بالظنّ ابتداءً، بناءً على تخصيص ما جاء فيه بمورده، كأصل الخلاف أو بعد انعدام الأصول القديمة، كأيّام العلّامة ومن بعده؛ لدعوى انسداد باب العلم، كصاحب (المعالم) ومن تلاه^(٢)، لم يحتج في الأخذ بالاستصحاب إلى حجة؛

(١) كذا في نسخة الأصل.

(٢) معالم الدين: ص ٢٧؛ الفوائد المدنية، محمد أمين الأسترآبادي: ص ١٨٠.

لجريانه على الأصل، وأقصى همه إثبات الظنّ ببقاء الحكم السابق.

وقد احتج له صاحب (المنهاج) وغيره، بأن ما ثبت في الزمن الأول ولم يظهر زواله قطعاً أو ظناً، لو لم يكن مظنون البقاء، للزم ثلاثة أمور باطلة:

أحدها: أن لا تتقرر معجزة؛ فإن تقريرها مبنيٌّ على استمرار العادة.

الثاني: أن لا تثبت أحكام الشريعة؛ لجواز النسخ.

الثالث: أن يكون الشك في الطلاق، كالشك في النكاح؛ فإما أن يباح الوطء في كليهما أو يحرم، لكن الإجماع على الإباحة في الأول، والتحريم في الثاني، ومستلزم البطلان باطلٌ، ومتى ثبت الظنّ بالبقاء، وجب العمل^(١).

ونحن نقول: حصول الظنّ عند عدم المزيل وجدائيٌّ، لا يحتاج إلى دليل، لكننا نمنع الكبرى، أعني وجوب العمل بالظنّ؛ فإن أخذت هذه الوجوه في إثباتها، قلنا: في الأول لا نمنع أن المدار في تقرير المعجزة على الظنّ بالبقاء، بل على القطع؛ فإن الإعجاز إنما يتحقق في ما يستحيل وقوعه بحسب عادة الله تعالى وعادة البشر وعادة ما يظهر فيه.

وأما الأخير فالأخذ بالظنّ فيهما إنما كان بالإجماع، مع أنهما خارجان عن محلّ النزاع، كما عرفت في استصحاب حكم الإجماع، حيث يقع الشك في قبح العارض، وهو في هذين خارج عنه؛ لأنه في أولهما استصحاب حكم النصّ، وفي الآخر من استصحاب الحال مما وقع الشك فيه في عروض المزيل، والكلام في إبطال الدعويين - أعني دعوى أصالة العمل بالظنّ مطلقاً، أو بعد الانسداد - مضى في محله.

هذا أقصى ما يمكن أن يقال من قبل المانعين، ولقائل بعد هذا كله: ليس في الاستصحاب إلا الانكباب على الحكم الثابت بالدليل الشرعي، والعمل بمقتضى ما دلّ عليه من نصٍّ وإجماع؛ فإنه مطلقٌ بالنسبة إلى جميع العوارض والأحوال، أو ليس بخاصٍّ بما قبل عروض الشك؛ لاحتياج إلى دليل بعده، ولا منصوص على عمومها؛

(١) غاية السؤل في شرح منهاج الوصول، الأسنوي: ص ٣٦١؛ المحصول، الرازي: ج ٢ ص ٥٥٥ -

ليستغني عند عروض الشك عن مراعاته؛ إذ لا يُحكم ببقاء الحكم السابق، ولم نعوّل على الظنّ الحاصل من الدليل الشرعيّ؛ فيما إذا عسانا نحكم؟ أترانا نُعرّض عن مقتضى الدليل، وإن كان ظناً، إلى الشكّ والوهم الناشئ لا عن دليل؟

بل التحقيق: أنّ من لم يستصحب؛ فقد أعرّض عن العلم وعوّل على الشكّ الناشئ لا عن دليل، ألست تعلم أنّه لما خاطب المكلفين القادرين على الصيام أطلق ولم يفرّق بين من يشقّ عليه الإمساك لكِبَرٍ أو حَبَلٍ أو رِضَاعٍ أو غير ذلك، وبين من لا يشقّ عليه، وكذلك لما جعل عقد النكاح علامة لإباحة الاستمتاع وغير ذلك من الأحكام، أطلق ولم يفرّق بين ما يعرّض من الأحوال والعوارض، وكذا سائر العقود والمعاملات؛ فإذا أبحث الإفطار مثلاً لمن يشقّ عليه الصيام بشيء من الأمور التي لم يقم دليل شرعيّ على كونها مبيحةً، وأبطلت عقد النكاح؛ لعروض ما لم يثبت كونه مبطلاً، نحو قوله: أنت بريّة أو خلية؛ لمجرد احتمال كون الأول مبيحاً، والثاني مبطلاً؛ فلا ريب أنّك تكون معرضاً عن الدليل الشرعي لمجرد الاحتمال العقلي، ولئن أغضينا عن هذا كله؛ فقد ثبت في النصّ ما يمنع من الإعراض عن الحكم السابق المعلوم من الدليل في مواطن كثيرة، في العبادات والمعاملات حتى تطابق فيه قول الشارع وعمله ونظر أهل العلم وطريقة أهل العرف، وذلك ما روى الشيخ في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «قلت له: الرجل ينام، وهو على وضوء، أتوجب الخفقة أو الخفقتان عليه الوضوء؟ قال (عليه السلام): يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن؛ فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء؛ فإن حرك إلى جنبه شيء، وهو لا يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه يقين آخر»^(١).

وما روى الشيخ في الصحيح عن زرارة أيضاً، قال: «قلت: أصاب ثوبي دم رُعاف»، إلى أن قال: «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك؛ فنظرت لم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك، قال: لأنك كنت على يقين

من طهارتك، ثم شككت؛ فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، ثم قال (عليه السلام): وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك؛ فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك^(١)، وهو طويل قد اشتمل على عدة أحكام.

وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة أيضاً عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، وقد أحرز الثنتين، قال: يركع ركعتين، إلى أن قال: ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، فيني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(٢).

وما روى الصدوق عن أبيه بسنده إلى أبي بصير ومحمد بن مسلم على ما في (البحار) في باب: من نسي أو شك في شيء من أفعال الوضوء، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «من كان على يقين فشك؛ فليمض على يقينه؛ فإن الشك لا ينقض اليقين»^(٣)، ورواه في (الخصال)^(٤) في حديث الأربعائة، عنه (عليه السلام) أيضاً، وطريقه إلى محمد بن مسلم، على ما أثبتته في المشيخة، وإن كان لا يخلو من جهالة^(٥)، لكن في طريقه إليه أحمد البرقي^(٦)، وهو يروي جميع رواياته في الصحيح.

(١) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٤٢١ ح ٨.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣.

(٣) بحار الأنوار: ج ٧٧ ص ٣٥٩ ح ٢.

(٤) الخصال: ص ٦١٩ ح ١٠.

(٥) جاء في مشيخة الفقيه ما نصه: (وما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفي فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٤٢٤، وعلي بن أحمد وأبوه وجده غير مذكورين).

(٦) أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي، أبو جعفر، أصله كوفي - وكان جده محمد بن علي حبسه يوسف بن عمر بعد قتل زيد (عليه السلام)، ثم قتله، وكان خالد صغير السن، فهرب مع أبيه عبد الرحمن إلى برق رود - وكان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء واعتمد

وفي البحار، عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً: «من كان على يقين فأصابه شك؛ فليمض على يقينه؛ فإن اليقين لا يدفع بالشك»^(١)، وروى الشيخ أيضاً عن الصفار عن القاساني، أنه قال: «كتبْتُ إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، هل يُصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(٢).

وأما ما جاء في الوقائع المخصوصة؛ فما روى عبد الله بن سنان في الصحيح، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام، وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير؛ فيرده عليه؛ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال عليه السلام: صل فيه ولا تغسله؛ فإنك أعزته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه؛ فلا بأس أن تصلي فيه، حتى تستيقن أنه نجسه»^(٣) وروى بكير عنه عليه السلام، قال: «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضاً، وإياك أن تُحدث وضوءاً أبداً، حتى تستيقن أنك أحدثت»^(٤) إلى غير ذلك.

وأما القواعد الشرعية؛ فكالحكم ببقاء ما ثبت من ملك، أو نكاح، أو حياة، أو فسق، أو عدالة، أو فقر، أو ليل، أو نهار، أو نحو ذلك، وبناء الشهادات أو القضايا والعتق، والميراث، والصوم، والصلاة، وغير ذلك من الأحكام الشرعية عليه.

والتشكيك في ذلك، بأنه إنما ينهض لو كان لفظُ اليقين والشك عاماً، حتى يكون المعنى: لا تنقض شيئاً من اليقين بشيء من الشك؛ ليتناول كلَّ يقين وكلَّ شك؛ فيندرج فيه يقينُ الاستصحاب وشكُّه؛ لكنَّ المفرد المحلَّ ليس من ألفاظه، مع احتمال إرادة العهد هاهنا، على [أن]^(٥) يكون أراد اليقين المعهود الذي أشار إليه في الخبر الأول بقوله: (فإنه

المراسيل، وصنف كتباً منها: المحاسن وغيرها، توفي أحمد بن أبي عبد الله البرقي في سنة أربع وسبعين ومائتين. (ظ. فهرست الرجال للنجاشي: ص ٧٦-٧٧، رقم ١٨٢).

(١) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٤ ص ١٥٩ ح ١٧.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٢ ص ٣٦١ ح ٢٧.

(٤) الكافي: ج ٣ ص ٣٣ ح ١.

(٥) غير موجودة في (ب).

على يقين من وضوئه)، وفي الثاني بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» خطأ^(١)، وعدول عن المتبادر المنساق من الإطلاق إلى ما ينبو عنه المقام والسوق من الاحتمال. والتحقيق: أن هذا التركيب - أعني قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» - يدل على العموم المذكور، كما هو المنساق، والمفرد المحلّ على حقيقته - أعني الجنس والطبيعة - من دون حاجة إلى دعوى كونه للعموم؛ وذلك لأن وقوع الجنس في سياق النفي، مما يفيد العموم، كالنكرة، ولا سيما بعد التأكيد بقوله: (إياك)، وقوله: (أبدأ)، بل [لا]^(٢) يتم العموم إلا على إرادة العموم؛ إذ لو كان المحلّ هاهنا للعموم، لكان المعنى: لا تنقض كل يقين بكل شك، وأين هذا من العموم، والمنع بشيء من اليقين بشيء من الشك؟ وأما دعوى [العهد]^(٣)؛ فيبطله أنه سيق مساق الاستدلال على المعهود، كما [لا]^(٤) يخفى على من له أدنى مسكة بالمحاورة، ومعلوم أن الاستدلال لا يتم إلا على إرادة العموم.

لا يقال: أقصى ما في الخبر المنع من نقض اليقين بالشك، ومن لم يأخذ بالاستصحاب؛ فأقصى أمره أن ينقض بالشك ظناً لا يقيناً، بل التحقيق: أنه إنما ينقض الظن بالوهم أو الشك بالشك أو الوهم بالظن؛ وذلك أنه لما عرض له الشك بعد اليقين؛ فإن ترجّح لديه بقاء ما كان على ما كان، ثم أعرض عن ذلك، ولم يحكم ببقائه، ولم يستصحب؛ فقد أعرض عن الراجح إلى المرجوح، وهو نقض الظن بالوهم.

وإن استوى لديه الأمران، حتى يكون كل منهما مشكوكاً فيه؛ فقد نقض شكاً بشك، وإن ترجّح لديه الزوال؛ فقد أعرض عن الوهم إلى الظن؛ لأننا نقول: إنما يريد: لا تنقض ما كان متيقناً لديك بما عرض لك من الشك والتردد في زواله، سواء أكان معتدلاً أو غير معتدل، وإلا فما كان اليقين والشك ليجتمعا على أمر واحد

(١) خبر لقوله: (والتشكيك...).

(٢) غير موجودة في (ب).

(٣) غير موجودة في (ب).

(٤) غير موجودة في (ب).

وبالجملة: فهُمْ عَلَيْهِ فِي جميع تلك الأخبار لم يريدوا إلا الاستصحاب والحكم ببقاء ما كان على ما كان، وإلا فليس لتلك الأخبار مصداق أصلاً.

فإن قلت: القواعد إنما ضُبِطَتْ، والأخبار الخاصة وأكثر العامة إنما وردت فيما ثبت وشك في عروض المزيل له، وبعضها جاء في استصحاب العدم، وليس ذلك من محل النزاع فيما ثبت وعرض ما يُشكَّ في كونه مزيلاً.

قلت: أما القواعد؛ فالحكم فيها ببقاء ما كان على ما كان إنما كان على وجه الإطلاق، أعمُّ مما شكَّ في عروض المزيل له، أو في كون العارض مزيلاً له.

وأما ما جاء في الوقائع الخاصة؛ فقد أوردنا منها خبرين^(١)، موردُ أحدهما خاصٌّ، والآخر يتناول القسمين المذكورين.

وأما العامة فتلاثة أنحاء:

أحدهما: ما كان مورده خاصاً، والشكُّ إنما كان في كون العارض مزيلاً؛ وذلك كالخبر الأول.

ثانيها: ما كان خاصاً، والشكُّ في عروض المزيل؛ وذلك كالخبر الثاني.

ثالثها: ما هو أعمُّ، كالثالث والرابع، على أنَّ خصوص المورد لا دخل له، إنما المدارُّ على نفس الخطاب، وهو في الكلِّ عامٌّ.

فإن قلت: هذه الأخبار وإن تظافرت لا تخرجُ عن حوزة الأحاد، ومعلومٌ أنَّ خبر الواحد لا يصلحُ لإثبات المدارك.

قلت: إنَّ خبراً تلقاه الأصحاب بالقبول، وعملوا عليه، وأخذوا به، وأرسل الشارع عليه قواعد شرعية، حتى تطابق فيه قوله وعمله، لا يقصُر عن المجمع عليه والمتواتر، على أنَّنا قد نقول: إنَّ الاستصحابَ عملُ الفقيه، لا مدركه في العمل، ومدرُّكه فيه هو هذا الخبر المحفوف بالقرائن، المعضود بالعمل؛ فتحن إنما نُثبتُ بهذا الخبر الأحكام الفرعية، لا القواعد الأصولية.

(١) خبر عبد الله بن سنان وبكير.

فإن قلت: لا ريب أن الاستصحاب الذي هو عبارة عن الحكم ببقاء ما كان على ما كان، قاعدةٌ يجريها الفقيه فيما لا ينحصر من الوقائع الخاصة، وإلا فما للأصولي والتعرض لها.

قلت: هل هي إلا كسائر القواعد الشرعية المستفادة من الخطابات الشرعية، كقولهم: كل شيء طاهرٌ، حتى نعلم أنه قذرٌ، وكل شيء حلالٌ حتى نعلم أنه حرامٌ، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤذي، ولا ضرر ولا إضرار إلى غير ذلك، مما يطول تعداده.

وبالجملة كل خطاب عامٌ، وإنما أثرها الأصوليون بالذكر دون تلك، باعتبار أن مدرَكها عندهم العقل، بتلك الطرق التي زيفناها، ومن ثم عدوها في الأدلة العقلية؛ وذلك أن هذه الأخبار، أعني أخبار اليقين إنما جاءت من طرقنا.

هذا، مع أننا لا نثبت بهذه القاعدة حكماً شرعياً، بل الحكم ثابتٌ من قبل، أقصى ما هناك أننا شككنا في زواله، وما كان ينبغي أن نرتاب لذلك؛ لاستمرار طرائق الناس والشرعية على عدم الاعتبار بالشك في الزوال بعد الثبوت، وهو دليل القوم، لكن مع هذا جاءنا من أرباب الشريعة ما صدنا عن ذلك، وهو قولهم (عليه السلام): «إياك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»؛ أفبعد هذا كله من ريب؟

فإن قلت: إن هذا معارض لما اشتهر عنه (عليه السلام) من قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وسائر ما جاء في الأخذ بالحائطة على كثرتة؛ فكيف رجّحتم الأخذ بها دون ذلك.

قلت: إن ترك اليقين لمجرد تجويز العقل تغيير الحكم محلّ الريبة؛ فكان لنا^(١)، نعم، إذا كان الشك لتعارض الأدلة فهناك يتجه العمل بمقتضى الشك احتياطاً؛ لمكان الريب المعتبر، وقد سمعت قول العلامة (رحمته الله) في (المنتهى): «أن^(٢) الاحتياط إنما يعتبر مع دليل^(٣)، أمّا مع عدمه فلا.

(١) كذا.

(٢) في المصدر: (إذا).

(٣) منتهى المطلب: ج ٩ ص ٢٥٠.

سلمنا، ولكن ظاهر ما جاء في الاحتياط الاستصحاب كما عرفت، وحينئذ فينزل ما جاء في هذا الباب على المنع من إبطال اليقين، من دون نقض اليقين؛ جمعاً بين البابين؛ وذلك بأن نأخذ بالخائفة حسبما يقتضيه الشك، ونحن على اليقين السابق، وهذا كما جاء في المنع من إحداث الوضوء إلا بعد تيقن الحدث، مع ما جاء من ندب تجديد الوضوء، وأن الوضوء بعد الوضوء نورٌ على نور^(١)؛ فكان جملة ما نقول في هذا الباب: إننا إذا أخذنا بالاستصحاب؛ فإنما نأخذ بالدليل الذي دلّ على أصل الحكم من نصٍّ أو إجماع، ورددنا ما خالفنا من الشك في زواله؛ لما علمنا أنه لم ينشأ عن مدرك شرعي، وإنما كان بمجرد الاحتمال، مع ورود النص المانع من الالتفات إليه، واستقامة الطريق على عدم الاحتفال به والتعويل عليه، واتفاق العلماء على عدم الاعتداد بمثله، بعد قيام العلام الشرعية من العقود وغيرها، ومن هنا يظهر حال ما تعلق به السيد المرتضى رحمته من المنع من الأخذ بالاستصحاب، حيث قال - بعد أن مثل للاستصحاب بمثال واجد الماء في الأثناء، وحكم بالمنع - ما نصه: «إذا كنا قد أثبتنا الحكم في الحالة الأولى بدليل؛ فالواجب أن ننظر؛ فإن كان الدليل يتناول الحالين، سوّينا بينهما فيه، وليس هاهنا استصحاب، وإن كان تناول الدليل إنما هو للحالة الأولى فقط، والثانية عارية من الدليل؛ فلا يجوز إثبات مثل الحكم لها من غير دليل، وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الأولى لو خلت من الدلالة، وإذا لم يجز إثبات الحكم للأولى إلا بدليل؛ فكذلك الثانية»^(٢)، ثم أورد سؤالاً حاصله: «إن ثبوت الحكم في الحالة الأولى يقتضي استمراره إلا لمانع؛ إذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الأحكام في موضع، وحدوث الحوادث لا يمنع ذلك، كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث؛ فيجب الاستصحاب ما لم يمنع مانع»^(٣).

وأجاب بأنه لا بد من ملاحظة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الأولى،

(١) ظ. الكافي: ج ١ ص ٤١ ح ٨٢.

(٢) الذريعة: ج ٢ ص ٨٣٠.

(٣) الذريعة: ج ٢ ص ٨٣١.

وكيفية إثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة، أو على سبيل الاستمرار، وهل تعلق بشرط مراعى، قال: «وقد علمنا أن الحكم الثابت في الحالة الأولى إنما ثبت بشرط فقد الماء، والماء في الحالة الثانية موجود، واتفقت الأمة على ثوابت الحكم في الأولى، واختلفت في الثانية، والحالتان مختلفتان، وقد ثبت بالعقول أن من شاهد زيدا في الدار، ثم غاب عنه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد، وصار كونه في الدار بعد ذلك بمنزلة كون عمرو فيها، مع فقد الرؤية؛ فأما القضاء بأن حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الأحكام؛ فذلك معلوم بالأدلة وعلى من ادعى أن رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة»^(١)، ثم قال: «وبمثل ذلك نجيب من قال: فيجب أن لا نقطع بخبر من أخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان، على استمرار وجودها؛ وذلك أنه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل؛ إما عادة أو ما يقوم مقامها، ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله؛ لغلبة البحر إلا أن يمنع من ذلك خبر موثر؛ فالدليل على ذلك كله لا بد منه»^(٢).

هذا جملة ما تعلق به السيد رحمته في المنع، وهو عمدة ما تعلق به المانعون كالغزالي وغيره^(٣)، بل لا متعلق لهم في الحقيقة سواء.

وأنت خير بأن هذا إنما يتم لو كان دليل الحكم مقيداً بالحالة الأولى، وقد عرفت أنه مطلق، كما هو المفروض؛ فإننا لا نستصحب إلا ما كان كذلك، وما أورده من السؤال متجه؛ فإننا نحكم باستمرار الأحكام، [مع]^(٤) جواز تغيرها بتغير أحوال المكلفين، كأن يدعي مدع سقوط التكليف أو جواز التأخير عند غلبة النوم أو عروض هم أو حاجة أو نحو ذلك؛ فلم يبق للعلم إلا استصحاب بقاء التكليف. فإن قلت: إنما علمنا ذلك بما قام من الأدلة من إجماع وغيره.

(١) الذريعة: ج ٢ ص ٨٣١-٨٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٣٢.

(٣) ظ. المستصفي: ج ١ ص ٢٢٤؛ الإحكام: ج ٤ ص ١٣٦..

(٤) في (ب): (على)

قلت: الغرض أنّه لو ادّعى مدّع علينا ذلك، لكان لنا أن نردّه بما علمنا، والظاهر أنّ المجمعين إنما علموا ذلك بالاستصحاب، على أنّا نجد أنّا نعلم ذلك، ونحكمّ به، مع الغصّ عن ملاحظة الأدلّة؛ فإنّا حيثما قرّر لنا تقريرٌ ووُضِعَ لنا وضعٌ، كما يجعل السلطان ضربَ الدينار والدرهم موجباً للقتل والنهب، وكما نادى مناديه أنّ من فعل كذا، أو من جاء بكذا كان له كذا، حكمنا باستمراره على اختلاف الأحوال أو ترادف العوارض، خصوصاً إذا علمنا أنه حكيم لا يصنع إلّا لمصلحة، واستثنى ذلك في العبد إذا قرر له مولاه؛ فإنك تراه على هذه الوتيرة.

والحاصل أنّ المكلفين على اختلاف طبقاتهم قاطعون بالاستمرار إلى أن يدلّ دليلٌ على القطع، وأما ما أجاب به؛ فقد عرفت أنّا إنما نستصحب حيث يكون دليل الحكم مطلقاً بالنسبة إلى الأحوال والعوارض، وما كنّا لنستصحب حكماً ضرب له الشارع حداً إلى ما خرج عن التحديد أو علّقه على شرطٍ، إلى ما عُري عن الشرط، ولكن امتنع الاستصحاب في هذا المثال الخاص؛ فما كان ليمتنع في سائر مظانّه مما ليس بمشروطٍ، على أنّا قد نمنع امتناعه في هذا أيضاً؛ فإنّ الحكم وإن كان معلقاً على شرط هو فقدان الماء، لكن لا نمنع انتفاء هذا الشرط في الحالة الثانية، وإن كان فيها واجداً للماء؛ لأنّ الشرط إنّما هو عدم الوجدان ابتداءً، أي قبل الدخول في الصلاة لا مطلقاً؛ فإنّ معقد الإجماع إنّما هو ذلك، وهو المنساق من الإطلاق، وأما ما عدا ذلك؛ ففيه النزاع، ولا سيّما بعد مراعاة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١)، وإذا كان شرط الصحة إنّما هو فقدان خاص، كان الوجدان في الأثناء كوجدان الضالّ ونحوه، من الأحوال العارضة التي لا تستلزم المغايرة.

قوله: «وقد ثبت في العقول.. الخ».

قلنا: إنّما ذلك لجريان العادة بعدم بقاء هذا الثابت، كما جرت العادة بعدم إقامة أهل الأسواق ليلاً؛ لأنّ الثابت من حيث هو ثابت لا يرجّح بقاءه، ألا ترى أنّك إذا لم تبعد عنه، ثمّ عتت لك إليه حاجة، كيف ترجع إليه مستصحباً لبقائه فيها.

ومن طريف ما وقع للسيد هنا، دعوى أن عروض الأحوال - كيف كانت - تمنع من الحكم باستمرار الأحكام، حتى يقوم الدليل على عدم المنع، مع أن الذي استقامت عليه الطرائق، إنما هو العكس، يحكم بالاستمرار حتى يقوم الدليل على العدم، ومنه [يظهر أنه] ^(١) لا يقتصر بالمنع على استصحاب حكم الإجماع.

وقوله: «وبمثل ذلك نجيب.. الخ»، يريد أن القطع باستمرار الوجود في مثل ذلك ليس للاستصحاب، بل لقضاء العادة؛ ولذلك يتنفي القطع عند انتفاء العادة، كما في البلد القريب من الساحل، حيث يجوز في العادات زواله فجأة، وإن لم تطل المدة.

قلت: لا ريب أن القطع إنما يكون بدليل خارج من الاستصحاب؛ إذ أقصى مفاده الظن، لكن غرض المستدل أنا بمجرد الإخبار المفيد للقطع بالوجود، مع قطع النظر عن العادة، نحكم باستمرار البقاء من غير توقف، وهذا الذي أراد بالقطع، وما ذاك إلا للاستصحاب، وحصول القطع بعد مراعاة العادة، لا ينفي الاستصحاب، بل يؤكده، والذي يدل على ذلك أنك حيث لا تقطع بالبقاء، كما في بلد الساحل، تستصحب البقاء أيضاً؛ ولذلك تشد الرحال إليه ولا تشدها إلى بلد لم تعهده هناك، وإن أجزت حدوثه. هذا، وربما تعلق المانعون بوجوه أخر ضعيفة، كقولهم ^(٢).

القسم الثاني من الضرب الثاني:

الملازمات العقلية:

الملازمة بين الحكمين، سواء أكانت من جانب واحد، كملازمة الصلاة والطهارة، أو من الجانبين، كملازمة كل من القصر والإفطار للآخر؛ فمتى ثبتت الملازمة بطريق

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) كذا في (ب)، ولعل من الوجوه الضعيفة التي احتج بها المانعون قولهم: إن من السفه الحكم ببقاء زيد في الدار إذا غاب عنها.

وقولهم: إن أدلة الأحكام معروفة، وليس الاستصحاب واحداً منها.

وقولهم: إن حجية الاستصحاب تقتضي أولوية بينة النفي على بينة الإثبات؛ لاعتضادها به، مع

أنها لا تسمع. (ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٣٤٦، ٣٤٨؛ المستصفى: ص ١٥٩).

شرعي، كالمثالين حيث قال في الأول: «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، وفي الثاني: «من قصر أفطر، ومن أفطر قصر»^(٢).

أو عقلي أو عادي، كملازمة الشيء لمقدمته العادية أو العقلية، ثم حكم الشارع بإحدى الملازمتين، حيث تكون الملازمة من الجانبين أو باللازم، حيث تكون من جانب واحد، لزم الحكم بالآخر في الأول، واللزوم في الثاني، وكانت تلك الملازمة دليلاً عقلياً على الحكم الذي لم يُنصّ عليه، مثلاً إذا قال: «من توارت عنه الجدران قصر»، قلنا: وأفطر؛ للملازمة الثابتة بينهما بقوله: «مَنْ قَصَرَ أَفْطَرَ، وَمَنْ أَفْطَرَ قَصَرَ»، وكذا العكس. وإذا قال: «**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**»^(٣) قلنا: قد أوجب الطهارة أيضاً عند الدلوك؛ للملازمة الثابتة بينهما بقوله: «لا صلاة إلا بطهور»، وكذا إذا أوجب الحج.

قلنا: قد أوجب قطع المسافة؛ لامتناع وجوده إلا بها، وهكذا؛ فكان استدلال العقل على الحكم الذي لم يُنصّ عليه بتلك الملازمة الثابتة شرعاً أو عقلاً. فإن قلت: متى كان ثبوت الملازمة بطريق شرعي، كان الدليل على الحكم الذي لم يُنصّ شرعاً لا عقلياً.

قلت: إثبات الحكم بطريق الملازمة نوعٌ من عمل العقل، وإن كان ثبوت الملازمة التي بها يستدلُّ العقل من طريق الشرع؛ وذلك أنه حين يستدلُّ فإنما يستدلُّ بالملازمة المحرزة عنده من أيّ طريق أصابها، وكيف يكون الدليل على الحكم في مثله شرعياً، والدليل الشرعيّ الدالّ على الملازمة لم يدلّ على هذا الحكم بخصوصه ولا تناوله بعمومه؛ لأنه إنما دلّ على حكمٍ وضعيٍّ، وهو الملازمة المذكورة، ثم العقل يستدلُّ بذلك الحكم الوضعيّ الذي دلّ عليه الدليل الشرعيّ، بل لو كان الخطاب الشرعيّ الدالّ على الوضع خطاب تكليف يُستفاد منه الوضع، حتى يكون عاماً متناولاً لهذا الحكم

(١) تهذيب الأحكام: ج ٢ ص ١٤٠، ح ٣.

(٢) الحديث نقل بالمعنى، وأما الوارد في (من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٤٣٧، ح ١٢٧) فهو

قوله **«إِذَا قَصَرْتَ أَفْطَرْتَ، وَإِذَا أَفْطَرْتَ قَصَرْتَ»**.

(٣) الإسراء: ٧٨.

التكليفي، كأن يقول: «متى قصّرت فافطر، ومتى أفطرت فقصّر»، وكما قال تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١)، ثم استدلت على الحكم التكليفي بالملازمة، لكان ذلك استدلالاً عقلياً لا شرعياً، من حيث إنه استدلالٌ بالملازمة الثانية، نعم، لو استدُلَّ على الحكم التكليفي بذلك الخطاب ابتداءً، لكان شرعياً؛ لأنّه استدلالٌ بالعموم.

ثم الاستدلال بالملازمة الثانية من جانبٍ واحدٍ يقع في أبواب:

[باب المقدمة]

أحدها: باب المقدمة، وذلك أنّه يُحكم على المقدمة بحكم ما توقّف عليها، ويُستدل على ذلك بالملازمة الثابتة شرعاً أو عقلاً؛ فالدليل العقلي الذي أُثبت به حكمُ المقدمة هو الملازمة، وبابُ المقدمة مما يُستدلّ فيه بالدليل العقلي، وقد تحصّل لنا من مراعاة هذه الاستدلال قاعدةٌ أصولية هي أن الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتمّ إلّا به، أي أنّ الأمر بالشيء يستلزم الأمر بمقدمته، ودليل الملازمة وإن جرى في النذب والإباحة أيضاً؛ فإنّ النذب إلى الشيء ندبٌ إلى مقدمته، وما لا يتمّ إلّا به، وإباحته إباحتها، لكن لما كان المهمُّ فيما يجوز إنها هو الإيجاب لما يترتب عليه من الثواب والعقاب، عقدوا الباب لمقدمة الواجب، وغيرها يعرف بالمقايسة.

وأما مقدمة الحرام؛ فتحريم الشيء لا يستلزم تحريم ما لا يتمّ إلّا به، اللهم إلّا أن يكون مُفضيلاً إليه، ومستلزماً له البتّة؛ فيحرّم لاستلزام المحرّم، وكذا مقدمة المكروه حرقاً بحرف.

ثم الكلام في هذا الباب يقع في مقامات:

الأول: في بيان معنى المقدمة:

اعلم أنّ مقدمة الشيء مما يتوقّف عليه، وكان له دخلٌ في التأثير، حيث لا يتمّ إلّا به سبباً كان أو شرطاً أو ارتفاع مانعٍ أو مُعدّاً أو جزءاً، وسبب الشيء ما كان بينه وبين

الشيء ارتباطاً في الوجود والعدم، بحيث يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم.
وبالجملة: هو العلة التامة، والمراد به هنا ما عدا الفاعل؛ إذ لا معنى لدعوى وجوبه
بوجوب ذي المقدمة؛ فهو إذن، جميع ما يؤدي الفاعل إلى الفعل.

وما اشتهر على السنة جماعة من أن المراد بالسبب هنا وفي مسألة الضد الجزء الأخير
من العلة، لا جميع ما يتوقف عليه؛ لأنه من جملة الشروط وارتفاع الموانع، وقد وقع
الخلاف فيهما دونه، فكلام^(١) نشأ عن قلة تدبر كلام القوم، وعدم الوقوف على مرادهم
من الشرط، هل الداخِل في السبب أو الخارج عنه، على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.
وشرط الشيء ما كان بينه وبين الشيء ارتباطاً في العدم، بحيث يلزم من عدمه العدم،
ولا يلزم من وجوده الوجود.

وأما المانع؛ فهو ما يلزم من وجوده العدم، ثم كل واحدٍ منهما إما شرعي، كصنيع
العقود والوضوء والحيض، أو عقلي، كالنظر المحصل للعلوم، والصعود للكون على
السطح وأضداد المأمور به، أو عادي كالإطعام للإشباع وغسل جزء من الرأس والعُضد
في الوضوء؛ للعلم بغسل الوجه واليدين، وترك ذلك الجزء؛ فإنه مانع من العلم.

وأما المعد؛ فله صفة الشرط والمانع؛ فإنه ما يتوقف التأثير [عليه]^(٢) في وجوده
وعدمه، وأمر الجزء واضح، وعليه بتوا بطلان الصلاة في الدار المغصوبة.

ومدخلية هذه الأمور الخمسة ظاهرة في التأثير؛ لتوقف التأثير فيها على الوجود أو
العدم، أو على كليهما، وهذا القدر كافٍ في المدخلية، وإلا فالمؤثر الحقيقي هو الفاعل.

ومن هنا يظهر لك أن الملزومات العادية، كروية جبل أبي قيس، والمرور عليه
للحاج، ومشاهدة كل ما لابد من مشاهدته للسالك في تلك الفجاج، وكونه متحرّكاً أو
ساكناً أو نحو ذلك ليس من المقدمة في شيء.

(١) خبر قوله «وما اشتهر على السنة جماعة».

(٢) غير موجودة في (ب).

الثاني: في أقسام المقدمة:

اعلم أنَّ المقدمة إما أن تكون مقدورة، تدخل تحت طوق المكلف أو غير مقدورة، ولا [كلام^(١)] في عدم إيجاب ما يتوقف عليها على الإطلاق، بل إن أوجبه قيده بها، وشرطه باتفاق وجودها، كأن يقول: «زكَّ إن كنت مالكا للنصاب»، و«حجَّ إن كنت قادراً على قطع المسافة»، وهذه المقدمة التي لا يجب ما يتوقف إلا بشرط وجودها، هي «مقدمة الوجوب»؛ إذ لا وجوب إلا بها.

إنما الكلام في المقدورة، سواء أكانت عقلية - كقطع المسافة - أو جعلية - صارت مقدمة بجعل الشارع، كالطهارة للصلاة، والإمام لإقامة الحدود - فهل تجب بمجرد إيجاب ما يتوقف عليها أو لا؟ خلاف، وتسمى هذه (مقدمة الوجود)، لا مقدمة الوجوب؛ لأن وجوب الواجب بالنسبة إليها مطلق غير مقيد بها، ولا مشروطاً بوجودها، بل إن لم تكن حاصلّة وجب تحصيلها، ولا يكاد ينفك واجب عن هاتين المقدمتين؛ إذ لا أقل من البلوغ والعقل والاستطاعة في الأول^(٢)، والسعي والتحصيل في الثانية^(٣).

الثالث: في بيان معنى وجوب المقدمة الذي أثبته قوم ونفاه آخرون^(٤):

ربما توهّم أنّ معنى وجوبها لزومها في نفس الأمر، وأنّه لا بدّ منها، وهذا من أفحش الخطأ؛ فإن لزومها مما لا نزاع فيه، وإلا لم تكن مقدمة، على أنّ هذا اللزوم لا يسمّى في العرف وجوباً، مع أنّ الظاهر أنّ وجوب المقدمة من سنخ وجوب ذي المقدمة؛ لأنّه مستفادّ منه، ثمّ ما للأصولي والبحث عن اللوازم العقلية، بل الظاهر أنّ المراد به التحتم الشرعي، كوجوب ذي المقدمة.

وبالجملة حقيقة الوجوب وما وُضع له، لكن يتوجّه عليه أنّه لو كان كذلك لترتب عليه الثواب والعقاب، حتى يستحقّ بتركها العقاب، وإن لم يبقّ التارك إلى زمان ذي

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) مقدمة الوجوب.

(٣) مقدمة الوجود.

(٤) ظ. المحصول، الرازي: ج ٢ ص ١٨٩؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٥١٨ - ٥١٩.

المقدمة، كتارك الخروج مع الرفقة، وإن مات قبل أبان الحج، ولو كان كذلك للزم ما لا يلتزمه أحد، من ترتب العقاب على كل مقدمة، حتى يعاقب تارك الحج والجهاد مثلاً على ترك ابتياع الرحلة، والسلاح، والمزاد، والأزواد، وحمل الأسلحة، وقطع كل جزء من المسافة، إلى غير ذلك من المقدمات الكثيرة؛ لصدق اسم المقدمة على كل واحد من هذه الأمور، مع أن طريقة القدماء مستمرة على أنهم إذا عاقبوا أو عاتبوا على ترك التكليف لا يرون لذلك سبباً سوى ترك ذي المقدمة، وإلا لتعلقوا بها وعددوها، ولم يهملها أهل المداقة؛ فإننا نرى من كان عليه ذنوب كثيرة عُدَّت عليه عند العقاب، وما ينبه على ذلك أنه لا كلام في أن عقاب تارك الواجب لا يختلف بترك بعض المقدمات أو الكل، بلى، اللهم لا يبعد في الفضل الثواب على المقدمات، كما إذا رأيت عبدك يسعى في قضاء حوائجك، لكن ذلك لم يجيء من الثواب، على ما توقّف عليها، بل من أدلة خارجية، كما في حديث «من لم يذكرك الحج...»^(١).

وقد يقال: ليس الإيجاب إلّا طلب الفعل على وجه التحميم، وأمّا ترتب الثواب والعقاب فأمر خارج عن المفهوم؛ وذلك أن الواجب ضربان:

مقصود بالذات، وهو الأصلي، ومقصود بالتبع، ولأن وجوده مصلحة في غيره، وهو التبعي، وترتب الثواب والعقاب إنما هو على الأصلي دون التبعي، وإن صرح به، كما تقول: (قم واخرج واشتري لنا لحماً)؛ وذلك أن التبعي طريق إلى، وبمكانة جزء من أجزائه؛ فكيف يستحق عليه جزاء أو على تركه نكالاً، وباب المقدمة من الثاني دون الأول؛ فلا ترتب.

فإن قلت: إذا لم يترتب على ترك المقدمة عقاب لم تنفصل عن المباح إلّا بما لا يعود بفائدة، ولا يمنع من ترك، أعني مجرّد الإلزام، ولم يعد هذا البحث الطويل بطائل، مع أن ظاهر القوم ترتب العقاب؛ فإننا وجدناهم يتعلّقون بهذه القاعدة في إيجاب نصب

(١) من أحاديث العامة الضعيفة، كما ذكر ذلك ابن حجر العسقلاني في كتابه «الدرية في تخريج أحاديث الهداية»: ج ٢ ص ٤٦، والحديث: «عن عطاء أن النبي ﷺ قال: من لم يذكرك الحج فعليه دم ويحملها عمرة وعليه الحج من قابل».

الإمام، أترى أن هذا الأمر العظيم الذي يدور عليه نظام العالم بهذه المكانة عندهم، يُترك ولا يُعاقب على تركه؟.

قلت: أيّ فضل أعظم من كونه مراداً للشارع، محبوباً مطلقاً، وفاعله منقاداً مطيعاً، وتاركة مخالفاً عاصياً مرتكباً لما يكره، وكلُّ هذا في المباح غير متحقق.

وأما إنَّ هذا كله لا يصدُّ عن الترك؛ لعدم ترتب العقاب.

ففيه من الصدِّ ما يُغني عن اعتبار أمرٍ آخر؛ وذلك أنَّ تركه يُفضي إلى ترك الواجب الأصلي الذي يدور عليه العقاب، وكفى به صادّاً عن الترك، حتى إنه ليصدُّ من لا يقول بوجوبه، وأما اعتبار عدم ترتب العقاب على ترك نصب الإمام؛ فنصب الإمام عندهم واجبٌ أصليٌّ، يترتب عليه العقاب، أقصى ما هناك أنهم استدلُّوا عليه بهذه القاعدة، وكم من مقدمة تجب بالتبع، وهي في نفس الأمر واجبةٌ بالأصل مقصودةٌ بالذات، كالجهاد يجب بالأصالة، وهو مقدمةٌ لحماية الأهل والمال والولد، وكالإمساك عن الأكل أو الشرب يجب بالذات في الصيام، وربما وجب لكونه مقدمةً لأمرٍ آخر، كالتداوي، وكذلك إنقاذ الغريق وإخراج الحريق ونصرة المظلوم، ونحو ذلك، مما يجب بالذات، وربما وجب بالعرض أيضاً؛ لكونه مقدمةً لواجب آخر، كما يتفق في خصوص غريق أو حريق أو مظلوم، يبتني على بقائه وعزّه أمور واجبة بالعرض أيضاً؛ لكونه مقدمةً لواجب آخر بحسبه؛ فربما اتفق الحكماء، وربما اختلفوا، وربما كان الشيء الواحد مقدمةً لشيئين أو أشياء، يلزمه باعتبار كلِّ شيء حكمٌ موافقٌ أو مخالفٌ، غير أنَّ هذا لا يُجدي فيما استمرت عليه طريقة الفقهاء من التفريع على وجوب المقدمة وعدمه.

وقد تُستظهر الثمرة في النذر ونحوه؛ وذلك بنذر واجبين؛ فيقي بواجبٍ ومقدمته، أمّا الواحد فلا يصحُّ؛ لعدم رُجحان المقدمة وحدها، ولا يخفى ضعف اعتبار مثلها، ولا سيما لمثل هذا الباب العظيم، ومن هذا الذي يعتمد نذر واجبين أو أكثر على الإطلاق؟ إنما ينذر العقلاء أموراً مخصوصة، كصوم وصلاة وحجٍّ وصدقة، على أنه متى أطلق انصرف إلى المتعارف، وهو الأصلي، ولم يقع الوفاء إلّا به، اللهم إلّا أن يقصد الأعم أو كلا الأمرين، وكفى بذلك ضعفاً، وربما ظنَّ ظهورها في مواطنٍ أخرى:

أحدها: الشرائط الشرعية التي لم يقم من خارج دليل على وجوب تحصيلها، ولا على أن الشروط إنما يجب عند اتفاق وجودها، بل لم يعلم منها سوى الشرطية وما به تكون مقدمة، كما في مسألة نصب الإمام؛ فإنه لم يعلم من خارج أكثر من كون إقامة الحدود ونحوها مشروطة بقيام الإمام، أما أن ذلك شرط يجب تحصيله عند وجود ما لا يتم إلا به، كالإقامة، وأن الإقامة لا تجب إلا عند اتفاق قيام الإمام؛ فلا؛ فمن قال بوجوب المقدمة أوجب النصب، ومن قال بعدمه لم يوجب؛ لاحتمال أن يكون مقدمة وجوب لا يجب مشروطها إلا بعد اتفاق وجودها.

الثاني: باب مقدمة العلم؛ فإن من قال بوجوب المقدمة أوجب الإتيان بجميع ما وقع فيه الاشتباه، والإتيان بالضميمة، حيث لا يتم العلم إلا بها، ومن نفاه توقف في ذلك كله على الدليل.

الثالث: باب مسألة الضد، كما سيأتي، وأنت خيرٌ بأن ليس في الأولين أكثر من الفرق بالإلزام أو التحريم من دون أمر زائد، والغرض تعرف ما وراء ذلك من الثمرة، هل هما إلا قسمان من المقدمة؟ أقصى ما هناك أن الأمر فيهما أخفى.

وأما الثالث؛ فوجه ظهور الثمرة فيه، هو أنه على القول بوجوب المقدمة، وهي هناك إزالة المانع برفع الضد، يكون الضد مأموراً بتركه، وما أمر بتركه؛ فقد نهى عن فعله؛ فإذا كان عبادة أو معاملة فسدت، وعلى القول بعدم الوجوب؛ فلا فساد، غير أنك تعلم أن هذا مبني على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والقول بذلك لا يُعرف لأحد إلا ما حكى صاحب «المدارك» عن شيخه^(١)، ومعلوم أن الغرض من أصل هذا السؤال تعرف الوجه الذي باعتباره استمرت طريقة الفقهاء على التعلق بوجوب المقدمة.

وربما قيل: إن ظهور الثمرة في هذا إنما يتم لو كان النهي التبعية كالأصلي في اقتضاء الفساد، لكنه ممنوع، نعم، فيه قبح اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد، وإن جاء أحدهما تبعاً.

والذي حقّقناه في بابها في العبادة سيّان في ذلك؛ لاستوائيهما في الدلالة على الكراهة، وعدم الإرادة؛ فكيف تكون مع ذلك راجحة مطلوبة، وهذا بخلاف المعاملة؛ فإنّا إننا استدللنا على الفساد فيها بالإجماع المستمر والطريقة المستقيمة، ونحن إنّما علمنا ذلك في النهي الأصليّ دون التبعية، هذا كلّه إنّ كان محلّ النزاع هو الأمر المطلق المعلوم إطلاقه بالنسبة إلى مقدّمته التي هو مطلق باعتبارها، كما قيل، وإن كان هو مطلق الأمر؛ فلا خفاء في ظهور الثمرة كما سيّجيء.

الرابع: في تحرير محلّ النزاع:

من الناس^(١) من زعم أنّ هنا نزاعين:

أحدهما: أنّ الواجب المطلق المعلوم إطلاقه، هل يستلزم إيجاب مقدّمته التي هو مطلق بالنسبة إليها، كقطع المسافة في وجوب الحج على المستطيع؛ فهل يجب القطع بوجوب الحج، حتى يكون المستطيع مخاطباً بكلّيهما شرعاً؟ أقصى ما هناك أنّ الخطاب بأحدهما صريح، وبالأخر اقتضاء، أو ليس هناك إلّا الخطاب بذوي المقدمة، وليس في المقدمة إلّا اللزوم واللابدية، من دون تعلّق إرادة الشارع وطلبه لها، وزعم أنّ هذا الخلاف هو المشهور، وحكى القول بالوجوب مطلقاً عن الأكثرين، والقول بوجوب السبب عن الواقفية^(٢) وبعض المتأخّرين، والعكس عن ابن الحاجب، والنفي مطلقاً عن بعضهم.

الثاني: أنّه إذا ورد أمر مطلق غير مقيد بقيد، وكان له مقدّمة مقدّرة لم يعلم وجوبها من خارج، ولا عدم وجوبها، كما في نصب الإمام في إقامة الحدود؛ فهل يستلزم وجوبه وجوبها، حتى يكون مطلقاً بالنسبة إليها، وتكون مقدّمة وجود، [أو]^(٣) لا يستلزم، حتى يكون وجوبه مقيداً باتفاق وجودها، وتكون مقدّمة وجوب لا يجب بدونها؟ وحكى

(١) الفاضل التوني في كتابه الواقفية: ص ٢٢٠؛ وانظر كذلك: المحصول: ج ٢ ص ١٨٩.

(٢) الواقفية: فرقة من المعتزلة، وهم قائلون بالوقف في خلق القرآن. ظ. (معجم الفرق الإسلامية: ص ٢٦٩).

(٣) غير موجودة في (ب).

الأول عن الأكثرين، والثاني عن السيّد^(١).

والحق أن ليس هناك إلّا نزاعٌ واحدٌ، وهو أن الأمر إذا ورد مطلقاً؛ فهل يقتضي إيجاب مقدّمته المقدورة كيف كانت أو لا؟ من دون اعتبار كون إطلاقه ثابتاً في نفس الأمر، معلوماً، ولا ملاحظة كون مقدّمته مجهولة الحال، أو معلوماً كونها مقدّمة وجود، أقصى ما هناك أن من ينفي وجوب المقدمة فإنها ينفي صدوره عن الأمر بذوي المقدمة، وليس يمنع أن يدلّ دليلٌ من خارج من إجماع أو غيره، على كون المأمور به واجباً على الإطلاق في نفس الأمر، كما هو كذلك في الظاهر، وكون مقدّمته مقدّمة وجود، أقصى ما هناك أن من ينفي وجوب المقدمة فإنها ينفي صدوره عن الأمر بذوي المقدمة، وليس يمنع أن يدلّ دليلٌ من خارج من إجماع أو غيره، على كون المأمور به واجباً على الإطلاق في نفس الأمر كما هو كذلك في الظاهر، وكون مقدّمته مقدّمة وجود يجب تحصيلها، كما في الطهارة للصلاة وقطع المسافة للحجّ.

وبالجملة: فالنزاع في اقتضاء الأمر وجوب المقدمة، لا في وجوبها على الإطلاق، من أيّ كان؛ فمحلّ النزاع عنوان الباب، أعني قولهم: الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتمّ إلّا به، وهو الذي لهج به ألسنة القوم، متقدّمهم ومتأخّره، وحكاة السيّد عن كلّ من تكلم في هذا الباب، قال في (الذريعة) بعد أن عنوان الباب بأن قال: فصلٌ في هل الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتمّ إلّا به؟ «اعلم أن كلّ من تكلم في هذا الباب أطلق القول بأن الأمر بالشيء هو بعينه أمرٌ بما لا يتمّ ذلك الشيء إلّا به»^(٢)، ثم ساق الكلام في الاحتجاج لما صار إليه آخر الفصل، وكذلك منع الشيخ في (العدّة)؛ فإنّه بعد أن عنوان الباب بذلك، وذكر أن الأمر بالمقيّد لا يقتضي وجوب تحصيل القيد، كالاستطاعة في الحجّ وملك النصاب في الزكاة، قال: «فإن كان الأمر مطلقاً نظر فيه؛ فإن كان لا يصلح على وجه ما إلّا بفعلٍ آخر، وجب تحصيل ذلك الشيء؛ ليتّم معه المأمور به، وذلك نحو الأمر بالمسبّب، وهو لا يحصل إلّا عن سبب؛ فلا بدّ من أن يكون السبب واجباً

(١) الذريعة: ج ١ ص ٨٣-٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ٨٣.

عليه^(١)، ومثّل ذلك بالضرب في وجوب الإيلاء؛ فإنّ الإيلاء لا يتمّ إلّا بالضرب ونحوه، ثمّ قال: «وإن كان ذلك المأمور به يصحّ على وجه ما حصوله، إلّا أنّه علم بالشرع أنّه لا يكون شرعياً إلّا بفعل، أُجري مجرى الأول في وجوب تحصيل ذلك الأمر، حتى يصحّ المأمور به»^(٢)، ومثله بالطهارة والستر ونحوهما من الشرائط الشرعية لصحة الصلاة، لما علم شرعاً من أنّ الصلاة لا تصحّ إلّا بهما؛ فإذا أمر بها فقد أمر بهما، ووجب تحصيلهما، غير أنّ الشيخ حكم بأنّ الأمر المطلق يستلزم وجوب ما لا يتمّ إلّا به عقلاً أو شرعاً، كما رأيت، والسيد اقتصر على وجوب المقدمة العقلية دون الشرعية.

وقال العلامة في (التهذيب): «ما لا يتمّ الواجب إلّا به وكان مقدوراً واجباً»^(٣)، وخصّصه المرتضى رحمه الله بالسبب^(٤)، وقال العميدي بعد أن قسّم الواجب إلى مشروط ومطلق ما نصّه: «لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقّف عليه ذلك الواجب، والخلاف في الثاني؛ فذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة إلى وجوب ما يتوقّف عليه الواجب المطلق سواء أكان شرطاً أو سبباً إذا كان مقدوراً، وفصل السيد المرتضى رحمه الله والواقفة، وقال العضدي بعد أن حكى الإجماع على عدم وجوب مقدمة الوجوب: «إنّما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتمّ ذلك الواجب إلّا به واجباً»^(٥)، وقريب من ذلك في (شرح الشرح)^(٦)، وقال في (المعالم): «الأكثر على أنّ الأمر بالشيء مطلقاً يقتضي إيجاب ما لا يتمّ إلّا به، شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما، مع كونه مقدوراً»^(٧)، وكذلك قال كلّ من عثرنا عليه، هل تُراكّ تعقّل من كلماتهم إلّا ما قلناه من الإطلاق، وليس في كلام أحد ما يدلّ على إرادة أحد الأمرين بخصوصه، وأنّ هناك نزاعين، نعم، صاحب

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ١٨٧.

(٣) تهذيب الوصول: ص ١١٠.

(٤) الذريعة: ص ٨٥.

(٥) شرح العضد على المختصر: ج ٢ ص ١٨٨.

(٦) حاشية الفتاوى على العضد: ج ٢ ص ١٨٩.

(٧) معالم الدين: ص ٦٠.

(المعالم) بعد أن ذكر في الخلاف القول بالوجوب في السبب دون غيره، قال: «واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه في (الذريعة) و(الشافي) غير مطابق للحكاية»^(١)؛ فكان أول من فتح هذا الباب لمن تأخر عنه.

قلت: كلام السيد في هذا الباب ليس من متشابه الكلام، بل هو صريح فيما عقل القوم منه، وقد حكيناه في الشرح بطوله، والذي يدل على ما قلناه إنه لو كان محل النزاع هو الأول لم يظهر لهذه المعركة العظمى ثمرة يعتد بها كما عرفت، وهذا بخلاف ما قلناه؛ فإن الثمرة عليه ظاهرة بحيث لا تخفى؛ وذلك أن الأكثرين القائلين بوجوب المقدمة مطلقاً، يقولون: إيجاب الشيء يستلزم إيجاب مقدمته كيف كانت، عقلية أو شرعية؛ فإن كانت حاصلةً فذلك، وإن لم تكن وجب تحصيلها، والثقة على الإطلاق يقولون إن إيجاب الشيء لا يقتضي إيجاب غيره؛ فإن كان له مقدمة عقلية لا يمكن وجوده إلا بها، أو شرعية لا يصلح شرعاً إلا بها، لم يجب تحصيلها، بل إن اتفق حصولها للمأمور به على وجوبه، وإن لم يتفق لم يجب تحصيلها، أو يخرج المأمور به عن كونه واجباً؛ إذ المفروض أنه مشروط بشرط لم يتوفر، وليس هناك ما يدل على وجوب تحصيله إلا أن يدل دليل من خارج، إجماع أو غيره، على كونه في نفس الأمر واجباً على الإطلاق، وكون مقدمته مقدمة وجود يجب تحصيلها، كالطهارة في السعي، والسعي في الحج، غير أن هذه المقالة لا تُعرف لأحد، وقد حكى الإجماع على خلافها غير واحد؛ وذلك أنه لا تمنع بينهم في اقتضاء وجوبه وجوب المقدمات العقلية، كالخروج إلى السوق في اشتراء اللحم، وإخراج الماء وعرضه على الدابة في إيجاب السقي، وهو المسمى عندهم بـ(السبب)، ولذلك ردوا على هؤلاء بلزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، على تقدير عدم اتفاق حصول المقدمة، وأهل التعاليق غيروا الأوضاع، واعترضوا على هذا بما هو مسطور في دفاترهم، وأطالوا من غير طائل، مع وروده عليهم، كل ذلك لعدم تحريرهم لمحل النزاع، وهو الذي أراد السيد بقوله: «وكيف يكلفني المسبب بشرط اتفاق السبب»^(٢)،

(١) معالم الدين: ص ٦٠.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٨٥.

وهو كما يقول؛ إذ لو توقّف وجوب المأمور به على اتفاق وجوده، لكان مشروطاً به، مقيداً، ولكان الحاصل فعلُ المسبّب بشرط اتفاق السبب، ومرجعه إلى التكليف بالفعل بشرط اتفاق الفعل؛ لاستحالة تخلف المسبّب عن السبب، إنها يُعرفُ الخلافُ قديماً في الشرائط الشرعية، وهي التي خالفَ فيها السيّد والواقفية؛ فلم يروا إيجاب الشيء مقتضياً لإيجابها؛ وذلك لوقوعها في الشريعة على نحوين؛ فأَيُّ ثمرة أظهر من أن يجب على أحد القولين تحصيلُ المقدمة، والعقاب على الترك؛ لإفضائه إلى ترك الواجب الأصلي، ولا يجب على الآخر تحصيلُها، وإن أفضى تركُها إلى ترك الواجب الأصلي، ولا عقاب على تركه إلا أن يدلّ دليلٌ من خارجٍ على وجوب تحصيلها.

الخامس: في تحرير محلّ النزاع:

أجمع الناس على أن الأمر بالمقيد لا يستلزم إيجاب مقدمته، وهو قولهم: الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتمُّ إلّا به، أقصى ما هناك أنهم حملوه عليه مبالغة؛ لظهور الاقتضاء، وقد حكى السيّد هذه المقالة عن كلّ من تكلم في هذا الباب، كما رأيت، وهما على الظاهر حكاية إجماع، ويحتمل أن يكون المراد كلّ من كتب في الأصول، وتكلم في الباب، وما كلّ عالم يتكلم في هذه المسألة، ولا سيما أصحابنا، وإلا فكيف يستبيح الخلاف بعد تحقّق الإجماع، وهو من أساطينه، والإجماع عنده من أعظم المدارك، وذهب السيّد المرتضى وابن البراج وابن زهرة^(١) إلى الاقتضاء في السبب دون الشرائط الشرعية والمقدمات الجعلية، وعَنُوا بالسبب جميع ما يتوقّف عليه الواجب من المقدمات العقلية التي لا يمكن تحصيلُ المأمور به بدونها، وبها حكينا هذه المقالة عن الواقفية، وكأنّ السيّد إنما لم يحكمها عنهم؛ لأنهم لم يكتبوا في الأصول شيئاً، وإنما كانوا يقولون ذلك ويقرّرونه في خصوماتهم، على أنه لا بقية لهم.

وعكس ابن الحاجب هذه المقالة؛ فذهب إلى الاقتضاء في الشرط الشرعي دون السبب^(٢)، لكن حكى الإجماع على خلافه جماعةً، منهم السعد التفتازاني وقطب

(١) الذريعة: ج ١ ص ٨٥؛ غنية النزوع، ابن زهرة: ج ١ ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢) ظ. شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ٢ ص ١٨٨.

المحققين^(١)؛ فإنهم نقلوا الاتفاق على الوجوب في السبب^(٢)، وربما حكى عن بعضهم عدم الاقتضاء على الإطلاق، ولا يعرف به قائل، وإنما حكاه صاحب (المنهاج)^(٣).

وكيف كان فهذان القولان مسبوقان بالإجماع، ومنه يظهر أن النزاع إنما هو في الشرعية، والأكثر على الاقتضاء فيها، ووجوب تحصيلها^(٤)، والسيد وأتباعه والواقفية على عدم الاقتضاء، وعدم وجوب تحصيلها^(٥)؛ فلا يجب ما توقف عليها عند عدمها، وإنما يجب عند اتفاق حصولها.

والحق ما عليه الأكثر؛ فإن من يوجب أمراً على الإطلاق، وهو يعلم أنه لا يتم إلا بأمر آخر؛ فلا ريب أنه مما يوجب ذلك، ويلزم به؛ لیتم غرضه، سواء أكان ذلك الذي لا يتم الواجب إلا به مقدمة عقلية له، لا يمكن حصوله إلا بها، كسائر مقدمات الأفعال وأسبابها، أو جعلية، صارت مقدمة له بالجعل والتقرير، كما شرط الشارع في الصلاة الطهارة، وفي إقامة الحدود وجود الإمام، وكما تأخذ أنت على خادمك أن لا يسقي دابتك بعد الوصول إلى المنزل، حتى يعلفها؛ فإذا أمر بالسقي، كان ذلك أمراً له بالعلف، لما أخذت عليه وشرطته، واقتضاء الأمر بالشيء الأمر بما لا يتم إلا به عند العقل، أو في نظر الأمر، مما لا يشبهه على ذي عرف، حتى أنهم ليعدونه أمراً بهما معاً، ويعقلون من الأمر بسقي الدابة الأمر بإخراج الماء ووضعه في الأناء وعرضه عليها، والأمر باشتراء اللحم أمراً بالخروج إلى السوق، والذهاب إلى القصاب، والأمر بالكتابة أمراً بامسك القلم والقرطاس وغمسه بالدواة، وإخراجه منها، ووضعها على القرطاس وهكذا.

ومن هنا استمرت كلمتهم على أن يقولوا: الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به، وقد

(١) هو محمد بن محمد الرازي أبو عبد الله، قطب الدين، عالم بالحكمة والمنطق، من أهل الري، نزل دمشق سنة ٧٦٣ هـ وبها وفاته سنة ٧٦٦ هـ.

(٢) ظ. شرح العضدي على المختصر: ج ٢ ص ١٨٩.

(٣) الإيهام في شرح المنهاج: ج ١ ص ١١٠.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٥١٩؛ المحصول: ج ٢ ص ١٩٢؛ الإحكام: ج ١ ص ٩٧؛ المستصفى: ج ١ ص ٢٣١؛ الوافية: ص ٢٢٠.

(٥) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٨٤-٨٥؛ المحصول: ج ٢ ص ١٨٩؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٥١٨.

بلغ في الظهور لديهم إلى حيث أنّ العبد إذا سأل مولاه على الأمر بالمقدمة؛ فقال مثلاً بعد الأمر باشتراء اللحم: هل تأمرني بالخروج إلى السوق والذهاب إلى القصاب؟ عيب عليه ذلك، وكان بمكانة أن يسأله عن أصل اشتراء اللحم، وكذلك الاستئذان في تركه بمنزلة الاستئذان في ترك الأصل، وما بعد فهم المراد من توقف.

وما اشتهر التعلّق به في ذلك، من أنّ مقدمة الشيء، لو لم تجب بوجوبه وتُركت بحيث لا يمكن تلافيها؛ فإن بقي ذلك الشيء على وجوبه، لزم تكليف ما لا يُطاق؛ لاستحالة الإتيان به بدونها، وإلا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً، بمجرد تركِ المقدمة؛ وفي ذلك خروجُ جميع الواجبات عن الوجوب؛ فهو شبهة الكعبي^(١)، كما تردُّ على النفي، تردُّ على الإثبات، وكما تردُّ في الشرط تردُّ في السبب أيضاً؛ فإنّا نقول: على القول بوجوب المقدمة، لو عصى المكلف وتركها؛ فإن بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يُطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً بمجرد تركِ المقدمة؛ فما يكون جوابكم؛ فهو جوابنا، وكون الامتناع على هذا بسوء اختياره، بخلاف الأول، لا يرفع قبح التكليف بما لا يُطاق، نعم، يحسن الذم والعقاب.

وبالجملة: فلا دخل لإيجاب المقدمة في ذلك، وكيف يُعقل تأثير إيجابها في كون الفعل الموقوف عليها حال انتفائها وامتناعه مقدوراً؟ والحلّ بالتزام الشقّ الثاني، وأيّ بأسٍ في خروج الواجب عن الوجوب بعد امتناعه، لامتناع مقدمته، ووجوبه إنما كان حال كونه مقدوراً، وإطلاقه بالنسبة إلى اتفاق المقدمة وعدم اتفاقها، أي أنّه ما لم تمتنع مقدمته، يجب على الإطلاق سواء أكانت مقدمة حاصلة أو غير حاصلة؛ فيجب تحصيلها.

وأما السيّد فقد احتجّ على الوجوب في المقدمات الجعلية بأنها في الشريعة جاءت على ضريين:

واجبة، كما في الطهارة للصلاة، وغير واجبة، كما في الاستطاعة للحج؛ فكيف

(١) هو أبو القاسم عبد الله، بن أحمد، بن محمود الكعبي البلخي، من أعلام المعتزلة، وأعيانها، أصله من بلخ، عاش ببغداد وتلمذ بها على الخياط مدة طويلة ثم عاد إلى مسقط رأسه وتوفي عام ٣١٧ هـ (أو ٣١٩ هـ) وعرف أتباعه باسم الكعبية. له كتاب «المقالات» وقبول الأخبار ومعرفة الرجال.

نحكم بوجوبها، بمجرد إيجاب ما توقّف عليها، ونزعم أنّ الأمر به أمرٌ بها، ونحن لا نعلم ما هي عليه في نفس الأمر، ومن الجائز أن تكون غير واجبة، وأنّ إيجابه مشروطاً باتفاق وجودها، وعلى الوجوب في غيرها، أعني السبب، بعدم جريان هذا الاحتمال فيه؛ لاستحالة مجيئه غير واجب؛ لقبح التكليف بالمسبّب بشرط اتفاق وجود السبب؛ لرجوعه إلى التكليف بالفعل، بشرط اتفاق وجود الفعل^(١).

وحاصله: أنّنا وجدنا الشارع في الشرائط الجعلية تارة يقول: افعل بشرط اتفاق وجود الشرط الشرعي، وأخرى: افعل على الإطلاق، مع أنّ له شرطاً، قد علمت شرطيته بدليل آخر، وفي السبب لا يأمر إلّا على الإطلاق، وما وجدناه يوماً يأمر بالمسبّب بشرط اتفاق وجود السبب، حتى يقول مثلاً: اذبح بشرط اتفاق حصول كلّ ما يتوقّف عليه الذبح من القبض والسكّن ووضعها على العضو، وتحريكها حتى الجزء الأخير من العلة، الذي متى حصل حصل المعلول البتّة، وبني^{رحمته} على عدم الوجوب في الشرط الشرعي، نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الإمام بإيجاب إقامة الحدود المشروطة بالإمام.

ويتوجه عليه حينئذ: أنّ دلالة الأمر بالشيء على الأمر بسببه، ليست دلالة وضع، وإنّما هي دلالة اقتضاء؛ وذلك أنّ أهل العرف يعقلون أنّ الأمر بالشيء مما يأمر بسببه، وأنّه بحيث لو سُئل عن السبب لأمر به وألزم، وحال الشرط الجعلي عندهم، كحال السبب من غير فرق؛ فإنّهم إذا أطلق لهم الأمر بعد العلم بأنّ الأمر قد شرط في الإتيان بالمأمور به أمراً آخر، كالعلف للسقي مثلاً؛ فلا ريب أنّهم يعقلون منه أنّه أمرٌ بما شرطه أيضاً، ويقطعون بأنّهم لو سألوه لأوجب عليهم الإتيان بما شرطه، وألزمهم به، وإلّا فليس بشرط عنده، وأمره في بعض الأحيان بشرط اتفاق شرطه، كما في الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة إنّما جاء بالنصّ.

وبالجملة: فالسيد^{رحمته} إن كان يعقل من إيجاب الشيء على الإطلاق إيجاب ما لا يتمّ إلّا به، كما قلناه، فأی فرق بين السبب والشرط الشرعي بعد كون المشروط في نظر

الشارع لا يتم إلا به.

واحتتمال كونه قيداً فيه، وشرطاً لوجوبه، يدفعه الأمر به على الإطلاق، ولو كان قيداً لأخذه فيه، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١)، أو دَلَّ على التقييد به دليل من خارج، كما في الأمر بالزكاة؛ فإنه وإن جاء مطلقاً، لكنّ الدليل الخارجي من إجماع وغيره دَلَّ على كون وجوبها مقيداً بملك النصاب، وإن كان لا يُعقل من إيجاب الشيء مطلقاً إيجاب ما لا يتم إلا به، كما هو ظاهر قوله في أول الفصل: «ظاهر الأمر يقتضي ما تناوله لفظه، وليس يجوز أن يفهم منه وجوب غيره، مما لا يتناوله اللفظ إلا بدليل»^(٢)؛ فلا فرق أيضاً بين السبب وغيره؛ فإنّ لفظ الواجب الأصلي كما لا يتناول الشرط الشرعي، لا يتناول السبب العقلي، أقصى ما هناك أنه لا بدّ منه، ولا يمكن الإتيان بالواجب إلا به؛ ولذلك كانت مقدمة، والشرط والسبب في ذلك سيّان، ولا دخل لاستلزام وجود السبب وجود المسبّب؛ لأنّ الدلالة لم تحي من قبل استلزام الوجود الوجود، أي وجود المقدمة وجود ما توقّف عليها؛ لتمايز السبب في ذلك عن سائر المقدمات، بل من مراعاة حال الأمر باعتبار استلزام عدمها عدم ما توقّف عليها؛ فإننا نعقل من الإلزام بشيء الإلزام بكلّ ما توقّف عليه، ومعلوم أنّ المقدمات كلّها في ذلك شرعٌ سواء، على أنّ مقتضى دليله، لو تمّ إنها هو وجوب الجزء الأخير من السبب، ذاك الذي إذا وُجد استحال في العادات أن لا يوجد المسبّب، ومقالته وجوب جميع ما يتوقّف عليه الفعل عند العقل.

وبالجمله عدا المقدمات الجعلية.

وأما استدلال المعتزلة؛ فينقضه أنّ نصب الإمام غير مقدور للبشر، كالنبي، وإيجاب الشيء إنما يدلّ على إيجاب مقدّمته المقدورة، ومحال أن يوجب الشيء على الإطلاق، وله مقدمة غير مقدورة، ولا لزّم تكليف ما لا يُطاق، وورود الأمر بالإقامة على الإطلاق قاضٍ بوجوده، ووجوب إعانته وتمكينه من الإقامة، حتى إذا كان خائفاً مستوراً لا

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٨٣.

يعرفونه بعينه، وجب عليهم التنقيز عنه، وتعرفه بالأدلة القاطعة للعدر، وأن يؤمنوه وينصروه على من ناوأه، ويعينوه ويمكّنوه على إمضاء ما نُصب لأجله من الإقامة وغيرها؛ فإنه لا تتم إلا بذلك كله؛ فيجب بوجوبها، وأما نصبه فقد كفاهم الله مؤنته، والعلامة رحمته لما حكى احتجاج السيد رحمته، اعترضه بأن ما اشتمل عليه من التفصيل باعتبار التكليف بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب^(١).

وجواز ذلك في الشرط، وإن كان حقاً في نفسه، لكنّه خارج عن محلّ النزاع؛ فلا ينهض لدعواه؛ وذلك لأنّ أقصى ما فيه أنّه يجوز أن يكلف بالمشروط، بشرط اتفاق وجود شرطه، ولا يجوز أن يكلف بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب، لكنّ الكلام ليس فيه، بل في أنّ الأمر بالشيء مطلقاً، هل يستلزم إيجاب شرطه الذي لم يُقيد إيجابه باتفاق وجوده؟ وأين أحدهما من الآخر.

وأنت خيرٌ بأنّ كلام السيد كما اشتمل على التقسيم المذكور، كذلك اشتمل على ما أبان غرضه منه، من أنّ الشرط إذا جاء في الشريعة على ضربين: مرة يؤمر بالشيء بشرط اتفاق وجوده، وأخرى يؤمر به على الإطلاق؛ فكيف نسلك به مسلكاً واحداً، ونعمد إلى كلّ ما أمر به على الإطلاق؛ فنوجهه كذلك، ونوجب ما توقّف عليه من الشرائط الشرعية^(٢)؛ ولعلّها من القسم الآخر الذي لا يجب المأمور به إلا بشرط اتفاق وجودها، ولما لم يُعقل ذلك في السبب - أعني الأمر بالمسبب بشرط اتفاق السبب - لاستحالته، لم يسع لنا أن نتوهم في الأمر المطلق أنّه مقيّد بشرط اتفاق السبب، من حيث إنّ ذلك ممتنع، بل نوجهه على إطلاقه، ونوجب سببه تبعاً له، وبناءً نقض كلام المعتزلة على ذلك صريح فيما نقول، نعم، المؤاخذه تتوجّه عليه من جانب آخر، وهو الذي ذكرناه.

وأما ابن الحاجب فاحتجّ على الاقتضاء في الشرط الشرعي، بأنّه لو لم يجب، لكان الآتي بالمشروط فقط إتياناً بجميع ما أمر به؛ فيقع صحيحاً، وأنّه باطل، ويلزم خروج الشرط الشرعيّ عن كونه شرطاً، وعلى عدمه في غيره بوجوه شديدة الوهن أقواها: أنه

(١) نهاية الوصول: ج ١ ص ٥٢٣.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٨٣.

لو اقتضى إيجاب الفعل إيجاب ما لا يتم إلا به؛ فيجب، وأنه باطلٌ إجماعاً^(١). ويردُّ عليه في الأول: أنه إن أراد بالأمر في قولنا: اتبنا بجميع ما أمر به الأمر الصريح؛ فلا نمنع أن الإتيان به فحسب مقتضى للصحة، إنما يصحَّ مع الشرائط الشرعية، وإن أراد ما يتناول الأمر الضمني، كالمستفاد من الخطاب الوضعي الدال على شرطية الشرط؛ فإنه يتضمَّن إيجاب الإتيان به مع المشروط، وإلا لم يكن شرطاً؛ فلا نمنع أن الآتي بالمشروط من دون شرطه، آتٍ بجميع ما أمر به، على أن هذا إن تمَّ، لم يكن وجوب الشرط من إيجاب المشروط، كما هو محل النزاع، بل من خطابٍ آخر، وهو ما دلَّ على كونه شرطاً، ولا نزاع فيه.

وفي الثاني: منع الملازمة، وإنما يتم ذلك لو لم يحصل ترك الحرام إلا بفعل المباح، وهو الذي اعتمده العلامة والإمام الرازي والأكثر في الجواب عن شبهة الكعبي^(٢).

ولقائل: إنما يتم هذا لو كان الكعبي يزعم أن المباح واجبٌ عيني، وما كان ليدعي ذلك، وهو يرى أن التخلص من الحرام، كما يكون بالمباح يكون بغيره، من واجبٍ و مندوبٍ ومكروهٍ وحرام، إن كان ولا بد؛ فالظاهر أنه يريد الوجوب التخيري، أي إنَّ المباح أحدُ أفراد الواجب المخير، واستبعاد وقوع التخيير بين ما لا يُحصى من أفراد الأنواع المختلفة.

يندفع: بأن المستبعد إنما هو التخيير في ذلك بالخطابات أصالة؛ فإنَّ المعروف فيها إنما هو التخيير بين أمورٍ مخصوصة، وأما إذا جاء التخيير من باب المقدمة؛ فلا، غير أن هذا يقتضي عدُّ المندوب والمكروه، بل الحرام في الواجبات؛ فكيف اختصَّ المباح من بينها؟ والجواب الحاسم لمادة الشبهة: أن المطلق بالنهي المتعلق بالحرام إما أن يكون ترك الحرام، كما هو الظاهر، أو كفَّ النفس عن الحرام، كما قيل؛ فإنَّ كان الأول؛ فالمقدمة التي هي وسيلةٌ إلى ترك كفَّ النفس وصدِّها، وهو الواجب بالتبعية، وإن كان الثاني،

(١) ظ. شرح العضدي على المختصر: ج ٢ ص ١٨٨.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٥٣٨؛ المحصول: ج ٢ ص ٢٠٧؛ المنحول، الغزالي: ص ١١٦؛ الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ١٠٧.

كان الكفُّ واجباً بالأصالة.

وأما كان فهو غيرٌ موقوفٍ على شيءٍ من الأفعال المقارنة له، وإنما هو من لوازم الوجود كما أنَّ المرورَ على أبي قبيس من لوازم قطع المسافة، وليس من مقدمات الحجِّ، إنما المقدمة ما كان مؤثراً في الواجب ووسيلةً إليه، ألا ترى أنَّك إذا هممتَ بمحرِّمٍ، ثمَّ صددتَ نفسك عنه فكفتها خوفاً من الله، أو حياءً من الناس، كيف يتحقَّق بمجرَّد الكفِّ، ثمَّ لا تحتاج بعد ذلك إلى أمرٍ آخر، غايةً ما هناك أنَّك لا تخلو من حركةٍ أو سكون، كفتت أو لم تكفت؟ فإنهما من لوازم الوجود؛ فكيف يزعم أنَّ الكفَّ موقوفٌ على أحدهما، وهل نسبتها إليه بسائر أنواعها من قيامٍ وقعودٍ وأكلٍ وشربٍ وغير ذلك إلا كنسبة سائر اللوازم المقارنة للزومها.

فإن قلت: لا ريب أن فعل أحد الضدين مما يؤثر في ترك الآخر؛ فكيف لا يكون مقدمة فيه، ونحن نرى أننا كثيراً ما أردنا ترك شيءٍ مع إقبال النفس عليه، بادرنا إلى فعلٍ ضده؛ ليكون حائلاً بيننا وبينه.

قلت: لا ريب أن كفَّ النفس كافٍ في تركِ كلِّ محرِّمٍ؛ فيجب لتأثيره فيه، سلَّمنا، ولكن لا ننكر أنَّ من المباح ما قد يجب، إنما الكلام في أنَّ كلَّ فردٍ من أفراد المباح واجبٌ؛ لكونه ضدّاً للحرام، خطر ذلك المحرِّم بالبال أم لا؟ كفى في تركه كفَّ النفس أم لا؟ حتى يزعم أنَّ السكوت مثلاً واجبٌ لما فيه من الاستغناء عن القذف والغيبة والكفر وغير ذلك من المعاصي، وإن لم يخطر شيءٌ من ذلك، وكان الساكت مما لا يلام بشيءٍ من ذلك، وكذا أضداد سائر أنواع الفجور والكبائر لمن يتحرَّج عن الصغائر، وأين ذلك من التأثير في تركِ تلك المعاصي بالنسبة إلى مثله، كما لا يخفى.

وابن الحاجب لما ضاق به الخناق وأعوزَه الهربُ مما شبَّه به الكعبي، قال: لا مخلص إلا باختيار القول بعدم وجوب المقدمة، وإلا ما أوجبه الشارع^(١)؛ فاخترنا ذلك واتخذنا مذهباً، ولم يلتفت إلى ما قام على الوجوب من دليلٍ، وتبعه على ذلك العضدي^(٢)، وأما

(١) ظ. شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ٢ ص ١٨٨، وهو نقلٌ بالمعنى.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ١٨٨-١٨٩.

القول الأخير الذي لا يُعرف قائله، أقصى ما له ما اشتهر التعلّق به في مثله، من عدم دلالة الأمر بالشيء على الأمر بسببه أو شرطه بإحدى الدلالات الثلاث؛ لظهور انتفاء الأولين والثالثة؛ لعدم اللزوم البيّن؛ لجواز أن يؤمر بالشيء مع عدم خطور سببه أو شرطه، ولئن خطَرَ القريب؛ فما كان ليخطر البعيد.

والكلام فيها هو أعمّ، ومن آتِه لو دلّ لكان قولك: أمرُ به ولا أمر بمقدمته متناقضاً، لكنّه صحيحٌ.

والجواب عن الأول: اشتراطُ التلازم الكليّ عقلاً أو عرفاً في الالتزامية إنما هو طريقة أهل الميزان، كما نصّ عليه غير واحد من المحققين، بناءً على أنّ الدلالة: كون اللفظ بحيث كلّما خطر خطر المعنى، وأمّا أهل الأصول والبيان؛ فلا يشترطون ذلك، وآتى يشترطون التلازم، وهو في دلالة الألفاظ على المعاني المجازية والكناية منفيٌّ غالباً، وتعلّق الحقيقة مع القرينة والعلاقة إن استلزم الانتقال إلى المعنى المجازي فوراً في المعاني المبتدلة؛ فما كان لينتقل في غيرها إلّا بعد تروٍّ وفضل تأمّلٍ، ومن ثمّ قسّموا الاستعارة إلى:

عامية مبتدلة، كما في الأسد للشجاع، والبحر للجواد، والبدر للحسن.

وخاصية غريبة، لا يُدركها إلّا ذو الفطن، كما تقول: انظر إلى النار في أطراف كبريت، مشيراً إلى النور اللازوردي، وكما قال:

وسالت بأعناق المطيّ الأباطح^(١)

وقد كتّى بالسير عن سرعة حركات الأعناق بلطفٍ، بحيث لا يُحسُّ بها، مع أنّ أقصاه التلازم بين إدراك مجموع الأمور الثلاثة والمعنى المجازي، لا بين الحقيقة وبينه، وما نحن فيه لا يبعدُ عن هذا، وإن لم يكن مستعملاً فيه؛ فإنّا إذا أدركنا الأمر بشيء، وتعلّقت إرادة الأمر به، أدركنا إرادته للسعي فيه، والإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه، ويتوصّل به إليه على العموم.

(١) هذا البيت لكعب بن زهير، وصدره: نزعنا بأطراف الأحاديث بيننا. ادويان كعب بن زهير:

فإن قلت: أقصى ما في هذا أننا نعقل ذلك من حال الأمر، وليست تلك دلالة خطاب.

قلت: إذا دلّ الخطاب على إيجاب شيء وإرادته والإلزام به، لزم من تحقق هذا تحقق إرادة ما لا يتم إلا به وإيجابه، ومن أدرك الإرادة الأولى أدرك الثانية؛ فمن أدرك أنه يريد الكتابة أدرك أنه يريد السعي فيها، وفي كل شيء يوصل إليها، من إحضار القلم والدواة والقرطاس والغمس والوضع وغير ذلك، ولو بعد التروي، ولا نريد باللزوم أكثر من هذا، كما أنه إذا سُمِعَ لفظ الإنسان وأدرك منه حيواناً ناطقاً، أدرك الضاحك، وإذا تحقق تحقق.

وبالجملة فالملازمة بين الإرادتين في الإدراك أشد من الملازمة بين المعنى الحقيقي والمجازي، ويزيد هذا بالتلازم في الوجوب.

سلمنا، ولكن اللفظ إن صار دليلاً على الحكم؛ لكونه موصلاً إليه، مطلقاً على ما في نفس الحكم؛ فإذا توصلنا واطَّلعنا على ما يريد الحاكم ويلزم به من غير ذلك الطريق، كان دليلاً أيضاً، ووجب العمل به، فإن الغرض إنما هو إصابة الواقع بأي طريق اتفق، ثم إن شئت فسمها التزامية، وإن أبيت فسمها عقلية، ولا يدور على التسمية شيء، وباب الدلالة في الناس أوسع من هذا؛ فقد جرت واستمرت طريقتهم على اختلاف طبقاتهم، أنهم متى وجدوا الحاكم أو الأمر أو الناهي، بحيث لو سُئِلَ عن غير محل الحكم، لحكم وأمر ونهى، وبنوا عليها وتهاكوا فيها.

وعن الثاني: بالمنع؛ فإن مثله يعد في العرف متناقضاً، وإن شئت فانظر إلى قولك: أوجب عليك الكتابة، ولا أوجب عليك تناول القرطاس والقلم وغمسه، وأوجب الكون على السطح، ولا أوجب الصعود على السلم وعدم إنكار ذلك في مقدمة العلم، كما تقول: أوجب غسل الوجه، ولا أوجب غسل ما زاد، إنما كان لعدم ظهور كونه مقدمة، ثم نقول بعد هذا كله: إن من خاطب الناس وعرف محاوراتهم لم يشك في أنهم إذا أوجبوا شيئاً ألزموا بجميع ما يتوقف عليه، أو لست ترى المولى إذا أمر عبده بسقي الدابة فاعتذر إليه بعدم اتفاق حصول الماء في

السطل^(١)، وهو قادرٌ على إخراجِه من البئر، كيف يسبُّه ويأمرُه بالإخراج، هل ذلك إلاّ لأنّه يأمرُه بالسقي، قد ألزَمَه بالسعي فيه، والإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه، بل قد وجدنا الناس يعدّون مثل هذا العبد في عذرِه هَذِرًا، إن كان عاقلاً، متهمّاً في عصيانه، مجترأً على مولاه، مستهزئاً به، غير مكترثٍ بمكانه، كل ذلك لشدّة ظهور الإلزام بالمقدمة.

قُل لي: إذا أمر مولى عبده بحضرتك أن يشتري له لحماً في ذلك الوقت؛ فأخذ العبد يستأذن مولاه في الخروج إلى السوق، ألسْتَ تستهجن رأيه وتعيبه، هل ذلك إلاّ لأنّ الأمر بالاشتراء أمرٌ بالخروج؛ فكأنها يستأذنه في الاشتراء، ثمّ إذا أذن له في تركِ الخروج؛ فلم [يخرج] ولم يشتري؛ فأخذ يعاقبه ويسبُّه، ألسْتَ والناس قاطبةً، تلومون المولى وتذمّونه على عقابه، أنت الذي أذنت له في تركِ الاشتراء، هل ذلك إلاّ لأنّ الإذن في تركِ الخروج بمكانة الإذن في تركِ الاشتراء، ومن تتبّع سيرة الشارع؛ فوجده كلّما رأى شيئاً يبتني عليه أمرٌ لازمٌ -توجيه الحكمة- أوجبّه، كالواجبات الكفائية، وكلّما أوجبَ بالعرض من المباحات والمكروهات والمحرمات، كالأكل والشرب والنكاح والتجارة وأكل الميتة والكذب النافع وغير ذلك، عُرِف أنّه مما يوجب مقدّمة كلّ واجب، وإن لم يُنصَّ عليها.

واستنب^(٢) في وجوب الإسراع تحت الجدار المتداعي، والفرار من الأسد مع الخوف لحفظ النفس، وكذا كلّ أمرٍ يستلزم إلقاء النفس في التهلكة؛ فإنك ترى العقل والشرع متعاضدين على الإيجاب، بل الشرائع كلّها على التحقيق من هذا الباب؛ فإنّها إنّما شرّعت لحفظ المقاصد الخمس التي هي: الدين، والنفس، والنسب، والعقل، والمال؛ فالعبادات للتدبّن والعبودية، والقصاص لحفظ النفس، وعقد النكاح والحدُّ على الزنا والقذف، وما يتبع ذلك لحفظ النسب، وتحريم المسكر والحدُّ على شربه لحفظ العقل، وعقود المعاملات وتحريم الغصب والسرقة والقطع بها لحفظ المال؛ فإن شئت فعليك بمراعاة

(١) الدلو أو شبهها. (ظ. مختار الصحاح: ص ١٣٢٦).

(٢) أي اطلب بيان ما قلناه مما تجده في وجوب الاسراع خوفاً من سقوط الجدار وغيره.

ما جاء في (علل الشرائع) من الأخبار^(١)، وكذلك سائر أوامر العقلاء؛ فإنَّ العاقل إنَّما يأمرُ بها هو وسيلةٌ إلى غرضه، وكذلك الحال في المشتِّعة؛ فإنَّهم لا يزالون يحتجُّون على وجوب الأشياء بتوقُّف الواجبات عليها، ولذلك تراهم يقسمون المكاسب والنكاح وغيرها إلى الأحكام الخمسة؛ فيحكمون بوجوب المكسب مثلاً عند وجوب النفقة، ويحرمون السفر عند النداء وهكذا، وكذا في ذلك ما جاء في المدح على فعل المقدمات والذمَّ على تركها^(٢).

فصل: [ما لا يُعلم الإتيان بالواجب إلَّا به]

وربما عدَّوا في باب المقدمة ما لا يعلم الإتيان بالواجب إلَّا به؛ فأوجبوه تحصيلاً للعلم، كما أوجبوا ما لا يمكن الإتيان بالواجب إلَّا به، ويسمَّى هذا القسم: (مقدمة العلم)، وذلك كما يشتهه الواجب بغيره؛ فلا يُعلم الإتيان بالواجب حتى يؤتى بكلِّ ما وقع فيه الاشتباه، وهذا كما تفوتك واحدة من الصلوات الخمس؛ فلا تعلم أن قد قضيت ما عليك حتى تحييء بالخمس، وكما تشتهه عليك القبلة في جهتين؛ فلا تعلم أن قد استقبلت حتى تصلي الصلاة إلى كلِّ منهما، وكذا إذا اشتبه عليك الثوب الطاهر بالنجس، يجب عليك صلاة بكلِّ منهما لتعلم أن قد صليت بطاهر، ومثل ذلك ما إذا اشتبه الحرام بغيره، نكاحاً أو معاملةً أو أكلاً أو شرباً أو غير ذلك من ضروب الاستعمال؛ فإنَّه يجب اجتناب كلِّ ما وقع فيه الاشتباه.

وربما عدَّ من هذا القسم ما لا يمكن الامتثال فيه عادةً [إلَّا]^(٣) بضميمة، كغسل الوجه واليدين وسرَّ العورة؛ فإنَّه لا يتيسَّر عادةً إلَّا بإدخال شيءٍ مما خرج؛ وذلك أنَّ المكلف به في هذا النحو، وإن كان معلوماً، بخلاف المشتبه، إلَّا أنَّه لا يُعلم الامتثال منه إلَّا مع الضميمة، والعلم الذي كانت المقدمة له في هذا القسم، إنَّما هو العلم بالامتثال، لا العلم بالمكلف به، ويمكن أن يُحسب في عداد الأول من حيث إنَّه لا يتمُّ الإتيان

(١) ظ. علل الشرائع: ج ١ ص ٢٤٨.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ٣٨.

(٣) غير موجودة في (ب).

بالواجب فيه عادةً إلّا مع الضميمة، وتكون مقدمةً عاديةً، بناءً على أن تقدّم المقدمة غير مأخوذ، وهذا بخلاف المشتبه؛ فإنّ الإتيان فيه بالواجب ممكن، بأن يجيء بواحد ويصادف الواجب، لكنّ العلم بالامتنال والمصادفة لا يمكن إلّا بالإتيان بكلّ ما وقع فيه الاشتباه، وليس الكلام في هذا بهمهم، إنّما المهمُّ إثبات وجوب المقدمة في هذا القسم؛ فقد نقول: إنّنا وإن قلنا بوجوب المقدمة في الأصل على الإطلاق؛ فإنّا نؤمن بتوقّف في وجوبها هاهنا؛ وذلك أنّ أقصى ما استنهضناه للوجوب هناك، إنّنا نعقل من حال الأمر بشيء الأمر بجميع ما يتوقّف عليه ذلك الشيء، ورجعنا في ذلك إلى العرف، وما استقرّت عليه طباع الناس، وسمّينا تلك الدلالة بدلالة الاقتضاء، ونحن هاهنا إذا رجعنا إلى حال الأمر، لم نقطع بأنّه مما يوجب الإتيان بكلّ ما وقع فيه الاشتباه في الأمر، والاجتناب عنه في النهي، بل نجيز أن يقنع [منّا]^(١) بأحد الأمرين، وإن لم يُبيح لنا تناول أحدهما، والشك في المقام كافٍ.

فإن قلت: إنّنا نرى أهل العرف يوجبون الاحتياط في هذا الباب، كالعبد يؤمر بإحضار شيء وينهى عن تناوله؛ فيشتبه عليه بآخر، ألست تُلزمه بإحضارهما في الأول، إن لم يعد بمضرة، وباجتنابهما في الثاني، وعلى هذا فيكون الإتيان بالكلّ واجتناب الكلّ عند الاشتباه مراداً مطلقاً.

قلت: إنّنا بعد التسليم نفرّق بين الشاهد وغيره، من حيث إنّ المصلحة في الشاهد تعود إليه؛ فلا يبعد أن يُعقل منه إرادة الإتيان بكلّ ما وقع فيه الاشتباه أو اجتنابه، وهذا بخلاف الشارع؛ فإنّ المصلحة لا تعود إليه؛ فلا يبعد أن يقنع منهم عند الاشتباه بواحد مما وقع الاشتباه، ولا أقلّ من الجواز؛ إذ الغرض القطع.

فالجواب: أصل الأمر والنهي كافٍ في اقتضاء ذلك؛ إذ المفروض أنّ الامتنال لا يتحقق إلّا بفعل الكلّ واجتنابه؛ فلا بدّ منه.

والخطب في أنّه مع ذلك، هل هو مطلوب للشارع، مراد كأصله أو لا، سهل؛ لما عرفت من أنّ هذا البحث لا يعود بطائل، بعد ثبوت اللزوم؛ فلا نحتاج إلى مراعاة حال

الآمر والنهي، بل يكفي في التزام فعل الكل أو تركه أصل الأمر والنهي، من حيث إن امتثالها لا يتم إلا بذلك.

فإن قلت: المتبادر من الأمر بشيء إنما هو التكليف بما علم صدق الاسم عليه، وكذلك النهي، وإن شئت فارجع إلى نحو (أكرم العالم)، و(أهن الفاسق)، واعتق رقبة مؤمنة، واطعم عشرة مساكين)، هل تراك تعقل منه إلا إن المراد منه: علمت أنه عالم وأنه فاسق، وأنها مؤمنة وأتهم مساكين، ولستنا نزعم أن العلم [داخل] ^(١) في مفهوم اللفظ، كما يحكى عن قوم، وإنما نقول: إن هذا يفهم بحسب العرف، ولعل أولئك إنما أرادوا هذا؛ فإن دعوى دخول العلم في مفاهيم الألفاظ مما لا يخفى فساده على جاهل، فضلاً عن فاضل، وحينئذ؛ فكان المعنى في (البس الطاهر، ولا تستعمل النجس): البس ما علمت أنه طاهر وارك ما علمت أنه نجس، ويبقى ما لم يعلم حاله مجهول الحكم؛ لأن ذلك يقتضي تحصيل الستر بالطاهر كيف كان، ولو مع الستر بالنجس، وترك النجس، ولو بترك الطاهر، أترك إذا كُلفت بإطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، واشتبهوا في خمسين تتكلف بإطعامهم أو كسوتهم؟ أم تراه إذا كُلفك يريد منك ذلك، كما تريد تقديم الطعام إليهم، أو التخلية بينه وبينهم ونحو ذلك، من مقدمة المعلوم.

وليس هذا قولاً منا بعدم لزوم المقدمة، مع وجوب ما يتوقف عليه ولزومه ليمتنع، بل نقول: إن الخطاب، أمراً كان أو نهياً إنما جاء في المعلوم دون المشتبه؛ فإن ذلك هو المنساق.

قلت: لا ريب أن التكاليف إنما تتعلق بحقائق الألفاظ ومعانيها، ولا ريب أن العلم غير داخل فيها، وما اشتبه من تبادر إرادة العلم؛ فليس لأن المتكلم اعتبر ذلك في محاورته، حتى كأنه قال: ائت بالمعلوم، ولا تعقل المعلوم كلاماً، هو المعنى في نفس الأمر، كما نجد ذلك في نفوسنا حين نأمر وننهي، أقصى ما هناك أنه اكتفى من إصابة الواقع بالعلم، أصاب المكلف أم لم يصب؛ رفعا للحرَج؛ فتوهم أنه اعتبر العلم ابتداءً في أصل التكليف، وليس، وإنما هو شيء جاء من خارج بمنزلة الرخصة والاكتفاء بما

يشقُّ سواه؛ تفادياً عن الحرج.

وبالجملة: الأصل إرادة المعنى الحقيقي، ودعوى اعتبار العلم فيه لا بدَّ من بيّنة، والشكّ كافٍ، ثمّ إنا وجدنا الشارع قد أوجبَ في مواطنَ كثيرةٍ ما وقعَ فيه الاشتباه، كما في وجوب الصلاة إلى الجهات، والصلاة في كلّ من الثوبين، وإراقةُ كلا الإناءين.

[مسألة الضد]

الثاني من أبواب الملازمة من جانب واحد، باب مسألة الضد، والكلام في هذا الباب يقع في مقامات:

الأول.....^(١)

(١) إلى هنا ينتهي الكلام في (ب)، وبعده بياض بمقدار ورقتين، ثم يبدأ الكلام عن الاجتهاد، وبقية النسخ كلها على هذا المنوال.

(٥)

باب الاجتهاد

الاجتهاد لغة: استفراغ الوسع في عمل من الأعمال، كما في (الصحاح) و(القاموس) (المجمع) وغيرها^(١)، وتفسيره بحسبهما بتحمل الجهد والمشقة، كما في (الشرح)^(٢) للعضدي و(المعالم) تفسيراً باللازم.

وأما في الاصطلاح: فيُطلق تارةً على القوة الحاصلة من العلم بالمدارك وأحكامها، كما يُقال: فلانٌ مجتهدٌ، أي أنه بهذه المكانة، وهو الذي أراد من عرفه بأنه ملكةٌ يُقندر بها على الاستنباط للحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً أو قوةً قريبةً، وأخرى على عمل ذي الملكة، كما يقال: اجتهد فلانٌ في هذه المسألة، وهذا هو المعروف، وعليه جاءت التعاريف المعروفة.

وإنما اختلفت من جهاتٍ أخرى؛ ففي (التهذيب) استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، بحيث ينتفي اللوم عنه بسلب التقصير^(٣)، وقريبٌ منه ما في (المحصول) و(التحصيل) من أنه استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه لومٌ، مع استفراغ

(١) الصحاح: ج ٢ ص ٤٦١؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ٢٧٥؛ مجمع البحرين: ج ٣ ص ٣٢؛ المصباح: ص ٦٢.

(٢) شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٧٩؛ معالم الدين: ص ٢٣٨.

(٣) تهذيب الوصول: ص ٢٨٣.

الوسع فيه^(١)، وكان القيد الآخر لإخراج القاصر والمقصر في الأحكام والمبادئ، بحيث يحس من النفس العجز عن الزيادة، ولا يصلح هذا إلا لإخراج المقصر، وفي بذل الوسع ما يغني عنه، ويبقى القاصر؛ فمن ثم أهمل القوم هذه الزيادة، واعتبروا الفقيه لإخراجه؛ فعرفوه أنه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي، كما في (التهذيب) و(المختصر) و(المعالم)^(٢).

وفيه أن بذل العارف بالمدارك وأحكامها - وإن لم يكن فقيهاً - اجتهاد قطعاً؛ فلا يكون منعكساً.

واعتراض أيضاً بلزوم الدور؛ إذ لا فقه إلا بعد الاجتهاد؛ فإن الفقه علم المجتهد بالأحكام، لا كل علم.

وأجيب بأن المراد بالفقيه من مارس الأحكام الفقهية، وإن لم يكن فقيهاً^(٣)، وإطلاق الفقيه على مثله غير عزيز، وربما أجيب بأن المراد المتهيئ للفقه^(٤).

وقد يدفع بأن المعروف هاهنا إنما هو الاجتهاد بالمعنى الثاني؛ فكأنه قال: استفراغ ذي الملكة، والذي يتوقف عليه الفقه إنما هو الأول، لكن هذا مبني على أن الفقه هو العلم، ولو بالقوة، كما قيل، حتى يكون الفقه مصداقاً للمجتهد بالمعنى الأول؛ لأن الفقه من حيث العلم والاجتهاد من حيث البذل، بل قال التفتازاني: (ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق)^(٥).

ومنه يظهر الجواب عما قبله؛ فإن العارف بالمدارك وأحكامها على هذا فقيه، وإن لم يكن عالماً بالفعل؛ لتهيئته، غير إن مقتضى حده المشهور له أنه هو العلم بالفعل إلا أن يُراد

(١) المحصول: ج ٦ ص ٦٦؛ التحصيل، الأرموي: ج ٢ ص ٢٨١.

(٢) تهذيب الوصول: ص ٢٨٣؛ شرح العضدي على المختصر: ج ٣ ص ٥٧٩؛ معالم الدين: ص ٢٣٨.

(٣) ظ. شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٨٠.

(٤) ظ. القوائد المدنية: ص ٦٣-٦٤.

(٥) شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٧٩-٥٨٠.

بالعلم هناك أيضاً التهيؤ، كما قيل^(١).

ومن زادَ في حدِّ الاجتهاد (والقوة القريبة)^(٢)؛ فكأنَّه جعله قيداً للإحاطة بجميع الأحكام، لا لنفس العلم.

فأما ما أُورِدَ في أخذِ الظنِّ، من أنَّ الاجتهاد ربما بلغَ صاحبه إلى القطع، كما في تحصيل الإجماع في هذه الأزمان، وربما قطع بدونه، كما إذا رأى الأخبار متظافرةً في حكمٍ بلا معارضٍ، والكتابُ ظاهرٌ فيه لعمومٍ أو إطلاقٍ، والفقهاء بين مُفْتٍ وساكِتٍ لم يتعرَّض له، وربما جعلَ هذا طريق الإجماع.

فالحقُّ أنَّ العلمَ إنما يُصاب من آية، أو رواية، متواترة، أو إجماعٍ محصَّلٍ، يكشفُ عن مقالةِ المعصوم (عليه السلام)، أو ضرورةٍ في الدين أو في المذهب، أو حكمٍ أربابِ العقول بالحسن والقبح، ومعلومٌ أنَّ شيئاً من ذلك لا يحتاج إلى بذلِ الجهد؛ فمن ثمَّ اشتهر أنَّ القطعيات ليست بفقهِ، واستقامت طريقتهم على أخذِ الظنِّ في الاجتهاد.

فأما بذلُ الجهد في تحصيل الإجماع؛ فليس ذلك باجتهادٍ، وإنما هو بذلٌ في تعرّف موضوعٍ، كما تجتهد في تحصيل القبلة والوقت، إنما الاجتهادُ بذلُ الجهد في تحصيل الأحكام الشرعية من مداركها، نعم، لو كنتَ بعد تحصيل الإجماع تحتاج في الاستدلال به على الحكم إلى است فراغٍ وسعٍ، لكانَ اجتهاداً، لكنَّ لا تحتاج قطعاً.

وأما ما أورده بعضُ المعاصرين، من أنهم إنَّ أرادوا بالأحكام الواقعية؛ فقد لا يحصل إلا الوهم، كما في بذلِ المحصِّل للحكم في طهارة الثياب المعارة للذمي والأواني المستعارة منه، وإنَّ أرادوا الظاهرية؛ فالحاصل بعد البذل إنما هو القطع.

فمدفوعٌ بالتزام الأول، والموهوم إنما هو سلامتها من المباشرة، وليس ذلك من الحكم الشرعيِّ في شيءٍ، إنما الحكمُ طهارتها شرعاً، بحيث يجوز استعمالها في الصلاة والأكل والشرب، ولا ريب في كونِ ذلك هو المظنون من المدرك، وما توهمه في الظاهرية

(١) ظ. شرح العضد: ج ٣ ص ٥٨٠.

(٢) قاله الشيخ البهائي في زبدة الأصول: ص ١٥٩.

ليس بحكم، وكيف كان فالوجه في تعريفه على المشهور أنه: «استفراغ العالم بالمدارك وسعته في تحصيل الظن بالأحكام الشرعية الفرعية»، والأخير لإخراج الأصولية؛ فإنّ البذل في تحصيلها ليس باجتهاد في الاصطلاح، وما في «المنهاج» من أنه استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية^(١)، وإن صلح من جهة؛ فقد فسد من جهات.

هذا، وكثيراً ما يُطلق الاجتهاد على العمل بالرأي، والاستحسان، والمقاييس وما لا ينهض دليلاً، وهذا هو المعروف في العرف القديم، وعليه الاصطلاح، قال السيد في «الذريعة»: «الاجتهاد عبارة عن إثبات الأحكام الشرعية بغير النصوص والأدلة، بل بما طريقه الأمارات والظنون»^(٢)، ومن هنا ذكر الشيخ في عدة مواطن أن الاجتهاد والقياس لا يجوز استعمالها في الشرع وأن الإمامية لا يأخذون بهما^(٣)، بل ظاهر الأكثرين أنه عين القياس، وفيهم من فرق بينهما؛ بأن القياس ما له أصل يُقاس عليه، والاجتهاد ما لم يتعين له أصل، ومن ثمّ تراهم ينسبونه إلى النبي ﷺ على الإطلاق، مع أنه لا يعقل منه إلّا في القياس والاستحسان.

ولعلّ هذا هو السرّ في استقامة طريقتهم على اعتبار الظن فيه على قديم الدهر؛ فاندفع السؤال السابق عنهم، وإهمال صاحب «المنهاج» خروج عن الاصطلاح، وتحديد آخر، كأصحابنا.

وما جاء في بعض الأخبار^(٤) من ذمّ الاجتهاد؛ فإنّنا أريد به ذلك، لا ما اصطلاح عليه المتأخرون، وهذا الاشتراك اللفظي هو الذي أوقع صاحب «الفوائد»^(٥) في الغلط، وظلّ يُنكر على الأصحاب، ويتحامل عليهم؛ جموداً على ما يعرفه من غير تنقيح عن المعنى في أيام الصدور متعلقاً بوقوع الخطأ من بعضهم؛ فكان تعلق هذا في رفض العلم

(١) الإبهاج في شرح المنهاج: ج ٣ ص ٢٣٦.

(٢) الذريعة، ج ٢ ص ٧٩٢.

(٣) ظ. العدة في الأصول: ج ٢ ص ٧٢٩.

(٤) ظ. الكافي: ج ١ ص ٥٤ ح ٦؛ الفوائد المدنية: ص ٢٠١-٢٠٢.

(٥) هو الشيخ محمد أمين الأسترآبادي، صاحب كتاب الفوائد المدنية.

والاجتهاد، كتعلّق عوامّ العامة في مذهب الشيعة؛ بتركهم صلاة الجمعة، وحثالة السواد في ذمّ العلماء بصدور بعض ما ينكرونه من بعضهم

ورُعم على العلامة رحمته أنه قال في مسألة: لم أجد في هذا أثراً، وإنما أفتيت به برأبي، وليس في «القواعد»، ولا في غيره من هذا عين ولا أثر، وإنما في «التذكرة»، على ما حكى في ذلك، في كتاب الصلح: «لست أعرف في هذه المسألة بالخصوصية، وإنما صرت إلى ما قلت عن اجتهاد»^(١)، ومعلوم أنه إنما يريد الاستنباط من عمومات الأدلة بقرينة قوله: «بالخصوصية»، وكيف يُرمى العلامة بذلك، ويطلّنه من ضروريات مذهبنا، وهو الذي دون الكتب في إنكار ذلك ونحوه على العامة، على أن الجمهور يتحاشون منه، وإنما يُنسب إلى قوم من الحنفية يُعرفون بأصحاب الرأي.

فصل: [الاجتهاد لا يجري في الاعتقادات]

المعروف بين أهل العلم أن الاجتهاد لا يجري في الاعتقادات^(٢)، وكذلك في ما لا يرتاب العقل في تحسينه وتقبيحه ولا يتغير حاله من حسن إلى قبح؛ فإن الحق في جانب واحد، وأن من خالفه، وإن بذل جهده ضالّ ومضلّ، وحكي عن شذوذ من الناس^(٣)، لا يعتدّ بهم، أن المجتهد في ذلك أيضاً معذور مصيب في ما أصاب، كما في الفروع، وظهور طرق العلم في ذلك تقطع على مقاتلهم بالبطلان، بل ولا في الفروع القطعية، كوجوب الصلاة وحرمة الخمر ونجاسة البول؛ لظهور القاطع، إنما الاجتهاد فيما عدا ذلك مما سبيله الظن في الأحكام الشرعية، ومن ثم أخذوا الظن في تحديده.

فصل: [هل الاجتهاد واجب كفاي أو عيني]

الأكثر على وجوب الاجتهاد كفاية؛ فإذا قام به البعض سقط عمن يمكنه الرجوع إليه في الوقائع عادة؛ فلا يسقط عن أهل العراق بمن في الشام، بل ولا عن أهل بغداد

(١) تذكرة الفقهاء: ج ٢ ص ١٨٢ «الطبعة القديمة».

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٣.

(٣) وهم الجاحظ وأبو عبيد الله بن الحسن العنبري.

بمَن في البصرة، بخلاف أهل القرى أو من في المدينة.

وبالجملة فالمدار انتظام الأمر وإنما يتم بأن يكون بين أظهرهم.

وذهب قومٌ من البغداديين^(١) وعلماء حلب^(٢) إلى حرمة التقليد^(٣)، وحظروا على العامة أن يقلدوا العلماء، وإنما أوجبوا عليهم الرجوع إليهم للتنبيه على طريقة العلم بالحادثة، ثم هم ينظرون ويستفيدون الحكم من المدارك، وهذا منهم قولٌ بوجوب الاجتهاد عيناً على كل واحدٍ من المكلفين.

وأقربُ شيءٍ إلى هؤلاء الأخبارية، ولزومُ الحرج والضيق المنفي بالآية والرواية، واستمرار طريقة المسلمين على قديم الدهر، من غير تكبر، وفيهم الديانون الآمرون بالمعروف، الناهون عن المنكر، أول^(٤) شيءٍ يقطعُ عليهم بالبطلان، ولا نعرفُ أحداً يذهبُ إلى عدم وجوبه أصلاً، اللهم إلا أن يكون أخبارياً يحظره على الناس، فضلاً عن أن يوجب، ثم لا يميز لأحدٍ التقليد، بل يجبُ على العامي أن يستعلم من المحدث، هل جاء في هذه الواقعة خبرٌ أو لا؟ فإذا أملى عليه شيئاً، ولو بالترجمة، كالأعجمي، عمل بما عقل منه؛ فكانَ هذا منهم إيجاباً للنظر في استفادة الحكم من مدركه، واستنباطه من دليله على كلٍّ أحدٍ، وهو نوعٌ من الاجتهاد، ومن ثم قلنا: إنهم أقربُ شيءٍ إلى موجبه عيناً.

ونحن نقول: أو ليس يجبُ أن يكونَ في الناس مَنْ يردُّ الفروعَ إلى الأصول عن آل محمد ﷺ، كما جاء في الصحيح: «علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا»^(٥)، ويجمع بين الأخبار المختلفة، ويرجع ما ترجح منها بالطرق الواردة عنهم ﷺ، ويعرفُ الناسخَ من المنسوخ، والمحكم من المتشابه، والمجمل من المبين، والعام من الخاص، والمطلق من المقيّد ومذاهبُ العامة أيام الصدور، حتى يعرفَ الموافق لكتاب الله،

(١) حكاه عنهم الفخر الرازي في المحصول: ج ٦ ص ٧٣؛ تهذيب الوصول: ص ٢٩٠.

(٢) منهم أبو الصلاح الحلبي.

(٣) كما في المعالم: ص ٢٤٢.

(٤) خبر لـ (ولزوم الحرج...).

(٥) مستطرفات السرائر، ابن إدريس: ص ٥٧٥.

والمخالف للعامة، ويعرف المشهور بين الأصحاب من الشاذ والمتأخر صدوره من المتقدم، وما يكون أحوط من غيره وغير ذلك، مما نطق به الأخبار ليُقدّم متأخر الصدور، وما به الحائطة، ويمثل ما تظافرت به الأخبار في ذلك، ويعرف مقامات الرجال؛ ليرجع خبر العدل على غيره، والأعدل عليه، وكذلك الأفقه والأصدق والأورع، بل العارف بمحاوراتهم وألحانهم من غيره، حسبما جاء به خبر الفضل^(١) إلى غير ذلك، ولا أقل من ذلك؛ ليرجع الناس إليه في استعلام الأحكام حسبما حصل هو ببذل جهده، وإلا فكم في الأخبار من عويصات معانٍ، لا يقوم بإدراكها العلماء إلا بعد التروّي الطويل واستنهاض الخيل والرجل.

فإن قالوا: نعم؛ فذلك الاجتهاد، وقد أوجبه؛ إذ ليس الكلام الآن في المأخذ؛ كي يمنع من الأخذ بما لا يرضونه مأخذاً من إجماع أو دليل عقل، أولسنا قد منعنا من كون القياس مأخذاً، ولم يُفرض بنا ذلك إلى المنع من الاجتهاد.

وإن كانت الأخرى؛ فقد ذهبوا بالعلم آخر الدهر، وردّوها جاهليةً، فليت شعري، أيوجبون على الناس تطلب ما يأخذون منه معالم دينهم، أم يسقطون ذلك عنهم، وإن أوجبوا؛ أفعسأهم إلى من يرجعون، وليس هناك مرجع، وهل ذلك إلا التكليف بما لا يُطاق؛ فإن أحالوهم على ما في الجوامع العظام، وزعموا أنّ فيها مغناة؛ فإن أوجبوا على كلّ واحد منهم ما لا بدّ منه في استعلام الأحكام من مداركها، ولا أقل مما ذكرنا؛ فذلك الحرج الشديد، الذي استقامت الشرائع على خلافه، ثمّ إنه تهوّر في أسوأ مما قرأوا منه؛ فإثمهم منعوا من وجوب الاجتهاد كفايةً، وقد أوجبه عيناً.

(١) وذكر الكشي في رجاله: ص ٣٣٦، رقم ١٠٢٧، عن محمد بن الحسين بن محمد الهروي عن حامد بن محمد الأزدي البوشنجي عن الملقب بفورا من أهل البوزجان من نيشابور: «أن أبا محمد الفضل بن شاذان رحمته كان وجهه إلى العراق إلى حيث به أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما فذكر أنه دخل على أبي محمد عليه السلام فلما أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حضنه ملفوف في رداءه فتناوله أبو محمد عليه السلام، ونظر فيه وكان الكتاب من تصنيف الفضل بن شاذان وترجم عليه وذكر أنه قال: أغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم».

وإن قنعوا بواحدٍ وأحالوا الباقيين عليه؛ فهو القول بالكفاية، ولم تعدّ عليهم المتعبّة بطائل، وإن أجازوا لكلّ واحدٍ أن يتناول ما شاء على الجهل، مع ما عرض بسبب التقطيع وكثرة التعارض وخفاء القرائن وغير ذلك، مضافاً إلى غموض كثيرٍ من الأخبار، حتى صعبَ على العلماء المهرة استعلام الأعلام بعد بذل الجهد، فضلاً عن الجهلة؛ فتلك المفسدة العظمى والمصيبة الكبرى التي قامت الضرورة على بطلانها.

ولقد حاول الصدر الشریف رحمته الله ما يقارب هذا^(١)، ثم باح به؛ وذلك أنه نقل عن بعض الفضلاء أنه بعد أن عرّف الاجتهاد بما في (الزبدة)^(٢)، حكى الوفاق من المحصلين على وجوبه، واحتجّ بما جاء عنهم عليهم السلام في نحو قولهم: «علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»^(٣).

والخلاف في أنّه هل هو عينيّ أو كفاييّ، واحتجّ للثاني بآية النفر^(٤)، وبقوله عزّ من قائل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥).

ثمّ استدلّ بما دلّ على رفع الحرج من آية^(٦) أو رواية^(٧)، ثمّ احتجّ بما ورد في ذلك بخصوصه بقول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافق؛ فإنّي أحب أن أرى من شيعتي مثلك»^(٨).

(١) شرح الوافية (مخطوطة).

(٢) زبدة الأصول، الشيخ البهائي: ص ١٦٠.

(٣) مرّت الإشارة إليه.

(٤) ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. التوبة: ١٢٢.

(٥) النحل: ٤٣.

(٦) قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، الحج: ٧٨.

(٧) قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي أربع خصال: خطؤها ونسيانها، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عز وجل: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَهْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾»، الكافي: ج ٢ ص ٤٦٣.

(٨) رجال النجاشي: ص ١٠، رقم ٧.

وما روي عن معاذ أنه قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني أجلس في المسجد فيأتيني الرجل؛ فإذا عرفت أنه يخالفكم أخبرته بقول غيركم... وإذا كان ممن يقول بقولكم أخبرته بقولكم، فقال (عليه السلام): رحمك الله، هكذا فاصنع»^(١)، ثم قال: «ومن المعلوم الذي لا يشبهه على ذي مسكة أن المراد من الأخبار لا يتيسر لكل أحد حتى يكون الناس فيه سواء ويكون فرضهم كلهم الرجوع إلى كتب الأخبار؛ فإن هذا مما لا يلتزمه محض، كيف والأخبار متدافعة، والتأويلات من الجانبين متعارضة، وأقوال الطائفة مختلفة، ووجوه الدلالة متفاوتة قوة وضعفاً، كإفهام الناظرين؛ فلا بد من ذوقية وطبع مستقيم وفهم سليم وتبعية شديد وفحص كثير وتوفيق رباني، والجمع بين أخبارهم المختلفة يوجب إلى معرفة الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيّد وغيرها، كما دلّت عليه أخبارهم فصّح أن الرعية صنفان: مجتهد ومقلد»^(٢).

ثم أورد على احتجاجة لوجوب الاجتهاد بخير التفريع^(٣)، أن المراد من الأصول المذكورة مثل قوله: «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر»^(٤)، وهذا القدر لا يحتاج إلى الملكة، لا ما دونوه في كتّب الأصول من القواعد، كوجوب المقدمة، وامتناع اجتماع الأمر والنهي، والمنع من الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّص، والعمل بالمفاهيم، ونحو ذلك.

وعلى احتجاجة للكفاية بآية النفر، أن ليس المراد بالتفقه معرفة الأحكام من أدلتها التفصيلية، كما هو طريقة المجتهدين، بل مجرد معرفتها، ولو تقليداً، وعلى آية الذكر المنفي من لزوم كون المسؤول ذا ملكة، بل كل من علم آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة؛ فهو عالم، كما نصّ عليه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وعلى ما جاء في الحرج، أن الحرج فيما ضربتموه للاجتهاد.

(١) تهذيب الأحكام: ج ٢ ص ٢٢٥ ح ٣١.

(٢) شرح الوافية (مخطوط).

(٣) «علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا».

(٤) الكافي: ج ٣ ص ٢ ح ٢.

وعلى أخبار الإفتاء وما بعد ذلك من الكلام، أنه إن أرادَ بالمجتهد مَنْ له معرفةٌ باللغة العربية والاصطلاح الشرعي، بحيث يفهم مناطق أقوال المعصوم عليه السلام ومفاهيمها، أعني بها المعاني الالتزامية التي تسبق إلى الذهن بعد سبق المعنى المطابقي، والمعاني المجازية التي نُصِبَتْ لها القرائن الواضحة، فمسلّمٌ، وإن أرادَ به من أحاطَ بأكثر الأخبار وما يعارضها، وعرفَ العامَّ ومخصّصه والمطلق ومقيده؛ فمرجّح بقوة.

ثمَّ قال في الردِّ على تقسيم الرعيّة: «نحن صنّف واحدٌ قلّدنا المعصومين عليهم السلام عن الخطأ، والجاهل منّا بمرادهم يرجعُ إلى العالم به»^(١)، ثمَّ قال: «والتحقيق هو أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يحدث أصحابه فيفهمون حكمَ الله تعالى من قوله، وإن احتاجوا إلى السؤال سألوهُ، والحاملُ يحمل الحديث إلى البلاد والبراري والمفاوز؛ فينقله إلى أهلها، والكلُّ يعملُ بما يفهمه؛ فيعمل بالعام إلى مجيء المخصّص، والمطلق إلى مجيء المقيّد، وبالذي سيُنسَخُ إلى ورودِ النسخ، وهكذا كان الأمرُ إلى أوائلِ زمانِ الصادق عليه السلام؛ فجمعَ بعضُ أصحابه عليهم السلام بعضَ الأحاديث المتعلقة ببعضِ أبوابِ الفقه، وكان هو ومن عنده ذلك الأصل يعملون به، مع أنّه لم يستقصِ لكلِّ عام وقع فيه ما يخصّصه، ولا لكلِّ مُطلقٍ ما يقيّده، ولا لكلِّ ما له معارضٍ ما يعارضه، ولم يكن هؤلاء متوقفين على العمل به، حتى ينظروا في أصلٍ آخر، هل فيه مخصّصٌ أو لا؟ وآتَى لهم بالظفر، وربما جاء العامُّ في كلامه عليه السلام والخاصُّ في كلام الخلف عليه السلام، ثمَّ لم يكن في أكثرِ الأصول شيءٌ من الأحاديث الدالّة على وجوه التراجع عينٌ ولا أثرٌ، والأئمة عليهم السلام كانوا عالمين بأنّ شيعتهم هكذا كانوا يفعلون ولم يُنكروا عليهم.

ثمَّ استمرَّ الحالُّ على ذلك إلى زمان تأليف الكتاب المنيف (الكافي)^(٢)؛ فكان مَنْ عنده يكتفي به إلى زمان تأليف (الفقيه)^(٣)، وهذان الجليلان صرّحا بجواز العمل بما في كتبهما،

(١) شرح الوافية (مخطوط).

(٢) للشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني.

(٣) من لا يحضره الفقيه للشيخ الجليل محمد بن علي ابن بابويه الصدوق.

وكان العمل على هذا إلى زمان تأليف «التهذيب»^(١)؛ فاجتمع فيه أكثرُ أحاديثنا، وظهر التعارضُ أكثرُ مما كان؛ فليتَ الشيخُ اختارَ من وجوه التراجيحِ التَّخْيِيرَ؛ لسهولةِ الأمرِ»^(٢) ثم قال: «فتحن الآن ندعي أنَّ التكليفَ المستمرَّ لم يتغيَّر؛ فمن كان عنده (الكافي) مثلاً، لا يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من أحاديثه؛ فإنَّ ظهرَ له مخصَّص أو مقيد يعملُ بمقتضاها، وإنَّ عنَّ له معارضٌ؛ فإنَّ بلغه وجهٌ واحدٌ من وجوه التراجيحِ، يجري فيما عنَّ له، يُجْريه فيه، وإنَّ بلغه أكثر من واحد، يعملُ بمقتضاها، ولا بدع، مع تعارض وجوه التراجيحِ عنده، من ترجيحِ الواحدِ، أو التَّخْيِيرِ»^(٣) وسيجيءُ عنه في التراجيحِ إنكارُ وجوبِ التراجيحِ.

قلت: وأنت بعد أن سمعت ما ذكرناه ما كنتَ لاحتِاجَ إلى الكشفِ عن مواقعِ الرَّدِّ في ردوده وتحقيقه، وغرضُه من ذلك كلُّه ما باح به أخيراً، من أنَّ في كُتُب الأخبار ما يُغني عن الرجوعِ إلى العلماء؛ فلا حاجةَ بنا إلى عالمٍ. ونحنُ نقول: إنَّ كان في الأصولِ مثل: «كلُّ ماءٍ طاهرٌ»^(٤)؛ ففيها مثل: «الرضاعُ لحمَةٌ كلحمَةُ النسبِ»^(٥) مما دَوَّنَتْ له الكُتُبُ، وهذا النسبُ بالتفريعِ مما ذكروا لا ريبَ في دلالةِ آيةِ النفرِ على صيرورةِ المتفقِّه مرجعاً إلى الباقيين، يُفْتِيهِم بما يحتاجون إليه، مما عقله عنه، على ما يُشعر به لفظُ التفقِّه، لا أنَّ يحفظَ منه خطاباتٌ يُملِئها عليهم، يعقلون منها ما يعقلون، صنيعَ الحاكِي، بل صنيعَ المعلمِ، غايةً ما هناك أنَّ نيلَ مكانةِ التعليمِ في أيامهم أخفَّ مؤنةً من نيلها في هذه الأيام؛ فإنَّها تحتاجُ الآن إلى إعدادٍ واستعدادٍ وطولِ باعٍ وكثرةِ اطلاعٍ؛ لما دهمَ المداركُ من الآفاتِ واعتراها من الاختلالاتِ.

(١) تهذيب الأحكام لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي.

(٢) شرح الوافية (مخطوط).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أشرنا إليه سابقاً فلا نعيد.

(٥) هذا الكلام من ألسنة الفقهاء بحكم اشتراك الرضاع مع النسب في تأثير المنع، وليس حديثاً ولا رواية على الظاهر وإنما الحديث النبوي المذكور في عامة كتب الحديث للفريقين هو قوله ﷺ:

«الولاء لحمَةٌ كلحمَةُ النسبِ».

ومن هنا يظهر ما في رده عليه في آية الذكر^(١)، وأي حرج في ضرب ما لا يمكن دركه إلا به، وإنه لمقام التحرج والتورع وأخذ الأبهة والاستعداد لكل عدة، كيف وهو يحكي عن الله تعالى في المقامات المعدة لآل الله، مع هذا الاضطراب العظيم، إنما الحرج في تكليف السواد في مساعيهم باستعلام الأحكام من مداركها؛ وذلك الذي تعم به البلوى، ويعظم به الخطب على كافة الناس، والغرض من الاستشهاد بأخبار الإفتاء الرد على من يزعم أن الناس كلهم سواء في الرجوع إلى الأخبار، حتى في أزمانهم؛ فإن الإفتاء هو الإصدار بالحكم ناصباً؛ فعلم أن الناس حتى في ذلك الزمان صنفان: فقيه يأخذ الأحكام من مداركها، ومقلد تلقى إليه الأحكام ملخصة، لا يدري من أين مأخذها، وأما تحديد المجتهد؛ فإنها يكفي من كان في الصدر الأول، من المعلمين للسواد، كالنافرين للفقهاء، لما في هذه الأيام بعد اضطراب الأخبار، وكثرة الأكاذيب، وخفاء القرائن، وعروض أنواع الخلل في المتن والدلالة والسند.

وبالجملة: فالاجتهاد يتقدر بقدر الحاجة في الاستعلام، لا بحسب شهوات النفس، ومن هذا عرفت ما في تحقيقه من نظير إلى أحوال العلماء المعاصرين لأهل بيت العصمة عليهم السلام فضلاً عن المتأخرين، وما كانوا عليه من التحقيق والتنقير والانتقاد والتساؤل عن التعادل والتراجيح، علم أنهم ما كانوا ليكتفوا بكتاب ألف وأصل دون؛ فأما من أخذ مشافهة؛ فليس عليه إلا ما عقل.

ولئن كان المعول منذ ألف (الكافي) و(الفقيه) إلى أن دون الشيخ (التهذيب) عليهما؛ فأين إذا مسائل العلماء الراسخين وتحقيقاتهم ومؤلفاتهم، كابن الجنيّد، وابن أبي عقيل، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى (رحمهم الله تعالى) وغير هؤلاء، أفكان كل هؤلاء من مقلدة الصدوق وحلة كتابه، وفيهم من لا يعدّه من العلماء؛ فإن شئت فارجع إلى ما كتب المفيد والمترضى، على مقالة الصدوق في العدد والأسماء^(٢)، وما حكى العلامة رحمته الله في (الإيضاح) عن السيد السعيد صفى الدين بن معد، في وصف ابن الجنيّد وأضرابه

(١) قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، النحل: ٤٣.

(٢) الرد على أهل العدد والرؤية (ضمن مصنفات المفيد): ج ٩ ص ١٩-٢٠.

والثناء عليه، واستيفائه الفروع والأصول، والخلاف في المسائل، والاستدلال فيها بطرق الإمامية وطُرُق المخالفين^(١)، وشهادة الصدوق رحمته في مُفتتح الكتاب^(٢) تعود بالنفع على مقلّديه أيام حياته، حتى يكون بمنزلة الأخذ بعينه مشافهةً، حسبما يُشعرُ به التبعية؛ فأما بعد الموت فكسائر الأصول، يصيرُ مأخذاً للعلماء، ويجمعُ بينه وبين غيره، ولقد بالغَ صاحب الفوائد المدنية في إنكار الاجتهاد محتجاً بأنّ الاجتهاد إنما يكون في الظنّيات وأحكامنا كلّها قطعية؛ لأنّ القرآن والسنة النبوية لا يجوز العمل بهما إلّا بعد تحقّق ما يوافقهما من الأخبار، والأخبار كلّها قطعية^(٣). هذا كلامه ولا يخفى حاله.

فصل: [تجزاً الاجتهاد]

اختلفَ في أنّ الاجتهاد، هل يتجزأ بأن يجري في بعض المسائل دون بعض، أي أنه من كان له ملكةٌ يقتدرُ بها على الاستنباط في بابٍ دون آخر، أو في مسألةٍ دون أخرى، كما يتفق كثيراً اختصاصُ ممارسته بذلك المحلّ، وإحاطته بمدركه، هل يكونُ مجتهداً، أو تكون ملكته تلك أو استنباطه ذلك اجتهاداً، وتجري عليه أحكام الاجتهاد، من جواز الاستقلال والإفتاء وحرمة التقليد، أو لا؟ ويجب عليه التقليد في ذلك، كما يجبُ عليه في غيره، وليس المجتهدُ إلّا الذي يكونُ له ملكةٌ يُقْتَدَرُ بها على الاستنباط في كلّ باب، وكلُّ مسألةٍ؟ قولان:

العلامة والشهيدان على الأول^(٤)، وصاحبُ المعالم رحمته على الثاني^(٥)، وأمّا السيّد

(١) إيضاح الاشتباه: ص ٢٩١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢-٣، حيث قال: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رُوِيَ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي - تقدس ذكره وتعالّت قدرته - وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع».

(٣) ظ. الفوائد المدنية: ص ٩٠-١٧٠.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٠؛ ذكرى الشيعة، الشهيد الأول: ص ٣؛ رسائل الشهيد الثاني: ج ٢ ص ٧٧٣.

(٥) ظ. معالم الدين: ص ٢٣٨.

والشيخ والمحقق فلم يعتقدوا لهذه المسألة فصلاً، ولم يتعرضوا لها ببحث، وأما القوم فأكثرهم على العدم؛ فإن ذلك هو الملائم لمذاهبهم في الأخذ بالمقاييس والآراء، ومعلوم أنه لا يجوز الأخذ بالقياس حتى يغلب على ظنه أن ليس هناك قياس يعارضه، وما كان ليكون كذلك حتى يحيط خبراً بانحاء المقاييس وشرائطها ووجوه العلل، ولا يتم ذلك إلا للكمال، غير أن جمعاً منهم الإمام الغزالي، قالوا بالتجزؤ، قال في (المستصفى)^(١) عند ذكر شرائط الاجتهاد: «ثم هناك دقيقة يغفل عنها الأكثرون، وهو أن ما ذكرناه لا يشترط في حق المجتهد المطلق، الذي يُفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل قد يكون العالم مجتهداً في مسألة دون مسألة، فيفتقر إلى ما يتعلق بتلك المسألة لا غير».

وظاهر ابن الحاجب التوقف^(٢)؛ فإنه لم يزد أن رد على الفريقين، وكذا العضدي^(٣). وربما غالى ناس في إبطال التجزي، وزعموا أنه لا يكاد يُعقل؛ لتوقف استنباط البعض على حصول ما يتحصل به الكل؛ لتجوز أن يكون فيما لم تُحط به خبراً، مخصصاً أو مقيداً أو منافياً؛ فلا يغلب الظن، وهذا مكابرة على ما يُدرك بالوجدان؛ إذ قد يكون عند متقني الأصول من العلم بالمدارك ما يقتدر به على استعمال باب من أبواب الفقه، من صلاة أو طهارة أو نحو ذلك، دون ما سواه، بل ربما كان معه من الأصول وغيره ما يستعلم به مسألة واحدة، كأن يُحكم من الأصول باب الأوامر والنواهي، وحجية خير الواحد، ثم يعثر في حكم من الأحكام على أخبار متظافرة، لا معارض لها، قد عمل بها الأصحاب؛ فيغلب ظنه بالحكم.

ومن الناس من زعم أن النزاع لفظي، ونزل مقالة المثبتين، على أن المراد بالاجتهاد العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية فعلاً؛ إذ لا كلام في تجزيه؛ لاستحالة الإحاطة بجميع الأحكام لغير المعصوم عليه السلام، ولئن قلنا بجوازه؛ فليس يشترط في

(١) هذا الذي نقله المصنف نقل بالمعنى وهو موجود في المستصفى: ص ٣٤٥، وليس المنحول.

(٢) ظ. شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ٣ ص ٥٨٢.

(٣) ظ. المصدر نفسه: ج ٣ ص ٥٨٢.

الاجتهاد إجماعاً.

ومقالة النفاة على إرادة القوة والملكة، وزعمهم تجزّي الملكة غير معقول، وإنما التجزّي في الاجتهاد الفعلي، وأنت خيرٌ بأن هناك ثلاث مسائل:

أحدها: أن است فراغ الوُسع في خصوص كلّ مسألة من مداركها، هل يتجزأ؛ فلا ريب في تجزّيه، بل لا يكاد يكون إلا متجزّياً؛ لأن الإحاطة بجميع الأحكام مما يستحيل في العادات؛ فكان ما يقع منه إنما يقع على التجزّي.

الثانية: أن القوة التي يُقَدَّر بها على الاستنباط، هل تتجزأ؟ وهذا أيضاً مما لا ينبغي الشك في تجزّيه وتحقيقه في الخارج؛ فإننا نجد أن من الناس من له ملكة يُقَدَّر بها على تحصيل أحكام العبادات دون المعاملات، أو الطهارة والصلاة منها دون الباقيات؛ لشدة ممارسته لها، وإحاطته بمداركها، وإطلاعه على ما وقع فيها من إجماع، وما جرى فيها من خصام ومحااجة، دون ما عداها.

الثالثة: أن من كانت قوّته بحيث لا يقدر معها إلا على استعلام البعض؛ فهل له أن يجتهد في ذلك البعض، ويستقلّ به حتى يعمل ويُفتي أو ليس له ذلك، واستنباطه في حكم العدم، وهذا هو محل النزاع، كما عرفت، لا الثاني، كما رُعم.

فإن قلت: أو ليس في اشتراط الاجتهاد بالشرائط المعروفة ما يقتضي عدم تجزّيه؟ فإنها لا تكاد تجتمع إلا للكامل.

قلت: إنما يريدون من كلّ شرط ما يُحتاج إليه في الاحتجاج؛ فإذا فرض كون الاجتهاد في مسألة مخصوصة كان الشرط إحاطته بما يتوقّف عليه تحصيلها، أو أن تلك شرائط الاجتهاد الكامل، لا مطلق الاجتهاد.

وإلا فمشترطو هذه الشرائط، هم الذين يتنادون بتجزّي الاجتهاد، وكما لا يخفى على من رجع إلى كتب العلامة والشهيد، ثم لكل من الفريقين حججٌ ومتعلقات لا يكاد يسلم شيء منها، وعمدة ما للأولين ثلاثة أمور:

أحدها: أن من اطّلع على المدرك في مسألة، وأحاط خبراً بها يعارضه من مُنافٍ أو

مخصّص أو مقيد؛ فرجّح أو جمع، حسبما تقتضيه القواعد أو فحّص؛ فلم يعثر حتى غلب على ظنّه ورجّح في نفسه أن لا تعارض؛ فإنّ ذلك غير عزيز على من اتقن الأصول، وأخذ في استقراء المدارك، خصوصاً في أمثال هذه الأيام، حيث تداركت الأحكام، ودوّن في الخلاف والاستدلال المجامع العظام، وترادفت أنظار الفضلاء، وسطّر ما وقع في كلّ باب من الحجاج؛ فقد ساوى المجتهد التام في تلك المسألة.

ثم لا دخل لإطلاعه على ما في المدارك، وأي مدخل للإحاطة بمدارك مسائل الميراث والرضاع في استعلام وجوب السورة في الصلاة، كيف، ومن أوجب الإحاطة فإنما أوجبها مخافة أن يكون هناك معارض أو مخصّص أو مقيد، وقد فرضنا علمه بانتفاء ذلك، ولكن من غير طريق السير؛ فإن أبيت إلا السير، قلنا: ربما أحاط علم التجزي بجميع ما جاء في تلك الأبواب حتى تبيّن أن لا معارض ولا مخصّص، ولا يقدر على استنباط أحكام تلك الأبواب منها، أو ليس من البين لدى كلّ أحد قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢)، و«افتتاحها التكبير واختتامها التسليم»^(٣)، مع عدم قدرة كثير من الناس على استنباط ما سيقت له من الأحكام.

وقد اعترض بعد هذا كله؛ بأنّ هذا المتجزي إنّ ساوى التام في الاطلاع على المدارك، والإحاطة بالمقدمات؛ فما كان ليساويه في قوة الاستنباط؛ لطول الممارسة، واستمرار النظر، ومراعاة الدقائق، وتعرّف المداخل والمخارج؛ فكانت قوّته أبعد عن الخطأ؛ فكيف تدّعي المساواة، وبعد هذا؛ فحمله على التام قياس لا نقول به في الفروع، فضلاً عن الأصول.

وأجيب عن الأول بالمنع، وعن الثاني بأنّ الحكم بمساواته للتام ليس من طريق الجهل ليكون قياساً، بل ما دلّ على اعتبار التام دالّ على اعتبار التجزي.

(١) خرّجناه سابقاً.

(٢) خرّجناه سابقاً.

(٣) الكافي: ج ٣ ص ٦٣، والحديث منقول بالمعنى.

ويتوجه على الأول: أن منع كون التأم بعد بذل الجهد أبعد عن الخطأ، مكابرة على الوجدان.

وعلى الثاني: أننا لا نعلم شيئاً يعتمد عليه في اعتبار ظن المجتهد التأم سوى الإجماع، وهو مختص بالتأم.

الثاني: أن ما جاء في الاجتهاد من الأخبار، كقوله عليه السلام: «علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تقرأوا»^(١) متناولٌ بعمومه: التأم والمتجزئ، بل قوله عليه السلام في مشهور أبي خديجة: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فإنني قد جعلته عليكم قاضياً»^(٢) ظاهرٌ في التجزئ، وكذا سيرة أصحابهم عليهم السلام؛ وذلك لاستقامة الطريق فيهم على عمل كلِّ بما في يديه من الأصول، وما سُمع من الأخبار، ولا ريب أن المقام إنما يتم بمراعاة الجميع أو الأكثر.

ويتوجه على الأول: أنه خطابٌ مشافهة؛ فيخص المعاصرين الذين لا يعرفون إلا ما أُلقي إليهم، لم يتغير عليهم اصطلاح، ولم يعرض لهم خلل، ولم يمتهنوا بالجمع والتراجع؛ ليجتاجوا إلى الاجتهاد، وخاصة المشافهين الذين لا يفوتهم قرينة حال، ولا يخفى عليهم مقام خطاب، وإلحاق غيرهم ممن بُعدت عليه الشقة وأحاطت به البلية، وتراكت عليه صنوف المحن يحتاج إلى حجة من إجماع أو غيره، ولم تقم إلا للكمال.

وعلى الثاني: ما مرَّ في الأول، إلا أن يُعقل من تعليق الحكم على الوصف المناسب العلية، كما هو المعروف المتبادر، حتى عدّوه في منصوص العلة، وإذا كان علة استتبع المعلول، حيثما تحقق، غير أن هذا إن تم اقتضى صحة قضاء من عرف شيئاً من الأحكام، وإن كان عامياً؛ وذلك مما لا يلتزمه أحدٌ إلا أن يكون أخبارياً؛ لاتفاق كلمة أهل العلم على اشتراط الاجتهاد في القضاء، مع شرائط أخر، حتى قاضي التحكيم، إلا أن يخرج العامي بالإجماع، ويكتفى في قاضي التحكيم بمطلق الاجتهاد، ولو متجزئاً، ويخصُّ اشتراط المطلق بالقضاء العام، لكن قال في (الروضة): «واعلم أن قاضي التحكيم لا

(١) مرّت الإشارة إليه.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٢١٩ ح ٥١٦؛ من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٢-٣.

يُتصور في حال الغيبة مطلقاً؛ لأنه إن كان مجتهداً نفذ حكمه بغير تحكيم، وإلا لم ينفذ حكمه مطلقاً إجماعاً، وإنما يتحقق مع جميعه للشرائط حال حضوره (عليه السلام) وعدم نصبه^(١) ثم ذكر أن الاجتهاد في القضاء في جميع الأزمان والأحوال وأنه موضع وفاق، اللهم إلا أن يكتفى التحكيم بالتجزي، كما هو ظاهر إطلاقهم اجتهاداً في الاشتراط، مع ظهور تناوله للتجزي، كما هو ظاهر المقبولة، هذا.

وربما اعترض بأخذ العلم، وليس عند المتجزي إلا الظن.

ويجاب بأن الظاهر إرادة العلم المتعارف الحاصل بطريق من الطرق المعروفة، لا خصوص القطع واليقين.

وعلى الثالث: ما مرّت الإشارة إليه فإنّ المعاصر، كما عرفت، وإن كان قاصراً، كحامل أخبار في باب من أبواب الفقه، أو خبر في واقعة، ليس عليه إلا ما أُلقي إليه؛ فإنه إما مشافهة، وفرضه الأخذ بما سمع، أو متناول من عدل؛ ليعتقد صحّة ما تناول منه، وهو كذلك، وليس عليه التنقيح عما في صدور الناس ودفاترهم، وهذا بخلاف المتجزي؛ فإنه بعد جمع الأخبار وتدوين الجوامع العظام، يُعلم أنّ فيما لم يستوفه قراءة أو نظراً من أبواب مظنة وجود المعارض أو المخصّص أو المقيّد؛ فكيف يسوغ له مع ذلك الاكتفاء بما في يديه، ولهذا لو ظنّ المعاصر المتناول من غيره، أنّ عند العدل الآخر ما يعارضه، منعنا عليه أن يستقلّ بما في يديه، حتى يرجع إليه؛ فإنّ عثر بمعارضٍ رجّح أو جمع أو رجّع إلى إمامه، وإلا أخذ بما عنده.

ولقائل: إنّ التجزي على ما فرضنا من الإحاطة بمدارك ما تجزى فيه، وكلام الفقهاء واستدلالهم لا يُظنّ أنّ فيما لم يُخطّ به من الأبواب ما يعارضه، بل الظنّ أنّه لو كان هناك شيء، لجاء به من قبله من العلماء.

ويجاب بأنّه إن لم يُظنّ أنّ هناك معارضاً؛ فهو ما يجوز أن يكون هناك ما له مدخل في الاستنباط، من قوة الملكة.

وكيف كان، فإلحاقه بالمعاصر القاصر يحتاج إلى دليل، وليس هناك خطابٌ ليدعى عمومُهُ، وإلا فالعاميُّ المعاصر كذلك، يأخذ بما سمع، وما جاء به العدل، أترك ثلحُ به العاميُّ الآن فيقبَّحُ له تناولُ الحكم من الخطاب، إنما الناس يومئذٍ بمنزلة مقلدة العلماء اليوم.

الثالث: ما دلَّ على وجوب امتثال خطابات الشرع، كقوله عزَّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١)، ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢) عامٌّ متناولٌ لجميع المكلفين، وإن لم نقل بخطاب المعدوم، كما عليه الكلُّ إلا من شدِّ، ولا تكليفه، كما عليه العدلية؛ لما دلَّ على استواء الناس في التكليف من نصٍّ أو إجماع، وخاصةً أمثال هذه التكليف، بل الضرورة قائمة على استواء الناس فيها، وإيجاب امتثال التكليف مؤذَّنٌ بجواز تلقي الخطابات والأخذ بمضمونها؛ فإنها من أوضح طرق التأدية والاستعلام، خرج العاميُّ الصرف بالدليل، وبقي ما عداه تحت العموم.

لا يقال: إن أقصى ما ينهضُ له الدليل من إجماع أو غيره إنما هو الاشتراك في الأحكام، والإيدان بجواز تناولها من الخطابات إنما جاء من توجيه تلك الخطابات، وهو خاصٌّ بالحاضرين.

لأننا نقول: الإيدان إنما جاء من التكليف بالطاعة والامتثال، حتى صار يُعقل من قولنا: أطع مولاك وامثل أوامره، الأمر بالأخذ بكلامه، وإن كان الغرض الأصليُّ تحصيل مراده بأيِّ طريق استعلم، ومعلوم أنَّ الناس في التكليف بالطاعة والامتثال شرعٌ سواء.

لا يقال: إذا دلَّ الدليل على مساواة الغائب للحاضر في الحكم لزمه تعرّف ما أصاب الحاضر، ولم يُعنه الظنُّ، وأقصى ما خرج بالإجماع المجتهد المطلق، وبقي ما عداه. لأننا نقول: الحكم المدلول عليه بهذه الخطابات على وجوب الطاعة والامتثال،

(١) النساء: ٥٩.

(٢) الحشر: ٧.

واستواء الناس فيه ليس مما يجري بساحته الريب، بل هو قطعيّ تعاضد عليه النصّ والإجماع والضرورة، وقد عرفت أنّه مؤذن؛ فكان إيداناً قاطعاً، نعم، قد يقال: إنه إيدانٌ وليس بدلالة منطوق ولا مفهوم؛ فلا يصلح لإثبات هذا الأصل.

ويجاء بأنّ من أمر بالبلوغ إلى غاية فقد أمر بسلوك السبيل إليها، ولا سيما الجادة العظمى، ولا أقلّ من الإباحة، ومثل هذا وإن لم يكن مما وُضع له اللفظ، لكنّه من أقوى الدلالات، كما في باب المقدمة.

وربما احتجّ بأمور أخر ضعيفة، كما احتجّ صاحب (الوافية) بأنّ التقليد مذمومٌ، خرج العامي الصرف بالإجماع، وبقي ما عداه^(١).

وفيه: أنّ هذا الذمّ الذي ادّعاه، إن كان عقلياً؛ فالعقل إنّما يقبّح تقليد المساوي، أو الأدنى، أو من لا يعرف حاله، دون من كان أعلى نظراً أو أسدّ رأياً، وإنما يميل الناس إلى الاستقلال في العرفيات؛ لاستواء أنظارهم في إدراكها غالباً، وما تفاضلوا فيه؛ فلا ريب في حسن تقليد المجرب والمقذّف، وما زال العقلاء يتبع بعضهم بعضاً، من غير تكبر، وإن كان شرعياً، لما جاء من تقرير من تعلق به، كقوله تعالى في غير موضع: ﴿بَلِّغُوا إِلَهُكُمْ وَأَنْتُمْ مُسْمِعُونَ﴾^(٢)، وقوله عزّ وجل: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾^(٣)، وقوله جلّ شأنه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرَبْنَا النَّاسَ مُصْلِحِينَ أَمْ لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِلَهَةٌ فَإِنَّكُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ يُحِبُّونَهُمْ وَهُمْ لَا يَحِبُّونَهُمْ﴾^(٥)، حسبنا جاء فيه عن أهل البيت (عليهم السلام) من أنّهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكن كانوا إذا أحلّوا لهم أشياء استحلّوها، وإذا حرّموا عليهم

(١) ظ. الوافية: ص ٢٤٩.

(٢) الزخرف: ٢٢.

(٣) الأحزاب: ٦٧.

(٤) فصلت: ٢٩.

(٥) التوبة: ٣١.

أشياء حرّموها^(١)؛ فهذا الذمّ إنما وقع في مقام خاصّ؛ فلا يعمّ؛ وذلك أنّ التقرّيع فيها إنما كان على اقتفاء أثر الآباء والسادات والكبراء من غير برهان في الأصول والفروع، كما هو طريقة أهل الأديان الباطلة والفرق الضالّة، بل أكثر العوام.

وأما تقليد ذي البصيرة، بعد القطع بحقّية دينه ومذهبه، والعلم بعلمه وعدالته، وكونه أهلاً لذلك؛ فهو التقليد الحسن المرغّب فيه، الذي يؤول بصاحبه إلى العلم، ويرجع به إلى الله جلّ ذكره بتركيب القياس المعروف، وليس بمذموم ولا مندرج تحت ما جاء في الذمّ، نعم لو قلّد المتجزّي وتعلّق في ذلك بالقياس؛ فكبراه لا برهان عليها للشكّ، وهل فرضه التقليد أو الاجتهاد، لكنّ ذلك لا يقتضي وجوب الاجتهاد، حتى تقوم الحجة على أحد الأمرين.

ولقائل: إن كان هذا خاصّاً؛ فهنا عمومات، كقوله عليه السلام: «من أخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله زالت الجبال قبل أن يزول، ومن أخذ دينه من أفواه الرجال ردّته الرجال»^(٢)، وقوله: «...إياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدّقه بكلّ ما قاله»^(٣). وأقوى ما يتعلّق به الآخرون ثلاثة أمور أيضاً:

أحدها: أنّ الأخذ بالظنّ محظورٌ، وأقصى ما خرج بالإجماع ظنّ المجتهد المطلق، وبقي ما عداه على أصل المنع، والمناقشة في تحقّق هذا الإجماع بعدم النص لانتهاء الاجتهاد يومئذ؛ فكيف يُعقل السؤال عنه والجواب؟

ثمّ الإجماع على ما تضمّنه الجواب من حكم بمكانة من الضعف، متى كان ثبوت الإجماع يدور على ورود النصّ، كم من إجماع على حكم لا نصّ فيه، بل كم من إجماع جاءت النصوص بخلافه، لو كان كما زعم لكان بمكانة النصّ، ولم يعدّ في القواطع.

(١) ظ. الكافي: ج ١ ص ٧٠؛ المحاسن، البرقي: ج ١ ص ٢٤٦.

(٢) أشرنا إليه سابقاً.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ٢٩٨ ح ٥.

أقصى ما هناك أنه يجب أن يكون للحكم الذي يُعقد^(١) عليه الإجماع مدرك في نفس الأمر، ظفرنا به أم لم نظفر، والمدرك غير منحصر في الرواية، بل كما يجوز أن يكون حكمهم صادراً عن قول المعصوم عليه السلام، كذلك يجوز أن يكونَ عن فعله أو عن تقريره أو عن اتفاق خاصته وبطانته؛ فإنه مما يعربُ عن مقالته أو عن قطع العقول بالحسن والقبح، وعن أصل الإباحة، بل عن الإجماع والضرورة؛ فمن الجائز أن يكون المدرك في الحكم المُجمع عليه هاهنا هو التقرير، وجد الطائفة تردُّ إلى علمائها في معالم الدين؛ فأقرهم على ذلك، بل إجماع المسلمين من غير نكير، بل الضرورة؛ فإنك لا تجد أحداً من الناس يُنكر الرجوع إلى العلماء، بل كلهم يدعو إلى ذلك ويستحسنه.

سلمنا، ولكن ما نُنكر أن يكونَ لهذا الإجماع روايةٌ صدرت، ثم خفيت؛ لظهور الحكم، والاستغناء باتفاق الكلمة على الحكم عن نقل ما جاء فيه، كما هو العادة في ضروريات الأحكام، وما جرى على أصل الإباحة من الأفعال، على أن النص هاهنا ثابت، ولو لم يكن إلا قولهم عليهم السلام: «علينا أن نُلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا»^(٢) لكفى.

وردُّ الفروع وإن كان في بعض الأصول لا يخرج عن العلم، كما في: «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(٣)، ولكنه قد يُفضي إلى الخروج عنه إلى الظن في بعض، كما في قوله عليه السلام: «للرضاع لحمه كلحمة النسب»^(٤)، ثم إنه قد صدرت الإشارة عنهم عليهم السلام بالفتيا في جماعه، كما تقدّم لأبي جعفر عليه السلام إلى أبان بالجلوس في المسجد والإفتاء، وقال له: «إني أحب أن يكون في أصحابي مثلك»^(٥).

والجمودُ على مناطق الأخبار، والاقتصارُ على المعلوم منها، وإن كان ممكناً في حقِّ

(١) في (ب): لم يعقد.

(٢) مرّت الإشارة إليه.

(٣) مرّت الإشارة إليه.

(٤) مرّت الإشارة إليه.

(٥) مرّت الإشارة إليه.

المقلّدين المشافهين، لكنّه خارجٌ عن مجاري العادات في حقّ المُكثرين المتضلّعين، الذين رَوَوْا عن جماهير الأصحاب، ونقلوا من أصولهم، كأبان، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، ونحوهم، ممن أُشير إليهم بالفُتيا^(١)؛ وذلك لاشتغال المُكثر على العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والحقيقة والمجاز، والكناية، والموافق للكتاب، والمخالف، والجاري على التقية والمنحرف عنها، والمتعارض والمتشابه، والمنطوق والمفهوم، وغير ذلك من ضروب الكلام، وقد أذنوا لهم في تناول كلّ ما يُعقل من كلامهم ﷺ حتى قالوا: «إن الرجل لا يكون فقيهاً حتى يلحن الخطاب؛ فيعرف ماذا أُريد»^(٢)، هل ترى في أكثر ذلك إلّا غلبة الظنّ وسكون النفس، أو ترى أنّهم يمنعونهم من التصرّف بالتخصيص والتقييد والبيان والجمع والتراجيح وغير ذلك، كلا، فكان الإذن بالفُتيا والأمر بالرجوع إليهم نصّاً في اعتبار ما يعقلون، على أنّ هذه المناقشة لا تعود بطلالٍ؛ إذ لا كلام ولا نزاع في اعتبار ظنّ المجتهد المطلق، إنّها الكلام في ظنّ المجتهد.

(١) كقول أبي جعفر ﷺ لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافِت؛ فإنّي أحب أن أرى من شيعتي مثلك». (رجال النجاشي: ص ١٠، رقم ١٧).

وما ورد عن الفضل بن شاذان قال: «حدثني عبد العزيز بن المهدي، وكان خير قمي رأيته، وكان وكيل الرضا ﷺ وخاصته، قال: سألت الرضا ﷺ فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت فعن من آخذ معالم ديني؟ قال: خذ من يونس بن عبد الرحمن». (الاختيار: ص ٤٨٣، رقم ٢٩١).

وذكر الكشي في رجاله: ص ٣٣٦، عن محمد بن الحسين بن محمد الهروي عن حامد بن محمد الأزدي البوشنجي عن الملقب بفورا من أهل البوزجان من نيشابور: «أن أبا محمد الفضل بن شاذان رحمه الله كان وجهه إلى العراق إلى حيث به أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما فذكر أنه دخل على أبي محمد ﷺ فلما أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حضنه ملفوف في رداءه فتناوله أبو محمد ﷺ، ونظر فيه وكان الكتاب من تصنيف الفضل بن شاذان وترحم عليه وذكر أنه قال: أغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم».

(٢) ما ذكره ليس حديثاً، والحديث كما ورد في كتاب الغيبة للنعمان: ص ١٤١ ح ٢: قال أبو عبد الله ﷺ: «خبر تدريه خير من عشرة ترويه، إن لكل حق حقيقة، ولكل صواب نوراً، ثم قال: إنا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً، حتى يلحن له فيعرف اللحن».

وقد اعترض على هذا بأن الإجماع نهض لاستثناء المجتهد المطلق، وأباح الأخذ بظنه، كذلك ينهض لاستثناء المتجزي؛ وذلك أن الناس مجمعون على جواز أخذه بالظن، بل وجوبه، أقصى ما هناك أن ناساً ألزموه بالتقليد فأوجبوا عليه الأخذ بالظن الحاصل فيه، وآخرين ألزموه بالظن الحاصل له من مراعاة الأدلة، وليس هناك من يلزمه بالعلم.

وفيه: أن النزاع وقع في هذا الظن الخاص، أعني الظن الحاصل من مراعاة الأدلة، والمانع له من الأخذ به يقول: إن هذا ظن، والأخذ بالظن محظور؛ فلا بد من أخذه به من حجة، ولا إجماع، أقصى ما هناك أن تقول: إن عدل عن هذا فإنما يعدل إلى ظن، وهو محظور أيضاً، ولا مندوحة، والإجماع على عدم وجوب اجتنابها؛ فيقال: إن الظن كله محظور بجميع أنحاء إلا أن تقوم الحجة على شيء منها، كما قامت في المطلق على الظن الحاصل من مراعاة الأدلة، وقد كان الشارع أباح لهذا المتجزي قبل عروض هذا العارض، الذي لا يعلم تأثيره ضرباً معيناً منه، أعني التقليد، وألزمه به فبماذا استبيح الآن ارتكاب غيره، وقد علم أنه حرام كله، وكيف يترك ما أبيح له إلى ضرب لم تقم الحجة على إباحته له.

وليس الظن عنده أمراً واحداً ليسوغ التقلب فيه، بل أنحاء شتى، قد خص كل قبيل، كما خص المطلق بالاجتهاد والعامي بالتقليد، ورب نحو لا يبيحه لأحد، كالقياس والاستحسان.

الثاني: الاستصحاب، وذلك أن هذا المتجزي، كما عرفت قد كان فرضه التقليد ليس إلا، غاية ما هناك أنه عرض له هذا العارض، وهو لا يعلم أنه ناقل مغير لتكليفه؛ عما كان عليه، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يجيء ببناء، واحتمال التأثير لا يكفي، وكيف يجوز الخروج عن التكليف بمجرد الاحتمال، وقد قالوا عليه السلام: «إياك أن تخرج من اليقين إلا بيقين مثله»^(١).

ولقائل: أن من شرط الاستصحاب، على القول به، شرط عدم تغيير الموضوع

(١) التهذيب: ج ١ ص ٨ ح ١١، والحديث نقل بالمعنى، وما جاء في المصدر المتقدم: «... ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه يقين آخر».

وقد تغير هاهنا؛ فإن متعلق الحكم الذي يُراد استصحابه إنما هو العاميُّ الصِّرف، وقد زال هذا المعنى وصار من أهل البصائر المقتدرين على استنباط الأحكام من مداركها؛ فتكليفه بالتقليد تكليفٌ بغير دليل، وليس لك أن تقول: قد كان هذا الشخص مكلفاً بالتقليد؛ فليكن الآن كذلك.

لأننا نقول: لم يتعلق به التكليف من قبل إلا بواسطة اندراجهِ في العاميِّ، ولم يتعلق به لذاته كي يستمر ما بقيت الذات.

وبالجملة: فالتقليد إنما تعلق أولاً بالطبيعة - أعني العاميِّ - كما هو شأن سائر التكاليف والأحكام، وإنما يتعلق بالأشخاص لاندراجها فيها، وصدقها عليها؛ فإذا تغيرت حتى خرجت عن الصدق انقطع ذلك التكليف والحكم عنها؛ لأنه إنما تعلق بها بواسطة صدق متعلقه عليها؛ فلو علق بها مع ذلك، لكان حكماً على طبيعة أخرى بغير دليل.

فإن قلت: إنما ذلك في الاستحالة، كما في استحالة الماء مرقاً، والكلب ملحاً وفحماً. قلنا: المدار على الخروج عن صدق اسم متعلق الحكم، بقيت الذات أو استحالت، وقد يجاب عن أصل السؤال بمنع كون متعلق الحكم هاهنا هو العاميُّ، لم لا يكون هو من عدا المجتهد المطلق، وحيث قام الاحتمال في أصل المتعلق، وقد علمنا تعلقه بهذا الشخص، ولو تبعاً؛ فيجب استصحابه فيه، حتى يظهر المخرج لوجوب استصحاب كل ما علم ثبوته، ولو بالجزئيات، إلا أن يتعلق الحكم بالكلي ويعلم خروج الجزئي عنه، وفيه نظر.

الثالث: أنه يلزم من أخذ المتجزئ بظنه الدور، وهو محال، وما لزم منه المحال فهو محال؛ وذلك أن المكلفين ثلاثة: مجتهد على الإطلاق، وعاميٌّ ومتجزئ، ولا بد في عمل كل واحد منهم في الفروع من بنائه على ما ثبت في الأصول، وقد قام القاطع في الأصول على أن حكم المطلق الأخذ بما يصل إليه ظنه، وأن حكم العاميِّ التقليد، وهو الإجماع، بل الضرورة حسماً بينا، ولم يَقم للمتجزئ قاطع على أحد الحكمين؛ لاختلاف أهل العلم فيه؛ فقائل يقول: إن حكمه التقليد المطلق، كالعاميِّ، وآخر يزعم أن حكمه

الأخذُ بما يصلُّ إليه ظنُّه، كالمطلق، وأقصى ما قام لكلٍّ منهما على ما حكم دليلٌ ظنيٌّ، وحيثُ قد فنقول: إنَّ أخذَ المتجزّي بظنِّه في الفروع، ورجع في ذلك إلى ما ظنَّ في الأصول من أنَّ للمتجزّي أن يأخذَ بالظنِّ، ومعلومٌ أنَّ الأخذَ بذلك الظنَّ الخاص الذي وقعَ له في الأصول، مما يتوقَّف جوازُه على جواز الأخذِ بالظنِّ؛ فإنَّه فردٌ من الظنِّ، أو ليسَ يكونُ قدرُ رتبِ جوازِ الأخذِ بالظنِّ على الأخذِ بالظنِّ الخاص؛ الموقوف على جواز الأخذِ بالظنِّ، وهو الدور^(١).

وبعبارةٍ أخرى: الأخذُ بالظنِّ الخاص موقوفٌ على جوازِ الأخذِ بالظنِّ؛ فإذا بني جواز الأخذِ بالظنِّ على الأخذِ بظنٍّ خاص، كما اتفق للمتجزّي ها هنا، جاء الدور، ولقد أكثر ناسٌ في تقريره فلم يأتوا بشيء.

وربما دفع بأنَّ الأخذَ بالظنِّ في الأصول مستثنى من قاعدة المنع من الأخذِ بالظنِّ؛ لاستمرارِ طريقة العلماء على الأخذِ بالظنِّ فيه قبل بلوغ درجة الاجتهاد، كيف وهو من مقدماته؛ فإذا بني عليه تجويزُ الأخذِ بالظنِّ، لم يَدْر؛ إذ أقصى ما في ذلك بناءُ جوازِ الأخذِ بالظنِّ على الأخذِ بالظنِّ فيه.

والأخذُ بالظنِّ فيه^(٢) غيرُ موقوفٍ على جوازِ الأخذِ بالظنِّ، بل يصحُّ، ولو كان الأخذُ بالظنِّ ممتنعاً؛ لاستثنائه منه، وعليه منعٌ ظاهرٌ؛ فإنَّ أدلة المنع من الأخذِ بالظنِّ ما بين عامٍّ ومطلقٍ تتناولُ الجميع، ولا سيَّما الأصول؛ لاستلزام كلِّ أصلٍ ما لا يخصُّ من الفروع؛ فكانت أولى؛ لعِظَم الخطب، بل موردُ أكثر تلك الخطابات إنما هو الاعتقادات والطرائق، حتى قصرها ناسٌ على ذلك، بناءً على أنَّ ورود العام على السبب الخاص مما يخصِّصه، ولم يروا المنع من الأخذِ بالظنِّ أصلاً في الفروع، وحيث أخذناها على عمومها، بناءً على أنَّ ورود العام على السبب الخاص لا يخصِّصه، كان أقصى مداها أن تناولت الفروع، لا أن تُجس عليها.

فأما دعوى استمرار الطريقة على الأخذِ بالظنِّ في الأصول قبل الاجتهاد من حيث

(١) ظ. معالم الدين: ص ٢٣٩؛ الوافية: ص ٢٤٦.

(٢) أي في الأصول.

كان ذلك العلم من مقدماته كغيره من العلوم، فالأخذ بتلك الظنون والاعتماد عليها إنما يكون عند استنباط الأحكام الفرعية وردّها إليها وتفريعها عليها، وليس ذلك إلا بعد الاجتهاد، بل ربما قيل: إنّ الشأن في سائر المقدمات من لغة ونحو معانٍ وتفسير كذلك، لا يعتبر فيها عند بناء الأحكام إلا ظنُّ المجتهد؛ فإنّه هو الذي خرّج القاطع عن قاعدة المنع.

فإن قلت: إن لم ينحُ له بناءُ الظنِّ في الأصول؛ لمكان الدور؛ فلينبه على التقليد في الأصول.

قلت: وهذا ظنٌّ آخرٌ خاصٌّ يتوقّف على جواز الأخذ بالظنِّ، ويدور، إلا أن يستصحب فيه ما كان عليه من قبل، وحينئذٍ فيلزمه التقليدُ في الأصول والفروع.

فإن قلت: إذا حظرت عليه كلا الأمرين؛ فماذا عسى يصنع؟

قلت: يُستصحب ما كان عليه من التقليد قبل عروض هذا العارض حتى يبيته بناءً يقين، وينهض له القاطع، وليس ذلك إلا بعد الكمال.

والحق: أنّ الاجتهاد في الفروع ضربٌ، وفي الأصول ضربٌ آخرٌ، والأول موقوفٌ على الثاني، دون العكس؛ فإنّ من رسخ قدمه فيه، وعصّ عليه بضررٍ قاطع، حتى صار له ملكةٌ يُقتدر بها على النقض والإبرام وإثبات الأحكام، كان مجتهداً فيه، وإن لم يكن مجتهداً في الفروع؛ فيتغيّر ظنّه كغيره من العلوم، بل يصحُّ الاجتهاد في بعض أبوابه دون بعض، ومن هنا بانّ فسادَ تقرير الدور، بلزوم التجزي في المتجزي، من حيث إنّ المتجزي إذا لم يقلّد في مسألة التجزي من الأصول؛ فلا بدّ وأن يبنّي التجزي في الفروع على التجزي في الأصول، ويكون قد بنى التجزي على التجزي في الأصول، وهو الدور؛ إذ التجزي طبيعةٌ واحدةٌ؛ فإنّ صحّت صحّت جميع أفرادها، وإنّ بطلت بطلت الجميع.

و[لو]^(١) بنى بعضها على بعض، جاء الدور؛ وذلك أنّ النزاع إنما هو في الفروع، وأمّا الأصول؛ فلا كلام في جواز التجزي فيها، وقد حُكي الإجماع في ذلك؛ وذلك أنّ

الأصول فنونٌ شتى وإنما جمعها تقريرها للاستنباط؛ فلا يتوقف بعضها على بعض، ولا سيما مسألة التجزي؛ فمن الجائز أن يبذل الجهد في مزاولة باب من أبوابه، حتى يصير له ملكة يُقْتَدِرُ بها على تحصيل الظنِّ الغالب في مسائله، وإن لم تكن تلك الملكة في باقي الأبواب.

ومن الغريب أن صاحب (الوافية) بعد أن تعلق لإثبات التجزي بما لا يُسَمَّن ولا يُغني، أخذ يحاول كسر سورة المانعين؛ فذكر ما ملخصه: «أن حصول ملكة العلم بكل الأحكام الواقعية للمجتهد ممتنعٌ عندنا؛ لأن الأئمة (عليهم السلام) لم يتمكنوا من إظهار كلِّ الأحكام، نعم يمكن العلم بالأحكام الظاهرية بعمله في نفسه؛ وذلك أن الأئمة (عليهم السلام) كثيراً ما كانوا يتقون على أنفسهم وعلى أصحابهم في بيان الأحكام، بل ربما حكموا على شخص معين بحكم معين لدخلية بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم، كما روي في (الفقيه) عن خالد بن بكير القلانسي أنه قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل محرم أتى أهله، وعليه طواف النساء، قال: عليه بدنة، ثم جاءه رجل فسأله عنها فقال (عليه السلام): عليه بقرة، ثم جاءه آخر؛ فقال (عليه السلام): عليه شاة؛ فقلت - بعدما قاموا -: أصلحك الله، كيف قلت: علي بدنة؟ فقال (عليه السلام): أنت موسر، وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة»^(١)، قال: «وهذا مما يقدح في حصوله العلم بتنقيح المناط»^(٢)، يريد أن المطلق لا يكاد يتحقق، وليس هناك إلا متجزي، وإن اختلفت مراتبه؛ فكيف يدعي بطلان التجزي، وهو قاضٍ ببطلان الاجتهاد من رأسٍ.

قلت: ليت شعري من هذا الذي يشترط في المطلق الأهلية لإدراك جميع الأحكام الواقعية، أقصى ما شرطوا أن يكون له ملكة يُقْتَدِرُ بها على استنباط الأحكام الفرعية بحسب ما تقتضيه الأدلة الشرعية، وليست تلك إلا التي يسمونها الظاهرية، التي اعترف بإمكان حصولها، مع ما يقتضيه التعليل من أنهم (عليهم السلام) لو تمكنوا من إظهار جميع

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٢ ص ٣٦٣ ح ٢٧١٦.

(٢) الوافية: ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٣) الوافية: ص ٢٥٠.

الأحكام لأمكن العلم بجميع [الأحكام]^(١) الواقعية، وإن تأولناه له في الشرح^(٢)، بأنه أراد بالواقعية والظاهرية خلاف المتعارف.

فإن قلت: أتى يُقتدر على استعلام جميع الأحكام، وهؤلاء أئمة المجتهدين مَضَوْا على التردد فيما لا يحصى، ولو كان ذلك ممكناً لبرز بعد بذل الجهد وطول الممارسة من القوة إلى الفعل.

قلت: إنما يريدون القوة التي من شأنها ذلك، بحيث لا يحجم عن مزاوله أمرٍ لقصور فيه، بل كلما دُفع إلى مقامٍ قام فيه بما يستحقّه حسبها تقتضيه القواعد، ولا يضرُّ التردد عند تعارض الأمارات.

وبالجملة: فالمجتهد هو الذي لم يحكم في محلّ الحكم، ويتردد في محلّ التردد، ومعلوم أن تردد أمثال أولئك الأئمة لم يكن عن قصور معرفة بأحوال الاستنباط، بل لأنه لا مدرك، مع تعارض الأمارات.

والحاصل: أنهم إنما يريدون بالمطلق هذا القدر، وعدم ظهور الأحكام من معادنها، لتقية أو غيرها، لا يمنع من الحكم؛ فإنّ الذي يجب على الفقيه الأخذ بما ظفر به من النصّ، وليس عليه أن يكون مطابقاً للواقع، وإن لم يظفر به ولا بغيره من الأدلة بما يقتضيه الأصل، من براءة أو إباحة أو طهارة أو غير ذلك.

وأطرف شيء ما ادّعاه على أرباب الشريعة من إطلاق المطلق وإرادة المقيّد بلا قرينة، حتى يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإرادة خلاف الظاهر من دون بيّنة^(٣)، وأنى يجوز ذلك على حكيم، أم كيف يصحّ الإقدام على هدم القواعد الحقّة التي قام عليها البرهان القاطع لخبر مجهول، وأجلّ مقاماته أن يؤول إذا أمكن التأويل، ومن الجائز أن يكون ﷺ لما علم أنّ مراد كلّ إنهما هو السؤال عن حكم نفسه، وأراد أن يجيبه بما يخصّه بدليل قوله: «أنت موسر.. الخ» على ما يقتضيه ظاهر سؤاله؛ فإنّ ذلك غير عزيز،

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) شرح الوافية للمصنف (مخطوط).

(٣) الوافية: ص ٢٥٠.

وكثيراً ما يقع مثله للفقهاء مع المقلّدة، أقام لكلّ من الأخير قرينة على التخصيص لم يشعر بها الأول، وآخر البيان للأول حتى سأل لداع اقتضاه التأخير عن وقت الخطاب، ولعلّه نصب له أيضاً قرينة، وغفل عنها، ألم تعلم أنّ العلماء عقلوا العموم من مثل خبر الأعرابي، مع أنّ السؤال فيه إنما كان عن خاصّ، واحتمال مراعاة الخصوصية قائم؛ لجواز أن يكون (عليه السلام) إنما أمره بالعق لمكان غناه، أو علمه بالحكم، أو نحو ذلك؛ فما ظنك بما كان السؤال فيه عن عامّ، كما نحن فيه، كلا، لا يذهب فيه إلى الخصوص من له أدنى مسكة في فهم الخطابات، وقوله أخيراً: «وهذا يقدر.. الخ» يريد أنّ مدار التنقيح على عدم اعتبار الخصوصية، وقد دلّ اعتبار الخصوصية هاهنا على أنها مما تُلحظ؛ فكيف ينشط مجتهد بعد هذا للإلغاء ودعوى التنقيح.

هذا، ولي بعد هذا الدفاع كلّ نظر في دعوى المنع من التجزّي؛ وذلك لأنّ مدار الاستدلال للمنع على قاعدة المنع من الأخذ بالظنّ؛ بناءً على أنّ المراد بالظنّ فيما جاء فيها من آية أو رواية، ما قابل الجزم، وإنّ قامت على الأخذ به الحجة حتى رجع إلى العلم.

ولقائل: أنّ الظن الذي وردت عليه المذام، وجاء به التفريع إنما هو الظنّ المطلق، الذي لا يصدر عن حجة، ولا يردّ بصاحبه على علم ولا يؤول به إلى وزر، بل بمجرد الخرص والتخمين وإيثار التقليد.

وبالجملة، ما لا يخرج عن دائرة التردّد والاضطراب إلى حدّ السكون والاطمئنان، وإن كان هناك رجحان؛ فإنّ ذلك مأخوذ في معنى الظنّ لغةً وعرفاً، ولذلك قال في (القاموس): «هو التردد الراجح»^(١)، لا ما قامت عليه الحجة وظهرت به المحجة، واستقامت عليه طرائق أهل الأديان في سائر الأزمان من الأخذ بأخبار الثقات العدول الذين تسكن إليهم النفوس وتطمئنّ بهم القلوب عن أرباب الشريعة، وهداة الخلق ودعاتهم إلى الله جلّ شأنه بعد أن سطع البرهان وقامت الحجة على حقّية الدين، واستقامة الطريقة، كلا، ولا ما يتناول ذلك، وكيف وآتى تردّد المناهي على مثل ذلك،

وبالأخذ به تكون الطاعة، وبالإعراض عنه يُرتكب العصيان، وهل للناس طريق في تناول أحكام الشريعة إلا ذلك، وما أمر ﷺ بإبلاغ الشاهد الغائب إلا وقد أمر الغائب بالتناول منه، أفعن مثل هذا يردّ النهي؟ وعلى مثله يقع التبكيت؟ كلا، بل كل ما جاء من الأمر بطاعة الله عزّ وجلّ ورسوله ﷺ وأولي الأمر، والأخذ عنهم والرجوع إليهم، والنهي عن معصيتهم، والخلاف عليهم، على كثرته، شواهد صدق على وجوب العمل بما يجيء به الثقات العدول، خصوصاً ما تلقاه الديّانون من قبل بالقبول حسباً مرّ في الدليل الثالث من أدلة المثبتين، وبمثل هذا تثبّت حجّة خبر العدل، كما عرفت في بابه، على أنّ ما جاء في هذا الباب من آية أو رواية ظاهرة في ذلك، وإن شئت فانظر إلى أقوى ما يتعلّق به من ذلك، وهو المعلّل، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾^(١)، ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾^(٢)، هل أراد إلا مجرد الظنّ، وما يصدق عليه هذا لا يتمّ من دون استناد إلى حجّة، ثمّ قال: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣)، وكذلك قوله تعالى في النجم بعد قوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسُمُوءَ الْمَلَائِكَةِ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى. وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤)، وربما جاء في نفس الخطاب، فضلاً عن المقام ما يدلّ على أنّ هذا هو المراد، كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٥)، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾^(٦)، وقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(٧)، ومنه قول أبي محمد (عليه السلام) في زيارة يوم الغدير: «ثمّ محتك يوم صفين - وقد رُفعت المصاحف حيلةً ومكرًا، فأعرض الشكّ، وعُرف الحق، واتّبع الظن - أشبهت

(١) يونس: ٣٥.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) النجم: ٢٧.

(٥) الأنعام: ١١٦.

(٦) الأنعام: ١٤٨.

(٧) النجم: ٢٣.

محنة هارون^(١)، على أن أئمة التفسير لم يتجاوزوا ذلك، قال في (الجوامع) في الآية الأولى: «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا»: «لأنه قول لا يستند إلى دليل»^(٢)، وقال في (الكشاف): «أي قول غير مستند إلى برهان»^(٣)، وفي (الجوامع)^(٤) أيضاً في تفسير قوله تعالى في النجم: «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيئُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى»^(٥): «(إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) إِلَّا تَوْهَمٌ أَنْ مَا هُمْ عَلَيْهِ حَقٌّ، وما تهواه أنفسهم، ويتركون ما جاءهم من (الهدى) والدليل»^(٦)، ثم قال في قوله: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»: «لأن حقيقة الشيء إنما تدرك بالعلم والتيقن، لا بالظن والتوهم»^(٧)، على أن احتمال ذلك كافٍ في المقام؛ فلا يتعلقون به في إثبات أصل عظيم مخالف للأصل؛ فأما نحوه قوله تعالى: «(إِنْ ظَنُّوا إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ)»^(٨)؛ فإن أرادوا به الشك والارتباب، وليس هذا من اختصاص هذه الخطابات بمواردها، كما صار إليه جماعة، ليتوجه أن خصوص المورد لا يستلزم ما ورد فيه، ولو خصصنا بها لقصرناها على الاعتقادات، وإنما هو كشف وبيان لعنى الظن المراد في أمثال هذه المقامات، على أن المقام ربما كان قرينة على إرادة الخصوص.

وأما ما جاء في العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٩)، وقوله: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَجِي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا

(١) المزار، الشهيد الأول: ص ٨٦.

(٢) تفسير جوامع الجامع: ج ٢ ص ١٢٧.

(٣) الكشاف: ج ٢ ص ٣٤٦.

(٤) جوامع الجامع: ج ٣ ص ٤٥٣.

(٥) النجم: ٢٣.

(٦) الكشاف: ج ٢ ص ٣٤٦.

(٧) جوامع الجامع: ج ٣ ص ٤٥٣.

(٨) الجاثية: ٣٢.

(٩). الإسراء: ٣٦.

تَعْلَمُونَ^(١)، وقوله: ﴿أَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَخْسَبُونَهُ هَيئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾^(٣)، وقوله: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٤)، وقوله (عليه السلام): «إياك... أن تدين الله بما لا تعلم»^(٥)، وقوله: «ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم»^(٦)؛ فالمراد بذلك كله إنها هو القول والعمل بدون حجة ولا مأخذ، كما تُعرب عنه الآية الأخيرة؛ فإن ذلك هو المتبادر من قول القائل: (فلانٌ يقول على الناس ما لا يعلم)، وما جاء في تفسير الأولى عن الصحابة والتابعين، وليس يريد قطعاً أن ينهى عن تناول ما جاء به الثقات عن أرباب الشريعة، وتلقاه العلماء المهرة بالقبول، وهل للناس طريقٌ إلى العلم بأحكام الشريعة في الغالب إلا ذلك، أترأه ينهى عما لا زال يأمرُ به ويحرصُ عليه من الطاعة والانقياد؟ على أن قدماء المفسرين لم يتجاوزوا ذلك، كما مرَّ عن ابن عباس وقتادة وابن الحنفية، وهو الذي حكاه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أهل البيت (عليهم السلام)، قال: «لا ترم أحدًا بما ليس لك به علم، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): من بهت مؤمناً أو مؤمنة أقيم في طينة خبال، أو يخرج مما قال»^(٧)، وهو كما ترى ظاهرٌ فيما قلناه؛ فإنه مشتركٌ في أن المراد النهي عن القول بلا أصل.

وبالجملة: نوعٌ من الكذب؛ فكان حاصل الجواب: أن العلم، وإن كان هو القطع واليقين، لكن هذه الكلمة، أعني القول بدون علم، كأن تقول على الناس ما لم تعلم، وإياك أن تقول على غيرك ما لا تعلم، صارت تُطلق في العُرف، ويُرادُ بها القول بدون حجة يُعذر صاحبها، وإن لم تبلغ إلى اليقين، كخبر العدل إذا اطمأنَّ

(١) الأعراف: ٣٣.

(٢) الأعراف: ٢٨.

(٣) النور: ١٥.

(٤) الروم: ٢٩.

(٥) الكافي: ج ١ ص ٤٢ ح ٢، والمنقول أعلاه جزءٌ من الرواية.

(٦) المصدر نفسه: ص ٤٢، ح ٤.

(٧) تفسير القمي: ج ٢ ص ١٩.

به القلب وسكنت له النفس، بل قد نقول: ليس العلم في اللغة والعرف إلا ما كان عن حجة تطمئن بها النفس ويسكن إليها القلب، وإن لم يمتنع النقيض عند العقل؛ ولذلك اشتهر إطلاقه في مقابلة الشك والريب، كما نقول: كنت في شك من ذلك حتى أعلمني فلان وأنا مرتاب فيه لا علم لي به، ولو لم يكن لذلك لم يصح رفعه إلى المعصوم عليه السلام، كما استمرت عليه طريقة أهل الحديث وكتاب (الفقيه) مشحون بذلك^(١)، ولقد روى النجاشي عن سليم بن أبي حية، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فلما أردت أن أفارقه ودعته، وقلت له: أحب أن تزودني؛ فقال عليه السلام: انت أبا بن تغلب؛ فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً؛ فما روى لك عني فاروه عني»^(٢)، وقريب منه عن أبا بن عثمان؛ فإنه عليه السلام قال له: «إن أبا بن تغلب روى عني ثلاثين ألفاً حديثاً فاروها عني»^(٣)، بل هذا الأمر مما أجمع عليه كل من يأخذ بأخبار الثقات، وفي (الصحيح) والقاموس) أن العلم هو المعرفة^(٤)، وهي لا تقتضي المنع من النقيض، وكيف كان؛ فلا ريب أن من تلقى الخبر من الثقة العدل، حتى سكنت نفسه واطمأن قلبه يكون عارفاً بما تلقاه، وإن أخبر به عمن أخبره العدل، يكون مخبراً عن علم، وقائلاً على الناس بحجة يُعذر بها، خصوصاً إذا تلقاه أهل العرف قبله بالقبول، وأخبروا به وعملوا عليه؛ فما ظنك بمن عهد في حكم من الأحكام إلى جوامع عظام في الفقه والحديث والاستدلال، جمعها أهل الجد والاجتهاد، وتصفحتها أنظار النقاد، وعثر فيها على أخبار تلقاها المهرة بالقبول، وعملوا عليها، وعقلها كما عقلوها، غير مقلد لهم، وإنما ساقه إلى ذلك ما ساقهم من القواعد الممهدة والأصول المقررة حتى اطمأنت نفسه بتعايض الأنظار وترادف الأفكار.

(١) ظ. من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٢ ح ٣٦، ص ٣٣ ح ٦٦، ص ٤١ ح ٨٤.

(٢) رجال النجاشي: ص ١٣، رقم ٧.

(٣) في المصدر (عنه).

(٤) رجال النجاشي: ص ١٢.

(٥) الصحيح: ج ٥ ص ١٩٩٠؛ القاموس: ج ١ ص ١١٤٠.

فإن قلت: مدارُّ هذا النظر على تنزيل ما جاء به من المنع من الأخذ بالظنِّ أو بغير العلم، على ما لم يكن عن حجة، ولم يرجع إلى علم، وإنما يكون ظنُّ المتجزّي عن حجة أو يرجع إلى علم أو قامت الحجة أو سطع البرهان على اعتبار ظنه، والشأن في ذلك، ولو قامت الحجة لارتفع النزاع من البين.

قلت: هنا مقامان:

أحدهما: أن منشأ الظنِّ، هل هو حجة شرعية ومدرك علمي، قام القاطع على حجّيته، وإن لم يحصل منه إلا الظنُّ أو لا؟.

الثاني: أن ظنَّ المتجزّي وإن نشأ عن حجة شرعية - كالكتاب والسنة والإجماع - هل هو معتبر، ويجوز التعويل عليه أو لا؟ والنزاع إنما هو في الثاني، وخروج المتجزّي عما جاء في الظنِّ والأخذ بغير العلم، إنما هو باعتبار الأول؛ إذ المفروض أن ظنه كان عن مدرك شرعي، قام القاطع على حجّيته، والنهي إنما كان عن الظنِّ الذي يكون عن غير حجة.

فإن قلت: أقصى ما في هذه التّعبة على طولها إخراج المتجزّي عن الاندراج، والأخذ بغير العلم، أو ليس هذا بكافيك حتى تنظر هل الأصل في الشريعة هو الأخذ بالظنِّ أو لا؟ فإن كان الأول فذاك، وإلا لم يُعْنِك ما قدّمت؛ فإنه إن لم ينهض عليك النصُّ نهض الأصل العقلي، وفي واحدٍ بلاغ؛ وذلك أنّه قد يُقال: إنّ الحكمة مما تأبى بناء الشريعة على الظنون، وأن يصحَّ ذلك لمن أراد جمع العوالم مدى الأعصار في سائر الأقطار على طريقة واحدة ومن ثم لم يأمن عليها إلا أرباب العصمة، ولو صحَّ ذلك لانبسط العذر لأهل الضلال، ولم تقم لله على أحد حجة.

وطريق آخر، وهو أنّا قد علمنا بالضرورة أنّا مكلفون بما كُلف به من قبلنا ممّن شهد وسمع؛ فإنَّ حلال محمد ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة^(١)، وحكمه على الواحد حكمه على الجماعة.

وبالجملة: التكاليف الواقعية؛ فلزمننا بذل الجهد في تحصيل العلم بها إلى أن تقوم الحجة على نوع من الظن.

وأقصى ما قامت على ظن المجتهد المطلق، وبقي ما سواه على أصل المنع، على أن الاستصحاب من حجج النافين، لم يتقدح بعد؛ لعدم دورانه على قاعدة الظن.

قلت: إنما الحكمة البناء على الظن المطلق، الذي لا ينشأ عن حجة، ولا يؤول إلى علم، دون ما ينشأ عن حجة شرعية، كخطابات الشرع؛ فإن الأخذ به مما يحكم به العقل، وتوجيه الحكمة، كيف لا، وبه يكون القيام برسم الطاعة، وأتى يأبى العقل الأخذ بما يرجح في النفوس وطرائق العقلاء في معاملاتهم ومعاشراتهم وأسفارهم، وسائر أحوالهم مستقيمة على الأخذ بما تطمئن به القلوب وتسكن إليه النفوس من غير نكير، كيف يتركون أو ينكرون، وفي ترك الأخذ مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون مما توجهه العقول، وهل للناس - على تمادي الأعصار، وبعدهم عن زمن الشارع، وانتشارهم في الأقطار بعد القطع على أصل الشريعة والمذهب - إلا سعي الثقات بالخطابات؟ أو هل يعرف المطيع من العاصي إلا بأخذها والإعراض عنها، حسبما استقامت عليه طرائق العبيد مع مواليهم، والرعايا مع ملوكهم، خصوصاً بعد انسداد باب العلم، على القول به، وإنما ينسبط العذر لأهل الضلال، لو اكتفى بالظن المطلق في أصول الشرائع، ونحن لا نقنع في ذلك بالظن، وإن كان عن مدرِك شرعي.

إنما الكلام في الفروع بعد ثبوت أصل الشريعة والقطع على المذهب، وأما دعوى التكليف في الأصل بالأحكام الواقعية؛ فالمعلوم من ذلك إنها هو التكليف بما قامت عليه الأدلة من كتاب أو سنة أو إجماع أو غير ذلك، مما يثبت كونه حجة، وقوله **«حلال محمد ﷺ...»** الحديث، و**«حكمي على الواحد...»** ^(١) الحديث، ونحو ذلك، نلزمه ولا نسوغ لأحد أن يحكم، حتى يغلب على ظنه وتطمئن نفسه أن ذلك هو حكم الله الذي حكم به على من قبله، وجاءت به الشريعة.

(١) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ٤٥٦ ح ١٩٧؛ الأربعون، الشهيد الأول: ص ٢٣، والحديث كما يأتي: **«حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»**.

سلمنا، ولكن لا تختص الحجة بالإجماع، ومعلوم أن كل ما جاء في العمل بالكتاب والسنة، ودل على وجوب الأخذ بالإجماع مطلقاً غير مختص [بالمجتهد]^(١) المطلق؛ فيتناول كل أحد إلا ما خرج بالدليل، كالعامي، مضافاً إلى ما جاء في وجوب الطاعة والمنع من التقليد.

وأما استصحاب التقليد فيبطله في حق المتجزّي أمران:

أحدهما: ما جاء في النهي عنه من العمومات، كقوله ﷺ: «من أخذ دينه من كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ زالت الجبال قبل أن تزول، ومن أخذ دينه من أفواه الرجال رذته الرجال»^(٢)، وقوله: «إياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه بكل ما قال»^(٣)، مع ما في الخصوصيات من التنبيه على أنه مزلة تعقب الحسرة والندامة، وحيث فيقتصر فيه على من لا يتمكن من غيره كالعامي الصرف لمكان الضرورة.

الثاني: ما جاء في الطاعة والامثال؛ فإنه كما عرفت، دال على جواز تلقي الخطابات والأخذ بها، مؤيداً بمشهور أبي خديجة^(٤) الدال على صلاحية كل من علم شيئاً من قضاياهم ﷺ للإفتاء، بل للقضاء الخاص، بناءً على إشعار الوصف بالعلية، حسبما مر، وكيف كان فأين يقع ذلك الاستصحاب الجزئي بعد صحته من إثبات هذه.

هذا، ونحن وإن أجزنا التجزّي حسبما قادنا الدليل، غير أننا مما نتحرّج في أمره؛ فلا يُبيحُه إلا لذي مسكة في المحاورات، بصير بأساليب الكلام، عارف بالمقامات، يلحن له فيعقل ما يُراد، مقتدر على تناول ما يُحاول من لغة وغيرها من مظانها، ولا يتكأده جمع ولا ترجيح عند اختلاف أربابها، ثم يكون من بعد ذلك مجتهداً فيما يُحتاج إليه من مسائل الأصول في استنباط الحكم الذي يُريد أن يتجزّي

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) الحديث هكذا: «من أخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ زالت الجبال قبل أن يزول، ومن أخذ دينه من أفواه الرجال رذته الرجال». الكافي: ج ١ ص ٧.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ٢٩٨ ح ٥.

(٤) تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٢١٩ ح ٥١٦؛ من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٢-٣ ح ٣٢١٦.

فيه، ثم من بعد هذا كله يبذل الجهد ويستفرغ الوسع في مراعاة مدارك ذلك الحكم، من آية أو رواية أو إجماع أو شهرة أو دليل عقل حتى يسكن قلبه وتطمئن نفسه، ويُعد من أهل العلم في ذلك الحكم؛ فهذا التجزي الذي نُجيزه؛ لأن الحجة إنما تنهض لمثله، أفتراه بعد هذا يحتاج في استعلامه إلى أن يكون قادراً بالفعل على استعلام سائر أبواب الفقه وفنونه، كما يزعم المفرطون، أي دخل للقصاص والديات والحدود والمواريث والشهادات وغير ذلك من كُتب الأحكام أو النكاح والطلاق واللعان والتجارة والرهن والحجر والصُّلح والوكالة والسبق والرمية والضمان والعقود والإقرار والأيمان وغير ذلك من كُتب العقود والإيقاعات في تعرّف باب من أبواب كتاب الصلاة؟ بل ولا باقي كتب العبادات من حج وجهاد وصيام وزكاة وغيرها.

فإن قلت: ربما كان لبعض هذه الأبواب تعلقاً بغيره، كما بين الصلاة والطهارة والغسل والصوم والنكاح والرضاع والطلاق ونحو ذلك، وكثيراً ما يجيء الخبر الواحد مشتملاً على عدة أحكام من أبواب شتى، ويُذكر في باب واحد.

قلت: ما كنا لنشترط في المتجزّي أكثر مما اشترطناه من ذلك في المطلق، هل شرطنا فيه إلّا أن يكون ذا ملكة يُقنّدر بها على القيام في واقعة بما تقتضيه القواعد، ولا يحجم عن موقف، ولم نشترط فيه أن يكون مطلعاً بالفعل على سائر الأبواب، وما جاء فيها، ومن ثم ترى أقدام المجتهدين متفاضلة وهمهم متفاوتة بحسب طول الباع وقصره، وكثرة الاطلاع وقلته، وتوفر العدة وطول البحث وشدة الممارسة، وإن كان الكل مشتركين فيما به الإطلاع، إلّا أن يكون الشك شديداً الاتصال، كالأبواب المذكورة؛ فلا بد من مراعاته؛ فكانا من هذه الجهة بمكانة واحدة، على أنك إن شرطت في المطلق الاحاطة بالفعل؛ فقد شرطنا على المتجزّي مراعاة كلام الفقهاء في الباب الذي يحاول معرفته؛ ليطلع على ما ينطوي عليه من إجماع منقول يتعلّق به، أو شهرة يرجح بها، أو نحو ذلك، وما كانوا ليهملوه، وهو بمنظرٍ منهم ومسمع.

فصل: [جواز الاجتهاد على النبي ﷺ عقلاً]

اختلف الناس في الاجتهاد، وهل يجوز على النبي ﷺ عقلاً أو لا؟ فأجازه الجمهور^(١)، ومنعه أبو علي^(٢) وأتباعه^(٣) محتجين بأنه لو جاز اجتهاد لجازت مخالفته للمجتهد، كما هو الشأن في الاجتهاد، وقد تمنع الملازمة، إما لخصوصية كونه هو المجتهد ﷺ، أو لتقرير الله جلّ شأنه على ما اجتهد، أو لجواز أن ينظم إليه ما يمنع المخالفة، من نص أو إجماع على تحريم مخالفته، وهذا كما إذا انضم الإجماع إلى اجتهاد [و]^(٤) غيره.

ثم اختلف المجيزون في الوقوع؛ فذهب الجبائيان وأبو عبد الله البصري إلى نفيه^(٥)، وذهب الشافعية والمالكية وبعض الحنفية إلى إثباته^(٦)، غير أن منهم من خصّه بالحروب، وتوقف الباقر^(٧)، فكان في المسألة أربعة مذاهب، وحكى الشيخ عن أبي علي أنه ادعى الإجماع على أنه ﷺ لم يجتهد في شيء من الأحكام^(٨)، وأما أصحابنا فقد اتفقت كلمتهم على المنع، وأما ما يحكى عن السيد المرتضى رحمه الله؛ فإنما هو الجواز العقلي، لا الوقوع، كما يقول القوم^(٩)، قال الشيخ: «واعلم أن هذه المسألة تسقط عن أصولنا؛ لأننا قد بينا أن القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالهما في الشرع، وإذا ثبت ذلك؛ فلا يجوز للنبي ﷺ، ولا لأحد من رعيته، حاضراً كان أو غائباً، لا حال حياته، ولا بعد وفاته، استعمال ذلك على حال»^(١٠).

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٧٢؛ المحصول: ج ٦ ص ٧.

(٢) على ما حكى شارح الزبدة (منه).

(٣) المقصود به أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي. ظ. المحصول: ج ٦ ص ٧.

(٤) غير موجودة في (ب).

(٥) ظ. المعتمد، أبو الحسين البصري: ج ٢ ص ٢٤٠.

(٦) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٧٢؛ الإحكام: ج ٤ ص ١٧٢.

(٧) ظ. المحصول: ج ٦ ص ٧؛ الإحكام: ج ٤ ص ١٧٢؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٧٢.

(٨) ظ. العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٣٤.

(٩) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٧٩٤.

(١٠) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٣٣.

قلت: كلام الشيخ ظاهرٌ في أن الاجتهاد المتنازع في نسبته إلى النبي ﷺ إنما هو بالمعنى الثاني من المعنيين الذين ذكرناهما من قبل؛ لأنّه هو المشهور في العُرف القديم، وهو الأخذ بالرأي والاستحسان والقياس.

وبالجملة: بغير دليل؛ وذلك لأنّه هو المحذور استعماله في الشريعة دون المعنى الأول الواجب على المسلمين بالإجماع.

إن قلت: أفترى أن ذلك يجوز على رسول الله ﷺ؟

قلت: كلا، بل ذلك لا يتصور في حقّه ﷺ؛ لما عرفت من أنّه عبارة عن بذل الجهد في تحصيل الظنّ بالحكم من الدليل، وإنما احتجنا إلى بذل الجهد وكان أقصى مبالغتنا الظنّ؛ لما عرّض للسند والدلالة من الاختلال، وللمتن من التعارض، أو احتمال وجود العارض أو التقية أو نحو ذلك، كلّ منفيّ في حقّه، كما لا يخفى؛ فلم يبقَ إلّا الأخذ بالقياس، على ما وردت به الخطابات أو الرأي أو الاستحسان، لنا أمور:

الأول: قوله عزّ من قائل: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^(١)، مع أن الأخذ بالرأي مما يصدق عليه أنه أخذ بالهوى، وجواب آخرين: أن الاجتهاد إذا كان عن إذن من الله لم يكن عن الهوى، ولم يخرج عن الوحي؛ ليستلزم أن يكون اجتهاد غيره كذلك أيضاً؛ لأنكم إنما صدرتم به فيما تزعمون عن قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢).

فإن قلت: إنّّه بالنسبة إلينا ليس بوحي، وإنما هو وحيّ بالنسبة إلى من أوحى إليه ﷺ. وبالجملة: فعدمُ توسّط البشر مأخوذٌ في مفهوم الوحي.

قلنا: نريدُ أنه يستلزم أن يكون من قبيل ما وقع به الإذن حتى يُعدّ من الكتاب، وتجري عليه أحكامه، ويمتنعُ خلافه؛ وذلك باطلٌ بالإجماع.

إن قلت: أو ليس قد جاء عن ابن عباس والصادقين ﷺ بطريق شتى أن السبب في نزولها هو أنه ﷺ قال لأصحابه ذات عشية: «سيهبط في دار أحدكم عند الفجر نجم،

(١) النجم: ٤.

(٢) الحشر: ٢.

وأعلمهم أن من يهبط في داره هو الخليفة القائم بدينه من بعده، فجعلوا يتطلعون، حتى إذا قُرب الفجر هوى في دار علي (عليه السلام)، أضاءت له الآفاق فقال قائلون: لقد ضلّ في ابن عمه فترلت»^(١).

قلت: خصوصُ المورد لا يقتضي اختصاص الخطاب، نعم، قد يقال: إن أقصى ما تدلّ عليه أنّ ما ينطق به لا يكون عن اجتهاد؛ فمن [أين]^(٢) لنا بدلائلها على أنّ أفعاله (عليه السلام) كذلك، وحُكي عن قاضي القضاة^(٣).

والجوابُ بأنّ المراد بالنطق إنها هو الحكم سواء أكان بالقول أو الفعل، قد يمنع لظهور الاختصاص؛ فإنّ ما يُستعلم بالفعل يرجع إلى القول؛ لوجوب التبليغ لا وجه له؛ لأنّ الفعلَ مدرَكُ كالقول، مع أنه ربما كان من خواصه (عليه السلام).

الثاني: أنّ من تمكّن من الأخذ بطريق العلم، امتنع عليه الأخذ بالظنّ، كمن تمكّن من العلم بالقبلة، امتنع عليه التقليد، وكذا الكلام في استعلام الأحكام، وهو متمكّن من استعلامها بطريق الوحي.

والجوابُ بأنه إنما يجتهد فيما لم ينزل عليه فيه شيء، يرده أن الله في كلّ واقعة حكماً؛ فإذا وقعت وسئل (عليه السلام)، وجب على الله تعالى إعلامه.

وليس لك أن تقول حيث يتأخّر الجواب، كما يتفق كثيراً.

لأنّا نقول: تأخيرُ الخطاب عن وقت الحاجة محظورٌ، إنما ذلك في غير الأحكام، مما اقتضت الحكمة تأخيرَه، ولو سلّم؛ فالتأخيرُ دليلُ منع؛ فكيف يصحّ؟

الثالث: أنّ تعمّد مخالفتِهِ (عليه السلام)، والردّ عليه كفرٌ، كقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾^(٤)، ولو كان مجتهداً لحلّ ذلك منه لكلّ مجتهدٍ على ما هو الشأن في كلّ مجتهدٍ.

(١) الأمالي، الصدوق: ص ٦٥٩؛ التفسير الأصفي: ج ٢ ص ١٢١٩، والحديث منقولٌ بالمعنى.

(٢) غير موجودة في (ب).

(٣) نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ج ٢ ص ٢٤٢.

(٤) النساء: ٦٥.

وفيه: ما عرفت، وقد يُقال: إذا كان هو لا يعلم بالحكم؛ فكيف صار معلوماً حقيقةً، محظوراً مخالفته؟

ويُجاب بأنه ليس المعلوم مطابقته للواقع، بل حرمة مخالفته؛ لمكان الضميمة المذكورة. الرابع: أنه ما زال ينتظر الوحي، كما في مسألتي الظهار واللعان، ولو شرع طريق الاجتهاد لم ينتظر يوماً، وقد يقال: إنما ينتظر فيما لا مجال للاجتهاد فيه. ويُجاب بأن الرأي والاستحسان أوسع من ذلك؛ فإذا كان مأموراً بالأخذ به؛ فلا معنى للتوقف.

الخامس: لو جاز له ﷺ، لجاز لجبرائيل عليه السلام؛ فإن مكانته منه بمكانة النبي ﷺ منّا في التوسط، وحينئذٍ فلا نقطع بأن ما جاء عن الله، بل أقصى ما هناك أنه مأذون فيه، لكن الإجماع على أن كل ما جاء؛ فهو عن الله تعالى، وربما قيل: الفارق هو الإجماع، ولولاه لأجزنا ذلك عليه أيضاً.

ويجاب بأن ما مع قطع النظر عن الإجماع نقطع بأنه حامل رسالة، وليس بالمتصرف، وقد يفرق بأن ذلك قد انفرد بالرسالة، وهو ﷺ، قد جمع بين الرسالة والسياسة، ولها حسن فتح باب الاجتهاد، لكن طريقته، وما يترتب على ذلك من الثمرة يمنعان من ذلك، إلا أن هذا طريق آخر، لو كان متعبداً به لأظهره للاقتداء والتأسي، وكيف يصح منه إخفاء مثل هذا الأصل العظيم الذي هو أوسع دائرة من الكتاب، ولو فعل لنقل، ولو آحاداً.

وكفالك شاهداً أن طريقة الله على خلاف ذلك، وأتى يصح ذلك والأحكام الشرعية مبنية على الحكم والمصالح التي لا تنالها أنظار البشر، ولو صح ذلك لأسرعت إليه الظنون وكان مظنةً للتهمة، ولجاز أن يرسل رسولاً، ويفوض إليه أمر الشريعة كلها، ونسخ ما شاء إليه، وفي ذلك فساد الأديان وذهاب الربوبية وما كانت هذه المقالة تُعرف إلا للمفوضة الذين يزعمون أن الله تعالى فوض إليه أمر الشريعة.

فأما ما احتج المثبتون من متشابه الآيات، وإن لم يكن من المتشابه، كقوله

تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾^(١)، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٣)، وقوله في إطلاق أسارى بذر: ﴿مَا كَانَ لِلْبَيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يَخْرُجَ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤) أي يُكْثِر من القتل فيهم؛ ليرتدع مَنْ ورائهم، وقوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾^(٥)، وأمثالها من الروايات، كقوله ﷺ: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى»^(٦)، وقوله: «العلماء ورثة الأنبياء»^(٧)؛ فإنهم لم يصيبوا الا اجتهداً، فعُلِمَ أَنَّ الأنبياء كذلك، وقوله: «إلا الإذخر» حين قال ﷺ في مكة: «لا يُحْتَلَى خِلاَهَا، وَلَا يَعْبَضُ شَجَرُهَا؛ فَقَالَ الْعَبَّاسُ: (إِلَّا الْإِذْخَرَ)»^(٨)، وما حكاه الشعبي من أنه كان يقضي القضية، وينزل القرآن بخلاف ما قضى^(٩)، ومن أَنَّ بعض السنن تنسب إليه، ومن أَنَّ الأخذ بالاجتهاد أشقُّ من الأخذ بالنص، و«أفضل الأعمال أحزمها»^(١٠)؛ فلا ينهض.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فالظاهر من تعليق الإراءة إرادة ما تعلق به الإعلام ابتداءً، لا بواسطة

(١) الحشر: ٢.

(٢) النساء: ١٠٥.

(٣) آل عمران: ١٥٩.

(٤) الأنفال: ٦٧.

(٥) التوبة: ٤٣.

(٦) سنن أبي داود: ج ١ ص ٤٠١، رقم ١٧٨٤؛ سنن البيهقي: ج ٥ ص ٦؛ عوالي اللآلي: ج ١ ص ٤٥ رقم ٥٩ و ص ٢١٣ رقم ٦٧؛ ج ٢، ٢٣٥، رقم ٣؛ بحار الأنوار: ج ٣٠ ص ٦٣٢.

(٧) الكافي: ج ١ ص ٣٢ ح ٢؛ سنن أبي اود: ج ١ ص ٨١ رقم ٣٦٤١؛ ثواب الأعمال، الصدوق: ص ١٣١؛ مجمع الزوائد: ج ١ ص ١٢٦.

(٨) صحيح البخاري: ج ٢ ص ٩٥، باب الجنائز؛ سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ١٠٣٨؛ سنن أبي داود: ج ١ ص ٤٤٨ رقم ٢٠١٧.

(٩) ذكر ذلك الأمدى في الإحكام: ج ٤ ص ١٦٦؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٨٦.

(١٠) ظ. تفسير الرازي: ج ٢ ص ٢١٧ و ٢٣٣؛ شرح نهج البلاغة: ج ١٩ ص ٨٣؛ بحار الأنوار: ج ٦٧ ص ١٩١ و ٢٣٧، ج ٧٩ ص ٢٢٨.

الأقدار؛ فلا يدخل المستنبط، ولو نهضت المشاورة، لكان أخذاً بجتهادهم واستمداداً منهم، وإنما أمر بها للاستئالة، وتعرف ما هم عليه.

وأما الرابع: فالخطاب بالملازمة إنَّما كان لأصحابه؛ وذلك أنهم هم الذين اختاروا الفداء على القتل، على ما حكى الفريقان؛ فروى عبيدة السلماني عنه عليه السلام أنه قال لأصحابه يوم بدر في الأسارى: «إِنْ شِئْتُمْ قَتَلْتُمُوهُمْ، وَإِنْ شِئْتُمْ فَأَدَيْتُمُوهُمْ، وَاسْتَشْهَدُ مِنْكُمْ بَعْدَهُمْ، وَكَانَتِ الْأَسَارَى سَبْعِينَ، فَقَالُوا: بَلْ نَأْخُذُ الْفِدَاءَ؛ فَنَمْتَنِعَ بِهِ وَنَتَّقَى بِهِ عَلَى عِدْوَانَا وَنَسْتَشْهَدُ مِنْ سَبْعِينَ، قَالَ عُبَيْدَةُ: طَلَبُوا الْخَيْرَ مِنْ كِلَيْهِمَا فَقُتِلَ مِنْهُمْ يَوْمَ أَحَدِ سَبْعِينَ»^(١).

وروى علي بن إبراهيم: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَتَلَ النَّظَرَ بْنَ الْحَرِثِ وَعُقْبَةَ بْنَ أَبِي مَعِيْطٍ، خَافَ الْأَنْصَارُ أَنْ يُقْتَلَ الْأَسَارَى؛ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَتَلْنَا مِنْهُمْ سَبْعِينَ، وَهُمْ قَوْمُكَ وَأَسْرَتُكَ، أَتَجِدُ أَصْلَهُمْ، خُذْ مِنْهُمْ الْفِدَاءَ»^(٢)، أترأه يبدأهم بالقتل، ويتوعددهم بقتل سبعين بدلهم، وهو راضٍ بالفداء، أم يكون هذا الوعيد عن الله؛ فكيف تُعقل دعوى الاجتهاد في ذلك؟، وقوله: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ»^(٣) كلمةٌ يقولها المتحجبُ المُشفق، كما تقول لصاحبك في أمرٍ لم يأخذ فيه بالاستظهار، وإن كان ما ارتكب سبيل مروءة: غفر الله لك، لم أهملت عبدك حتى صار لا يحتفل بمكانك، وأمر الإذن قد كان مفوضاً إليه ﷺ؛ فلا يرُدُّ أَنَّ التَّأَخَّرَ إِنْ كَانَ حَرَاماً، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْإِذْنُ عَنْ اجْتِهَادٍ، وَإِنْ كَانَ مَبَاحاً فَعَلَامٌ يَلُومُهُ؟ إِذْ رُبَّمَا كَانَ تَرْكُ الْمُبَاحِ، بَلِ الْمُسْتَحَبِّ أَوْلَى بِالْحَرَامِ.

وأما حديث الحج؛ فلا ريب أنَّ ما اختاره من القرآن إما كان عن الله، وآتَى يُتَوَصَّلُ بالاجتهاد إلى مثل هذه المناسك، لكنَّه لما شرعَ أولاً أَخَذَ به، أو خيَّرَ فاختاره، ثم لما رأى فضلَ التمتع، أسف أن لا يكونَ أَخَذَ به، أو أنه لما عصى مَنْ عصى من الناس، وأبوا إلا أن يساووه في تركِ الإحلال، مع أنهم لم يسوقوا، قال ذلك، وودَّ أنه جاء بما تتفق عليه

(١) تفسير نور الثقلين: ج ٢ ص ١٦٧ ح ١٥٥؛ مجمع البيان: ج ٢ ص ٤٣٦.

(٢) تفسير القمي: ج ١ ص ٢٧٠.

(٣) التوبة: ٤٣.

الكلمة، والعلماء إنما ورثوا العلم بالأحكام، وإن اختلف الطريق والكيفية والتبليغ إلى العوام، إلا الاجتهاد؛ لأن الأنبياء إنما يورثون ما ثبت لهم ولم يثبت، وإنما اضطر إليه العلماء؛ لانسداد باب العلم.

وأما حديث مكة؛ فإن رسول الله ﷺ كان يريد الاستثناء؛ فسبقه العباس وتوارد. وأما حكاية الشعبي؛ فمن نسخ السنة بالكتاب، وكلاهما وحي، وأما ما أضيف إليه؛ فهو ما لم يرد فيه نص من الكتاب، وإنما جاء في سنته، وإن كان عن وحي أيضاً. وأما فضل الشاق؛ فما لم يمنع منه مانع، وقد منع منه هاهنا أول الأشياء خطراً وأشقها، وهو النبوة، ولا نقص في انتفاء شيء، وثبوت ما هو أفضل، كمن حرم ثواب الشهادة بسبب الحكومة، وثواب التقليد بسبب الاجتهاد. وبالجملية: إنما يكون الفعل الشاق أفضل من غيره إذا كان سائغاً، دون ما لم يسغ، إما لعدم الأهلية، كما في المقلد، أو لأن المقام أجل كما في النبي ﷺ.

فصل: [هل يخطئ ﷺ على القول بجواز اجتهاده ﷺ أم لا؟]

على القول بجواز الاجتهاد؛ فهل يُخطئ فيه؟ الأكثر على المنع^(١)، ومنهم^(٢) من أجاز بشرط أن لا يقر عليه متعلقين بمثل قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾^(٣)، وقوله في أسارى بدر: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٤) وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾^(٥)، وقال ﷺ: «إنكم لتختصمون لدي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من غيره؛ فمن قضيت إليه بشيء من أخيه؛ فلا يأخذه؛ فإننا أقطع له قطعة من النار»^(٦)، وآية

(١) وهو مختار الرازي في المحصول: ج ٦ ص ١٥؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٨٦.

(٢) ظ. المحصول: ج ٦ ص ١٦؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٨٧.

(٣) التوبة: ٤٣.

(٤) الأنفال: ٦٨.

(٥) الكهف: ١١٠.

(٦) صحيح البخاري: ج ٣ ص ١٦٢، كتاب الشهادات؛ سنن أبي داود: ج ٢ ص ١٦٠؛ صحيح مسلم:

ج ٥ ص ١٢٩، باب الحكم بالظاهر.

التحكيم^(١)، وما جاء في الأمر بطاعته، وغير ذلك من أدلة عصمته ﷺ مما يقطع على مقاتلهم بالبطلان، وقد عرفت الوجه في الآيتين، والمائلة في عدم العلم بالغيب، وأن الأمر بيد الله، بدليل قوله: ﴿يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، وارتكاب المتحاكمين للخطأ بشهادة الزور ونحوها، لا يستلزم الخطأ في القضاء؛ لأنه يدور على الظاهر، وأما أصحابنا فيمنجاة من هذا القول، بالعصمة، والمنع من الاجتهاد.

فصل: في الكلام على الاجتهاد في زمانه ﷺ

من الناس من منع من ذلك عقلاً؛ لاستلزامه اختلال الشريعة، بما يترتب عليه من شدة الاختلاف، واقتضائه الاستبداد عنه، ومنافاته لانتظام الدين واجتماع الفرقة ووجوب الاقتداء^(٢)، والأكثر على الجواز مطلقاً، والقضاة والولاة بشرط الغيبة^(٣)، ثم اختلفوا في وقوع التعبد به سماعاً، فمنهم من أطلق، ومنهم من أوقف كالجبائي، وخصه القاضي عبد الجبار وأتباعه بالغائبين، وتوقف في الحاضرين^(٤).

والذي يقتضيه الأصل قصر الجواز على الغيبة، لكن بشرط أن يكون عن الدليل الشرعي، لا القول بالرأي والاستحسان، وأما مع الحضور والتمكّن من الرجوع بدون مشقة؛ فما كان ليجوز العدول من العلم إلى الظن بحال، وتحكيمة سعد بن معاذ في بني قريضة إنما كان لأنهم سألوه ذلك، ويأبى ﷺ إلا التكرم؛ فأجاز الله له ذلك، لما علم من الموافقة، ولذلك لما حكم سعد بقتل مقاتلتهم، وسبي ذراريهم، قال ﷺ: «لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبعة أرقعة»^(٥)، أو أن الله تعالى كان قد فوض إليه أمرهم فلم

(١) قوله تعالى: ﴿فَلَا وَزَبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ تَحْكُمَوكَ فِيمَا سَخَّرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلُّوا سُلْطَانًا﴾ النساء: ٦٥.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٨٨؛ المحصول: ج ٦ ص ١٨.

(٣) ظ. الإحكام: ج ٤ ص ١٧٥؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٨٨.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٨٩؛ الإحكام: ج ٤ ص ١٧٥.

(٥) الإرشاد، المفيد: ج ١ ص ١١٠؛ سعد السعود: ص ١٣٩؛ بحار الأنوار: ج ٢٠ ص ٢١٢ و ٢٣٦؛

الكشاف: ج ٣ ص ٢٥٧.

يُحْطَى سَعْدٌ مَا اقْتَضَتْهُ الْحِكْمَةُ.

فصل: في شرائط الاجتهاد

إذا كان الاجتهاد عبارةً عن بذل الجُهد في تحصيل الظنِّ بالحكم، وما كنتَ لتصيبَ الظنَّ بالأحكام من مداركها المعلومة، حتى تعلمَ أن تلك المدارك أدلةٌ تدلُّ على ثبوتها في نفس الأمر؛ وذلك بمعرفة حجيتها.

وحيث كان مرجعُها إلى النبي ﷺ، أما الكتابُ المجيد؛ فلأنك إنما تناولته منه، وأما السنة؛ فلأنها قوله ﷺ أو فعله، وأما الإجماع؛ فلأن حجيتها عند الجمهور، ربما جاء فيه من الكتاب والسنة، وعندنا بدخوله في المجمعين، وأما الأدلة العقلية التي لا يستقلُّ بإدراكها العقل؛ فرجوع معنى مفهوم المخالفة والموافقة ومنصوص العلة والاستصحاب إلى الخطاب ظاهرٌ، وأما أصل الإباحة والبراءة الأصلية؛ فإن حصولَ الظنِّ بالإباحة والبراءة من التكليف إنما يتم بحصر الأدلة وسبرها وعدم الظفر بالمنافي؛ فكان التعلُّق محتاجاً إلى مراعاة الأدلة، وما كنتَ لتعلمَ حجيتها أو أنها أدلةٌ حتى تعلمَ صدقَ من جاءك بها.

وما كنتَ لتعلمَ ذلك حتى تعلمَ بوجوب صانعٍ قادرٍ حكيمٍ عليمٍ غنيٍّ أرسلَ الرُّسُلَ وأنزلَ الكتبَ وكلفَ العبادَ، لا يفعل القبيح ولا يخلُ بواجبٍ ولا يُظهر المُعْجَزَ على يد الكاذب.

وها هنا ينقطعُ الأشعري؛ لإعراضه عن قاعدة التحسين والتقييح وإجازته على الحكيم تعالى فعل القبيح، ثم لا يُجديه دعوى العادة؛ لأنها إنما تُسمع بعد ثبوت الشهادة على نحوٍ مفيدٍ للعلم بتحقيق الاعتیاد؛ وذلك إنما يتمُّ بشهادة الأُمم على أنبيائها بالصدق، ولا يخفى عُسرُه، وليس هذا بمُغْنِيكَ حتى تعلمَ أنَّ هذا الذي تأخذ بأقواله، وتقنّدي بأفعاله معصومٌ عن الخطأ، حكيمٌ في القول والعمل، لا يُخاطبُك بكلام، وهو يُريد خلافَ ظاهره، حتى يُقيمَ لك قرينةً قبلَ أن تحتاجَ إلى الأخذِ به، ولا يُقيمَ قرينةً على خلافِ الظاهر، ثم ما كلُّ ما وردَ عليك من الصادق الحكيم يجوزُ لك العملُ به، حتى

يكون محكماً.

ولقد تعابياً^(١) الأخبارية هاهنا حيث منعوا من الأخذ بمحكم الكتاب وإن كان نصاً^(٢)؛ إذ لم تأخذ بما في يديك عنه مشافهةً، وإنما جاءك الرواة بعد المدد المتطاولة، والأعصار المتبادية، لم تنتفع بما جاؤوك حتى تعرف مكانتهم من الصدق والأمانة، وحتى تميز بين مقاماتهم، وتعرف لكل مقامه؛ لتقدم الفاضل على المفضول إذا اختلفا عليك، وحيث لم ترد عليك الخطابات إلا بعد فساد اللغات، وتغير الاصطلاحات وذهاب قرائن الأحوال، مع تراكم أنحاء الاختلال، لزمك تعرف معاني المفردات، وأنحاء المباني، وهيئات التراكيب، واختلاف الأعاريب، ومواقع النكات، وأنواع الحقائق والمجازات، والفحص الشديد عن اصطلاحات الشارع، وعرف أهل زمانه.

ولما كثر ورود الأخبار على وجه التقية؛ لشدة المحنة، ونشأ لأجل ذلك التعارض، فلا تكاد تعثر على خطاب في باب إلا وله ما يخصه أو يقيده أو ينافيه، وجب الفحص والتفكير عن المعارض، ثم إجراء المتعارضين على قواعد التخصيص والتقييد والتعادل والتراجيح.

ولما وقع النسخ في الكتاب والسنة الغراء، وجب عليك تعرف الناسخ من المنسوخ. ثم يجب عليك بعد هذا كله الإحاطة بمواقع الأحكام من الكتاب المجيد - جلّ منزله - وكثرة التبع للأخبار ومواقع الإجماع والممارسة للمفسرين والمحدثين والفقهاء؛ لتعرف محاوراتهم وأطوار استدلالهم؛ فإنك سالك سبيل القوم، لا غنى بك عن مساعيهم، ثم لا بد من تحرير قواعد الأصول التي لا ترجع إلى النصوص، كالبراءة الأصلية، ومقدمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ لتعرف الحق في ذلك وتأخذ؛ فإنه دين الله؛ فكنت في تطلب هذا الأمر الأعظم محتاجاً إلى فنون شتى

(١) العي: خلاف البيان. وقد عي في منطقهِ وعي أيضاً، فهو عي على فعل، وعي أيضاً على فعل.

وفي المثل: (أعيامن باقِل). ظ. الصحاح: ج ٦ ص ٢٤٤٢.

(٢) ظ. الفوائد المدنية: ص ٣٣٦.

بحسب هذه المعارف: الكلام، واللغة، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والرجال، والتفسير، والحديث، والفقه، والأصول، وعليه المدار، غير أنه إنما يجب في كل ما تتوقف عليه الحاجة:

فمن العلوم الأدبية أن يكون قادراً على تناول ما حاول، متمكناً من تعرّف مواقع الإجماع ومحلّ الخلاف، خبيراً بوجوه الترجيح عند اختلاف أربابها؛ فإن ظفرت بالحكم مجمّعا عليه، كما هو الغالب، حكمت ولا اجتهد؛ لأنّه إنما يكون في الظنّيات، وإلا رجعت إلى مداركه، أو رجحت أحد القولين؛ وذلك ضربٌ من الاجتهاد، ويزيد علم المعاني بالحاجة إلى أن يكون عارفاً بمقامات الأحوال، بصيراً بالنكات، لا تخفى عليه دقائقها؛ لدوران فهم الخطابات واستعلام غرض المتكلّم على ذلك، ولا يكفي فيه مجرد التمكن من استعلام قواعد، بل ولا العلم بها، نعم، ربما استغنى صاحب الذوق السليم والطبع المستقيم عن تعرّف ذلك من بطون الدفاتر، ومن هنا أهمله بعضهم^(١)؛ فلم يحسبه في عداد المقدمات، بخلاف الثلاثة الأول.

والحق: أنّ صاحب الذوق إنّ استغنى فإنما يستغني عن تعرّف النكات ومقامات الأحوال، دون سائر الأصول المودعة فيه^(٢).

وكذا الكلام في الرجال والتفسير والحديث؛ فلا بدّ من ملكة يُقدّر بها على تعرّف ما عليه القوم وتحصيل ما يحتاج إليه؛ فان ظفرت به بينا معلوماً فذاك، ولم تَحْتَجْ إلى اعتمال، وإلا اجتهدت حتى يغلب ظنك وتطمئن نفسك.

وأما علم الأصول؛ فلما كان جلّ قواعده مختلفاً فيه؛ فكان أقصى ما لكل من القيلتين مراعاة ما يغلب به الظنّ، لزمك الاجتهاد حتى تطمئن نفسك، ويسكن قلبك، وهاهنا تتزاحم الأكتاف، وتتحاك الركب، وتتفاضل الأقدام، ويظهر الفرق بين العالم والجاهل، ويتميز ما بين المفضول والفاضل.

ومن طريف ما يحكى عن شيخنا الشهيد الثاني (قدّس الله روحه)، أنه بعد أن حكم

(١) العلامة في نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٧٠.

(٢) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٨٠٠؛ الوافية: ص ٢٨٠؛ المحصول: ج ٦ ص ٢٣.

بأن النحو والتصريف واللغة مما يكفي فيها التقليد، ذكر أن حكم مسائل الأصول الداخلة في العربية حكم العربية، وفي الاكتفاء فيها بالتقليد، وأن القدر الضروري مما عدا ذلك، كالإطلاق والتقييد، وطرق العمل للخلاص من تعارض الأمارات، ذكرها الأصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية، قال: «فالحكم بوجوب تعلّم هذا العلم يحتاج إلى دليل»^(١).

قلت: إن كان الغرض إنكار وجوب الرجوع إلى الكتب المدونة فيه؛ فليس هناك أحدٌ يوجب ذلك، غير أن العادة جرت باستعلام العلوم من الكتب المؤلفة فيها، لا بما يذكر في غيرها استطراداً.

وإن كان الغرض منه توقّف الاجتهاد على كلّ ما ذكر فيها؛ فليس هناك من يدعي ذلك أيضاً، مع أن هذا الفن من أقلّ المقدمات حشواً.

وإن كان الغرض تهيؤ الخطب في هذا العلم، والصدّ عن التشاغل فيه قبل التعرّض لاستنباط الأحكام، وبيان أن القدر الضروري يحصل عند مراعاة كتب الاستدلال للاستنباط، وذلك أنه ما كان ليستنبط حتى يُراعي كتب الاستدلال، وما يحتاج إليه منه المذكوراً فيها، كلّ في محله؛ فهو كما ترى. وآتي يتّم في العادات تحصيل ملكة في فنّ من الفنون، بحيث من يتمكّن من التفريع عليه؛ فيقتدر على مراعاته فيما يحتاج إليه بمجرد العثور على ما ذكر منه استطراداً، ولو بالإشارة، وكيف يسع الاستدلال على مطالبه حتى يكون راسخ القدم فيه عارفاً بمصادره وموارده؟ اللهم إلا أن يني في هذا على التقليد، وقد فرّق بينه وبين ما يرجع إلى العربية، كلا، ليس هذا باجتهاد وإنما هو شبهة اجتهاد، يرى القوم يحكمون ويستدلّون على الحكم؛ فيقول: إنّي حكمت بالاستدلال، كلا، إنما هو التقليد، إنما المستدلّ ذلك الذي يعتمد ابتداءً إلى المدارك الشرعية، ويجري بها على القوانين الأصولية، ويستنبط الحكم، وأريد بقولي: (ابتداءً) طيّ الكشف عمّا ذكروا، وإن كان راعاه، أي أنه يستنبط مع الغض عنه.

ثم دعوى أن جميع ما يرجع من هذا الفن إلى العلوم العربية، كمسائل الحقيقة، والمشتق، والأوامر والنواهي، وصيغ العموم، ونحو ذلك، يكفي فيه التقليد، ظاهرُ البطلان، وأتى يصح بناء الاجتهاد على التقليد، وأي فرق بين أن يقول: هذا العمل واجب؛ لورود الأمر فيه، وقد قال فلان: إن الأمر للوجوب، وبين أن يقول: هذا واجب؛ لأن فلاناً قال لي إنه واجب، وقد سمعت ما قلناه في العلوم الأدبية.

وبالجملة: فالمدار على اطمئنان النفس من جميع الجهات، وليس هذا الفن كعلوم الأدب، معلوم المطالب، مجمعاً عليه في الغالب، يُكتفى فيه بالرجوع إلى ما يُنظر في الدفاتر، ويستغني عن بذل الجهد، بل جلُّ مسائله، أو كلها معارك للعلماء، لا يغلبُ الظنُّ فيها بأحد الجانبين إلا بالاجتهاد؛ فلا جرم كان الاجتهاد فيه من الواجبات، ثم ليس هذا كله بمجديك، حتى تكون ذا ذوق سليم وطبع مستقيم، هذه هذه^(١)؛ فإن بها تردُّ الفروع إلى الأصول، ويمتاز الفاضل من المفضول.

وأطرف من هذا ما يقوله هؤلاء الأخبارية، من أن العلم باللغة العربية كافٍ في فهم المراد، حسبما ذكر الشيخ الحر^(٢)، وحققه الصدر الشريف، وأطال فيه^(٣).

ليت شعري، هل مسائل الأصول إلا هذه:

اللفظ يُحمل على حقيقته، ولا يُصرف عنها إلا بدليل، إذا دار الأمر بين المجاز والاشتراك؛ فهو مجاز؛ لأصالة عدم الوضع، أو بين الاشتراك والنقل؛ فهو مشترك؛ لأصالة عدم الهجر، المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ إلا ما اكتفي فيه بمجرد عروضه، الأمر حقيقة في إيجاب الطبيعة دون الوحدة والتكرار على الإطلاق دون الفور، النهي حقيقة في التحريم، لا يجتمع الأمر والنهي على شيء واحد، الأمر بعد الحظر للإباحة، الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به، الأمر بالشيء نهي عن ضده، الجمع المحلّ للعموم، الخاص يحكم على العام، والمطلق على المقيد، الكتاب حجة يجب عرض

(١) توكيد لهذه الأولى، وبيان شدة الاهتمام بالذوق والطبع المستقيم.

(٢) الفوائد الطوسية: ص ٤٣٨.

(٣) شرح وافية الأصول (مخطوط)، صدر الدين القمي.

السُّنَّة عليه^(١)، خبر الواحد بشروطه حجة، الإجماع حجة، المفهوم حجة، ونحو ذلك، أترى أنَّ المعرفة باللغة مما تغني عن تعرّف هذه الأمور، وأنَّ هذه هي المكابرة، وما هي بأول واحدة.

وأعظم من هذا تشديد الأفكار على تمهيد هذه القواعد، مع شدة الحاجة، ولا أقل من كونها غير بديهية، مع اختلاف فهم الخطابات بحسبها؛ فلا جرم يَبْتُ ومهدت احتياطاً للدين.

ثم لا يبعد أن يكون من جملة الأسباب في التدوين أنَّ مخالفينا لما مهّدوا القواعد، ودوّنوا الكتب، وقرعوا الأحكام وبنّوا على ذلك فهم الكتاب والسنة، واختلفت أصولهم باختلاف طرائقهم؛ فللأشاعرة أصول، وللمعتزلة أصول، وللحنفية أصول، وللشافعية أصول، وللشافعي العتيق أصول، وفي الجديد أصول، وكثُر علماءهم وانتشروا في البلاد وملأوا المدارس، وفي ذلك ضلالُ العامة والنشأة؛ فإنَّ الحدّث إذا خرّجت له الآيات والروايات على ما مهّد في فهم الألفاظ أصاب ذلك من نفسه موقعاً عظيماً، وكان ذلك سبيل ضلّالته.

انتدب أصحابنا - شكر الله مساعيهم - لنصب الدلائل، وإحقاق الحق، ودفع الشبهة؛ إشفافاً على الشيعة في أيام الغيبة، وحماية لهم عن الضلال، وهذا بخلاف أيام الظهور فإنهم عليهم السلام يومئذ هم المرجع وإليه المفرع.

فصل: [متعلق الاجتهاد]

ما يتعلّق به الاجتهاد كلّ حكم شرعيّ لم يقم عليه دليل قطعيّ؛ وذلك لأنَّ الأحكام العقلية، كوجود الصانع، وحدوث العالم ونحوه، مما يقوم به العقل من أصول الدين، لا يكفي فيها الاجتهاد، الذي قصاره إصابة الظنّ من المدارك الظنيّة، وما عليه من الشرعيات دليل قاطع من ظاهر أو آية نصية أو رواية متواترة أو إجماع بين المسلمين ظاهر، قد استقامت عليه طريقة العلماء، لا يحتاج إلى بذل جهد، إنما يوجبك إلى بذل

(١) في (ب): (عليها).

الجهد ما لم يُقَمْ عليه القاطع.

وأما مسائل الأصول؛ فإنَّ الشرعيَّ منها، وهو ما كان مصدر حكمه الوضعيَّ أو التكليفيَّ هو الشارع، حجَّة الكتابِ وأخبارُ الآحاد والإجماع، ووجوب الترجيح لا بدَّ فيه من القطع، ولا يكفي في مثله الظنُّ، وأما ما يعود إلى اللغة؛ فإنه وإنَّ وجب فيه الاجتهاد، لكنَّ ليس بشرعيٍّ؛ إذ الشرعي ما مصدره الشارع.

وجملَةُ القول: إنَّ الاجتهاد إذا كان عبارة عن بذلِ الفقيه جهده في تحصيل الظنِّ بحكم شرعيٍّ، كان متعلِّقه الحكم الشرعيَّ الفرعيَّ، الذي لم يُقَمْ عليه دليلٌ قطعيٌّ؛ لأنَّ أحكامَ أصول الدين لا يكفي فيها الظنُّ، وأصولُ الفقه مطلقاً يتعلَّق بها النظر، وتثبتُ بالطريق الظنيَّ أو العلمي، قبل مرتبة الفقه؛ لابتناء الاجتهاد عليها؛ فلم يبقَ إلَّا الفرعية، ثمَّ ما قام عليه القاطع من الفرعيات لا يحتاجُ إلى بذلٍ؛ لظهوره ولزوم تحصيل الحاصل؛ فلم يبقَ إلَّا الفرعيَّ، الذي لم يُقَمْ عليه القاطع^(١).

فصل

الأحكامُ العقليةُ وإنَّ لم تكن من متعلِّقات الاجتهاد العرفي، لكنَّ لا بدَّ في النظريات أيضاً من بذلِ الجهد، حتى يتوصَّل إلى القطع، وقد اتفق العلماء على أنَّ المصيبَ فيها^(٢) واحدٌ؛ لاتِّحاد الحكم في الواقع؛ فمن خالفه كان مخطئاً، ثمَّ اتفقوا على أنَّ المخطئَ آثمٌ فاسقٌ أو كافرٌ، ولم يُخالف في هذه إلَّا الجاحظ^(٣)؛ فإنه قال: «لا إثم على المجتهد وإنَّ أخطأ، كما في الفروع، وتحجري عليه في الدنيا أحكامُ الكفار، بخلاف المعاند؛ فإنه آثمٌ»^(٤).

(١) لمزيد من التفصيل، ظ. المحصول: ج ٦ ص ٢٧؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٢؛ المعتمد في أصول الفقه: ج ٢ ص ٣٩٧.

(٢) في الأصول العقائدية.

(٣) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، من كبار معتزلة البصرة، ولد وتوفي فيها سنة ٢٥٥ هـ. اظ. الأعلام: ج ٥ ص ١٧٤.

(٤) الإحكام: ج ٤ ص ١٧٨.

وزاد العنبري^(١)؛ فزعم أن كل مجتهد في العقلية مصيب^(٢).

فإن أراد وقوع معتقده، حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث؛ فخرج عن المعقول، ويكون هذا خلاف في المسألة السابقة.

وإن أراد عدم الإثم، كما قال العلامة؛ فتلك مقالة الجاحظ^(٣).

احتج الجاحظ بأنه لو أثم بالاعتقاد المخالف، لكلف بنقيضه، ونقيضه غير مقدور، وإنما المقدور هو النظر والاجتهاد؛ لكونه من مقولة الأفعال، بخلاف الاعتقاد؛ فإنه من كفيات النفس وصفاتها، وقد بنى ذلك على أن المعارف كلها ضرورية، لا تأثير للعبد فيها، حتى من عرف أن زيدا قائم، إنما تأثيره في مقدماتها، وهي النظر، ومن ثم أثبت الوسطة بين الصدق والكذب^(٤).

وبأن رحمة الله، ورأفته، وسماحة الشريعة، حسبما يقضي به استقراء أحكامها، تمنع من مؤاخذه من بذل جهده واستفرغ وسعه وأفنى عمره في البحث والنظر، حتى وقع على هذه الاعتقادات، وما بعد إنفاذ الطاقة من تكليف، وبأن تكليف الإنسان في لحظة واحدة بمعرفة ما عجزت عنه علماء الأعصار خارج عن الطوق؛ فعلم أن لا تكليف إلا ببذل الجهد، أصاب ما أصاب وأخطأ ما أخطأ، وليس عليه أن يُصيب^(٥).

وقد خالفا في ذلك جميع فرق الإسلام وأهل الأديان؛ فإننا وجدنا يضل بعضهم بعضاً، وليس إلا للمخالفة في الاعتقاد دون فروع الأحكام؛ فإننا وجدنا الفرقة متى اتفقت لم يستبح بعضهم من بعض ذلك، ولا يقطع موالاته، وإن خالفه في كثير من الفروع، وكفى بمخالفة ما استقامت عليه طريقة أهل الأديان دليلاً على البطلان،

(١) هو عبد الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر العنبري البصري القاضي، من رواة الحديث، توفي

١٦٨ هـ. (ظ. تهذيب الكمال، المزي: ج ١٩ ص ٢٣ رقم ٣٦٢٧).

(٢) الإحكام: ج ٤ ص ١٧٨؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٣.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٣.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٤.

(٥) ظ. المصدر نفسه: ج ٥ ص ١٩٦.

وإن كان الأمر كما زعموا، وليس كما زعموا؛ فبماذا كفر اليهود والنصارى؟ وعلام قاتلهم رسول الله ﷺ، وضرب عليهم الجزية؟ أوليس فيهم أهل الجد والاجتهاد، ولا أقل من الاعتقاد، ولو عن تقليد؛ فإن ذلك مبلغ اجتهاد العامي.

وبالجملة: هما إنما يقولان بتأثير المعاند ليس إلا، ومن المعلوم أن المسلمين كانوا يقاتلون اليهود والنصارى والمشرّكين من غير تفرقة بين المعاند والمجتهد، بل يقطعون أنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم، قل لي بماذا أضلّت الفرق وفسدت المذاهب، حتى قال ﷺ: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلّها هالكة إلا واحدة»^(١)، أوليسوا أهل شريعة واحدة، ونبي واحد، كانوا يتلون كتاباً واحداً، يصلّون ويذكّون ويصومون ويحجّون البيت ويجاهدون، هل ذلك إلا لمخالفة في بعض الاعتقادات، مع أن اختلافهم ما كان إلا عن جد وبذل، قلما يتفق فيهم المعاند، يرى الحق عياناً فيعرض، أترى أن الله - جل شأنه - ورسله وخلفاءه وصالحى عباده يضلّون ويكفّرون من لا حرج له في معتقد ويستبيحون منه كلّ عزيمة، أن ذلك هو الظلم العظيم، والعدوى البيّنة.

واستبعاد سعد الدين^(٢) ووقوع النزاع في الكافر، حتى خصّه فيمن ينتمي إلى الإسلام، ويكون من أهل القبلة - قال: «والأفكيف يتصور من المسلم الخلاف في مثل خطأ اليهود والنصارى»^(٣) - لا وجه له بعد نقل الأئمة النقاد كالعلامة والعضدي والأبهري^(٤)، على أن نفي التخطئة عن مثل المجسّمة لا يبعد عن نفيها عن الكفر، قال الأبهري: «القول بأن اليهود غير مخطئين في نبوة نبينا ﷺ ليس بأبعد من القول بأن المجسّمة من أهل

(١) بحار الأنوار: ج ٣٦ ص ٣٣٦؛ كنز الفوائد، الكراجكي: ص ٣٩٧، والنقل نقل بالمعنى.

(٢) التفتازاني.

(٣) حاشية التفتازاني على شرح العضدي: ج ٣ ص ٥٩٣.

(٤) هو محمد بن عبد الله التميمي، الأبهري المالكي، أبو بكر، القاضي المحدث شيخ المالكية، ولد سنة تسعين ومائتين، وتوفي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة هجرية، من آثاره: اشرح مختصر عبد الله بن الحكيم). (سير أعلام النبلاء: ١٦ ص ١٣٣٢)

القبلة غير مخطئين في أَنَّ الله تعالى جسمٌ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(١)، ومع الغضب عن ذلك كله؛ فإن نفي التخطئة عن اليهود والنصارى، بل عن المشركين والدهرية لازمٌ له؛ لأن مدار الأمر كان عنده إنها هو بذل الجهد وعدم العناد.

واحتجَّ الأكثرون بأنَّ الله تعالى قد أمرَ باعتقاد الواقع، فقال عزَّ من قائل: ﴿فَاغْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢)، وقال في مقام آخر: ﴿فَاغْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٣)، فلو لا أنَّه نصبَ عليه دليلاً لم يصل إلى القاطع؛ فإنما ذلك لتقصيره في بذل الجهد؛ فلا يخرج عن العُهد.

واعترض بمنع كون نصب الأدلة القاطعة، وإلا لم يقع الاختلاف، والخطاب في الآيتين إنما هو لرسول الله ﷺ، ولا يلزم من تكليفه بالعلم تكليف أُمَّته؛ لأنَّ له من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس لأحد من أُمَّته؛ فلا جرم كُلف بالعلم؛ لتمكُّنه منه.

وأجيب بأنَّ القاطع قام على وجوب التأسّي؛ فإن لم يثبت لهم التكليف ابتداءً، ثبت بالتبع؛ فأما دعوى ضرورة المعارف فيبطلها تعلق التكليف بها، بدليل تضليل مَنْ لم يصبها إلا ببذل الجهد، وإلا لم يضلُّوا لأنهم بذلوا من عذيرنا مَنْ يدعي الإسلام وهو يزعم أنَّ ليس على مُنكره ملامة، وأنَّ الله تعالى لم يكلف به أحداً إلا الممتنع اعتقاد النقيض ما دام الوصف، أعني اعتقاد النقيض الآخر.

وأما حديث السباحة؛ فليس هناك أسهل من التكليف بالعلم بعد إقامة الدليل القطعي، وإن لم يصل؛ لتقصيره في البذل، أو لبنائه على حقيقة ما يحول بينه وبين البلوغ تقليداً، وأما ما ذكرناه أخيراً؛ فإنَّ الله تعالى لم يكلف بحل شبه الفلاسفة ومغالطات أهل المذاهب الفاسدة، وإنما كلف بتكاليف يسيرة، نصبَ عليها حججاً كثيرة، أدلة قاطعة، وبراهين ساطعة، كوجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحكمته وعدله، ولو لم يكن للناظر إلا نفسه، لكفى دليلاً على ذلك، كيف والأدلة قد ملأت وطبقت

(١) لم أعثر على المصدر الذي ينقل منه المصنف قول الأبهري، وقد استشهد به هنا غير مرة.

(٢) محمد: ١٩.

(٣) هود: ١٤.

الآفاق، بل الفجاج والآفاق والأرض والسماء وما بينهما من الأدلة؛ فأَيُّ عينٍ بعد ذلك لا تُبصر؟ وأيُّ بصيرةٍ لا تَثْبُتُ إلَّا من أضله الله سبحانه على علم، وكفاكَ شاهدًا على خفة المؤونة وسهولة التكليف، أن أعْضَلَ مسألة في الكلام مسألة الصفات، هل هي زائدة أو عين الذات؟ ومسألة الكلام التي دُوِّنَ لها هذا العلم، وسمِّي (علم الكلام)؛ هل القرآن مخلوقُ الله أو هو قديمٌ كصاحبه؟ وأنت بأدنى الإمام، وأقلِّ ملاحظة تعلم علمًا لا يمرُّ الشكُّ بساحته، بطلان القول بزيادة الصفات وقدم القرآن، بل لو كَلَّفْتَ بعدَ النظر بعدم العلم، لم تستطع؛ لقيام الحجة وظهور المحجة، اللهم إلَّا أن تكونَ غافلاً، وحينئذٍ فليستَ بمكلفٍ بمثله بشيء؛ لأنَّ الاعتقاد على ضربين:

منها ما يجب فيه العلم، وقع عليه النظرُ أم لم يقع، كما ذكرناه أولاً.

ومنها ما لا تكليف فيه إلَّا بعد وقوع الشكِّ، كهاتين المسألتين، قال الإمام الغزالي: «النظريات تنقسم إلى قطعية وظنّية، والقطعية: أقسامٌ: كلامية، وأصولية.

أما الكلامية؛ فنعني بها ما تُدرِكُ بالعقل من غير ورودِ السمع، كحدوث العالم، وإثبات المحدث، وصفاته، وبعثة الرسل، ونحو ذلك، والحقُّ فيها واحدٌ، والمخطئُ آثمٌ؛ فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله؛ فكافرٌ وإلَّا فآثمٌ مخطئٌ مبتدعٌ، كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات، وأمثالها، ولا يلزم الكفرُ.

وأما الأصولية؛ فمثلُ حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك، مما أدلتها قطعيةٌ؛ فالمخالفُ فيها آثمٌ مخطئٌ.

وأما الفقهية؛ فالقطعيّات مثلُ وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكلُّ ما علِمَ قطعاً من دين الله؛ فالحقُّ فيها واحدٌ، والمخالفُ آثمٌ؛ فإن أنكر ما علِمَ ضرورةً من مقصود الشارع، كتحریم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم؛ فكافرٌ، وإن علِمَ بطريق النظر، كحجية القياس والإجماع وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالإجماع فآثمٌ مخطئٌ لا كافرٌ»^(١).

فصل: [في التخطئة والتصويب]

وأما الأحكام الفرعية التي لم يُقَمْ عليها القاطع؛ فجمهور المخالفين ومنهم الأشعري والقاضي^(١) والجبائيان^(٢) وأبو الهذيل^(٣) على أن كلَّ مجتهدٍ فيها مصيبٌ^(٤)، وإن تعددت الأقوال بحسب الأحكام، بل وإن تنقل كلُّ منهم في الأحكام الخمسة.

والسرُّ في ذلك أن ليس لله قبل الاجتهاد في المسائل الاجتهادية عندهم حكمٌ، بل حكمه تعالى عندهم تابعٌ لآراء المجتهدين، اتحدت أو تعددت، استمرت أو تغيرت، إذا حكموا حكمًا، وإلا فلا حكم.

ويتوجه أن هذا منافٍ لما عليه الأشاعرة من القول بقدم الحكم، لكن قال الأبهري عند قولهم: «وحكم الله فها هنا تابعٌ لظنِّ المجتهد»: «لا يقال: هذا إنما يصحُّ على مذهبٍ من يقولُ بحدوثِ الحكم كالجبائي، لا على قولٍ من يقولُ بقدمه؛ لأنَّ ظنَّ المجتهد حادثٌ، ويمتنع اتباع القديم للحادث؛ فكيف يصحُّ إسنادُ هذا القول إلى الأئمة الأربعة، والقاضي ومذهبه أن الحكم قديمٌ؛ لأنَّا نقول: ليس المرادُ بالحكم ها هنا خطاب الله تعالى المختلف في قدمه وحدوثه؛ ليردَّ ما ذكرتم، بل المراد ما يتأدَّى إليه الاجتهاد ويستلزمه، ويجبُ على المجتهد وعلى من يقلِّده العملُ به؛ فقليلٌ: ذلك حكمٌ واحدٌ، أي نسبةٌ إيقاعية بين المكلف والفعل بالاقتضاء والتخير، معيَّن عند الله تعالى، وفي نفس الأمر، يتبعه الاجتهاد؛ فإن تأدَّى إليه كان صحيحاً، وإن تخطأ كان فاسداً، وعلى هذا يجبُ على صاحبه متابعة ظنه الفاسد، ولا يَأْثُمُ به، وقيل: «كلَّ حكمٍ يتأدَّى إليه الاجتهاد

(١) المراد به القاضي أبو بكر الباقلاني.

(٢) أبو علي وأبو هاشم.

(٣) أبو هذيل العلاف: محمد بن الهذيل بن عبيد الله البصري، العلاف، شيخ الكلام، رأس الكلام، رأس الاعتزال، صاحب التصانيف والذكاء البارِع، عاش قريبا من مائة سنة، وخرف وعمي، توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين هجرية، وكان مولده سنة خمس وثلاثين ومائة هجرية، من آثاره: «الرد على المجوس» و«رد على الملحدين» و«ورد على السوفسطائية». ا. هـ. (سير أعلام النبلاء: ج ١١ ص ١٧٣).

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٨؛ المحصول: ج ٦ ص ٣٤.

أو يستتبعه؛ فيكون كل مجتهد مصيباً، ويختلف الحق في المسألة الواحدة المختلف فيها إلى حقوق متعددة، بتعدد الجهات»، قال: «والحكم المأخوذ في تعريف الفقه بالمعنى الأخير؛ ليصح تعريفه بالعلم بالأحكام؛ إذ الأحكام التي يجب على كل مجتهد العمل بها، وهي التي أدى اجتهاده إليها معلومة له، سواء أكان اجتهاده صواباً أو خطأً، وهذا هو المراد بقولهم: الحكم مقطوع به، والظن في طريقه».

قلت: ظاهره أن حكم الله عند الأشعري على ضريين: قديم وحادث، وهو الذي وقع فيه النزاع بين المصوبة والمخطئة، وأنت تعلم أن الأشعري لا يثبت لله حكماً حادثاً؛ لأنه يقول بقدم الكلام، وحكمه حادث، ومن ثم لهجت ألسنتهم بتعريف الحكم بأنه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين، وقد نزل كلامه على أن المراد بهذا الحكم الذي زعم أنه مغاير للخطاب عند الأشعري يعين ذلك الخطاب.

وتحقيقه: أن المتقرر لديهم أن الكلام النفسي المدعى قدمه ليس بخير ولا طلب ولا إنشاء ولا غير ذلك من أقسام الكلام، وإنما هو أمر ساذج، وتعينه للوجوب والحرمة وغيرهما حادث، ثم هذا التعين قد يكون مع قطع النظر عن اجتهاد المجتهدين، وذلك كما في موارد الأدلة القطعية، وقد يدور على الاجتهاد ويتبعه، كما إذا لم يكن هناك دليل، وهو الذي يقع فيه الاجتهاد. هذا عند المصوبة، وأما عند المخطئة؛ فالتعيين ثابت في الكل، مع قطع النظر عن الاجتهاد، سواء في ذلك ما ورد فيه دليل، وما لم يرد. هذا كله عند القائلين بقدم الخطاب.

وأما القائلون بحدوث خطابات وأحكامه؛ فالمخطئة منهم يقولون: إن له تعالى في كل واقعة حكماً ثابتاً في نفس الأمر مع قطع النظر عن اجتهاد المجتهدين، قام عليه دليل أم لم يقم.

وأما المصوبة فيقولون: إن ذلك - أعني ثبوت الحكم - إنما هو فيما قام عليه الدليل، وأما ما لم يقم عليه دليل ووكل أمره إلى الاجتهاد؛ فليس لله فيه قبل الاجتهاد حكم، بل أخر حكمه فيه إلى الاجتهاد، وجعل دائراً مداره، وهذا الذي نزل عليه كلام الأبهري هو الذي أراد سعد الدين، حيث قال في (شرح الشرح)، عند قولهم: لا حكم لله معيناً

في الواقعة، ما نصّه:

«إن أراد قبل الاجتهاد، وهو الظنُّ؛ فلا حاجة إلى قيد التعيين؛ لأنّه لا حكم أصلاً؛ ضرورة أنّ الحكم ما أدّى إليه الاجتهاد، وإن أراد بعد الاجتهاد؛ فله بالنسبة إلى كلّ مجتهد حكمٌ معينٌ.

قلت: المراد الأول، وقيد التعيين إشارةً إلى قديم الخطاب، بمعنى أنّ الله تعالى فيها خطاباً، لكنّه إنما تعيّن وجوباً أو حرمةً أو غيرهما، بحسب ظنّ المجتهد؛ فالتابع لظنّ المجتهد هو الخطاب المتعلّق، لا نفس الخطاب، وأما عند من يجعل الخطاب حادثاً؛ فقبل الاجتهاد لا حكم أصلاً^(١)، يريد أنّ في المسألة الاجتهادية على القول بالتصويب، ثم قال: «ويمكن أن يُقال: المراد أنّ حكم الله تعالى قبل اجتهاد المجتهدين ليس واحداً معيناً، بل أحكامٌ مختلفةٌ بالنسبة إلى المجتهدين، يظهرُ بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة إلى كلّ منهم»^(٢).

قلت: هذا تنزيلٌ غريبٌ لكلام المصوّبة لا يعرفه مخطئٌ، ولا مصوّبٌ، أما المخطئة فقد عرفت أنّ ليس الله عندهم إلّا حكمٌ واحدٌ، وأما المصوّبة فقد عرفت أنّهم لا يثبتون له حكماً أصلاً، وإنما يُحكم بعد الاجتهاد، نعم، ذكر الغزالي أنّ شرذمةً من المصوّبة ذهبوا إلى أنّ الله تعالى في الواقعة حكماً واحداً يتوجّه إليه الطلب^(٣)؛ إذ لا بدّ للطلب من مطلوبٍ، ولكن لم يُكلّف المجتهد إصابته؛ ولذلك كان مصيباً، وإن لم يُصبه؛ إذ المعنيّ بالمصيب، أنّه أدّى ما كُلفَ به، وقال السعد: «هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض، وإن سُمّي المخطئ مصيباً، بمعنى أدّى ما كُلفَ به»^(٤).

وليس في المصوّبة من يذهب إلى أنّ الله تعالى في كلّ واقعة قبل الاجتهاد أحكاماً بحسب آراء المجتهدين فيها، وكيف يُعقل ذلك، وتقدّم الحكم يقتضي ثبوته في نفس

(١) حاشية التفتازاني على العضدي: ج ٣ ص ٥٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٥٩٨.

(٣) المستصفى: ص ٣٥٢.

(٤) حاشية التفتازاني على العضدي: ج ٣ ص ٥٩٩.

الأمر، وتركّب الشريعة منه.

ومن المعلوم أنّ اختلاف الآراء في الواقعة الواحدة كثيراً ما يتبدّل ويختلف باختلاف الأعصار؛ فليت شعري أيّ أحكام من تلك الأحكام هي الواقعية، مضافاً إلى أنّ الواقع لا يكون إلا واحداً؛ لامتناع اجتماع المتناقضات، ولا يلزم مثل ذلك عند تأخر الحكم عن الاجتهاد.

فإن قلت: على تقدير التأخر، أوليس يعلم قبل الاجتهاد أن سيحكم للأحكام المختلفة باختلاف الآراء؟

قلت: سبق العلم بالحكم ليس بحكم، وإلا لزم قديم جميع الحوادث، ومن المصوّب من يقول: وإن لم يكن لله قبل الاجتهاد حكم، لكنّ هناك ما لو حكم لما حكم إلا به، أي إن هناك ما يقتضي أن يكون هو الحكم، بناء على قاعدة التحسين والتقبيح؛ فإنّ هؤلاء من المعتزلة، وهذه الثالثة هي القول بالأشبه^(١).

وذهب الإمامية عليهم السلام إلى أنّه تعالى قبل اجتهاد المجتهدين في كلّ واقعة حكماً؛ فإن قام عليه قاطع وجب اتّباعه، وإلا فلا اجتهاد؛ فإن اختلفوا فالمصيب واحد ليس إلا، والباقون مخطئون، لكن معذورون؛ لانتفاء القاطع كما هو المفروض، وكان من الجائز أن يُخطئ الكل ما لم يستغرق الأحكام إلا أنّ امتناع الاجتماع على الخطأ حكم بتصويب البعض، وحيث كان من لوازم هذه المقالة الحكم بأنّ المجتهد ممن يُخطئ، سُمّي أصحابها بالمخطئة، أي أنهم ممن يُخطئون المجتهدين، وعلى هذه الطريقة جرى جماعة من محققي الأشاعرة، كابن الحاجب والعضدي^(٢)، ونُسبت كلّ من المقاتلين إلى الفقهاء الأربعة.

والحق ما عليه أصحابنا؛ فإنّا لا نرتاب في أنّ الله تعالى قد أفضى بجميع أحكام الشريعة إلى نبيّه صلّى الله عليه وآله في الكتاب المجيد - جلّ مُنزلُه - وغيره من طرق الأعلام ليكمل له الدين، وما كان ليعت خاتم النبيين بشريعة تتم من بعده.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٩.

(٢) ظ. مختصر المنتهى وشرحه للعضدي: ج ٣ ص ٥٩٧-٥٩٨.

ودعوى أنه كان يأخذ بالاجتهاد يبطله نصُّ الكتاب^(١) وقد بلغ ذلك كله إلى أمته؛ فكانت الأحكام ثابتة في نفس الأمر، كيف، وأكثر هذه الوقائع جرى في أيامه عليه السلام أفترأه كان لا يعلم أحكامها، أم كان بالتظني^(٢)، أما كنت تزعم أن كلَّ حكم أصيب بالاجتهاد مُدْقَضِي عليه السلام إلى أن ينقضي الدهر، كان مدرُّه في أيامه عليه السلام كذلك، كيف، ونحن نقطع أن كثيراً من الأحكام كانت عند الصحابة قطعية ثمَّ صارت في التابعين ظنية، وكذا الحال في تابعي التابعين وهكذا إلى أن دَوَّت الأخبار، وعُرف المتواتر من الآحاد، وصار مرجع العلماء في سائر الأعصار واحدٌ، حتى إذا كان هناك قاطع لم يخف أمره، واستوى فيه السابق واللاحق.

ثمَّ ما كان لله جلَّ شأنه أن يفوّض أحكام شريعته إلى الناس على نحو تأباه الحكمة وتنفر منع طباع ذوي اللب، يغلب ظنُّ أحدهم على حكم في واقعة فيتبعه في ذلك، ويحكم به كما حكم، ويحسبه في عداد أحكامه؛ فإذا عَنَّ له ظنُّ آخر، وتغيّر عن الأول، تبعه في ذلك، صنيع المقلد العامي، أخرج الأول من بيان أحكام الشريعة، وأثبت الآخر مكانه؛ فإذا عدل إلى ثالث عدل معه، وإن رجع إلى الأول، رجع، وهكذا، لا زال يمحو ويثبت في الشريعة، محتذياً بأمثاله، ثمَّ إذا جاء آخر، وحكم في تلك الواقعة بتقيضه، وآخر فحكم بتقيضيها، ورابع، وخامس، فحكم كلُّ بما ينقض حكم الآخر، صوّب آراء الكلِّ، وبعضهم يسفه رأي بعضهم، وتبعهم أجمع، من دون ترجيح ولا نظير، وأثبت في الواقعة الواحدة خمس شرائع، لكلِّ شريعة؛ فإذا رجع بعضهم إلى بعض، ردَّ الشرائع كذلك، يتلون في شريعته بتلونهم وهكذا في كلِّ عصر، وهذا لا يرتضيه من عرف الله تعالى مقام حكمة، اللهم إلا أن يكون أشعرياً، عزل العقول عن مناصبها، وقال في ربِّه ما شاء، ورماه بكلِّ فاضحة، ولا يلزم شيء من هذا، على ما اخترنا، فإننا نقول: إنه تعالى وتقدّس قررّ أحكام الشريعة حسبما تقتضيه الحكمة البالغة، وكلفهم بها حكم، ونصب على ذلك أعلاماً وأقام الأدلة، ودلّهم على من يرجعون إليه، ممن يصدّق

(١) قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ المائدة: ٣.

(٢) التظني: أصله التظنن، فقلبت النون الثانية ياءً، وكسرت الأولى لمناسبة الياء، فصار التظني.

عليه، ولكنَّ حالَ دون ذلك مَنْ حالَ، وعُمِّيتِ الطرقُ وتشابهتِ السُّبُلُ وأرتجتْ أبوابُ العلم، وصارَ أقصى مبالغِ بذلِ الجهدِ غلبةَ الظنِّ؛ فقتنعَ منهم بذلك؛ لئلا يخرجَ بتكليفه عن الطوق، ولكن أخذَ عليهم أن لا يسلكوا في ذلك طريقاً حتى تقوم عليه الحجة، وتبدو لهم المحجَّة، فإن أصابَ الحكم كان له الأجر الذي وُعدَّ، وإن أخطأَ من غير أن يتجاوزَ القانون الذي ضُربَ له؛ فقد أبلى عذره، وما بعد بذله الجهدَ على الوجه الذي طلب من تكليفٍ، وليس ذلك ببدع في طريقته، وجاري عادته من اللطف، أو ليس قد قنعَ مَنْ أضلَّ القبلةَ أن يجتهدَ ويأخذَ بها رجحَ في نفسه، أصابَ أو أخطأَ، وإن لم يكن مجتهداً؟ أترى أن ليس هنالك قبلةً يُدعى إليها؟ كلا، لكنَّها الضرورةُ يُجتزى فيها بمبلغ الطاقة، وتُرِيدُ بالطاقة هاهنا ما لم يبلغْ إلى الحرج المنفي بالآية والرواية^(١)، قل لي إذا لم يكن هنالك حكمٌ؛ فبماذا ينقُرُ المجتهد؟ وعلامَ يستنهضُ الأمارات، ويستدلُّ؟ وكيف بُني القياسُ على العلة المستنبطة، هل كان إلا بدعوى أنها عند الشارع علةٌ نامةٌ للحكم؛ فحيثما تحققتْ كان حاكماً، وإن لم ينهضْ على الحكم.

وكذا الكلامُ في سائرِ مفاهيم المخالفة، ومفهوم الموافقة، ومقدمة الواجب، يُحكم في كلِّ ذلك بناءً على أنه حاكمٌ مستدلٌّ على حكمه بالمفهوم، وبكونه مقدمةً، وكذا الكلامُ في الاستصحاب، ما حكمَ إلا وهو يستصحبُ بقاءَ حكم الشارع، أو عدمَ التكليف، والأمرُ في إخبارِ الآحادِ أظهرُ من أن يخفى؛ فإنَّ المجتهدَ إنما يحكمُ بواسطتها، بناءً على ورودها عنه، وسبقَ حكمها بها، ومن هنا بطلَ ما عساه يُقال في مقام الجدال، من أنا لا نسلمُ أنه يطلبُ حكمَ الله، بل يزاوُلُ غلبةَ ظنِّه، وأن ليس هو إلا كمنَّ قيل له: إذا ظننتَ السلامةَ جازَ لك ركوبُ البحر، وإن ظننتَ العطبَ حرماً، وما لم تظنَّ أحدهما فلا حكمَ لله عليك بأحدِ الأمرين بعد حصولِ الظنِّ منك؛ فأخذَ ينظرُ باذلاً جهده في

(١) قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، الحج: ٧٨.

وأما الروايةُ فقولُه ﷺ: «رفع عن أمي أربع خصال: خطاؤها ونسيانها وما أكرهوا عليه وما لم يطبقوا، وذلك قول الله عز وجل: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾»، الكافي: ج ٢ ص ٤٦٣.

تحصيل الظنّ بأحدهما؛ ليعرف ما يحكم به عليه بعد ذلك، من الإباحة أو الحرمة، لا أنه يطلب العثور على إباحة أو حرمة سلفاً، وذلك أن المجتهد ما كان ليطلب الظنّ إلا من المدارك المعروفة، التي أشرنا إليها الآن، والنظر فيها يتوقف على صدورها عنه، وصدورها موقوف على مدلولها، وهو الحكم؛ فلو توقف صدور الحكم على الظنّ دار.

وبالجملة: فكون المجتهد متطلباً لحكم الله تعالى في الواقع، مما لا يكاد يخفى على ذي بصيرة، قل لي إذا كان في المسألة قاطعٌ من نصٍّ أو إجماع، ثم اجتهد، ولم يطلع عليه، أوليس يكون فرضه ما غلب عليه ظنه، وإن خالف القاطع، وقد كان لله في الواقع حكمٌ سابقٌ على الاجتهاد، أفي هذا ممارسة؟ ليت شعري، علام انعقدت مجالس المناظرات، وثار بين المجتهدين على قديم الدهر أنحاء المخاصمات، إذا كان كل واحدٍ منهم مصيباً؛ فالتزاع لماذا؟ وكيف استباح كل واحدٍ منهم تخطئة صاحبه، وهؤلاء المصوبة أنفسهم مازالوا يحطّون من خالفهم في حكم من الأحكام، ومثار النزاع بين الحنفية والشافعية وسائر الفقهاء مما لا يكاد يخفى على ذي عينين، أتراهم لا يحطّون بعضهم بعضاً إلا إذا كان هناك قاطعٌ؟ كلا، إن أكثر مناظراتهم فيما استنبطوه من الأقيسة والأمارات، قلما يتفق نزاعٌ عند قيام القاطع، اللهم إلا أن يكون أبا حنيفة؛ فإنه كما يقول الشافعية: هدم أركان الشريعة، وغير نظامها، ولم يبال بمخالفة ما استقامت عليه طريقة المسلمين، حتى أجاز - اختياراً، على ما تنطق به كتب أصحابه، وحكاة الغزالي في «المنحول»^(١) - صلاة من انغمس للاغتسال في مستنقع نبيذ، قد لبس جلد كلب مدبوغ، لطخ ريعه خُرءاً، ودخل في الصلاة بغير نية، وأحرم بالتركية، ثم لم يقرأ شيئاً إلا إنه ترجم «مُذْهَبَانِ»^(٢) بما شاء من لغة، ثم لم يركع، ونقر نقرتين، لا قعود بينهما، ثم لم يشهد، بل تعمّد الحدث عوض التسليم، ثم قضى في الزكاة بأنها على التراخي وإن كانت الحاجة ماسة، وأعين المساكين ممتدة، وزعم أنه إذا مات سقط بموته، قال في «المنحول»: «هل هذا إلا إبطال غرض الشارع وهدم قاعدة القصاص بالقتل بالمثل فمهد التخنيق والتغريق والقتل بأنواع

(١) المنحول: ص ٦١٤.

(٢) الرحمن: ٦٤.

المثقلات ذريعة إلى درء القصاص»^(١)، قال: «ثم زاد عليه حتى ناكح الحسن والبدية، وقال: لم يقصد قتله، وهو شبهة عمد، ومهد في أمر الفروج ذرائع أسقط بها الحدود، مثل الإجارة ونكاح الأمهات فرعم أنها مسقطة للحد، ومن يبغي البغاء بمومسة، كيف يعجز من استئجارها»^(٢)، وشنَّ على الأموال غارة استأصل بها شأفتها، حيث زعم أن التغير في الغضب يُفيد الملك، حتى إذا سرق الخنطة وطحنها ملكها وهكذا، ولو بأدنى تغيير، ثم تجاوز الحد حتى درء حد السرقة في الأموال الرطبة، أو ما تنظم إليه الرطوبة، كأناء من ذهب فيه قطرة من ماء»^(٣)، قال: «ثم أردف جميع قواعد الشريعة بأصل هدم به شرع محمد ﷺ، حيث قال: شهود الزور إذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير، وقضى به القاضي مخطئاً حلت الزوجة للمشهود له، وإن كان عالماً بالتزوير، وحرمت على زوجها في الواقع بينه وبين الله تعالى»^(٤) إلى غير ذلك، مما تسودت به الكتب والصحف، لكنها ليست بأول بادرة للأشاعرة، أوليس هم الذين يُنكرون حكم العقل، وهم في سياساتهم ومعاشراتهم يُحسِنون ويُقبَحون ويدَّعون الجبر في الأفعال الاختيارية، حتى إذا تقدَّمت إليهم بما يكرهون، وأخذت تعذر بعدم الاختيار، لا يؤمنون، ولو جنتهم بكل آية، وكفاك شاهداً اعتراف الصحابة بالخطأ في الاجتهاد، وقال أبو بكر: «أقول في الكلالة برأيي؛ فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان من ذلك»^(٥)، وكذا قال ابن مسعود في المفوضة^(٦)، وحكم عمر بقضية؛ فقال بعض من حضر: «هذا هو الحق؛ فقال عمر: لا يُدرى أنه أصاب الحق، لكن لم أَلْ جهداً»^(٧).

(١) المنحول: ص ٦١٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦١٥.

(٣) ظ. المصدر السابق: ص ٦١٥.

(٤) المصدر السابق: ص ٦١٦.

(٥) بحار الأنوار: ج ٣٤ ص ٣٧٧؛ إحقاق الحق: ص ٣٣٥؛ الإحكام: ج ٤ ص ١٩٣.

(٦) ظ. الإحكام: ج ٤ ص ١٩٤.

(٧) المصدر نفسه: ص ١٩٤.

وقال علي (عليه السلام) في المرأة التي استحضرها عمر؛ فأجهضت ما في بطنها، وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف: «إنما أنت مؤدّب، لا نرى عليك بأساً»: «إن كانا قد اجتهدا؛ فقد أخطأ، وإن لم يجتهدا؛ فقد غشاك، أرى عليك الدية»^(١).

وأنكر ابن مسعود وزيد على ابن عباس في ترك العول، وأنكر عليها القول به، وقال: «من شاء باهلته، آثرون أن الذي أحصى رمل عالج عدداً، جعل في مالٍ واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً، هذان نصفان ذهباً بالمال؛ فأين موضع الثلث»^(٢).

وقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً»^(٣)، إلى غير ذلك، اللهم إلا أن يقولوا: إن المجتهد هاهنا لم يكن أهلاً، أو كان وقصر، أو لم يقصر وخالف نصاً وإجماعاً، كما وقع لعمر؛ إذ منع من المغالة في المهور، وما كانوا ليقولوا ذلك في كل ما وقع للصحابه، ولو لم يكن في دعوى التصويب إلا الجمع بين النقيضين لكفى.

فإن قيل: إن ذلك مشترك الإلزام؛ فما كان جوابكم؛ فهو جوابنا؛ وذلك أن الناس متفقون على وجوب اتباع الظن؛ فإذا ظن الوجوب مثلاً وجب الفعل قطعاً، وإذا ظن الحرمة حرماً كذلك، مع بقاء ظنهما؛ فهو إذن ظان قاطع.

قلنا: غير خفي أن الظن إنما تعلق بأن هذا هو الحكم المطلوب، والقطع بوجوب الأخذ به، وتحريم مخالفته؛ فلم يتحد متعلق العلم والظن، وهذا بخلاف ما لزمكم؛ فإن الظن إذا كان متعلقاً بأن هذا هو الحكم المطلوب، ثم متى ظننتم قطعتم بأنه هو، لا تتحد المتعلق وتحقق التناقض.

ثم لأصحابنا وغيرهم حجج أخر فيها المقبول والمزيف؛ فمن المقبول ما احتجوا به من أن الأصل عدم تعدد الحكم في الواقعة الواحدة حتى يثبت، وما روي من

(١) المجموع: ج ١٩ ص ١٣ و ١٤٤؛ الإحكام: ج ٤ ص ١٩٣.

(٢) الإحكام: ج ٤ ص ١٩٤؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ٢٠٩.

(٣) شرح نهج البلاغة: ج ٢٠ ص ٢٧؛ الإحكام: ج ٤ ص ١٩٤.

قوله عليه السلام: «لو اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد»^(١).

ولقائل: على هذا ليس المراد في الحكم، بل في إعطاء كل ذي حق حقه كرد المال على صاحبه، وهذا كما قال عليه السلام: «إنما أحكم بالظن، وإنكم لتختصمون إلي، ولعل أحدكم ألحن بحجته من صاحبه؛ فمن حكمت له بشيء من مال أخيه؛ فلا يأخذه؛ فإنما أقطع لكم قطعة من النار»^(٢).

ومن المزيق ما احتجوا به من أن المجتهدين إذا اعتقد أحدهما رجحان أمانة الإثبات مثلاً، والآخر رجحان أمانة النفي؛ فإن كانت إحدهما راجحة في الواقع على الأخرى، كان أحد الاعتقادين خطأ البتة، وإن كانا متساويتين كان كلا الاعتقادين خطأ^(٣).

ومن أن مدرك المجتهد إن كان في نفس الأمر سالماً من المعارض تعين العمل به، وكان المخالف مخطئاً قطعاً، وإن كان له معارض؛ فإن ترجح أحدهما على الآخر، كان الأخذ بالمرجوح مخطئاً، وإن تساويا كانا مخطئين؛ لأن الحاكم مع التساوي إما التخير، أو التساقط والرجوع إلى الأصل، وكيف كان، فتعين كل منهما لأحدهما خطأ.

وعن الآيات الدالة على وحدة الحق كقوله عز من قائل: «وَلَا تَفَرَّقُوا وَلَا تَنَازَعُوا فَبَشِّرُوا»^(٤)، «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا»^(٥)، ومن استلزام التصويب للمحال في مثل ما إذا كان الزوج شافعيّاً، والزوجة مجتهدة حنفية؛ فقال لها: أنت بائن، ثم قال: راجعتك، والرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حليتها وحرمتها، وفي مثل ما إذا نكح المجتهد امرأة بغير ولي؛ لما يراه من صحة النكاح بغير ولي، [ولم]^(٦)

(١) شرح صحيح مسلم، النووي: ج ١١ ص ٩١؛ تفسير ابن كثير: ج ٣ ص ١٩٦.

(٢) صحيح البخاري: ج ٣ ص ١٦٢؛ كتاب الشهادات، وج ٨ ص ٦٢؛ كتاب الحيل، صحيح مسلم:

ج ٥ ص ١٢٩، باب الحكم بالظاهر؛ سنن أبي داود: ج ٢ ص ١٦٠.

(٣) ظ. المحصول: ج ٦ ص ٣٧.

(٤) الأنفال: ٤٦.

(٥) آل عمران: ١٠٥.

(٦) غير موجودة في (ب).

يُنكِحُهَا مَجْتَهِدٌ آخَرُ؛ لَمَّا يَرَاهُ مِنْ بَطْلَانِهِ؛ فَيُلْزَمُ مِنْ تَصْوِيبِهَا حَلُّهَا وَحَرَمَتِهَا وَكِلَاهُمَا مُحَالٌ.

وَيَتَوَجَّهُ عَلَى الْأَوَّلِ: أَنَّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ اعْتَبِرَ كُلُّ مِنَ الْمَجْتَهِدِينَ كَلَامًا مِنَ الْأَمَارَتَيْنِ؛ لَامْتِنَاعِ التَّرْجِيحِ مِنْ دُونِ ذَلِكَ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ لَازِمٍ لِلْاجْتِهَادِ؛ لَجَوَازِ اقْتِصَارِ كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى وَاحِدَةٍ. سَلَّمْنَا ظَفَرَ كُلِّ بَكْلٍّ، وَلَكِنْ لَا يُلْزَمُ مِنْ خَطَا أَحَدِهِمَا فِي اقْتِضَاءِ رَجْحَانِ أَمَارَتِهِ خَطَاُهُ فِي الْحُكْمِ الْمُرْتَبِّ عَلَيْهِمَا.

وعلى الثاني: أَنَّ التَّكْلِيفَ إِذَا كَانَ بِحُكْمٍ مَبْنِيٍّ عَلَى أَمَارَةٍ سَالِمَةٍ مِنَ الْمَعَارِضِ أَوْ رَاجِحَةٍ لَدَيْهِ - وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ - فَأَقْصَى مَا يُلْزَمُ الْخَطَا فِي اعْتِقَادِ عَدَمِ الْمَعَارِضَةِ، أَوْ رَجْحَانِ مَا لَيْسَ بِرَاجِحٍ، لَا فِي الْحُكْمِ.

وعلى الثالث: أَنَّ النِّهْيَ إِنَّمَا هُوَ عَنِ التَّفَرُّقِ فِي أَصْلِ الدِّينِ وَالتَّوْحِيدِ.

وعلى الرابع: أَنَّهُ مُشْتَرَكُ الْإِلْزَامِ؛ إِذْ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ يُلْزَمُهُ اتِّبَاعُ ظَنِّهِ.

وَالْحَلُّ أَنَّهُمَا لَا يَرْجِعَانِ إِلَى الْحَاكِمِ؛ فَإِذَا حُكِمَ لَزِمَ الْمَخَالَفَ وَالْمُوَافِقَ.

وَأَمَّا مَخَالَفُونَا فَقَدْ تَعَلَّقُوا بِشَبْهَةٍ لَا يَخْفَى حُلُّهَا، كَمَا رَوَاهُ مِنْ قَوْلِهِ ﷺ: «أَصْحَابِي

كَالنَّجْمِ بِأَيْهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»^(١)، وَكَثِيرٌ مَا كَانُوا يَخْتَلِفُونَ^(٢).

وَمَا تَعَلَّقُوا بِهِ مِنْ أَنَّ تَعْيِينَ الْحَقِّ يَسْتَدْعِي نَصَبَ الْقَاطِعِ؛ إِزَاحَةً لِلْعَلَّةِ، وَقِطْعًا

لِلْمَعَازِيرِ، كَمَا قَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٣)، وَلَوْ كَانَ هُنَاكَ قَاطِعٌ، لَمْ يَقَعْ نِزَاعٌ^(٤).

وَمِنْ أَنَّ الْإِجْمَاعَ مَنَعَقْدٌ عَلَى أَنَّ الْمَجْتَهِدَ مَأْمُورٌ بِالْعَمَلِ بِمَا بَلَغَ إِلَيْهِ ظَنُّهُ، وَلَا نَعْنِي

(١) رواه ابن بطه في الإبانة (٧٠١): ج ٢ ص ٥٦٣-٥٦٤ (الكتاب الأول)، وابن عدي في الكامل: ج ٢

ص ٣٧٦-٣٧٧، والحديث ضعيف جداً. ظ. جامع بيان العلم وفضله، القرطبي: ج ٢ ص ١٨١.

(٢) هذه الشبهة الأولى.

(٣) النساء: ١٦٥.

(٤) هذه الثانية.

بحكم الله إلا ما أمر به؛ فإذا أخذ بظنه؛ فقد عمل بحكم الله الذي أمر به، وكان مصيباً^(١). ومن أنه لو كان في الواقعة حكمٌ معين لكان غيره باطلاً؛ وذلك يقتضي عدم تولية أحد المختلفين في الحكم للآخر تحاشياً عن ترويع الباطل، وقد ولي أبو بكر زيدا مع مخالفته إياه في الحد، وعمر شريحا، مع اختلافهما في كثير من الأحكام، وعدم تمكنه من الإفتاء ونقض حكم المخالف، بل حكم نفسه إذا خالف ولم يقع شيء من ذلك^(٢). ويتوجه على الأول: أنه خبرٌ آحاد فلا يبنى عليه أصل، مع أنه معارضٌ بقوله: «من اجتهد... الحديث»^(٣).

سلمنا، ولكن إباحة الاقتداء، والحكم بالاهتداء لا ينافي مخالفة الواقع بعد أن يكون فرضهم الأخذ بمبلغ جهدهم من العلم، كما في سائر المجتهدين والمقلدين. وعلى الثاني: أنه قد فعل ولكن حال من حال، ومن ثم أباح الأخذ بالظن ونفي الإثم على الخطأ.

وعلى الثالث: أن النزاع إنما هو في إصابة الواقع، لا في الإصابة بمعنى عدم الإثم؛ لامتنال الأمر بالأخذ بالظن.

وعلى الرابع أن المصيب لما كان غير معلوم، والإثم منفيًا، وفرض كل الأخذ بما رجح في نفسه بعد بذل الجهد، ولّى بعضهم بعضاً، واستمروا على التمكين، ولم ينقضوا على المخالف إلا إذا كان هناك قاطعٌ، كما وقع كثيراً. نعم هناك شبهتان معضلتان:

أحدهما: أنه لو كان المصيب واحداً، والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه إجماعاً؛ فأمّا أن يوجبه عليه مع بقاء تكليفه بالحكم الثابت في الواقع، أو مع زواله، والأول

(١) هذه الثالثة.

(٢) هذه الرابعة.

(٣) قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر». (صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري: ج ١٧ ص ٨٤؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ج ٤ ص ٣٧٨).

يستلزم التكليف بالمتناقضين، والثاني التغيير في حكم الله تعالى من غير نسخ، وهو باطل إجماعاً، مع أنه خلافُ الفرض؛ إذ يكون الثاني الباقي صواباً، والزائد خطأ^(١).

الثانية: أن عمل كل مجتهد بما ظنه واجب قطعاً، ومخالفته له حرام بالإجماع؛ فلو كان بعض الظنون خطأ، لكان العمل بالخطأ واجباً، وبالصواب حراماً^(٢).

وأجاب عنهما بعض المحققين^(٣): إنا نريد بالصواب والحكم الواقعي ما فيه جهة الحسن الذاتي، وبالخطأ المخالف ما لم يكن كذلك، وحينئذ فنختار التكليف بالظن، مع بقاء الحكم السابق، ولا تكليف بنقيضين؛ لأن ما في الواقع ليس بحكم، ولم يتعلّق به تكليف، إنما التكليف بالظن، ومعنى قولنا: إن الله في الواقع حكماً واحداً، أن هناك أمراً فيه جهة حسن ذاتي، وهو الذي أردنا بكونه حكماً لله، وكونه صواباً؛ فمن وافقه من الظنون كان مصيباً، ومن خالفه فهو المخطئ.

وهذا كما ترى رجوعاً إلى التصويب، ونفي الحكم في الواقع، لكن على طريقة المعتزلة دون الأشاعرة، وما أشبهه بالقول بالأشبه، وهو أن ليس لله حكم، ولكن هناك ما لو حكم لما حكم إلا به، بل هو هو، مع أن المعلوم من قواعد أهل العدل أن كل ما حسنه العقل، واشتمل على الحسن الذاتي، حسنه الشرع وحكم به؛ فلا بد أن يكون في نفس الأمر حاكماً به، إلا أن يعرض له في حق بعض المكلفين من القبح ما يغلب ذلك الحسن، كما في الصدق الضار؛ فيزول الحكم حيث يتحقق المعارض، لا مطلقاً، ثم أنه لا يدفع الثانية؛ للزوم المنع مما اشتمل على الحسن الذاتي، والتكليف بخلافه.

وليس له أن يفصل ويقول: إنّه تكليفٌ بالنسبة إلى المصيب دون غيره؛ لأننا نقول: نسبته إلى المصيب والمخطئ على حدّ سواء، لا يعلم المصيب أنه مصيب، ولا المخطئ أنه مخطئ؛ فكيف كان تكليفاً في حق أحدهما دون الآخر.

وأجاب العضدي باختيار الثاني من شقي التردد، ومنع بطلان اللازم، غير أنه لم

(١) ظ. شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ٣ ص ٦٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٠٦.

(٣) لم أعرّ عليه والمظنون قوياً أنه يريد به صاحب المعتمد، أبو الحسين البصري.

يذكر في لازمه ما ذكرناه، بل ما ذكرناه في الشبهة الثانية؛ فقال: «والثاني يستلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأ واجباً، والصواب حراماً، وأنه محال»^(١).

ويتوجه عليه ما ذكرناه، من لزوم تغيير الحكم بدون النسخ، مع أنه خلاف الغرض، وما ذكره هو أيضاً من وجوب الخطأ وحرمة الصواب؛ فلا يجدي المنع من المشاهدة.

وأما ما استند إليه في المنع من وقوعه فيما كان في المسألة نصّ أو إجماع واجتهاد ولم يطّلع عليه؛ وذلك أنه يجب عليه الأخذ بظنه مع القطع بمخالفته للواقع، والاتفاق على أنه خطأ؛ فمع الاختلاف أجدر؛ فقد تعقّب صاحب النقود^(٢) بأن المصوّبة لا يقولون بأن حكم الإجماع والنصّ قبل بلوغه إلى المجتهد هو حكم الله في حقّه؛ إذ الأحكام عندهم تابعة لظنّ المجتهد، وحينئذٍ فحكم اجتهاده الذي هو مخالف لهما، إذا لم يبلغه، لم يتصف بالخطأ.

هذا، والحق في الجواب ما أشار إليه العضدي، وتحقيقه: أن التكليف وإن كان بالأحكام الواقعية التي تألّفت منها الشريعة حسبما بينا، لكن لما كانت إرادة الواقع والتكليف بالبلوغ إليه إنما يصحّ مع التمكن، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق، كان التكليف بالأحكام الواقعية على هذا النمط الخاص؛ فالمجتهد مأمور ببذل الجهد في تطلّب الحكم الواقعي، حتى إذا كلّت قواه وأحسّ بالعجز، رفع عنه التكليف بالواقع؛ لاستحالة التكليف بما لا يطاق، وصار فرضه ما وقف عنده، ورجح في نفسه، أصاب الواقع أم أخطأ، وليس هذا الرفع بعارض، بل كان التكليف في الواقع مقيداً بهذا القيد، ولا يستلزم النسخ؛ لأنّه لم يُرفع من أصل الشريعة، بدليل أن غيره من المجتهدين، قبل أن تكلّ القوى، مكلف بتطلّب الواقع، بل هو نفسه إذا عثر على قاطع وجب عليه الإعراض عمّا كان ظنّه، و[المصير]^(٣) إلى الواقع، ودعوى الإجماع

(١) شرح العضدي على المختصر: ج ٣ ص ٦٠٦.

(٢) النقود: جمع النقد، وهو التمييز، والمقصود به التفاضل، كما في حاشيته على شرح العضدي: ج ٣ ص ٦٠٦.

(٣) في (ب): (المصيب).

على بطلان التغيير في حكم الله بدون النسخ، إنما هو بإخراج الحكم من أصل الشريعة، لا بالنسبة إلى بعض المكلفين دون بعض؛ لعارض؛ فإنه أكثر من أن يُحصى.

ثم إن القاطع هاهنا، وهو استحالة التكليف بما فوق الطاعة، دلّ على الرفع؛ فلا وجه للإنكار، مضافاً إلى أن الناس مجمعون على أنه بعد العجز مكلف بما بلغ إليه الظن؛ فإن أصاب الواقع فذاك، وإلا لزم الجمع بين النقيضين، ومن البين الذي لا يشتبه على أحد أن التكليف بأحد النقيضين دليل على رفع التكليف بالآخر.

ثم إن جمعاً كثيفاً من المخالفين^(١) صاروا إلى ما صرنا إليه، من إثبات الحكم في الواقع، وبناء التخطئة عليه، غير أن منهم^(٢) من زعم أن ليس عليه دليل ولا أمانة، بل هو كدفين يُنقَر عنه الطالب؛ فربما عثر عليه، وربما أخطأ، ومنهم من زعم أنه قد أُقيم عليه أحدهما؛ فقال بعضهم: إن المجتهد غير مكلف بإصابة تلك الدلالات؛ لخفائها، ونُسب ذلك إلى الشافعي وأبي حنيفة^(٣)، وقال آخرون: إنه مأمورٌ بطلبه أولاً؛ فإن أخطأ وغلب على ظنه شيءٌ تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه^(٤)، كما قلنا نحن، ومنهم من زعم أن عليه دليلاً قطعياً، ثم اختلفوا؛ فحكم بشر^(٥) منهم بالتأثير^(٦)، والباقون على نفيه^(٧).

(١) منهم ابن الحاجب في شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٥٩٦؛ والقاضي العضدي في شرحه على المختصر: ج ٣ ص ٥٩٧.

(٢) ظ. المحصول: ج ٦ ص ٣٤؛ نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٩؛ شرح العضدي على المختصر: ج ٣ ص ٥٩٦.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ١٩٩؛ المحصول: ج ٦ ص ٣٥.

(٤) ظ. المصدر نفسه: ج ٦ ص ٣٥.

(٥) هو ابن غياث المعتزلي، فقيه عارف بالفلسفة، وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء. أدرك مجلس أبي حنيفة وأخذ منه نبذاً ثم لازم أبا يوسف وأخذ عنه الفقه، وقال برأي الجهمية، توفي سنة ثمان وعشرين ومائتين هجرية، وله تصانيف كثيرة وروايات عن أبي حنيفة. (سير أعلام النبلاء: ج ١٠ ص ١٩؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ١٤٤).

(٦) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ٢٠٠؛ المحصول: ج ٦ ص ٣٥.

(٧) ظ. المصدر نفسه: ج ٥ ص ٢٠٠؛ المصدر نفسه: ج ٦ ص ٣٥.

فصل

إذا اجتهد في واقعةٍ فحكم، ثم عرضت عليه مرةً أخرى؛ فالأكثر على الاكتفاء بالسابق^(١)، ومن الناس من أوجب عليه العودة مطلقاً، إلا أن يكون مستحضرًا، بحيث إذا شاء عاد^(٢)، حتى عدّ المحقق في شرائط تسويغ الفتوى أن يكون المفتي بحيث إذا سئل عن لمة حكم في كل واقعةٍ يفتي بها أتى به وبجميع أصوله^(٣).

وربما فصل، إن كان ذاكرًا للدليل فلا عود، وإلا وجب^(٤)، وأنت تعلم أن التكليف بإعادة النظر في الأدلة والرجال، والفحص عن المعارض والترجيح وغير ذلك، مما يحتاج إليه الاستنباط كلما عرض الحكم حرج. والتفصيل بذكر الدليل إن أريد به ذكر ذلك كله فذلك، ومن ذا الذي تكون أنحاء الاستدلالات وأدلتها نصب عينيه، كما يظهر من المحقق، وإلا لاختلف كلامه، وإن أريد مجرد ذكر الدليل، كأن يعلم أن مدركه كان تلك الرواية، لكن ليس في ذكره وجوه الترجيح وكيفية الاستنباط، هان الخطب.

والتحقيق: أن غلبة الظن وإن كانت هي المدار، والمفروض بقاؤه، لكن مهما أمكن الثبوت بتحصيل قوة الظن تعين، إلا أن يفضي إلى الحرج والمشقة، ولا ريب أن النظر إذا أعيد كان أوثق؛ فإذا أهمل لم يكن باذلاً جهده، غير أن الإلزام بذلك على الإطلاق مفضي إلى الحرج والتزام الإعادة في بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح، والتفصيل بذكر الدليل على الوجه الثاني لا يثمر شيئاً.

نعم لبعض المحققين تفصيل لا يبعد التزامه؛ لأخذه بمجامع القوانين، وهو أنه إن تباعد المدى وتغيرت الحال وزادت القوة وطال الباع، بحيث إن أعاد جاز أن يطالع على ما لم يطالع عليه، وجب، وإلا فلا، ثم إن أعاد فظهر له خلاف السابق، فالأكثر على وجوب الأخذ باللاحق مطلقاً، وإن كان في معضلات الأمور، حتى إذا اجتهد

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ٢٤٧.

(٢) ظ. المصدر السابق: ص ٢٤٧.

(٣) معارج الأصول: ص ٢٠١.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ٢٤٧.

(٦٣٤) المحصول في علم الأصول

أولاً، ورجَّحَ في نفسه أنَّ الخلعَ مثلاً نسخٌ؛ فنكحَ امرأةً، خالعهَا ثلاثاً، ثمَّ أعاد؛ فبانَ أنَّه طلاقٌ، حرِّمَتْ عليه.

ومن الناس من يرجَّح الأول إذا وافقه قضاء قاضي، لا إفتاء مفتٍ؛ لأنَّ القضاء أقوى، ولهذا لا ينقض إلَّا إذا خالف قطعاً، وأنت تعلم أنَّ المأخوذَ على المجتهد اتِّباعُ ظنِّه، ثمَّ لا يُبالي بَمَن وافق أو خالف، إلَّا أنَّ يكونَ إجماعاً؛ فلا اجتِهَادَ معه كسائرِ القواطع، وهل يجبُ عليه عند التغيرِ إعلامُ مقلِّديه؟ ذهب بعضهم^(١) إلى ذلك، وليس هناك قاعدةٌ توجهه، والسيرةُ تأباه.

(١) الرازي في المحصول: ج ٦ ص ٦٩.

(٦)

باب الافتاء والقضاء والتقليد

فصل

الإفتاء: بيانُ حكمٍ شرعيٍّ على وجهٍ كليٍّ، والقضاءُ إنشاءُ قولٍ في حكمٍ شرعيٍّ يتعلّقُ بواقعةٍ شخصيّةٍ، ويشتركان في الاشتراط: بالعقل، والبلوغ، والإيمان، والعدالة، والاجتهاد، ويزيدُ القضاءُ باشتراطِ إذنِ الإمام، والذكورة، وطهارةِ المولد، إجماعاً، والبصر، والكتابة، والحرية، على خلافٍ، وربما ذُكرَ شرائطُ أخرى، كالضبط وغيره، لكن لا أثرٌ للإذن بعد الغيبة؛ لتحقيقِ الإذنِ العام لكلِّ مجتهدٍ، واشتراطِ المشتركات، والأولين من الخواصّ بالإجماع، وأما الباقيات فقد كفانا الفقهاء مؤنةَ البيان فيها؛ فإذا حكمَ لزم، وإن كان على خلافٍ ما يذهبُ إليه المتحاكمان، إذا كانا مجتهدين، إلا أن يُخالفا قاطعاً فيردُّ.

وأما التقليدُ؛ فهو في اللغة وضعُ القلادة في العُنُق، ومنه التقليدُ بالسيف، وتقليدُ الولاية، وتقليدُ الهدى، والتقليد في الدين، كما في (القاموس) كأنه جعل ما يلحقه عنه في عُنقه^(١).

وفي الاصطلاح: اتّباعُ غيرِ المعصوم (عليه السلام) في حكمٍ من أحكامِ الشريعة، مع عدم قيامِ الحجّةِ عليه^(٢).

(١) القاموس المحيط: ج ١ ص ٣١٢.

(٢) ظ. المستصفى: ص ٣٧٠؛ شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٦٢٩؛ معالم الدين: ص ٢٤٢؛ الوافية:

والكلام بقع في المقلد والمقلد وما يصح التقليد عليه.

أما الأول؛ فلا كلام في جواز تقليد غير المجتهد كيف كان، إلا ما يحكى عن معتزلة بغداد^(١)، حيث منعوا من التقليد مطلقاً، إلا أن يرجع إلى العالم في الدلالة على طريق العلم بالواقعة؛ فيأخذ منه ما عقل، وعن الجبائي: فيما طريقه النص والإجماع، حيث منع من التقليد فيه، وأجازه فيما طريقه القياس ونحوه، من المسائل الاجتهادية^(٢)، وأما ما حكاه في (الذكرى)^(٣) عن بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب، من القول بوجوب الاستدلال عيناً بزعم أن ذلك لا يتكاد العامي، وكأنه بناه على انحصار الأدلة في النص المتواتر والإجماع المحصل المعلوم، وأصل البراءة والإباحة، وأشبه شيء بهؤلاء الأخبارية، وإن منعوا من الاجتهاد والتقليد.

والكل ظاهر البطلان بين الفساد؛ فإنهم إن أجازوا له العمل بكل ما عقل، وإن لم يستعد فتلك قاصمة الظهر، وإن أوجبوا عليه الاستعداد قبل حلول الواقعة؛ فذلك الحرج العظيم الذي يختل به نظام المعاش، مع أن كثيراً من السواد لا يتأهلون، وإن صرفوا أعمارهم، وكيف كان فالشرائع مستقيمة على خلاف ذلك، لم يزل مدار العوام على تقليد العلماء بدون نكير، والمخالف مسبوق بالإجماع وملحوق، وقد حكى الإجماع غير واحد.

ولا كلام أيضاً في امتناع تقليد المجتهد فيما اجتهد فيه، وهو إجماع بين العلماء، وهل يقلد فيما لم يجتهد؟ فيه خلاف، ولكن بين أهل الخلاف؛ فمن يجيز على الإطلاق ومانع كذلك، ومفصل بين ما يخصه، وما يفتي به، أو بين الصحابي، أو التابعي وغيره، أو بين الأعلام وغيره؛ فأجاز له التقليد في الأول دون الثاني، ومنهم من أجازه فيما إذا كان أعلم وتعدّر الاجتهاد، وبعضهم فيما يفوت وقته ويخصه. وأما الأصحاب فظاهرهم المنع

ص ٢٩٩.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ٢٥٠.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ج ٥ ص ٢٥٠.

(٣) ذكرى الشيعة: ج ١ ص ٤١.

أيضاً، واحتج له الشيخ بأن فيه عدولاً من العلم إلى الظن^(١)، والعلامة بوجوب الأخذ بأقوى الظن^(٢)، وقد حكى العميدي^(٣) الإجماع عليه.

وقد يستدل له بأصالة المنع من الأخذ بالظن، والمنع من التقليد، وأقصى ما خرج بالدليل أخذ المجتهد بظن نفسه وتقليد غير المجتهد، وربما اختار بعض المتأخرين الأخير؛ لعدم تمكنه من الاجتهاد؛ فكان مضطراً.

وفيه: أن ضيق الوقت لا يُبيح له سلوك ما ليس بطريق شرعي، بل حكمه حكم ما إذا لم يكن هناك مجتهد يرجع إلى أقوال العلماء ويتحرى، ويأخذ بما غلب عليه ظنه، مع مراعاة الاحتياط، ولا يكون ذلك تقليداً، بل ضرباً من الاجتهاد؛ فأما ما ذكر المحقق في أصوله^(٤) من رجوع إلى الأعلم إذا أشكل عليه طريق الواقعة؛ فليس من التقليد في شيء وإنما هو تعرف مدرك الحكم، ثم هو يُراعيه ويمتهد فيه.

وأما الثاني: فلا كلام في أنه لا يجوز لأحد أن يُفتي في حكم حتى يعلم أن قد أحرز شرائط الاجتهاد، فإنه كان ولا يجوز له الافتاء والتعرض لأحكام الله؛ فلا يخرج من اليقين إلا بيقين مثله.

واحتج المحقق بأن الافتاء مشروط بالعلم بالحكم، ولا علم إلا بذلك، وكذا الاستفتاء^(٥)؛ فلا يجوز لأحد أن يستفتي حتى يعلم أن من يستفتيه محرر لها ويزيد باسقاط العلم بالعدالة، وهذا بخلاف الافتاء؛ فإنه لا يتوقف عليها، بل لغير العدل أن يفتي فيما اجتهد بعد إجماع شرائط الاجتهاد، ولو وجد المستفتي طريقاً إلى العلم لا يتوقف عليها، بل لغير العدل أن يُفتي فيما اجتهد بعد اجتماع شرائط الاجتهاد، ولو وجد المستفتي طريقاً إلى العلم بتحقيق الاجتهاد في ذلك الحكم، لم يحتج إلى تعرف العدالة،

(١) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٢٩.

(٢) تهذيب الوصول: ص ٢٩٢.

(٣) شرح التهذيب (مخطوط): ورقة ٥٢٠.

(٤) معارج الأصول: ص ٢٠٢.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٠٠-٢٠١.

لكن لا طريق له سوى إخباره؛ فلا بدّ منها ليعتمد عليه.

ثم المعروف اشتراط العلم؛ لأصالة المنع من الأخذ بالظنّ، والمنع من التقليد إلا ما خرج بالدليل، وأقصى ما علّم جواز تقليد مَنْ علّم اجتماع الشروط فيه، والأخذ بالظنّ الحاصل في إفئاته، وما عداه على الأصل، واكتفى العلامة بغلبة الظنّ عن حصول العلم، وهو في حيّز المنع، وبعد التسليم فلا يُفْضَى إلى الحرج والضيق، وكم للعلم من طريق، كال معايشرة والاشتهار وتواتر الأخبار، واختلّف في شهادة العدلين؛ فمن مانع، ومن مكثف؛ وذلك أنّ مَنْ اكتفى بالظنّ؛ فلا كلام، ومن شرط العلم استثنى ذلك؛ لأمرين:

أحدهما: اعتبار الشارع للظنّ الحاصل منها.

الثاني: الاكتفاء بها في إثبات القضاء، وهو يتضمّن الإفتاء، واعتراض بأن اعتبار الشارع لها إنما ثبت في الحقوق دون الأحكام، وبأنّ اعتباره في الإفتاء التبعية لا يستلزم الاكتفاء بها في الأصليّ؛ لمسيس الحاجة هناك لقريّة، بخلاف ما هنا.

وفيه: أنّ الشهادة لم تكن نفس الحكم الشرعي ليفرق، بل على الموضوع، وهو كونه مجتهداً، والفرق بين الإفتاء والقضاء في ذلك ممنوع، ثم لا يُشترط مشافهة المفتي، بل تكفي رواية العدل عنه، وقد أجمعوا على جواز رجوع الحائض إلى زوجها، وربما حكى عن بعضهم المنع من الأخذ بها، مع التمكن من الشفاه؛ لما فيه من العدول عن العلم إلى الظنّ. وفيه: أنّ ما قام على حجّيته خبر العدل ناهض لذلك، بل الإجماع منعقد، والطريقة مستقيمة، وكيف كان فلا يُشترط العلم بصحة الاجتهاد إجماعاً، وآتى يتم ذلك إلا للمجتهد؛ فيمتنع عليه التقليد.

والرجوع في استعلام ذلك إلى غيره من المجتهدين مفضى إلى الحرج الشديد، وقد اشتهر الاحتجاج بين الفريقين لذلك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)؛ وذلك أنه تعالى أوجب سؤال أهل الذكر عند عدم العلم مطلقاً، من غير

تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقاً.

قلت: الاستشهاد بهذه الآية لهذا المطلب عجيب؛ وذلك لأن المعروف بين القوم كما يقتضيه السوق في السورتين، أن المراد بأهل الذكر أهل الكتاب أو أهل العلم بأخبار من مضى من الأمم، من حيث إن قبلها في كليهما: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ﴾^(١)، أمر المشركين لما أنكروا أن يكون النبي ﷺ بشراً مثلهم أن يسألوا حملة الآثار من الأنبياء السابقين واليهود والنصارى عمن أرسل اليهم من الأنبياء؛ فإنهم لا يتوهمون بذلك؛ لتظاهرهم بعداوتهم، خصوصاً اليهود؛ فإنهم هم الذين كانوا بأظهرهم حول المدينة، والذي تظافرت به الأخبار من طريق أهل البيت ﷺ عن أمير المؤمنين، والسجاد، والباقر، والصادق، والرضا ﷺ، كما في (الكافي)^(٢) و(البصائر)^(٣) و(تفسير علي بن إبراهيم)^(٤) و(العياشي)^(٥) و(العيون)^(٦) أن أهل الذكر هم أهل البيت ﷺ؛ ففي كثير منها، الذكر: رسول الله ﷺ، كما قال تعالى: ﴿قَدْ أَرْسَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا. رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾^(٧) وأهل بيته ﷺ: المسؤولون، وهم أهل الذكر^(٨)، وفي بعضها: الذكر القرآن^(٩)؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١٠) وأهله آل محمد ﷺ، وفي (الجوامع) في سورة الأنبياء: «واختلف في أهل الذكر؛ فقليل هم أهل الكتاب، وقيل هم أهل العلم بأخبار من مضى من

(١) يوسف: ١٠٩.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٢١٠، ح ٢٠١.

(٣) البصائر: ص ٥٨-٥٩، ح ٣٠٢.

(٤) تفسير القمي: ج ٢ ص ٦٨.

(٥) تفسير العياشي: ج ٢ ص ٢٦٠، ح ٣٢.

(٦) عيون أخبار الرضا: ج ١ ص ٢١٦.

(٧) الطلاق: ١٠.

(٨) ظ. عيون أخبار الرضا: ج ١ ص ٢١٦.

(٩) ظ. تفسير العياشي: ج ٢ ص ٢٦٠-٢٦١، ح ٣٢.

(١٠) النحل: ٤٤.

الأُمم»^(١)، ثم روى عن علي عليه السلام أنه قال: «نحن أهل الذكر»^(٢)، وروى مثله في سورة النحل عن الباقر عليه السلام^(٣).

وعن صاحب الملل والنحل في تفسير (مفاتيح الأسرار)^(٤) أنه روي عن علي عليه السلام والباقر: «أن رجلاً سأله فقال: مَنْ عندنا يقولون أن الذكر هو التوراة، وأهل الذكر علماء اليهود؟ فقال عليه السلام: إذن والله يدعوننا إلى دينهم، بل نحن وأهل الذكر، الذين أمر الله برّد المسألة إلينا»^(٥)، وأياً كان فليس مما نحن فيه؛ لأنّ الخطاب إنما توجه إلى المشركين، لا إلى ما يتناول المقلدة في الأحكام من المسلمين، والمأمور بسؤالهم إنما هو أحد الثلاثة، لا المجتهدون، وليس هذا من باب ورود الخطاب العام على سبب خاصّ ليقال أن اختصاص المورد لا يستلزم تخصيص الوارد، بل الخطاب خاصّ، كما عرفت السائل والمسؤول، والأخبار وإن دلّت على عدم اختصاص السائل بالمشركين، بل على اختصاصه بالمؤمنين، لكنّها ناطقة باختصاص المسؤول بهم؛ فلا يتناول المجتهدين، وحمل المجتهدين عليهم قياس مع الفارق؛ فإن اكتفاء السائل بمجرد سؤالهم من دون حاجة إلى العلم بصحة ما يجيبون بخصوصه؛ لإمامتهم وعصمتهم؛ فكان معلوم الصحة على العموم، لا يستلزم اكتفاء المقلد بمجرد سؤال المجتهد، مع العلم بجواز الخطأ عليه، وإنما يصدر في الغالب عن ظنّ، وقد اشتهر التعلّق في هذه الآية أيضاً في إيجاب التقليد على العامي ويتوجه عليه ما مرّ.

[جواز تقليد الميت]

وهل يجوز الرجوع إلى الميت؟ جمهور العامة على ذلك^(٦)، بل لا مرجع لهم سوى

(١) جوامع الجامع: ج ٢ ص ٥١٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٥١٤.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٣٢٨.

(٤) الموجود من هذا الكتاب والمطبوع عبارة عن مجلدين، فسرّ فيها المصنف سورة البقرة لا غير، الحديث غير موجود فيها.

(٥) الكافي: ج ١ ص ٢١١ ح ٧؛ تفسير الصافي: ج ٣ ص ٣٣١ رقم ٧.

(٦) ط. المستصفي: ص ٣٧٢؛ المحصول: ج ٦ ص ٧١-٧٢.

الموتى مذ استقر رأيهم على حضر المذاهب في الأربعة المعروفة، بعد أن كانت متشعبة؛ وذلك في سلطنة الظاهر بيبرس^(١) سنة خمس وستين وستمائة، حتى لم يبق في جميع بلاد الإسلام مذهب يعرف سوى هذه الأربعة، وعقيدة الأشعري؛ لتقدم السلطان صلاح الدين^(٢) القائم في سنة أربع وستين وخمسة، بحمل الكافة عليها، وولى الظاهر في مصر والقاهرة أربعة قضاة لكل مذهب قاضٍ، وعُملت لأهلها المدارس، والخوانك^(٣)، والزوايا، والرُّبُط في سائر الممالك، وعودي من يذهب إلى غيرها، ولم يول قاضٍ، ولا قُبِلت شهادة أحدٍ، ولا قُدِّم للخطابة والأمانة والتدريس، ما لم يكن متقلداً أحدها^(٤)، ثم ما زال فقهاؤهم في جميع الأصقاع من ذلك الوقت إلى يومنا هذا يُفتون بوجوب اتباعها وتحريم ما عداها، إلا أن يكون إنساناً يجتهد في أحد هذه المذاهب، بأن يبني على أصوله، يستنبط من اجتهاداته ويجتهد في استنباطاته، ويسعى فيما بينهم بالاجتهاد في المذهب، وشد من يذهب منهم إلى المنع، وربما قيده بعضهم بعدم الحي، وأما أصحابنا فالذي استمرت عليه طريقتهم هو المنع، حتى حكى صاحب (المعالم) وغيره^(٥) عليه الإجماع.

وذكر والده الشهيد أنه لا يعرف قائلاً بخلافه ممن يعتدُّ بقوله^(٦)، ويؤيد هذه الحكاية أنك لو سبرت أقوال الفقهاء وتصفحت دفاترهم، لا تكاد تعثر على أحدٍ يُحيز ذلك، إنما

(١) الملك الظاهر ركن الدين بيبرس العلاني البندقداري الصالحي النجمي، سلطان مصر والشام، ورابع سلاطين الدولة المملوكية ومؤسسها الحقيقي، حكم مصر، وأقام الخلافة العباسية فيها بعد أن سقطت في بغداد باحتلال المغول لها، ت ٦٧٦ هـ. (ظ. الأعلام: ج ٢ ص ١٧٩).

(٢) الملك الناصر أبو المظفر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن شاذي بن مروان بن يعقوب الدؤيني التكريتي، المشهور بلقب صلاح الدين الأيوبي، قائد عسكري، أسس الدولة الأيوبية التي شملت مصر والشام والحجاز وتهامة واليمن في ظل الراية العباسية، بعد أن أسقط الخلافة الفاطمية التي استمرت ٢٦٢ سنة، ت ٥٨٩ هـ. (ظ. الأعلام: ج ٨ ص ١٢٢٠).

(٣) جمع الخانقاه، وهي كلمة معربة تعني الأماكن التي يزاول بها الصوفيون طقوسهم. (ظ. تاج العروس: ج ٣٦ ص ١٣٧٤).

(٤) ظ. الفوائد المدنية: ص ٧٣.

(٥) معالم الدين: ص ٢٤٨؛ الوافية: ص ٣٠٠.

(٦) ظ. منية المريد: ص ٦٧.

تلك طريقة مخالفينا، اللهم إلا أن يكونَ آحادٌ من متأخري المتأخرين، كصاحب (الوافية)، أعيتهُم الحيلةُ فأباحوه، وهم يعترفون بعدم العثور على مخالفٍ من الأصحاب، حاكون لذلك^(١)، نعم صاحب (المفاتيح) نسب المنع إلى الأكثرين، كأنه راعى هؤلاء أو أنه يُنكر تحقق الإجماع، وإمكان الاطلاع؛ فكلّ إجماعٍ عنده شهرة، وقد تعلّق هؤلاء بأمور: أحدها: الاستصحاب، كان هذا الظن مما يؤخذ به؛ فليكن الآن كذلك، وهو أقوى شبههم.

الثاني: القياس على الغائب؛ إذ لا فرق، بل هذا أولى؛ فإنك تُجيز على الغائب التبدل، وهذا القول الباقي بعد موت صاحبه؛ فكان قياسٌ أولية.

الثالث: اعتباره في إجماع السابقين؛ فلو لم يُجز الأخذ به لم يقدح خروجه.

الرابع: ما جاء في بعض الأخبار من الأمر بالكتابة وتوريث الكتب؛ فلو لم تُعتبر بعد الموت، لم يؤمر بذلك.

الخامس: لو لم يُجز الأخذ بها في هذه الكتب؛ فكيف يصنع من ليس فيهم مجتهدٌ، وليس كلُّ بلدٍ فيه مجتهدٌ، بل ربما لم يكن في الإقليم، هل لهم إلا الرجوع إلى الكتب؟ لئن حظرت عليهم ذلك؛ فقد هلكوا آخر الدهر وكلّفتموهم بما فوق الوسع^(٢).

وزاد الشريفُ نعمة الله^(٣) في رسالة ألفها لإثبات ذلك:

سابعاً: وهو أنّ التفقه في أية النفر، شاملٌ للرواية والاجتهاد؛ فإذا رجعوا إلى قومهم أخذوا ما جاؤوا به وعملوا عليه، وإن هلك النافرون.

وثامناً: وهو أنّ قضية المنع صحة إحدى صلوات المقلد، وبُطلان الأخرى بموت المجتهد بين الصلاتين، ولازم هذا أن يكون شريكاً للشارع في الأحكام الشرعية، وهذا

(١) الوافية: ص ٣٠٠-٣٠١، وقد نسبته إلى العلامة رحمته.

(٢) مفاتيح الأصول، السيّد محمد الطباطبائي: ص ٦٢١-٦٢٢.

(٣) الشريف نعمة الله الجزائري، من علمائنا الأعلام، له كتاب «النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين» ١١١٢ هـ.

لا ينطبق على أصولنا؛ لأن علماءنا يحكون كلام الشارع ويعملون به؛ فلا تفاوت في اتباع أقوالهم بين حياتهم وموتهم، إنها يُنسبُ هذا لو كان صادراً عن رأيه، كما كان الكوفي كذلك، حيث يقول في مسجد الكوفة: قال عليّ (عليه السلام) وأنا أقول.

وتاسعاً: وهو أن ليس ما في كتب الفقه إلا شرح لما في كتب الأخبار، وكما لا يسقط الأول عن الاعتبار بموت مؤلفه، كذلك الثاني؛ فإن الكل أحكام الله تعالى.

وعاشراً: وهو أن ما جاء عنهم (عليهم السلام) من أن للمعلمين أجور المتعلمين في أعمالهم وإن سفلوا، ولو بعد الموت؛ فلولا أنه يجوز العمل بعلمه بعد الموت لم يُثب العامل، وكيف يؤجر المعلم من ورائه^(١). وروي في (الكافي) عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «مَنْ عَلَّمَ خَيْراً فَلَهُ أَجْرٌ مِثْلُ مَنْ عَمَلَ بِهِ، قُلْتُ: فَإِنْ عَلَّمَهُ غَيْرُهُ، يَجْرِي ذَلِكَ لَهُ؟ قَالَ: إِنْ عَلَّمَهُ النَّاسُ كُلُّهُمْ جَرَى لَهُ؛ قُلْتُ: فَإِنْ مَاتَ؟ قَالَ: وَإِنْ مَاتَ»^(٢).

وفي (الاحتجاج) عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في حديثٍ يقول فيه: «يُقَالُ لِلْفَقِيهِ -يعني يوم القيامة-: يَا أَيُّهَا الْكَافِلُ لَايْتِمِمْ آلَ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) الْهَادِي لَضَعْفَانِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ، قَفْ حَتَّى تَشْفَعَ لِكُلِّ مَنْ أَخَذَ مِنْكَ أَوْ تَعَلَّمَ مِنْكَ؛ فَيَقْفُ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَمَعَهُ فَنَاءٌ وَفَنَاءٌ وَفَنَاءٌ -حتى قالها عشرًا- وهم الذين أخذوا عنه علومه، وأخذوا عنه مَنْ أَخَذَ عَنْهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٣)، والفَنَاءُ مائة ألف، وهو يشمل رواية الحديث والفتوى، بل هو ظاهرٌ في الثاني؛ إذ أكثر العوالم لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق بين الأخبار ولا ما هو شرطٌ في الفتوى.

واحتج صاحب (الوافية) بما روى الكشي من ترحم أبي جعفر (عليه السلام) الثاني ليونس بن عبد الرحمن ثلاثاً، لما رأى كتابه -كتاب يوم وليلة^(٤)- وقول أبي الحسن الهادي (عليه السلام) لما

(١) ذكر ذلك في رسالته المسماة (مشكاة القول السديد في الاجتهاد والتقليد)، ولم أعره عليها.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٣٥ ح ٣.

(٣) الاحتجاج: ج ١ ص ٩.

(٤) رجال الكشي: ص ٤٨٤ رقم ٩١٣.

تصفحه: «هذا ديني ودين آبائي (عليه السلام)»^(١)، قال: «والظاهر أنه كان كتاب فتوى»^(٢).
وبأن ابن بابويه صرح بجواز العمل بها في (الفقيه)^(٣)، مع أنه كثيراً ما ينقل فيه فتاوى أبيه^(٤).

وما روي من أمرهم بالرجوع إلى محمد بن مسلم^(٥)، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وأمثالهم^(٦) وأخذ معالم الدين عنهم، وتخصيص ذلك بحال الحياة دون الممات يحتاج إلى دليل^(٧).

ونحن نقول: إذا كان الأصل عدم حجية الظنّ حسبما ترادفت به الأخبار وتطافرت به الروايات واستقامت عليه طريقة الإمامية، ولذلك حصروا الحجية في قول الله وأقوال حججه، وشرطوا العصمة فيهم، حتى عرف ذلك من مذهبهم المخالف، فضلاً عن المؤلف، كان^(٨) على من ادعى حجية ظنّ من الظنون الإثبات بالبيّنة.

وأقصى ما قامت الحجّة، وهي الإجماع وضرورة التكليف، على ظنّ المجتهد الحيّ دون الميت؛ فإنه لم ينعقد على حجية ظنه إجماع، بل انعقد على عدم الحجية.
وكفى دليلاً على المنع أن تقليدهم يُفضي إلى المنع؛ فإنهم، كما عرفت، يتنادون به من كلّ جانب.

(١) رجال الكشي: ص ٤٨٤ رقم ٩١٥.

(٢) الوافية: ص ٣٠٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٠٥.

(٥) عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنه ليس كل ساعة الفاك ولا يمكن القدوم، ويحیی الرجال من اصحابنا فيسألني وليس عندي كلما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي وكان عنده وجيهاً». (الاختيار: ص ١٦١ رقم ٢٧٣).

(٦) مثل أبان بن تغلب، حيث قال له أبو جعفر (عليه السلام): «اجلس في مسجد المدينة وأفت؛ فإنّي أحب أن أرى من شيعتي مثلك». (رجال النجاشي: ص ١٠ رقم ١٧).

(٧) المصدر نفسه: ص ٣٠٥.

(٨) جواب (إذا).

ثم نقول: إذا كان المدار في ظن المجتهد ومقلديه على ظنه الثابت حال العمل من غير دخل للأصوات والنقوش المعربة عنه، ولذلك يجب عليه العمل بمبلغ ظنه وإن لم ينطق به لسانه، وكذا مقلده، وإن عرف ذلك بالإشارة، كان^(١) زوال ظنه بذلك الحكم مانعاً من الأخذ به، سواء أكان زوال الظن بعروض الشك، أو ظهور النقيض، أو بزوال أهلية الاستنباط بالإعراض عن العلم، أو بعروض داء حال دونه، أو جنون، أو نحو ذلك، ثم لا تُجدي أصوات سُمعت منه ولا رسومُ حُفظت عنه، كيف، وهي إنما اعتبرت طريقاً يتوصل به إلى معرفة الحكم المرتسم في نفسه لإعرابها عما في ضميره، ولم تُعتبر لذاتها؛ فاذا علم بزوال ما أعربت عنه لغيث.

ولما كان الموت كغيره من مُزيلات الظن بالشيء والحكم به، كان مانعاً من الأخذ به، كما منع غيره؛ لأن مدار المنع صار على زوال الظن، ولا دخل لخصوص المزيل، ثم نقول: لو كان معتبراً لم ينعقد إجماع في عصر من الأعصار، مع مخالفة بعض الأموات، والإجماع على خلافه، وإلا فلا إجماع إلا أن يكون حكماً له لم يسبق فيه خلاف، بل قد يُقال: لو جاز الأخذ بقول الميت، مع وجوب تقديم الفاضل لامتنع تقليد الحي إلا على من لا يستطيع الرجوع إلى الميت، والإجماع على خلافه.

وأما ما تعلقوا به من الشبهة؛ فالجواب عن الأول: إذا كان هذا الاختلاف الشديد في الأحكام مع هذا التخرج العظيم والاحتياط البالغ من المجتهد التام؛ فكيف لو أُذن لعوام الناس بالأخذ بما في هذه الدفاتر والأساطير على كثرتها وشدة اختلافها، إذن لذهب الدين وتمزقت الشريعة، ودان كل بما فهم، وأعرض الناس عن طلاب العلم، ورجعت جاهلية جهلاء، من أجاز هذا على الحكيم فقد أباح جمى الحكمة.

كم بين من يرى أن أخذ المجتهد المطلق بعد بذل الجهد بما انتهى ظنه من كلام الله وكلام آل الله، بمكانة أكل الميتة، وظاهر التكليف ما أبحناله ذلك، أو يصل إلى العلم، مع أنه ينتهي بالآخرة إليه، وبين من يُبيح لعوام الناس الأخذ بما يتوهمونه من كلام الناس، هل هؤلاء إلا كالأخبارية، أباحوا للسواد أن يأخذوا بكل ما يتوهمونه من الأخبار على

دقتها، ومن أخذ عنهم بشرط الأهلية؛ لذلك لم يسمع بعد فتح الباب، وأتى يُصغون إليه وهو يحملهم على ما تقاصرت عنه خطاهم، وينقطع دونه مداهم، أن الإجماع منعقد على أن المعتبر إنما هو الظنُّ حال العمل، حتى إذا اجتهد يوماً، وظنُّه فعمله بعد ذلك؛ لأنه ظنٌّ من قبل، لا أنه الآن يظنُّ من حيث إنه لا يتغيَّر؛ فلا زال ظناً؛ حتى أن قوماً لم يكتفوا بذلك الظنَّ الحالي، بل شرطوا أن يكون مع ذلك مستحضراً للاستنباط، وقد بطلت القوى وذهبت المُدركات بالموت؛ فلا ظنَّ ولا إدراك؛ فإن أخذت، تمنع زواله؛ لأنَّ المدرك للظنِّ، والعلمُ إنما هو النفسُ الناطقة، وهي باقية لا تزول بالموت.

واحتمال انكشاف فسادِه بعد الموت يندفعُ باستصحاب بقاءه، كما في الحيِّ.

وبالجملة فهناك استصحابان:

استصحاب كون ذلك الظنَّ مما يؤخذُ به.

واستصحاب بقاء ذلك الظنِّ، وبه يتم الاستدلال، وما عساه يُقال من أن بالموت ينكشفُ الغطاءُ، كما قال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ﴾^(١)، و﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ﴾^(٢)، ولا بدَّ من زوال الظنِّ؛ فإما إلى علمٍ، وإما إلى فساد.

وأياً كان؛ فقد زال الظنُّ، ومن شرط الاستصحاب بقاء الموضوع، والعلمُ بعد الظنِّ إدراكٌ آخر، كما نجده؛ لأنَّ ذلك الظنَّ تأكَّدَ حتى صار علماً، كما قيل، يدفعه^(٣) أن أقصى ما يقتضيه الذكرُ والكشفُ زوالُ الغشاء عن البصيرة، بحيث يصير حكيماً، يعرف ما يضرُّ مما ينفع، ويتذكر ما عمل من خيرٍ أو شرٍّ، لا العلمُ بجميع المعلومات، كما يزعم الحكماء، بناءً على قِدَمِ النفوس، وأنها عالمةٌ بالذات، وإنما حالٌ بينها وبين العلمِ التلوثُ بالموادِ الظلمانية؛ فإنَّ ذلك هو الكفرُ الصُّراح، ولم يثبت من طريق الشرع أكثر من بقاءها بعد الموت؛ لثبوتِ عالم البرزخ، وما جاء في أرواح المؤمنين والكفار وأنها في قوالب

(١) ق: ٢٢.

(٢) الفجر: ٢٣.

(٣) خيرٌ له (وما عساه يقال).

مثالية، على صورِ أبدانهم^(١).

قلنا: هاهنا مقدمتان:

أحدهما: أن الظنَّ الذي دَلَّ الدليلُ على جواز الأخذ به، وقامت الحجة وانعقد الإجماعُ عليه إنما هو ظنُّ المجتهد الحيِّ؛ فلذا استصحبوا حكمه وقالوا: إنَّ هذا مجتهدٌ حيٌّ، قد كان يؤخِّد به فليؤخِّد به الآن.

الثانية: ما تقدَّم في صدرِ الجواب من أن المدار في عملٍ من سبق له الاجتهاد في حكمٍ وتقليده إنما هو على حكمه حال العمل والتقليد، لا على الحكم السابق حتى يكفي صدوره، وإن زال؛ فيمن [ثم]^(٢) احتيج في التقليد إلى استصحاب بقاءه، وإن احتمل الزوال، وهذه إجماعية، وحينئذ فنقول: إن كان المدار في تقليد الميت على حكمه في الحياة، وهو ظاهرهم، بل صريحهم؛ ولذلك تعلَّقوا بالاستصحاب، حيث قالوا: كان هذا الحكم يؤخِّد به من قبل؛ فليؤخِّد به الآن، رددناه بحكم المقدمة الثانية؛ أنَّ التقليد إنما هو في الحكم الحالي، وإنَّ سبقه وعدمه سيان، كيف لا، والمقلِّد آخذ بحجزة من يقلِّده حال التقليد، يطرأ عقبه، وقد عرفت أنها إجماعية؛ ولذلك احتاجوا إلى استصحاب بقاءه.

وإن كان على حكمه بعد الموت - بناءً على أصالة بقاء الحكم السابق، وعدم تغييره - رددناه بالأولى، مع [أنَّ]^(٣) مقلِّدة الموتى لا يختلفون في أنَّ التقليد إنما هو للحكم السابق؛ ولذلك احتاجوا إلى استصحاب الأخذ به؛ فقد بطلَ حديث الاستصحاب من رأسٍ. وعن الثاني: بأنَّ هذا كان يُحكى عمَّن شرَّع بحجة القياس من المخالفين؛ فكنا نردّه بإثبات الفارق؛ فإنَّ الظاهر في الغائب عدم التبديل، وآتاه الآن عليه ليتمَّ الأخذ بالظنِّ الحالي، والمفروض في الميت الزوال، كما عرفت؛ فأما الآن؛ فبطلانُ القياس عندنا مع الغضِّ عن الفرق من الضروريات، ودعوى الأولوية بزوال الظنِّ بالموت

(١) ظ. من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ١٩٣ ح ٥٩٣؛ مختصر بصائر الدرجات، حسن الحلي: ص ٣.

(٢) غير موجودة في (ب).

(٣) غير موجودة في (ب).

أبطل المشاركة، فضلاً عن الأولوية، على أنك قد عرفت أن الحجة منها ما كان مقصوداً بالخطاب، كما في خطاب التأليف.

وعن الثالث: أن اعتباره في إجماع السابقين لاستكشاف مقالة المعصوم (عليه السلام) باتفاق الكلمة، لا يستلزم جواز الأخذ به منفرداً، مع أنه معارضٌ بمثله؛ إذ لو كان معتبراً لقدح خروجُه في إجماع اللاحقين.

وعن الرابع: أن الظاهر أنها كتابٌ أخبار؛ فإنّ تدوين الفتاوى لم يكن معروفاً من قبل.

سلمنا، ولكن أدلتها والانتفاع بها حينئذٍ أعظم؛ لما فيها من الاطلاع على فهم الراوي؛ فإنه معتبرٌ في الترجيح والإشارة إلى قرائن الأحوال.

وعن الخامس: أن الفائدة غير منحصرة في التقليد؛ فكم هناك من فائدة، ولو لم يكن إلاّ تعرّف مواقع الإجماع وأطوار الاستدلال وكيّفيات الاستنباط ورّد الجزئيات إلى الكلّيات والتنبيه على الفروع الغريبة التي تتزايد بتلاحق الأفكار لكفى، وإلاّ ففي ضبط الأحكام ووضع كلّ في بابه ليسهل تناوله على مقلديه كفاية، بل ضبطه هو لما اجتهد فيه من الأحكام، وليكون داعياً إلى الاجتهاد في كلّ حكم حكم وتكرير التأليف لإعادة النظر؛ لاحتمال التغيير بسبب ما يعرض من الرسوخ في العلم يوماً فيوماً؛ لشدة بذل الجهد والاستمرار على المزاولة؛ استظهاراً للدين ومحضاً عن الشريعة.

وعن السادس: أن من لم يكن فيهم مجتهدٌ كمن لم يكن فيهم كتابٌ، أو كان ولم يكن فيهم من يُدرك ما فيه؛ فكم من مقام لا يُدركه العلماء، فضلاً عن العوام، ثمّ ما يقول هؤلاء في عويصات المسائل التي لم يتضمّنوها كتابٌ، وفي الوقائع التي تتجدد يوماً فيوماً، بحيث لا يقدر على استنباطها من الكتب إلاّ العلماء، كمسائل الحيض والإرضاع، وكم من حادثة تقع لا يوجد لها في الكتب الفقهية ما يُستنبط منه، وإنما يرجعُ بها العلماء إلى الأصول.

ثمّ ماذا يصنعون بأهل القرى والأكراد والأعراب وغيرهم، من أهل البلاد النائية عن بلاد الإسلام؟ أتراهم يصنعون هؤلاء طُرُقاً آخر لتعرّف الأحكام؛ لئلا يخرجوا

بهم عن الدعة، ويحملوهم مشقة الطلب، كلاً، إن هؤلاء وأضرابهم طُرُقاً أوضحت محجتها الشريعة، وقومها صريح العقل، مَنْ نأى عنهم المجتهد وجب عليهم النفر إليه، والوفود عليه؛ فإن قام به البعض وتفقه ليرجع إليه الباقون؛ فذاك، وإلا أثم الكل، كمسائل الواجبات الكفائية، وإن لم يمكن الوصول بعد المشقة، أو لم يكن هناك مجتهد أصلاً، وما كان لحجة الله أن يهمل رعيته حتى يهملوا إطلاب العلم، ويجمعوا على ترك أعظم الواجبات؛ فحينئذ بذل الجهد فيما يقوى به الظن، من النظر في الكتب والأخذ بما اجتمعت عليه كلمتهم، وإلا فبما فيه الحائطة للدين، وإلا فبما اتفق؛ فإن لم يكن هناك كتاب؛ فبما يقوله أهل التقوى والورع منهم، مما سمعوه أو تسامعوا به، بشرط أن يكون هو الأحوط.

وبالجملة: فدينهم الاحتياط، وهم في خلاف ذلك يتساءلون عن الفقيه أو مَنْ سمع منه؛ فيتطلبون أحكام الله من معادنها، وليسوا في شيء من ذلك مقلدين، بل ذلك مبلغ جهدهم ومنتهى وسعهم، هذا اجتهداهم، كالفقيه يأخذ بأقوال الرواة والمعدلين وأهل اللغة، أو تعرض له الواقعة، ويضيق الوقت عن الاجتهاد؛ فإن عليه أن يرجع إلى غيره، من حيٍّ أو ميتٍ مما يقتضيه الحال، ويأخذ بما غلب عليه ظنه، وليس ذلك بالتقليد وإنما هو الاجتهاد، إذ لا طريق له إلا ذلك، وذلك مبلغ جهده.

وبالجملة: فهذه مراتب متفاوتة ليس لأهل المرتبة الشائعة أن يأخذ بما أباحت به الضرورة اللاحقة للعلم ثم الظن بالاجتهاد ثم تقليد الحي الفاضل ثم الميت بما فيه الحائطة ثم على الإطلاق ثم الاحتياط، وفي كل مرتبة مراتب يتضمنها أمر واحد، وهو أن لا يترك الظن الأقوى إلى الأضعف.

وعن السابع: أن ما جاء به النافي إن كان روايةً فقول أو فعل أو تقرير؛ فما كانت الرواية لتموت بموت راويها، وإن كان هو الفقه والاجتهاد يبذل جهده فيما شاهد من قول أو فعل أو تقرير أو اتفاق؛ فما كانت كلمة الأصحاب أو استمرار طريقهم؛ فذلك أول الكلام.

وعن الثامن: أن ليس الكلام في نقلة الأخبار وحملة الآثار، إنما الكلام في المجتهدين

بأَتباع ظنّوهم، وأَيُّ دخل في القُربِ والبُعدِ في الأخذ والإعراض، إنما يدورُ أمرُ التقليدِ على الأهلية، كان في الصلاة الأولى أهلاً فتبعه، وخرج في الثانية؛ فأعرض عنه، قل لي: إذا شكَّ في الحكم عند بلوغه إلى الثانية، أو عدلَ إلى خلافه، أو جُنَّ، أقولُ هناك: قد صليتُ عليه الأولى؛ فما كنتُ لأُصلي الثانية على خلافه، وعساكَ متى تعدلُ؛ فإنَّ كلَّ صلاةٍ متّصلة بأخرى، أم تقنَعُ بفاصلة الليل؟ ما كنتُ أؤثر أن يقعَ هذا في مثله، ولكنّه الدفَاعُ عَمَّا ليس عليه حجةٌ، يوقَعُ في كلِّ مهواةٍ.

وعن التاسع: بالفرق الظاهر الذي لا يكادُ يشْتَبُه على أحدٍ بين الرواية والمجتهدين. سلّمنا، ولكن متى جاز للمقلّدين أنْ يعمدوا إلى الأخبار فيأخذُ كلُّ واحدٍ بما شاء من خير.

وعن العاشر: أن منافع العلماء على أنحاء:

فمنها: دلالة الناس على المعارف المحقّقة بالبراهين الساطعة، وإنقاذ الضعفاء من أمواج الشُّبُه بإيضاح الحقِّ وإزالة الشكوك، حتى يُكشَفَ عن المحجّة ويسيروا آمنين مطمئنّين.

ومنها: دلالتهم على الله والسلوك بهم إليه في الأعمال وتعويدهم على أفعال البرِّ، من صيام، وقيام، وتلاوة، وصدقة، وملازمة المساجد، ومجالس العلماء، والوعظ، ومجانبة أهل اللهو والبطالة، والترغيب في الآخرة، وكلُّ ما يقربُ إلى الله سبحانه وتعالى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وغير ذلك من أفعال البرِّ.

ومنها: تعليمهم أحكام الشريعة من واجبٍ وحرامٍ إلى غير ذلك، والأولان اللذان عليهما المدار في التدين على سعتهما وجلالة قدرهما؛ لأصالتها وابتناء الأخير عليهما، لا يدخلُ عليهما بموتِ الفقيه شيءٌ من أنواع الخلل أصلاً.

وأما الثالث: فما قامت عليه القواطع من الأحكام الوضعية والتكليفية، ما كان ليختلف فيه المجتهدون؛ فإذا ماتَ ورجع في غير الضروريّ منه إلى الحيّ، كان عاملاً أيضاً بما تعلّم منه، وإن كان من جهة موافقة الحيّ، ولم يُبعد في لطف الله تعالى أن يشرّكه

معهم؛ لأنه هو الأصل، وما لم يُقَمَّ عليه القاطع من الظنّيات؛ فما وافق فيه الحيّ، وهو الغالب كذلك، ولم يبقَ إلّا ما خالف، وهو النادر.

وأما ما تعلّق به صاحب (الوافية)؛ فالظنّ أنّ كتاب يوم وليلة كان أصلاً من أصول الأخبار جمع فيه ما جاء عنهم (عليه السلام) في عمل اليوم والليلة على ما هو الغالب في مؤلفاتهم، بل ما تحققنا إلى الآن أنّ أحداً ألف في أيامهم (عليه السلام) كتاب فتوى، اللهم إلّا أن يشتمل عليها مع أدلتها؛ وذلك أنّ ما يسمعه أحدهم من الأخبار مشافهة أو يستجيده فيجمعه، هو فتواه، والفرد يُلحق بالأعم الأغلب.

سَلَّمنا أنّه فتاوى، لكن لم ندّع أنّ الفقيه إذا مات صارت فتاويه باطلة مخالفة للواقع، إنما قلنا: إنّ العاميّ الذي لا يعرف الحقّ من الباطل لا يجوز له الأخذ بها، حتى يستأمر مجتهداً آخر ليأخذ بها صحّ لديه منها، ويهمل ما لم يظهر له وجه صحّته، ومن الجائز أن يكون جميع ما في الكتاب صحيحاً مطابقاً للواقع، كان أخذه يونس (عليه السلام)، على ما استمرت عليه طريقة الشيعة، وعُرف به أل محمد (عليه السلام)، وهو كتاب عبادة أكثر ما يذكر فيه المستحبات من الأعمال والأدعية؛ فلذلك شهد أبو جعفر وأبو الحسن (عليهما السلام) بصحّته، ثم ما شهد بصحّته صار جميع ما فيه خبراً واحداً جاء عنها، وصحّ للمجتهدين التعلّق به، فضلاً عن المقلّدين، بل قد يُقال: لما صار بمنزلة الخبر كان نسبته إلى كلّ منهما نسبة الأخبار؛ فيمتنع على المقلّد التعلّق به، كما يمتنع عليه التقليد بالأخبار، إنما هو أعمى مأخوذاً برمته، لا يكلّف بجمع ولا ترجيح ولا بفهم خطاب، بل يُفضي الحكم إليه ملخصاً، وأما ابن بابويه (٢) فبعد تسليم أنّه لم يُردّ مقلّديه، بل مَنْ في سائر الأعصار؛ فما على الرجل من غضاضة أن ينه على صحّة ما جمع واطمئنان نفسه به وتعويله عليه؛ لتعرف رأيه وتعلم طريقته، على أنّ فتاوى أبيه عنده بمنزلة الأخبار، بل عند غيره، ولهذا كانوا إذا أعوزتهم الأخبار تعلّقوا بها؛ لما علموا من طريقته أنّه ما كان يُفتي إلّا بمضمون خبر صحّ لديه.

(١) المقصود بهما الإمام الجواد والإمام الرضا (عليهما السلام).

(٢) الشيخ الجليل محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه الصدوق (عليه السلام).

وأما الأمر بالرجوع إلى ابن مسلم وابن شاذان وأضرابهما؛ فلا ريب أنه لا ينساق منه إلا حال الحياة، وما كان أحدهم ليفهم أن المراد التمسك بفتاويهم بعد الممات، أو ما هو أعم، والسؤال إنما هو عمّن يرجعون إليه، مع أن الشك كافٍ في المنع.

ثم إن هؤلاء الذين أجازوا التعلق بكلام الموتى، منهم من أجاز ذلك مطلقاً، ومنهم من شرط ذلك بعدم الحي، وبعضهم اشترط فيه أن يكون أخذه عنهم حال الحياة^(١)، وحكي عن بعض الفضلاء^(٢) أنه قال في هذا المقام: «الأشبه أن يُقال: إن المستفتي إن وجد المجتهد الحي لم يَجْزْ له الاستفتاء من الحاكي، سواء أكان من حي أو ميت؛ لأنه مكلف بالأخذ بأقوى الظنّين؛ فيتعين عليه كالمجتهد؛ فإنه يجب عليه العمل بأقوى الدليلين؛ فإن لم يجد فلا يخلو إما أن يجد من يحكي عن الحي أو لا؛ فإن وجدته تعين أيضاً، وإن لم يجده؛ فإما أن يجد من يحكي عن الميت أو لا؛ فإن وجدته وجب الأخذ بقوله، وإن لم يجده وجب الأخذ من كُتِبَ المجتهدين الماضين»^(٣). وأنت بعد أن عرفت أن الأصل هو المنع من الأخذ بالظنّ إلا ما قامت عليه الحجة، وأقصى ما دلّ الدليل على جوازه الأخذ من الحي، أو من يحكي عنه لم تُصغِ^(٤) إلى هذه الاستحسانات.

ومن طريف ما وقع لصاحب (الوافية) أنه قال في هذا الفصل: «الذي يختلج في خاطر في هذه المسألة أن من علم من حاله أنه لا يفتي في المسائل إلا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة، كابن بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حياً كان أو ميتاً، ولا يتفاوت حياته وموته في فتاويه، وأما من لا يعلم من حاله ذلك، لكن يعمل باللوازم غير البيّنة والأفراد والجزئيات غير البيّنة الاندراج فيشكل تقليده، حياً كان أو ميتاً؛ فإن من تتبّع وظهر له كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الأحكام، يعلم أن قليل الغلط في هذه

(١) ظ. منية المريد: ص ٣٠٥.

(٢) الفاضل ركن الدين محمد بن علي الجرجاني (ت ٦٧٢ هـ).

(٣) عناية البادي في شرح المبادي (مخطوط) لم أعثر عليه، وقد ذكر ما حكاه المصنف، الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) في بحثه الخارج المقرر تحت عنوان (مطرح الأنظار) بقلم: أبو القاسم كلان تري ص ٢٨٦.

(٤) خبر لقوله: (وأنت بعد...) .

الأحكام قليل، مع أن شرط صحة التقليد نُدرة الغلط.

والسرُّ فيه: أنّ مقدمات هذه الأحكام، لما لم يوجد فيها نصٌّ صريحٌ، كثيراً ما يشتبه الظنُّ بالقطعي، وربما يشتبه الحال؛ فيتوهم جواز الاعتماد على الظنِّ فيها؛ فيكثر فيها الاختلاف، ولهذا قلما يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمةٌ غير قابلةٍ للمنع، بل مقدّمته لم يذهب أحدٌ إلى منعها وبُطلانها بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الأول؛ فإنّه يرجع إلى اختلاف الأخبار.

فإن قلت: فعلى هذا يبطل جوازُ اعتماد المجتهد على اعتقاده في هذا القسم الثاني.

قلت: لا يلزم ذلك إذا حصل الجزم باللزوم أو الفردية، يحصل الجزم بالحكم الشرعي، ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول^(١) هذا كلامه، فليُقَضَّ منه العجب.

إنّ هذا نكوصٌ عن طريقة الاجتهاد إلى طريقة أهل الظاهر، إن كان لا يأخذ إلا بمنطوق الخطاب أو باللازم البيّن له، بحيث كلّما خطرَ خطرٌ ولو عرفاً، كمفهوم الأولوية؛ فقد ذهبت معظمُ الدلالات التي عليها التعويل في المحاورات، مما أثبت حجّيته، وما لم يثبت، وهل الشارع في الخطابة إلا كغيره، بل هو لمكان بلاغته وحكمته أشدّ مراعاةً للمفاهيم والنكات من غيره، أفترى أنّ الناس إذا قال أحدهم لو كيّله: اعطه إن كان عالماً، فهموا منه مدلول الاشتراط، وأنّه مما ينهى عن الإعطاء مع الجهل، وإذا قال الشارع: إذا بلغ الماء كراً لم يحتمل خُبثاً، لم يفهموا منه ذلك، وقد مرّت هذه المباحث مستوفاةً في أبوابها، ليت شعري، كيف صحَّ له إلزامٌ بمتنهى ظنّه بعد بذل الجهد، وحظرٌ على العامي أن يتبعه بغير بيّنة على غير شيء سوى وقوع الخلاف في تلك المقدمات، إن وقع الخلاف في بعض تلك المقدمات من البعض، مع قيام الحجة على بطلان قول المخالف؛ فجميع مقدمات هؤلاء الذين يدعوا الناس، وما بنوا عليه طريقتهم من الإعراض عن أكثر الدلالات والأصول والإجماع وكيفية الترجيح، مما وقع الخلاف فيه أيضاً، بل المخالف هاهنا هم الأكثرون، ولهم الحجة الظاهرة، أم كيف أوجب على سائر الناس الرجوع إلى كتاب (من لا يحضره الفقيه)، وليس فيه

إلا قليل فتاوى، وإن كان بين أظهرهم مثل السيّد والشيخين وابن إدريس والمحقق والعلامة والشهيد، إنّ هذا هو البلاء المبين.

ومن الغلط نسبة الغلط إلى المجتهدين، حتى بُنيَ على ذلك المنع من تقليدهم؛ لاشتراط التقليد بقلة الغلط، وذلك أنّ المانع من التقليد إنّما هو أن يكون مغلطاً على أصوله وقواعده، بمعنى أنّه لا يُحسن التطبيق، ويغلط فيه كثيراً، وقد أجلّ الله المجتهدين عن ذلك؛ لأنّ القواعد التي يُبتنى عليها الأحكام كثيراً ما يُتاح لها مانعٌ ويتفق فيها مخالفٌ، وحيثُ فيكون الحكم الذي بناه على القاعدة الممنوعة غلطاً عند المانع منها؛ فكان الغلط عليهم هو الغالب، إنّما الغلطُ ذلك الذي يبيّن أنّه مخالفٌ للواقع.

فصل: [وظيفة العامي]

المعروف من مذهب أصحابنا أنّ العامي، وهو الذي لم يبلغ إلى رتبة الاجتهاد فرضه تقليدُ المجتهد، وأنّه إذا أهمل بطلَ عمله، وإن أصاب^(١)، وخالف في ذلك بعض المتأخرين^(٢)؛ فمَنع تارةً من وجوب التقليد، وأخرى من بطلان العمل مع الإصابة، وإن أثم بترك التقليد، وربّما تجاوزوا عن هذه الحدود، وحكموا بصحة عبادة الجاهل مطلقاً، وأوّل من فتح هذا الباب شارح (الإرشاد) الأردبيلي قال رحمته في وجوب العلم بدخول وقت الصلاة ما نصّه: «وبالجملة كلّ مَنْ فعل ما هو في نفس الأمر وإن لم يعرف كونه كذلك، ما لم يكن عالماً بنهيه وقت العمل، حتى لو أخذ المسائل من غير أهلها، بل لو لم يأخذ من أحدٍ فظنّها كذلك وفعل؛ فإنّه يصحّ ما فعله، وكذا في الاعتقادات»^(٣)، وقال في الكلام على وجوب معرفة واجبات الصلاة: «واعلم أنّ الذي تقتضيه الشريعة والأصل عدمُ الوجوب على التفصيل، وأظنّ أنّه يكفي الفعل على ما هو المأمور، وفي الأخبار إشارةٌ إليه، خصوصاً في مسائل الحجّ؛ إذ الظاهر أنّ الغرض إيقاعه على شرائطه

(١) المقاصد العلية، الشهيد الثاني: ص ٥٥؛ روض الجنان، الشهيد الثاني: ج ٢ ص ٥٢٧.

(٢) الفاضل التوني في الوافية: ص ٣٠٨.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢ ص ٥٤.

المستفادة من الأدلة، وأمّا كونه على وجه الوجوب؛ فلا»^(١).

ثمّ قال: «وعلى تقدير تسليم الوجوب لا نسلم البطلان على تقدير عدمه، خصوصاً عن الجاهل والغافل عن وجوبه، وعن الذي أخذه بدليل، مع عدم كونه وظيفته، وكذا المقلّد لمن لا يجوز تقليده»^(٢).

قال: «ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيّما بالنسبة إلى النساء والاطفال في أوائل بلوغهم؛ فإنهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلّد والوسائط، مع أنّهم ما يعرفون العدالة، ومعرفتهم إياها وأخذهم عنه فرع العلم بعدالته، ومعرفة العدالة ما يحصل غالباً إلا بمعرفة المحرّمات والواجبات، وهم الآن ما حصلوا شيئاً، وليس معلوم لهم العمل بالشياع؛ بأنّ فلاناً عدلٌ، مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة، بل ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة، وتحقيقهم ذلك كلّ بالدليل لا يخفى صعوبته، مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ، بل بعده أيضاً؛ لعدم العلم بالتكليف بها، نعم يُمكن فرض الحصول؛ فحيثُ يصحّ التكليف، ولكن قد لا يكون، والمراد أعمّ.

والحاصل: أنه لا دليل يصلح أن يكون إجماعاً، وهو أيضاً غير معلوم لي، بل ظنيّ أنّه يكفي في الأصول الوصول إلى المطلب كيف كان، بدليل ضعيف باطل أو تقليد كذلك، ثم استدلّ بأنّ هذا الإيجاب لم يُنقل عن السلف، وأنهم كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد، وفعل صورة الموجب، وتعليم النبي ﷺ، مع اشتغال الصلاة على ما لا يُحصى من الواجبات والمندوبات، وترك المحرّمات، وبسكوت الأئمة عليهم السلام عن أصحابهم في ذلك»^(٣)، ثمّ استشهد بما يُشير إلى ذلك، قال: «وبالجملة، كي ظنّ قوياً على ذلك من الأمور الكثيرة، وإن لم يكن كلّ واحد منها دليلاً؛ فالمجموع مفيد له، وإن لم يحضرنى الآن كلّ، وإن أمكن الوجوب على العالم المتمكّن من العلم على الوجه المشروط»^(٤).

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢ ص ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٨٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٨٣.

وقال الصدر الشريف: «الوضعي من الأحكام كجعل سبب أو مانع أو شرط، بل يكفي صحتها، الظاهر عدم احتياجه إلى الأخذ من مجتهد أو غيره على أنها مما جعلها الشارع سبباً وشرطاً ومانعاً، بل يكفي في صحتها فعلها مطابقة للواقع، وأما الشرعي؛ فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب إلى الله تعالى؛ فلا بد من العلم بكونها مرضية عند التقرب إليه، وهذا العلم طريقة العقل في بعض الأفعال القلبية التي لا يبحث عنها الفقهاء وإن ورد بها الشرع، كالتحلي بالأخلاق الحسنة، والتخلي عن الصفات الرذيلة؛ فيحتاج المكلف في غيرها إلى خبر من يُخبر عن الله عز وجل إن الفعل الفلاني بصفة كذا وكذا، والترك الفلاني مما يتقرب به إلى الله تعالى، والمخبر إما أن يكون النبي ﷺ أو الإمام (عليه السلام) أو غيرهما بالنقل عنهما؛ فإذا فعل أو ترك على النحو الواقع، معتقداً أن الشارع أمر ونهى؛ فقد حصل للنفس كما لها بحسب القوة العلمية، ولا يقدح في حصول الكمال كون المخبر مما لا يجوز تقليده، بل كونه كاذباً في نفسه، كما إذا أخبر في عبادة أسندها إلى الشرع كاذباً، واتفق أن طابقت الواقع، وعمل أحد بمقتضى خبره.

لا يقال: إن ثمرة العبادة هي القرب من الله تعالى، وهو يحصل بقصد التقرب؛ فلو فرضنا أن أحداً فعل فعلاً غير مطابق لما قرره الشارع، مع اعتقاده مطابقتها، وقصد التقرب للزم حصول هذا الكمال؛ فلو شرطتم أن يكون مطابقاً للواقع.

لأننا نقول: قصد التقرب مع اعتقاد المطابقة بعد بذل الجهد، وإن كان موجباً للتقرب، كما قلت، لكننا نقول: كل فعل ليس مما يحصل به الكمال المطلق للنفس؛ إذ يجوز أن يكون لخصوصية ما قرره الشارع من هيئات؛ فدخل في التكميل، وإن لم تبلغه عقولنا، مثلاً نقول: إن فعل الظهر خمس ركعات أو ثلاث لا يحصل به الكمال لو فعل أربعاً، أما ترى كيفية تركيب الأطباء للأدوية، بحيث لو زيد أو نقص في الأجزاء لم يؤثر الأثر المطلوب؛ فكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس، أو إزالة مرضها^(١).

ثم قال: «وبالجملة: لا دليل على أن الشارع أمر بالفعل أو الترك، بشرط أن يكون مأخوذين منه، أو من الإمام، أو المجتهد لا غير، وإن أسنده الغير إلى الإمام (عليه السلام)،

وحصل لنا الاطمئنان من قوله، غاية الأمر أن يكون الأخذ على هذا النحو واجباً، خارجاً عن العبادة، ويكون تاركه أثماً لأجله، وترك الأمر الخارج لا يضر بالامتنال، إذا كانت العبادة بأجزائها وشرائطها واقعة على النحو المقرب، وفي الحسن المشهور، أعني قوله عليه السلام: «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى عَمَلٍ...»^(١) الخبر، إشارة إلى ما قلناه. واحتج السيد نعمته الله بأمور:

الأول: أن ظاهر الأخبار أن الجاهل معذورٌ إلا ما أخرجهُ الدليل مثل قوله عليه السلام: «وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ»^(٢)، ومثل قوله عليه السلام: «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»^(٣)، وأحاديث الظنون مستفيضة، بل متواترة، وهي بإطلاقها شاملة للعبادة.

الثاني: أنه لا يُعذر في كل الأحكام، لكن نقول: إن بعض الأحكام مما يثبت بالظاهر من دين الإسلام، كوجوب الصلاة وأعدادها، والزكاة، والحج، والصيام، وتحريم الزنا، واللواط، وشرُّ الخمر، وبعضها مما يثبت بالإجماع كوجوب القيام في الصلاة والركوع والسجود ونحو ذلك، مما لا خلاف في وجوبه، وبعضها مما يقع فيه الخلاف. أما القسم الأول؛ فلا عذر للجاهل فيه، بل هو مقصّر بالجهل به إجماعاً.

وأما الثاني: فالمشهور فيه أنه كالأول أيضاً، وخالف فيه بعض المحدثين. وأما الثالث؛ فالخلاف فيه مشهور، ولعل القول بأنه معذور هو الأقوى؛ ليكون مصداقاً لما تقدم من الأخبار الدالة على معذورية الجاهل مطلقاً.

الثالث: أنه سبحانه لم يوجب على الجهال التعليم، حتى أوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم، ومن ثم كانت الأنبياء والأئمة (عليهم الصلاة والسلام) المتمكنون من الحكم يُعيّنون للجهال من يعلمهم، ومنه قول أمير المؤمنين عليه السلام في وصف نفسه الشريفة: «طبيبٌ دَوَّارٌ بطبّه، قد أحكم مَراهِمَهُ وأحمى مواسمه، يضع من ذلك حيث

(١) الكافي: ج ٢ ص ٨٧ ح ٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٤٦٣ ح ٢.

(٣) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ٤٢٤.

الحاجة إليه من قلوب عُمي، وآذان صم، وألسنة بُكم، متَّبِع بدوائه مواضع الغفلة، ومواطن الحيرة^(١)، وروى «أن المسيح ﷺ رُؤي خارجاً من بيت عبادته؛ فقيل له: يا سيدنا أمثلك يكون هاهنا؟ فقال: إنما يأتي الطبيب المرضى»^(٢).

قال: «فإذا أبطلتم عبادة الجهال بترك التعلّم؛ فأبطلوا عبادة العلماء بتركهم التعليم إذا أوقعوا عبادتهم في الوقت الموسّع؛ لأنّ الأمر بالشيء عندكم يستلزم النهي عن ضده فتكون القضية إذن عامّة البلوى»^(٣).

الرابع: أنّ كثيراً من جهال الناس وعوامهم، من أهل الصحارى والقرى البعيدة عن محاسن العلوم والعادات، تعلّموا شيئاً من الطاعات من آبائهم، ومن هو أعلم منهم، وظنّوا، بل تحقّقوا أنّ هذا هو الواجب عليهم لا غير، ولم يثبت عندهم عقلاً ولا شرعاً وجوب غيره، حتى يكونوا آثمين بترك الطلب له، وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل، وحينئذ فإن كان وجوب هاهنا فإنها هو على الفقهاء، لا على مثل هؤلاء الجهال.

وقد ذهب شيخنا المعاصر (أبقاه الله تعالى) إلى أنّ المستضعفين من الكفار ممّا لا تتمّ عليهم الحجّة من عوامهم، ومن بُعد عن بلاد الإسلام، ممّن يرجى لهم النجاة^(٤)، فإذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار؛ فكيف لا يكون المستضعفون من المسلمين، وهذا القول وإن لم يوافق عليه الأكثر، إلّا أنّه غير بعيد ممّن تتبّع الأخبار.

الخامس: أنّه لا فرق عندكم بين تارك الصلاة، وبين من صلاته غير مستجمعة للشرائط الشرعية، بل ولو جمعت الشرائط، ولكن لم يأخذها من المجتهد الحيّ. وإن أخذها عن الفقيه الميت؛ فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى، والداهية العظمى

(١) نهج البلاغة: ج ١ ص ٢٠٧.

(٢) ظ. شرح نهج البلاغة: ج ٧ ص ١٨٣؛ البيان والتبيين: ص ٤٥٥، مع بعض الاختلاف.

(٣) الجواهر الغوالي في شرح عوالي اللآلئ (حجري): ص ٢٢٥.

(٤) هو العلامة المولى محمد باقر المجلسي قدس سره. في كتابه بحار الأنوار: ج ٨ ص ٣٦٣ - ٣٦٤، والكلام للمحدث الجزائري.

في بطلان عبادة عامة الخلق، ولزم عليهم أن يكونوا تلو الكفار وتحت طبقاته، بل يلزم أن يكونوا كفاراً؛ لأن المصّر على ترك الصلاة جاءت الأخبار ناعية عليه بالكفر؛ فيلزم حينئذ أن عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال.

ولو صلّوا، ولكنهم أخلّوا مثلاً بالإتيان بالسورة، هل هو على الوجوب أو الاستحباب، مع إتيانهم بالسورة، وكذا الوجه في التسليم ونحوه مما وقع فيه الخلاف؛ فلا تُقبل لهم شهادة؛ فيضيق الحال على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة؛ فيلزم الحرج على أهل العلم، وأما هم؛ فيأويلهم في الدنيا والآخرة.

السادس: أنك لو تتبعت أحوال الناس في هذه الأعصار، وفي أعصار النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام لو جدتها متوافقة في شأن العوام والعلماء في المعرفة والجهل، والعذر وعدمه، والفقهاء الذي يقطع على عبادته بالصحة في هذه العصور لو أوقعها بين يدي الصادق عليه السلام كعابها عليه، كما يعيب هو الآن على عبادة العامي، والذي يُرشد إليه أن حماد بن عيسى من أعظم رواة الإمامين الصادق والكاظم عليه السلام، ومن شهد له بالفقه وإجماع الصحابة على تصحيح ما يصح عنه، ومع هذا؛ فقد روي عنه في الصحيحة قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام يوماً: يا حماد تحسن أن تصلي؟ قال: فقلت: يا سيدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة؛ فقال عليه السلام: يا حماد لا عليك، قم فصل، قال: فقممت بين يديه متوجهاً إلى القبلة فاستفتحت الصلاة فركعت وسجدت؛ فقال عليه السلام: يا حماد لا تحسن أن تصلي، ما أقبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة، أو سبعون سنة، ولا يقيم صلاة واحدة بحدودها تامة، قال حماد: فأصابني الذل في نفسي؛ فقلت: جعلت فداك فعلمني الصلاة؛ فقام أبو عبد الله عليه السلام مستقبل القبلة» (١) الحديث.

وقوله عليه السلام: «ما أقبح بالرجل منكم»، وقوله: «بحدودها تامة»، مشعر بأن نقصان صلاة حماد إنما كان من جهة الإخلال في بعض الواجبات الشرعية، وما حكم عليه ﷺ ببطلان ما مضى من صلاته، ولا أوجب عليه الإعادة؛ لأن الصلاة الباطلة يجب قضاؤها عندكم؛ فدلّ على أن الجاهل معذور؛ فإذا قبل العذر من مثل حماد، مع ملازمته

له؛ فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس ومن هو في أقاصي البلدان والصحارى.

السابع: أن قدماء الأصحاب، كالشيخ وأضرابه وكثير من المتأخرين وعامة المحدثين ذهبوا إلى أن قصد القربة كان في صحة العبادات من غير حاجة إلى التعرض لوجه من الوجوب والندب؛ فالعوام إذا أتوا بالعبادات على هذا الوجه مطابقاً للقانون الشرعي؛ فما الذي يوجب عليهم بطلان العبادات إلا أن يقولوا: إن كون قصد القربة كافياً في صحة العبادات من أقوال الموتى؛ فلا اعتماد عليها؛ فيقال لكم: إن ما نقلتموه من أقوالهم وفتاويهم في عدم جواز تقليد الموتى هي من فتاوى الموتى؛ فلا اعتبار بها، والجواب الجواب.

الثامن: قولكم: «صلاة الجاهل التي لا يُعرف أحكامها قد ورد النهي عنها»، ما معنى الجاهل بأحكامها؟ فإن كان المراد عدم أخذها من المجتهد الحي؛ فهذا عين النزاع، ونحن نمنعه، بل نقول: إن من تعلم الصلاة من أبويه ونحوهما، وكان على القانون الشرعي، بأن يأتي بالواجبات، وبما اختلف في وجوبه على وجه القربة، تكون عبادته صحيحة مجزية، وإن لم يأخذها، لا من الفقيه الحي، ولا من الميت، وإن كان المراد من جهله بأحكامها عدم الإتيان بها يرجع إلى التفصيل المذكور، وهو أن الجهل بأعدادها، ومن انعقد عليه الإجماع، من ركوعها وسجودها ونحوهما، قد لا يُعذر صاحبها، وأما الجاهل بباقي كفياتها، وما اختلف فيه منها؛ فلعل الجاهل فيه معذور، وإن كان ممن يُعقل العذر في حقه.

التاسع: أن جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم من المكلفين، لو كلفوا كما يقولون بأخذ الأحكام من المجتهد الحي، لزم التكليف بما لا يُطاق، كما لا يخفى على مصنف، وحجج الله (صلوات الله عليهم) ما كانوا يؤخذون الجهال بما يقولون.

روي أن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): «رأى رجلاً يصلي مستعجلاً بها؛ فقال (عليه السلام) له: ما هذه الصلاة؟ تأن بصلاتك؛ فتأتى بالصلاة الأخرى؛ فقال (عليه السلام): أيها أحسن، هذه الصلاة أم الأولى؟ فقال: يا أمير المؤمنين الأولى هي الأحسن؛ لآتي صليتها من خوف

الله، وهذه من خوفك، ومضى عنه^(١)، ونحن نقول: قد ثبت بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة وجوب الرجوع إلى الله تعالى في أحكام الشريعة بالطريق العلمي، وأن الظن لا يُغني من الحق شيئاً ليبسط عُذره غداً إذا سُئل عما كان يدين به، إلا ما أخرجه القاطع؛ لرجوعه إلى العلم وقيام العذر به.

وأقصى ما حكم الإجماع وقضت الضرورة بجواز الرجوع إلى المجتهد الحي، وأما إلى مثله أو بما ظن لنفسه؛ فلم ينعقد عليه إجماع، بل الإجماع على خلافه، إلا من هؤلاء المتأخرين الذين سبقوا به، وكيف يُكلف الحكيم بأحكامه، ثم لا يكلف بالرجوع إلى أربابها وحملتها من عنده، ليت شعري إذا كان العوام مكلفين، وقد دعاهم الله إلى الشريعة، وليسوا قادرين على الاستقلال بها، أتراهم يدعوهم إلى غير أربابها، وليس إلا المجتهدين، ولو لم يكن في ذلك إلا ما جاء عنهم عليهم السلام في فرض العلم ووجوب طلبه حتى عقد له في (الكافي) باباً واسعاً لكفى، كقول النبي ﷺ في عدة أخبار: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^(٢)، وقول علي عليه السلام: «كمال الدين طلب العلم والعمل» ثم قال: «فاطلبوه»^(٣)، وقول أبي عبد الله عليه السلام: «تفقهوا في الدين؛ فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي»^(٤)، وقوله عليه السلام فيما روى المفضل: «عليكم بالتفقه في دين الله، ولا تكونوا أعراباً؛ فإن من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، ولم يُزك له عمل»^(٥)، وقوله عليه السلام: «لوددت أن أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا»^(٦)، أو قوله عليه السلام لمن سأل عن رجل عرف هذا الأمر ولزم بيته ولم يتعرف إلى أحد من إخوانه: «كيف يتفقه هذا في دينه»^(٧)، وسئل أبو الحسن عليه السلام: «هل يسع الناس ترك المسألة عما

(١) لم أجد حديثاً بهذه الألفاظ فيما بين يدي من المصادر، بل إن مضمونه غريب جداً.

(٢) (الكافي) ج ١ ص ٣٠ ح ١، ٥، المحاسن: ص ٢٢٧ ح ١٥٤.

(٣) (الكافي) ج ١ ص ٣٠، ح ٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣١ ح ٦.

(٥) المصدر نفسه: ص ٣١ ح ٧.

(٦) المصدر نفسه: ص ٣١ ح ٨.

(٧) المصدر نفسه: ص ٣١ ح ٩.

يحتاجون إليه؛ فقال: لا^(١)، وكفاك ما استفاض في عدّة أخبارٍ من تقسيم الناس، والنهي عن الثالث والرابع^(٢)؛ فقد ثبت وجوب الرجوع إلى العلماء.

وأما بطلان العبادة مع الإصابة فنقول: لا ريب أن مجرد اتفاق الإصابة غير كافٍ في الصحة؛ بدليل أن الشاك والأخذ بالمرجوح لديه، لا تصحّ عبادته، وإن أصاب إجماعاً، حتى من هؤلاء، مع أنه يجوز أن يكون ما جاء به هو ما كلّف الله به، وما ذاك لاختلال شرط، والمعلوم من ذلك إنما هو كون العمل راجحاً بالطريق الخاص، أعني الرجوع إلى المجتهد، وما عداه غير معلوم؛ فتكون الصحة غير معلومة، على أن المقام لا يخلو من إجماع؛ فإنك لو تتبعت كلامهم لم تكذّ تعثر على مخالفٍ، وقد وقعت حكاية الإجماع في كلام السيّد الرضي رحمته، أخي المرتضى، وأقرّه عليه أخوه؛ وذلك أن الشهيد حكى في (الذكرى)^(٣) انه سأل أخاه عن حكمهم بصلاة من صلى في السفر تاماً، وهو جاهل؛ فقال: الإجماع منعقد على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها؛ فهي غير مجزية، والجهل بأعداد الركعات جهلٌ بأحكامها؛ فلا تكون مجزية، وفي كلام المحقق الأردبيلي إشارة إليه^(٤)، وقال صاحب (الذخيرة) عند قول العلامة: «ولو صلى قبل الوقت عامداً أو جاهلاً أو ناسياً بطلت صلاته»^(٥) ما نصّه: «ولو اتفقت صلاة الجاهل في الوقت؛ فإن قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت، وعرف المواقيت، لكنّه جاهل بالوقت؛ لعدم مراعاته له؛ فالظاهر بطلان صلاته، على القول باشتراط التقرب وقصد الامثال في الطاعة؛ لأنّه لم يأت بها على وجه الامثال والطاعة، نعم إن قيل: عدم اشتراط ذلك في الصحة، وسقوط التعبد لم يبعد القول بالصحة هاهنا، وإن قصد بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت، لكنّه غير عارف بالوقت فالظاهر البطلان أيضاً على القول

(١) المصدر نفسه: ص ٣٠ ح ٣.

(٢) قوله: «الثالث: أنّه سبحانه لم يوجب على الجهال التعليم» وقوله: «الرابع: أن كثيراً من جهال الناس وعوامهم».

(٣) ذكرى الشيعة: ج ٤ ص ٣٢٥.

(٤) ظ. مجمع الفائدة والبرهان: ج ٣ ص ٤٣٣.

(٥) إرشاد الأذهان: ج ١ ص ٢٤٤.

المذكور بالتقريب السابق، وإن قُصد بالجاهل بوجوب رعاية الوقت؛ ففيه إشكال^(١)، ثم قال: «إن أحدَ الجاهلين، يعني مَنْ صادفَ صلاته الوقت، ومن لم يصادفْ، وإن صلى في الوقت؛ فلا يخلو إمّا أن يستحقَّ العقابَ أو لا يستحقَّ أصلاً، أو يستحقُّ أحدهما دون الآخر، وعلى الأول يثبت المطلوب؛ لأنَّ استحقاق العذاب إنما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، وعلى الثاني يلزم خروجُ الواجب عن كونه واجباً، ولو انفتح هذا الباب لجرى في كلِّ واحدٍ واحدٍ من أفعال الصلاة، ويُفضي الأمرُ إلى ارتفاع جُلِّ التكليف، وهذه مفسدةٌ ظاهرة لا يشرعُ لأحدٍ الاجتزاء عليها، ومعلومُ فساده ضرورةً، وعلى الثالث يلزم خلافُ العدلِ لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح أو الذمِّ، وإنما حصل مصادفةُ الوقتِ وعدمه بضربٍ من الاتفاق من غير أن يكونَ لأحدٍ منهما فيه ضربٌ من التعمّلِ والسعي، وتجويز مدخلة الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح والذمِّ مما هدم بنيانه البرهان، وعليه إطباقُ العدلية في كلِّ زمانٍ^(٢)، وهذا دليلٌ ثبت على ما نريد.

ولقد أغربَ الصدرُ الشريف حيث أقدمَ على التزام الشقِّ الثاني من التردد، واستباح القولَ بصحة عبادة الجاهل، وإن خالفت الواقع، بناءً على أن الجاهل بالأحكام غير مخاطب بها، وإنَّ هذا السواد الأعظم إنما يدعون إلى ما بلغهم من الأحكام، وإن كان من كلِّ ألفٍ واحدٌ؛ فإذا جاؤوا فقد خرَّجوه عن عهدة التكليف، وكانوا من أهل الطاعة، وإن علموا أنَّ للشرعية أرباباً وحكمةً، وأنَّ لهم صلاةً ليست كصلاتهم، وعبادةً ليست كعبادتهم، حتى إذا أعبت على أحدِ عبادته قال: نحن عوامٌ، وهذه عبادتنا، أتريدُ أن نصليَّ صلاتكم^(٣)، وسيأتي ما في ذلك الجواب بما تعلقوا به. ونُقل عن الشهيدين الاحتجاج بأمور:

منها: أكثرُ جزئيات الصلاة مما وقع الخلاف في وجوبه واستحبابه، كالسورة

(١) ذخيرة المعاد، المحقق السبزواري: ج ١ ق ٢ ص ٢٠٩.

(٢) ذخيرة المعاد: ج ١ ق ٢ ص ٢١٠.

(٣) شرح الوافية (مخطوط).

والتسليم، والإتيان بها على أحد الوجهين واجب؛ وذلك لا يكون إلا بالتقليد للفقهاء، حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه.

ومنها: أن العبادة التي يوقعها المكلف جاهلاً بأحكامها مما ورد النهي عنها، والنهي عن العبادة يستلزم الفساد؛ وذلك أن الجاهل غير معذور إلا ما أخرج الدليل، كالجهل والإخفات والقصر والإتمام^(١).

وأما ما تعلق به هؤلاء؛ فالجواب عما تعلق به شارح الإرشاد^(٢)، وأما عن دعوى صعوبة العلم؛ لعدم معرفة المجتهد، وعدم الاطلاع على عدالته، مع عدم معرفة ماهية العدالة؛ فأهل الدين والورع في كل قوم مشهورون معروفون لا يخفون على أحد، ومن لم يعرفهم بأعيانهم لم تحف عليه بيوتاتهم وطوائفهم وقراهم ومجامعهم؛ فإذا رجعوا إليهم دلّوهم على من يأخذون عنه ويرجعون إليه في دينهم، وكفّوهم مؤونة معرفة العدالة؛ لأن ما عدله هؤلاء الثقات في نفوسهم هو العدل.

وأما حديث السلف؛ فالذي استمرت عليه طريقة المسلمين على قديم الدهر إنما هو الإنكار على ما اطلعوا عليه من تقصير في اعتقاد أو عمل وإن دق، اللهم إلا من لا يتقي الله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان ممن قال فيه الله عزّ من قائل: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾^(٣)، غير أن الفاعلين هناك متعمدون، وأما اقتصار النبي ﷺ في التعليم وعدم استقصائه لجميع الأحكام؛ فأما الواجبات والمحرمات فمحال أن يذخر منها شيئاً، وقد أمر الله تعالى بتبليغه، وأما ما عدا ذلك؛ فكان يؤديه إلى الناس بحسب استعدادهم، وما كان ليُفْضَى إلى كل أحد، وأما الأئمة عليهم السلام فما سكتوا بعد إذ قالوا: «العلم فريضة على كل مسلم...»^(٤) إلى آخر ما سمعت، ولو لم يكن إلا قول أبي عبد الله عليه السلام:

(١) الألفية، الشهيد الأول: ص ٣٩؛ المقاصد العلية، الشهيد الثاني: ص ٥٥؛ روض الجنان، الشهيد

الثاني: ج ٢ ص ٥٢٧.

(٢) أي: فالجواب: ما تعلق به شارح الإرشاد هو الجواب هنا.

(٣) المائدة: ٧٩.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٣٠ ح ١.

«مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ [فِي دِينِ اللَّهِ] ^(١) لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَمْ يَزَكْ لَهُ عَمَلًا» ^(٢) لِكْفَى، وَقَدْ أَجْلَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَعْتَرُوا عَلَى تَقْصِيرٍ فِي اعْتِقَادٍ أَوْ عَمَلٍ، خُصُوصًا مِنْ أَصْحَابِهِمْ، ثُمَّ يَغْضُوا، وَهُمْ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَمَا بَعْدَ إِنْكَارِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَلَى مِثْلِ حَمَادٍ صَلَاتَهُ لَتَرْكِ بَعْضِ الْمُسْتَجِدَّاتِ مِنَ الْهَيْئَاتِ، وَأَمَّا مَا تَعَلَّقَ بِهِ مِنَ الْإِشَارَاتِ؛ فَقَصَارَى أَمْرِهِ تَأْوِيلُ دَلَالَةِ الْإِيْمَاءِ إِلَى نَصُوصٍ قَاطِعَةٍ، كَأَنْ يُقَالَ فِي الْأَوَّلِ ^(٣)

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ الصَّدْرُ فَلَا كَلَامَ فِي تَرْتَبِ آثَارِ الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ، وَأَنَّهُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِكُونَ الشَّارِعِ هُوَ الْمَقْرَّرُ لِدَلَالَتِهِ، فَضْلًا عَنِ الْأَخْذِ عَنْ مَجْتَهِدٍ؛ فَمَتَى جِئْتَ بِشَيْءٍ مِنْ صِيغِ الْعُقُودِ وَالْإِيقَاعَاتِ بِقَصْدِ الْإِيقَاعِ وَقَعَ مَا رَتَّبَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْعٍ أَوْ نِكَاحٍ أَوْ عَتَقٍ أَوْ طَلَاقٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، عَلِمْتَ أَنَّ الشَّارِعَ هُوَ الَّذِي قَرَّرَ ذَلِكَ أَمْ لَمْ تَعْلَمْ، إِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الشَّرِيعَةِ وَالتَّقَرُّبُ بِهَا تَعَلَّقَ بِهِ مِنَ الْأَعْمَالِ، وَقَدْ كَفَانَا الشَّرِيفُ - شَكَرَ اللَّهُ سَعِيَهُ - بِمَا ذَكَرَهُ فِي الْجَوَابِ عَمَّا اسْتَشَعَرَهُ؛ إِذْ كَمَا جَازَ أَنْ يَكُونَ لْخُصُوصِيَّةِ مَا قَرَّرَ الشَّارِعُ مِنَ الْهَيْئَاتِ مَدْخُلٌ فِي التَّكْمِيلِ وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ عَقُولُنَا، كَذَلِكَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَتَنَاوُلِهِ مِمَّنْ نَصَبَ وَالدَّخُولُ إِلَيْهِ مِنَ الْبَابِ الَّتِي فَتَحَ مَدْخُلٌ فِي ذَلِكَ، مُضَافًا إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَكَفَاكَ مُنْتَهَى قَوْلِهِ عليه السلام فِي مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ أَنْ مَا يَأْخُذْهُ سَحَتْ وَإِنْ كَانَ حَقًّا ^(٤).

وَأَمَّا الْحَسَنُ فَلَيْسَ مِنْ هَذَا فِي شَيْءٍ، وَأَمَّا مَا تَعَلَّقَ بِهِ السَّيِّدُ؛ فَالْجَوَابُ إِمَّا عَنِ الْأَوَّلِ؛ فَالَّذِي نَطَقَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ، فَضْلًا عَنِ الظُّهْرِ، مُؤَيَّدًا بِاسْتِمْرَارِ طَرَائِقِ الْمَلِيَّيْنِ، فَضْلًا عَنِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْإِعَابَةِ وَالنَّكِيرِ عِنْدَ مَشَاهِدَةِ التَّقْصِيرِ، وَوُجُوبِ الْعِلْمِ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ، كَمَا سَمِعْتُ، وَقَدْ جَاءَ عَنْهُمْ عليهم السلام: «أَنَّ الْجَاهِلَ لَا يُعْذَرُ إِلَّا فِي الْقَصْرِ وَالتَّهَامِ» ^(٥).

(١) غير موجودة في (ب).

(٢) أشرنا إليه سابقاً.

(٣) بياض بمقدار سطرين.

(٤) ظ. الكافي: ج ٧ ص ٤١٢ ح ٥؛ التهذيب: ج ٦ ص ٢١٨ ح ٦.

(٥) ظ. تهذيب الأحكام: ج ٣ ص ١٦٩ ح ٣٤.

وما جاء في الأخبار من وضع ما لا يعلم^(١) فالمراد منه موضوعات الأحكام كالحرّام تظنه حلالاً والنّجس تحسبه طاهراً، كما فهم الأصحاب قديمهم وحديثهم، جمعاً بين الأخبار، مع أن فهمهم حجة.

ومنه يظهر الجواب عن الثاني؛ إذ قد ظهر مصداق تلك الأخبار، وليت شعري كيف استباحوا دعوى إسقاط أكثر التكاليف عن أكثر الناس ليكونوا مصداقاً لقوله ﷺ: «وضع عن أمتي ما لا يعلمون»^(٢)، حتى يكون أشدّ الناس جهلاً أبرؤهم ذمّة، قل لي بما استثني القسمين الأولين، هل أخرجهما من العذر إلّا بالإجماع، وقد أجمعنا في الثالث أيضاً، وتشكيك بعض المتأخرين لو قدح فيه لقدح تشكيك من كتى عنه ببعض المحدثين، وكأنّه صاحب الفوائد^(٣) في الثاني.

سلمنا أن المراد ما هو أعمّ^(٤) على الإطلاق، ولكن ليس المراد بغير العالم من لا يعرف الحكم بخصوصه، وإن كان يعلم أن في أيدي حملة الدين تكاليف جمّة وأحكام كثيرة، وقع بها عنده، إمّا حياء، أو لعدم مبالاته، أو للاقتداء بمن سلف، أو بغيره من أمثاله، أو لاستعظام ذلك في نفسه، أو لكثرة مشاغله، أو نحو ذلك، وهو في ذلك كلّ معترف بالتقصير، حيث لم يسلك سبيلهم، ولم يقتد بهم حسبما عليه السواد الأعظم، كلا ليس هذا بجاهل، بل هو عالم على سبيل الإجمال، إنّما الجاهل ذلك الذي لا يعلم تفصيلاً ولا إجمالاً، كالمستضعفين من البُلّه الذين لا يتوهمون أن هناك غير ما في أيديهم كي يتطلّبون، وكمّن نشأ في بلاد الشرك، أو في أقاصي بلاد الإسلام، في مفازة أو شعفة جبل، ثم لم يشفع إلّا بما تلقاه من سلفه، بشرط أن لا يكون مستطيعاً للمهاجرة في طلب ما يوجب العقل التنفير عنه، أو يكون في الطلب، أو لا يكون له عقل يُدرِك به ذلك، حتى يكون من القسم الأول، وربّما اتفق ذلك نادراً لبعض المخدّرات، وإن كنّ في البلدان، ونحن

(١) قوله ﷺ: «وضع عن أمتي ما لا يعلمون». الكافي: ج ٢ ص ٤٦٣ ح ٢.

(٢) مرّت الإشارة إليه.

(٣) الشيخ محمد أمين الأسترآبادي، صاحب كتاب الفوائد المدنية.

(٤) أي من الأحكام وموضوعاتها. حاشية في (ب).

نقول في أمثال هؤلاء أنهم من ثقام لهم الحجة يوم القيامة، أو نلتزم العذر لهم؛ إذ لا تكليف إلا بعد البيان، وذلك لا يستلزم عذر من يداق في الأسواق على الحبة ومثلها، إن كان الجهل بخصوص الحكم كافياً في العذر؛ فالكفار وسائر الفرق الضالة أحقّ بالعذر، وتلك مقالة أبي حنيفة، يزعم أن الكفار غير مكلفين بالفروع، وقد أطبق الإمامية وكثير من المخالفين على خلافه، وأنهم مكلفون بها كالأصول معاقبون عليها.

وأما عن الثالث؛ فأقصى ما على العلماء أن لا يمنعوا العلم، إذا سئلوا أجابوا، وليس عليهم أن يتطلبوا الناس مساكنهم ومجامعهم وقراهم وبواديه، إنما التطلب على العوام، هل هذا إلا تعلق منقطع.

ثم إن الذهاب إلى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص إنما هو البعض كالشهيد الثاني^(١)، فكيف صح له أن يوجه المعارضة على جميع الفقهاء، ونحن وإن حققنا في الأوامر الاقتضاء إلا أنه نهي تبعي، وليس كل نهي بمفسد، إنما يفسد الأصلي. وأما عن الرابع؛ فإن من تحقق أن ليس عليه إلا ما في يديه، إما أن يكون مستضعفاً من البله، قد قصر عقله عن إدراك ما فوق ذلك، وقد عرفت ما فيه، وإما أن يكون من العقلاء، وهذا ما كان ليجهل أن لدينه حمة، وأن هناك من هو أعرف منه؛ فيجب عليه تطلبهم والرجوع إليهم، كما إذا قبض دراهم، وعلم أن هناك من هو أعرف بها منه، أترأه يقنع بما يظنه من نفسه، أو يبذل جهده في الطلب؛ فلا عذر إلا أن يكون في خلال الطلب كما ذكرنا، وربما تراءى لأهل هذا القسم أنهم قاطعون بأن ليس هناك إلا ما في أيديهم، إما لحسن اعتقاد الناس فيهم أو لشدة انهماكهم فيما يشغلهم عن الالتفات إلى غيره، والنظر فيه، لكنهم عند التحقيق ليسوا كذلك، بل هم يقطعون بأدنى التفات بثبوت من هو أعرف منهم، سلمنا، ولكن ما بال باقي الجهال حتى حكمتهم بعذر الجميع.

وأما عن الخامس؛ فبأن المقصر في صلاته بأحد الأمرين، وإن قلنا بطلانها، ليس كالنار من رأسٍ إلا في وجوب القضاء وإلثم في الجملة، سلمنا مساواته له في الإثم

(١) قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ١٣٨: «الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده مطلقاً، أو ضده العام، أو ليس بدلاً عليه أصلاً؟ أقوال، أو سطها وسطها...».

أيضاً، وأين هو من التقصير، على أن التارك إنها يكفر إذا كان مستحلاً.

وأما عن السادس؛ فحاصله: أن عدم قبول عذر الجاهل، كما أبطل عبادة أكثر العوام، كذلك يُبطل عبادة أكثر العلماء، كما وقع لحَمَاد؛ فكيف تطيب النفس بالتزام ما يُفسد أمر العوام والعلماء.

وأنت خبير بأن ليس على العلماء إلا ما بلغ إليه وسعهم، طابق الواقع أم خالف؛ فأَيُّ جهل بعد هذا كي يحتاجوا إلى العذر، وهم العلماء.

وأما إعايته عليه السلام على حماد؛ فلم تكن لتفريطه في واجب أو ارتكاب محرم، وكيف يظن بمثل حماد ذلك، أثره لم يُحرم، أو لم يقرأ، أو لم يركع، أو لم يسجد، أو لم يأت بشرائطها، وقد مضى له ستون سنة؟ كلا، وإنما أعاب عليه ترك مراعاة بعض الوظائف، من هياة وقوف، وركوع، وسجود، ووضع ونحو ذلك، ولهذا لما أراد عليه السلام أن يعلمه لم ير للبيان طريقاً إلا العمل من حيث أن تلك الهيئات لا تنضبط ولا تظهر إلا بالمشاهدة، وكان الظن في مثل حماد أن لا يجرم من ذلك شيئاً، ومن ثم استُفبح منه ذلك.

وأما عن السابع؛ فبأننا لم نُبطل عبادة العوام؛ لعدم تعقل التقرب بها، بل لما ذكرنا، وليقض العجب من معارضته، بأن عدم جواز تقليد الموتى من فتاوى الموتى، أثرى أنا استدللنا على المنع بفتاوى الموتى، إنما احتججنا بما عرفت، وكأنه يُشير إلى الإجماع المحكي هناك، وليس التعلق به تقليداً لهم، وأين هذا من ذاك؟.

وأما عن الثامن؛ فبأنهم إنما أرادوا بالنهي ما جاء عنهم في العمل الصادر عن غير علم من الذام، مؤيداً باتفاق كلمة أهل الإسلام، بل جميع أهل الملل من سائر الأنام، وأي ملي ينتهي بشريعته إلى الله تعالى، ويقف فيها على توقيف النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن يقوم مقامه، ثم يُبيح لكل واحد من جَهْلَة السواد أن يحدث له عبادة، بزعم أن ذلك سائغ له، ثم يدعي أنه يثاب على ذلك سواء اتفق أن أصاب الواقع أم خالف، إلا أن يكون من الضروريات، أم أي عالم من علماء فرق الإسلام يُجيز للعامة أن يستقلوا في ديانته، ولا يوجب عليهم الرجوع إلى العلماء، حتى أصحاب الآراء والمقاييس؛ فإنهم لا يُبيحون استنباط الأحكام منها لكل أحد، بل للمجتهدين.

وأما عن التاسع، أي خروج عن الطوق في الرجوع إلى مَنْ تُشنى عليه الخناصر، ويُعرف في الموارد والمصادر؟ وأما ما نُسب إليه أَل الله تعالى؛ فقد أجلّهم الله عن أمثاله، لم يزلوا أمرين بالمعروف، ناهين عن المنكر، وأما ما حكاه عن أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ فمتى أهمل نفسه المقدسة حتى يرى ضاحكاً عند معصية الله، وهو الخشن في ذات الله، يرضى لرضاء الله، ويغضب لغضبه، لا تأخذه في الله لومة لائم، ولعلّه لم يُنكر على ذلك المصلي إلا العجلة، كما هو ظاهر الخبر، ثم نقول: لئن اقتضت صعوبة التقليد على النساء والصبيان والمشايع صحة عبادتهم إذا طابقت الواقع، اقتضت عدم التأثيم مع الفساد لتحقق الصعوبة أيضاً، مع أن المتحقق في أكثر الناس إنما هو المخالفة، وأتى بسهولة على قبائل الأعراب وجماهير الأكراد وأهل القرى ومن في أطراف البلاد الرجوع في كلّ حكم إلى المجتهد، بل وصعوبة الرجوع على اليهود والنصارى وأهل الشرك وسائر أهل الأديان الباطلة والمذاهب الفاسدة أشد من المسلمين، فليت شعري مَنْ ذا كان المكلف بالرجوع إلى الأنبياء والأوصياء والعلماء، وأخذ الأحكام منهم، أو ليس الناس في التكليف سواءً، ومن ذا الذي أمر بالنظر والفقه، ومن عنى العالم بقوله: «الناس عالم ومتعلم، وهمج»^(١)، ومن ذا الذي حرّم عليه الأخذ بالظنون؟ أفترى أن المكلف بذلك كله إنما هو طلب العلم ونحوهم من العارفين؟ وإذا قد ثبت بالأدلة والبراهين الساطعة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة تعلق التكليف بكل واحد واحد، جرى على الكلّ ما يجري على البعض، ولزم البدوي والقروي ما يلزم الحضري، وأخذ النساء بما تؤخذ به الرجال، ووجب على الجميع الرجوع في جميع الأحكام إلى أربابها، حجج الله ونوابه، أو الواسطة العدل المأمون، وحرّم الأخذ بمن لا يرجع إلى أحدهم، كيف، ولولا ذلك لانتفت فائدة البعثة ونصب الائمة (عليهم السلام)، واختلت الشرائط وعظم الفساد في الدين، إذا كان تكليف العلماء في غير الضروريات بعد انسداد أبواب العلم إنما هو بمتنهي الوسع، فليت شعري بأي شيء كُلف هؤلاء بما في نفس الأمر، ولم تُشرع لهم المحجّة، أم بمبلغ

(١) الخصال، الشيخ الصدوق: ص ١٨٦. والحديث هكذا: «...الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعا...».

الظنُّ ولا أهلية، أم ليس بمكلّفين، قُل ما شئتَ، فإنها مفسدة؛ فلم يبقَ إلّا أنهم مكلّفون بالأخذ من العلماء وتلك التي نبغي.

فصل: [كفاية التقليد في الأصول وعدمه]

بينما نستعظم إنكار وجوب التقليد على العوام في فروع الأحكام؛ إذ دهمنا ما لا نعرف في أصحابنا وورد علينا ما لا نحسبه من إمامي، أنّ التقليد كافٍ في الأصول، وما كنّا نعرف هذا على قديم الدهر إلّا للعنبري والحشوية، هل حكى العلامة وغيره، بل مخالفونا هذا المذهب إلّا عن هؤلاء، وأوّل مَنْ شرع هذه المحجة المحقق المذكور أيضاً؛ لمكان صلاحه ورأفته بالناس، ينفس بهم عن الضلال؛ فأبدا ذلك على سبيل الاحتمال؛ فجاء بعض مَنْ تأخّر عنه^(١) واتخذ مذهباً، ثم تجاوز بعضهم عن ذلك، حتى حكم بالعدر مع الجهل، قال رحمه الله في باب الشك بين الركعات: «يكفي في الأصول مجرد الوصول إلى الحق من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب، وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والإمامة وجميع أحوال القبر ويوم القيامة، بل يكفي في الإيذان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات في الجملة، بإظهار الشهادة بالرسالة وبإمامة الأئمة عليهم السلام وعدم إنكار ما علّم من الدين ضرورة»^(٢)، قال: «هذا ظني»، وذكر أنّه استفاده من كلام منسوب إلى الإمام نصير الملّة. وقال: «وما يؤيده الشريعة السمحاء، وأنّ البنت التي ما رأت إلّا والديها مع فرضهما متعبدان بالدين الحق؛ فكيف بالغير، إذا بلغت تسعاً يجب عليها جميع ما يجب على غيرها من المكلّفين على ما هو المشهور عند الأصحاب، مع أنّها ما تعرف شيئاً؛ فكيف يُمكنها تعلّم كلّ الأصول بالدليل والفروع من أهلها، على التفصيل المذكور قبل العبادة، مثل الصلاة، على أنّ تحقيقها العدالة في غاية الإشكال، وقد لا يُمكن لها فهم الأصول بالتقليد؛ فكيف بالدليل، وعلى ما ترى أنّه قد صعب على أكثر الناس من الرجال والنساء جدّاً فهم شيء من المسائل إلّا بعد

(١) منهم المقدّس الأردبيلي، في كتابه (مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان).

(٢) المصدر نفسه: ج ٣ ص ١٨٩.

المداومة، هذا ظني، ولكنه لا يغني عن الجوع»^(١)، وقد سمعت ما مر في الكلام السابق. والصدر الشريف بعد أن حكم بأن الحق جواز التقليد في الأصول محتجاً بأن الأصل عدم الاستدلال، ولا صارف؛ ثم قسم المقلد فيها إلى ستة أقسام من حيث أنه لا يخلو إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة أو باطلة، وعلى التقديرين، إما أن يكون جازماً بها أو ظاناً، وعلى تقدير التقليد في الباطل إما أن يكون إصراره على التقليد مبنياً على عنادٍ وتعصب؛ بأن ظهر له طريق علم إلى الحق؛ فلم يسلكه أو لا، قال ما هذا نصه: «من قلّد في مسألة حقة وجزم بها، مثلاً قلّد في وجود الصانع وصفاته وعدله وحكمته إلى آخر ما يُعتبر في المعرفة؛ فهذا مؤمن؛ لأنّ مناط الإيمان اطمئنان النفس بالعقائد الحقّة؛ إذ كمالها إنّما يكون في القوة النظرية بحصول العقائد لها، من غير ملاحظة علّة الحصول، أهي المقدمات البرهانية، أو حضور المعلوم، كما هو الواقع عندها، أو حُسن الظنّ بأحدٍ وقبول قوله، بحيث تطمئنّ النفس ويزول التردد واحتمال النقيض، أو غير هذه؛ ولذا لا ترى عاقلاً عيّناً للعلم بحقائق الأشياء - تصديقاً أو تصوراً - طريقاً خاصاً لا يجوز تجاوزه، بل ما ذكره من جملة الطرق، لا بمعنى الانحصار، كيف، وعلم المعقول حصولي عند الأكثر، من غير اكتساب من حدّ أو برهان، وهو كمالهم الذي به قربهم إلى الله تعالى، وكذا المعصومون عليهم السلام ألا ترى إلى تكرّر قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٢)، من غير أن يقيّد طريق إيمانهم ومستنده؛ فبعد حصول ما يعتبر في الإيمان بأيّ طريق كان، يجب الحكم بإيمانه، وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقائد إلى الاستدلال شطط من القول، ثم ذكر أنّ المقلد في مسألة حقه، وهو ظان، إذا أقر بلسانه جرى عليه حكم المسلم، خصوصاً إذا كان طالباً للجزم، مشغولاً بتحصيله؛ فمات قبله.

وأما في الآخرة فأمره إلى الله تعالى، وأنّ المقلد في البطلان، كإنكار الصانع أو شيء مما يعتبر في الإيمان، مع الجزم أو الظنّ، من غير عنادٍ للحقّ؛ لعدم ظهوره، لم يلحق بمنّ تُقام عليه الحجّة يوم القيامة، وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر، إن اعتقدا ما يوجب،

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٣ ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) آل عمران: ١١٤.

كإنكار النبي ﷺ، وإلّا فبالإسلام، كإنكار الإمام (عليه السلام)، وأنّ المقلد في باطل، معانداً مع ظهور الحقّ جازماً أو ظاناً من الكفار.

احتجّ العنبري والحشوية على ذلك بأمر:

الأول: أنّه ﷺ لم يكلف الأعرابيّ الجاهل بأكثر من تلفّظه بالشهادتين وكان يحكمُ ببيانه^(١).

الثاني: أنّ هذه العلوم إنّما تحصل بعد الممارسة الشديدة، وآتى للصحابة بذلك.

الثالث: أنّه ﷺ ما كان يسأل بعد الشهادتين عن حدوث الأجسام ونحوه؛ فعلم أنّه غير معتبر في الإيمان لا تقليداً ولا علماً.

الرابع: أنّ النظر يفتح باب الجدال، وقد نهي عنه، قال الله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(٢)، ولما رأى الصحابة يتكلّمون في القدر نهاهم وقال: «إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا»^(٣)، وقال أيضاً: «عليكم بدين العجائز»^(٤)، والمراد ترك النظر؛ فكان منهياً عنه؛ فكيف يكون واجباً، ومن ثمّ لم يُنقل عن أحد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام، ولو كان النظر واجباً لكانوا أولى بالمحافظة عليه، ولذلك أيضاً لم يُنقل عنه ﷺ، ولا عن أحد من الصحابة والتابعين الإنكار على العوام، في تركه، بل حكموا بإسلامهم، وأقروهم على جهلهم.

الخامس: أنّ النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال، بخلاف التقليد؛ فيكون أولى.

السادس: أنّ الأصول أغمض أدلّة من الفروع، وإذا جاز التقليد في الأسهل جاز في الأصعب بطريق أولى.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ٢٦٩؛ الإحكام: ج ٤ ص ٢٣٠؛ المحصول: ج ٦ ص ٩٢.

(٢) غافر: ٤.

(٣) سنن الترمذي: ج ٤ ص ٤٤٣ ح ٢١٣٣.

(٤) الإحكام، الأمدي: ج ٤ ص ٢٣٠؛ البداية والنهاية: ج ١٢ ص ١٨٩؛ تفسير الرازي: ج ٢ ص ٩٥.

السابع: أنَّ الأصول والفروع سيَّان في التكليف بهما، وقد جازَ في الفروع فليجُزَّ في الأصول^(١).

ونحن نقول: لو جاز التقليد في الأصول، لم يبقَ على أحدٍ لائمةٌ، ولم يقمَ لله على أصل الضلالِ حجةٌ؛ فإنَّه لم يحلَّ بينهم وبين الهداية إلا ألف طرائق أسلافهم، حتى إذا شدَّ منهم ناظرٌ وتراءتْ لهم المحجة أخذَ يتأوَّل ويتعسَّف، هل أعابَ الله عليهم حيث قالوا: ﴿قَالُوا إِنْكَا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾^(٢)، إلا بالتقليد، ليت شعري إذا أسلمَ أهل الكفرِ فبأيِّ فرقةٍ من فرق المسلمين يقتدون؟ وقد نيفتْ على السبعين، وكذلك أهل الشرك إذا أرادوا أن يتدينوا، هل ترى لهم قائداً إلا النظر، ألم تُصغِ مسامعهم إلى ما صدرتْ به شقاشقُ الكتاب المجيد، من الأمر بالتدبُّر والتعقُّل والتفكُّر، كقوله عزَّ من قائل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٣)، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٤)، ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾^(٥)، ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٦)، ما لامهم وقرَّعهم على ترك التدبُّرِ إلا وقد حظَّروا عليهم التقليد، ألم تأتِهم الأخبارُ بمثل ذلك، كقوله ﷺ: «مَنْ قَادَتِهِ الرِّجَالُ رَدَّتْهُ الرِّجَالُ»^(٧)، وهل جاء ذلك إلا في التقليد، على أنَّ قصارى أمر التقليد إفادة الظنِّ، وقد سمعتَ ما جاء فيه من المذائم في الكتاب المجيد، والسنة الغراء، خصوصاً وموردُ تلك النفوس في الأصول، وما يترأى من حصول القطع بالتقليد في بعض الأحيان ليس من القطع في شيء، وإنما هو سكونُ نفسٍ واطمئنان، وكيف يكونُ

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٥ ص ٢٦٩-٢٧١؛ المحصول: ج ٦ ص ٩٢-٩٣؛ الإحكام: ج ٤ ص ٢٣١-٢٣٢.

(٢) الزخرف: ٢٢.

(٣) النساء: ٨٢.

(٤) الأعراف: ١٧٦.

(٥) يس: ٦٨.

(٦) آل عمران: ١٩١.

(٧) الحديث هكذا: «مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ زَالَتِ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ، وَمَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ رَدَّتْهُ الرِّجَالُ». الكافي: ج ١ ص ٧.

قاطعاً، ومَنْ قلَّده ظانٌّ؟

وأما حديث الصعوبة؛ فلسنا نوجب إلا الاستدلال الموصل إلى القطع بأي نحو كان، وهذا مما لا يكاد يخلو عنه أكثر العوام؛ لكثرة ما نُصِبَ على ذلك من الأدلة، أولست ترى أنك إذا سألت أحدهم عما عَرَفَ به ربه واستدلَّ به على قدرته وحكمته، وإن كان من أعبي الناس مدَّ يده إلى السماء والأرض وما بينهما من العوالم، يُشير إلى أنه عرّفه، وعرف قدرته وحكمته بهذه الآثار المُحكّمة، وكفى بذلك دليلاً، ولا تكاد تجد فيهم مَنْ تكون معرفته لله تعالى - وإن كان من البُلّه - على وجه التقليد، قيل له: إنه موجود قادر حكيم؛ فقال: إنه كذلك، ممثلاً ليس إلا، من دون نظير، بل كلُّهم يستدلُّ، ولكنه يقنعُ بدليل العجوز، وإن فيه لِقنْع، وأقصى ما هناك أنه يصيرُ إليه بالتنبيه، وذلك لا يُخرِجه عن الاستدلال، ولسنا نكلِّفه بحلِّ شبهة الفلاسفة، وإبطالِ منكرات البراهمة^(١)، ولو لم يكنْ للمكلّف إلا نفسه لكفى، كيف، والأدلة قد ملأت الفِجاج، وضيقَت الآفاق، وكفاكَ شاهداً على خفة المؤونة أن أعْظَلَ مسألة في الكلام مسألة الصفات، هل هي زائدة أم عين الذات، ومسألة الكلام التي دَوَّنَ لأجلها هذا العلم، وسُمِّيَ علمُ الكلام، هل القرآن مخلوقٌ أو قديمٌ، وأنت بأدنى إلمامٍ وأقلِّ ملاحظة تعلمُ علماً لا يمرُّ الشكُّ بساحته بطلان القول بالزيادة والقدّم، بل قد أقول: لو كَلَفْتَ بعد النظر أن لا تعلم بذلك، لم تستطع؛ لقيام الحجة وظهور المحجة.

فانْدَفَعَ ما اعتمدَه الميِّحون من أصحابنا؛ فإنَّ عُمدةَ تعلّقهم إنما كان بصعوبة الأمر على المكلّفين.

وأما حديث البنت؛ فإنَّ الاستدلال ليس كالاستدلال على الفروع، لا يكون إلا عن مدارك سمعية معلومة، كي يحتاج في تناولها ومعرفة اكتسابها منها إلى فضل معايشة وشدة ممارسة، بل أدلتها معها تصحُّبها حيثما كانت، ولو لم يكن إلا روحها التي بين جنبيها لكفى؛ فإذا عرفت أن لها صانعاً ليس كالأشياء، قادراً حكيماً، قد غمرها بالنعم،

(١) البراهمة: وهم طبقة رجال الدين عند الهندوس، وكانوا يقولون بالتوحيد، ولكنهم ينكرون بعثة الأنبياء. (ظ. دروس في تاريخ الأديان: ج ١ ص ٣١).

وعلمت بأنه مما يكلف عبده لمكان حكمته، وأخذت تتعرف تكاليفه، لتقضي بعض ما يجب من شكر إحسانه إليها، ووجدت من ينبيء عنه، ويدعو إليه ويصفه بما ينبغي أن يكون عليه، قد أكب الناس على تصديقه آمنت به وبجميع ما جاء به أصولاً وفروعاً، مأخوذاً بعنقها، لا ترتأب في شيء من ذلك، وكان إيمانها على وجه الاستدلال دون التقليد، ثم إذا صعب عليها التقليد أيضاً على ما يدعى، أتراه يسقط عنها التكليف، وعن كل من يصعب عليها.

وأما ما ذكره الصدر؛ فقد عرفت أن الجزم إنما يحصل بالاستدلال، ومن كفر، غير المستدل؛ فإنما لاحظ هذا، ولئن تم بمجرد التقليد، حكمنا بإيمان القاطع على المطابقة، لكنه أثم بترك ما وجب عليه من الاستدلال.

وأما إبطال التقليد، والتعلق بما لا ينهض على القطع؛ فليس بمؤمن، إنما المؤمن من كان قلبه مطمئناً بالإيمان، ولا يجدي أن يكون أحد الطرفين أرجح من نفسه، وأما المقلد في الباطل؛ فممن أقيمت عليه الحجة في الدنيا فترك النظر، وتهور في الباطل، إنما تقام الحجة في الآخرة لمن تقم عليه في الدنيا، كمن لم تبلغه الدعوة من الكفار.

وأما ما تعلق به العنبري وأصحابه؛ فالجواب عن الأول بالمنع من عدم الأمر بالنظر، وكيف لا يأمرهم بالنظر، وقد أمرهم الله تعالى، فقال عز من قائل: ﴿قُلْ انظُرُوا﴾^(١)، ثم إن في أمر الله لهم بذلك ما يغني عن أمره، قال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(٢)، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَغْلَوْنَ وَالَّذِينَ لَا يَغْلَوْنَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٣)، وقد كثر أمثال ذلك في الكتاب المجيد، وهو يتلى عليهم بكرة وعشياً؛ فما كان ليخفى أمره على أحد، على أن المشهود عليه لا يكون إلا مقطوعاً به، معلوماً، بل محسوساً، مشاهداً، وليس المدار في ذلك على التلفظ، بل على ما في النفس، واللفظ إنما اعتبر للكشف؛ فكان الشاهد مخبراً بالقطع، ولا يكون إلا بالنظر، ولم لا يقطعوا، وقد شاهدوا من المعجزات ما

(١) يونس: ١٠١.

(٢) الروم: ٨.

(٣) الزمر: ٩.

يأخذ بالأعناق، مضافاً إلى ما اثبت في العالم من الدلالات، أفينكر بعد هذا عليهم القطع الحاصل عن النظر، كي يؤمر به، بل الظاهر أن أحدهم لا يقدم على الإيمان إلا والأدلة تقوده، والأمارات تسوقه.

وعن الثاني: بأن النظر لا يتوقف على التدقيقات الفلسفية، كي يتعاصى أمره على الصحابة، خصوصاً وقد فازوا من القرب والمجاهدة بما يكفيهم المؤونة.

وعن الثالث: أن الاعتقادات ضربان:

أحدهما: ما يجب على كل أحد البتة، ولا يُعذر فيه مكلفٌ على حال؛ وذلك كوجوده تعالى ووحدته وعدله وحكمته.

الثاني: مما لا يجب إلا إذا عرّض الشك في أمره، كعينية الصفات وحدوث الأجسام ووجود اللطف، وما ذكروه من الثاني.

ثم إننا لا ندعي دخول كل اعتقاد واجب في الإيمان، وليس الكلام في ذلك، بل في أن الاعتقاد الواجب هل يكفي فيه التقليد أو لا؟ وأقصى ما يقتضيه كلامهم عدم وجوبه؛ فإن تعلّقوا بأنّه ما كان يُسأل عن القدرة والعدل والحكمة أيضاً.

قلنا: الظهور ذلك بعد العلم بالوجود والوحدة، أو أنّه كان يقنع منهم بذلك بادئ بدء، ثم يبيّن لهم تفاصيل الواجبات، من أصول وفروع.

وعن الرابع: أن الجدال المحظور إنما هو ما كان بالباطل، كما قال تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ﴾^(١)، دون ما كان بالحق؛ فإن ذلك مأمور به، قال تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالِغِي أَيْحَىٰ أَحْسَنُ﴾^(٢)، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالْبِغْيَةِ أَحْسَنُ﴾^(٣) وكيف يكون النظر منهياً عنه، وقد امتلأ الكتاب بالأمر به والثناء على فاعله والذم لتاركه، قال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾^(٤)، وقد سمعت

(١) الكهف: ٥٦.

(٢) النحل: ١٢٥.

(٣) العنكبوت: ٤٦.

(٤) آل عمران: ١٩١.

بعض ما جاء في الترك، وكيف يجوز - على العناء - أن يكون إسلامهم لا عن نظر كي يُظنَّ
بأكابر الصحابة وأهل الجدِّ أن إيمانهم كان كذلك، إن ذلك لمن سوء الظنِّ، ولم تُنقل المناظرة
في ذلك عنهم، كما في الفروع؛ لظهور الأمر لديهم؛ فلا يختلفون.

وعن الخامس: أن مظنة الخطأ إنما هو التقليد؛ فكيف يكون النظر مظنة للخطأ، وهو
يعلم ما في نفسه إن خاف الزلل؛ فليُحسن النظر، وليتجنب العصبية ومتابعة السلف
ومحبة المألوف، وما كان الحقُّ بعد ذلك ليخفى، خصوصاً في الاعتقادات للحق؛ فقد
امتلات بأدلتها السبيل.

وعن السادس: أن الأمر بالعكس؛ فإن الاستدلال على الفروع يحتاج إلى إعداد
واستعداد، وجدِّ واجتهاد، وموْن، لا تكاد تخفى، لو كُلف سائر الناس لفسد النظام،
وتعطل الكون، بخلاف الأصول؛ فإن الأدلة عليها مُلقاة في الطُرقات، والناس فيها
شَرع؛ فمن ثمَّ كان تكليفهم فيها على خطٍّ واحد، ومنه يُعرف الجواب عن السابع.
آخر ما كتبه المصنّف في الاجتهاد والتقليد، والراقمُ المُخطئ حسن^(١).

(١) أي السيّد حسن الأعرجي الكاظمي، نجل المصنّف رحمه الله.

(٧)

باب النسخ

كان الكلام فيها مضى على ما يفيد إثبات الحكم، وقد أخذنا في الكلام على ما يزيله، وهو النسخ، والكلام عليه يقع في مفهومه، وأقسامه، وأحكامه.

فصل: [في تعريفه لغة]

يستعمل النسخ لغةً في الإزالة والإعلام، يقال نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح آثارهم^(١)، قال الله تعالى: ﴿فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْهِمُ الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُجْكَمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾^(٢).

وفي النقل والتحويل، يقال: نسخت النخلة، أي نقلتها من مكان إلى آخر، قال السجستاني^(٣): «النسخ أنْ تُحوَّلَ ما في الخلية من النحل والعسل إلى أخرى»^(٤)، وزعم الأبهري أنه بالخاء المعجمة، فقال: «هو النخل الصغار ينقل من منبته»^(٥)، وتقول: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه حاكياً للفظه وخطه، فإن لم يكن بلفظه، كأن يكون

(١) ظ. الصحاح: ج ١ ص ٤٣٣، مادة: (ن، س، خ).

(٢) الحج: ٥٢.

(٣) في (جمع): السبحاني، والصحيح ما أثبتناه.

* أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني، من تلامذة الأصمعي، عالم باللغة والشعر والقراءات، توفي ٢٥٥ هـ. (ظ. أخبار النحويين: ص ٧٠؛ الفهرست: ص ١٩٢).

(٤) معجم مقاييس اللغة: ج ٥ ص ٤٢٥.

(٥) لم نعر عليه.

أعجمياً وكتبته عربياً كنت معرباً، ولم تكن ناسخاً، ومنه المناسخات في المواريث، بمعنى تحويل الميراث وانتقاله من واحد إلى آخر، والمناسخة هم الذين يقولون بتناسخ الأرواح وانتقالها بعد الموت من بدنٍ إلى آخر، فمن واحدٍ إلى طير، ومن آخر إلى كلب؛ بحسب حاله في الحياة من الخير والشر^(١).

وناقش بعضهم في عدّ مثال الكتابة من الثاني؛ إذ المنسوخ في الكتاب الثاني هو غير الأول، وإنما حكايته فلا انتقال على التحقيق^(٢).

وربما جاء بمعنى الإثبات، قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٣). وهل هو حقيقة في الأولين مشترك بينهما، أو في الأول فحسب مجاز في الثاني، أو بالعكس؟

أقوال: القاضي، والغزالي، والشيخ على الأول^(٤)، وأبو الحسين، وجماعة على الثاني^(٥)، والقفال على الثالث^(٦).

ولما ثبت في مسألة الدوران رجحان المجاز على الاشتراك رفضنا الأول؛ إذ لا قائل بوضعه للقدر المشترك بينهما، وإلا لترجّح، فتعين أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، والعلاقة بينهما هي المشابهة؛ وذلك لأن الإزالة وإن كانت إعدام نفس الشيء، والنقل إزالة صفته - أعني كونه في المحل الأول - وصفة أخرى له - أعني كونه في المحل الثاني - لكن أحدهما مشابه للآخر؛ لتحقيق القدر المشترك - أعني الإزالة المطلقة في كل منهما، وهو وجه الشبه.

ثم لما كان استعماله في الإزالة الخاصة - أعني الإعدام - أكثر وأشهر؛ لأن المثالين

(١) ظ. التعريفات: ص ٦٨، دستور العلماء: ج ٣ ص ٢٤٦.

(٢) المقصود هو أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد: ج ١ ص ٣٦٤.

(٣) الجاثية: ٢٩.

(٤) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٧١؛ المستصفي: ج ١ ص ٢٠٧؛ العدة: ج ٢ ص ٤٨٥.

(٥) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٣٦٤.

(٦) نقله عنه الآمدي في الإحكام: ج ٣ ص ٧١.

الآخرين في النقل من باب الاشتقاق، على أنه اصطلاح ولم يجئ الفصل مستعملاً في النقل إلا في (نسخت الكتاب) ونحوه، أهملنا الثالث أيضاً وتعين الثاني، فإن ثبت تبادر الأدلة عند الاطلاق لم يحتج في ترجيح الثاني إلى التعليق بشيء آخر.

وأما ما احتج به أبو الحسين على الثاني، من أن إطلاقات اسم النسخ على النقل في قولهم: (نسخت الكتاب) مجاز؛ لأن ما في الكتاب لم ينقل حقيقة، وإذا كان مجازاً في النقل كان حقيقة في الإزالة؛ لعدم استعماله فيما سواها.

ففيه: أن المجاز إنما هو في النقل الذي هو مرادف للنسخ، ولا يلزم من كون الانتقال هنا غير حقيقي؛ كون استعمال النسخ في النقل حينئذٍ - ولو في غير هذه الصورة - غير حقيقي، وهل هذا إلا كأن تقول: (نقلت ما في هذا الكتاب)، أفترى أن مجازية النقل هاهنا يستلزم كونه مطلقاً مجازاً؟ على أنه كما لم يتحقق النقل هاهنا، لم يتحقق الإزالة، فلو منع عدم التحقق من كونه حقيقة في النقل لمنع من كونه حقيقة في الإزالة.

نعم، يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل، وكذلك ما احتج به السيد العميدي - من أن الإزالة أعم من النقل؛ لأنه عبارة عن عدم صفة وتحدد أخرى، والإزالة عدم مطلقاً، والمطلق أعم من المقيد، وإذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام أولى - ليس بشيء^(١)؛ لما عرفت من أن الإزالة التي هي أحد معاني النسخ بمعنى إعدام الشيء وإذهاب صفة الوجود عنه، فهي^(٢) والنقل متقابلان، أخذ في أحدهما وجود المنسوخ وفي الآخر عدمه، وكذلك ما وقع لآخرين من أن النسخ قد أطلق على الإزالة، والأصل في الإطلاق هو الحقيقة، وإذا كان حقيقة في الإزالة لم يكن حقيقة في النقل، وإلا لزم الاشتراك^(٣)؛ وذلك لتوجه المعارضة عليه بأن النسخ قد أطلق على النقل والتحويل، والأصل الحقيقة، إلى آخر ما مر.

واحتج للثالث بأن إطلاق اسم النسخ على النقل في (نسخت الكتاب) إن كان حقيقة

(١) ظ. شرح تهذيب الوصول (مخطوط)؛ ورقة ٢٠٠.

(٢) في (جمع) منهى.

(٣) ظ. نهاية الوصول؛ ج ٢ ص ٥٨٢.

ثبت المطلوب، وإن كان مجازاً امتنع أن يكون التجوّز مستعاراً من الإزالة؛ لأن ما في الكتاب غير مزال، ولا شبيه به، فلا بد من استعارته في آخر، وليس إلّا النقل، فكان مستعاراً منه، ووجه استعارته منه أن تحصيل مثل ما في المنسوخ منه في المنقول إليه يجري مجرى نقله، وإذا كان مستعاراً من النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل؛ لأن المجاز لا يتجوّز به في غيره بإجماع أهل اللغة، وبأن وصف الريح والشمس بالنسخ^(١) مجاز؛ لأن المزيل هو الله تعالى، وإذا كان مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله. والجواب عن الأول: أن النسخ حقيقة في حكاية ما في الكتاب الأول وإثبات مثله، ولا يستلزم ذلك أن يكون حقيقة في النقل، والذي يدلّك على ذلك أنك لا تقول: نسخت الأثاث والدواب من الدار، بمعنى: نقلها.

وبالجملة: لم نره يوماً يستعمل بمعنى النقل إلّا ما جاء في الأرواح والمواريث، وهو اصطلاح.

وعن الثاني: بمنع كون الله هو المؤثر بلا واسطة فإنما هو الموجد للمؤثر، فهما ناسخان. سلّمنا، ولكن غاية ما هناك أن أهل اللغة أخطأوا في إضافة النسخ إليهما، ونحن إنما تمسّكنا بإطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة بإسنادها إلى غير الله تعالى، وهذا كما سمّوا الأصنام آلهة لما اعتقدوا استحقاقها لذلك، فكان إطلاق اسم الآلهة عليها مجازاً وحقيقة، وإن ابتنى على اعتقاد فاسد.

فصل: [في تعريفه اصطلاحاً]

وأما في الشريعة: فهو رفع الحكم الشرعي، وبعبارة [أخرى]^(٢): هو أن يرفع الشارع ما حكم به من قبل، فالحكم شاملٌ للوجودي كوجوب الصدقة قبل مناجاته، والعدمي كحرمة الرفث بعد نوم ليلة الصيام، ووصفه بالشرعي احترازاً من العقلي كالبراءة

(١) كما مثّل لذلك أهل اللغة بقولهم: نسخت الشمس الظلّ، ونسخت الريح آثارهم. (ظ. الصحاح:

ج ١ ص ١٤٣٣).

(٢) غير موجودة في (جع) والمعنى يقتضي وجودها.

والإباحة الأصليين، فإن العقل حاكم بهما، والأدلة الشرعية ترفعهما، مع أن ذلك ليس بنسخ في الاصطلاح، وإلا لكانت الأدلة كلها ناسخة، فأما ما يتوهم من زوال الحكم بالحیض والمرض في المخمصة، والعجز، والسفر، والجنون، والموت، ونحو ذلك من العوارض، فليس ذلك برفع من الشارع بعروض تلك العوارض حكماً، بل لكل ذي صفة من هذه الصفات ابتداء^(١)، لا أنه كان له حكمٌ قد ارتفع الآن، بل كان من صنفٍ وصار بعروض هذه الصفة من صنف آخر، ولكل حكمٍ قد ثبت ابتداءً ما لم يسبق أحدهما الآخر؛ فذلك لأن المكلف مثلاً إنما هو الحي العاقل البريء من الحيض، وبالتام الحاضر، وبالقيام القادر، وبالقصر المسافر، وبالقعود العاجز.

وبالجملة: فهذه الصفات ونحوها مأخوذة من الكلفة^(٢)، مشروطة في التكليف، داخلية في المكلف، فإذا اختلفت صفة منها وثبت نقيضها لم يتحقق المحكوم عليه بذلك الحكم ليتعلق به، فكيف يتعقل بعد ذلك رفع، إنما يتعلق مع اتحاد الموضوع، وليس ذلك إلا النسخ، كأن يرفع عن الحاضر التام، وعن القادر وجوب القيام.

فإن قلت: على هذا يخرج باب النسخ برمته؛ إذ لا ينسخ الحكم عندكم - معاشرة العدالة - حتى يعرض المحكوم عليه ما يصير ذلك الحكم مفسدة، وعدمه - أي الحكم الجديد - إن كان هناك حكمٌ مصلحة، فإذا دخلت الصفة العارضة في مفهوم المحكوم عليه اختلف الموضوع في سائر موارد النسخ، وانتفى النسخ من رأسٍ.

قلت: إنما يدل في المحكوم ما جاء الحكم متعلقاً عليه في كلام الشارع كالحيض، والسفر، والمرض، والعجز، والجنون، ونحو ذلك، يقول: المسافر يقصر، والمريض يقعد، إلى غير ذلك، بخلاف ما لم يتعرض له في الخطاب ككونه في هذا الزمان، وبطريق آخر: ما كان خاصاً ببعض المكلفين دون بعض كما مثلنا دخل؛ ليصير ما دخل صنفًا، بخلاف ما كان عاماً لجميع المكلفين، فإن أبيت إلا الاتضاح ورفع ما عساه يتوهم من ذلك ضممننا إليه شروط وحدة الموضوع، وقلنا: هو رفع الحكم الشرعي مع اتحاد

(١) في (اجع): بابتداء ما.

(٢) في (اجع): المكلفة.

المحكوم عليه، ومن هنا عرفت أن ما اشتهر في التحديد من التخصيص على كون الرفع بدليل شرعي - احترازاً عما إذا رُفع^(١) بالعقل، كما في العجز، والجنون، والموت، فإن الحاكم بالرفع هناك هو العقل ولا يسمى نسخاً، مستغنى عنه؛ لما عرفت من أنه لا رفع كي يحتاج إلى إخراج، ثم يلزم أن يكون ما يتوهم من رفع وجوب الصلاة بالحيض، والصوم، وتام الصلاة بالسفر، ورفع تحريم الشرب للمرض، وأكل الميتة للمخمصة، ونحو ذلك نسخاً لثبوت الدليل الشرعي هناك، مع أنه ليس بنسخ إجماعاً، بل الدليل الشرعي في هذه أيضاً ثابت، كقوله ﷺ: «رفع عن أمتي ثلاث»^(٢) غاية ما في الباب أن العقل يعضده، وإن قيل: إن النصوص الواردة في ذلك ليست رافعة، بل مبينة أن مثل النوم والنسيان هو الرفع، وما وقع في التهذيب في الكلام على التخصيص بالعقل من اختلاف الحكم بالعقل، كما في مقطوع اليد نسخاً مبيناً على ضرب من المسامحة، فلا وجه لالتزام الشارح به هاهنا، واستدلالة بما سلف منه هناك حتى زعم أن رفع الحكم للعجز نسخ، كيف وهو خرق لإجماعهم، فإن كان اصطلاحاً جديداً، فالكلام^(٣) إنما هو على ما هو المفروض بين أهل الشرع، ومن الناس من زاد على ذلك قيداً آخر، فوصف الدليل الشرعي بالتأخير احترازاً عن الاستثناء، والشرط، والصفة^(٤)، قالوا: هي وإن كانت أدلة شرعية رافعة لأحكام شرعية إلا أنها ليست بمتأخرة عما يدل على الأحكام المرفوعة، بل هي مقارنة.

وأنت خير بأن التخصيص بيان كاشف أن المراد بالخطاب إنما هو الحكم على ما بقي سواء كان متصلاً أو منفصلاً فلا رفع؛ لأن الحكم إنما يتم بانضمامه على أنه يقتضي كون التخصيص بالمنفصل المتأخر عن وقت الخطاب بناءً على القول بجوازه كما هو المعروف نسخاً وليس بنسخ إجماعاً، إلا أن يريد بالعجز التراخي، بحيث يتأخر عن

(١) في إجماع: بالرفع.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٦ ح ١٣٢.

(٣) في إجماع: والكلام.

(٤) المقصود العلامة الحلي في نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٨٩.

وقت الحاجة، وما وقع للعلامة ^(١) وغيره، من أن التخصيص جنسٌ للنسخ؛ بناءً على أنه تخصيص في الأزمان^(٢)، فبعد تسليمه لا يستلزم أن يكون هذا التخصيص نسخاً، فأما ما أورد عليه من أن التأخير في هذه الثلاثة ونحوها ثابتٌ، وأن المنفي هو التراخي، وهو الشرط الذي لا يتحقق النسخ إلا به وبذلك تخرج هذه، فلا وجه له؛ لأن المراد بالتأخر عندهما تأخر عن وقت الخطاب، وبالمقارن ما اتصل به، ولهذا يقبل التخصيص بالمتصل في المخاصبات، ولا يكون إقراراً بعد إنكار، كل ذلك؛ لأن الحكم لا يتم إلا بتمام الخطاب، بخلاف المنفصل.

ومنهم من لا يقنع بذلك، وقيد الحكم المرفوع بكونه بحيث لولا الدليل الشرعي المتأخر لكان ثابتاً^(٣)؛ احترازاً عما إذا نهى الشارع عن الإتيان بمثل ما أمر به أولاً، وبعد الخروج عن العهدة، وذلك كأن يأمر أولاً بصوم جمعة، فيصوم المكلف ويخرج عن عهدة التكليف، ثم يقول: لا تصم الجمعة، فهذا الخطاب الأخير وإن دلّ على ارتفاع الحكم السابق، لكنه ليس بنسخ؛ لأن الحكم السابق ليس بحيث لو لم يأت هذا الخطاب لكان ثابتاً على المكلف، بل هو ساقط، جاء هذا الخطاب أم لم يجيء؛ لخروج المكلف عن العهدة بإتيانه كما هو المفروض، ونحن نقول: إذا خرج المكلف عن العهدة فلا تكليف، فكيف يعقل الرفع، فكان ضمّ هذا القيد عبثاً.

نعم، وقع هذا القيد في كلام شيخنا أبي جعفر عليه الرحمة غير زائد؛ لأنه عرّف الناسخ ولم يجعل الدليل آلة للرفع، فإنه قال في «العدة» بعد أن ذكر ما يطلق عليه اسم النسخ في اللغة: «فأما حدّ الدليل الموصوف بأنه ناسخ، فهو: ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت المنسوخ الذي هو النصّ المتقدم غير ثابت في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأول»^(٣).

ولا ريب أن الخطاب الأخير فيما ضربوه من المثال دالٌّ على أن مثل الحكم الأول

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩٨.

(٢) المقصود هو المحقق الحلي في معارج الأصول: ص ١٦١.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٤٨٦.

غير ثابت في المستقبل، فلا بد من إخراجهم، وهذا بخلاف ما ارتكبه، فإنهم حدّوا النسخ وعرفوه بأنه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر، على وجه لولاه لكان زائداً، كما عرفت؛ وذلك لأنهم جعلوا الدليل الشرعي آلة الرفع، وكلام الشيخ خلّو من ذلك، ومثل تعريف الشيخ ما وقع للمعتزلة في تعريف النسخ بأنه: اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه^(١)، ثم يرد على من عدا الشيخ رحمته أن الناسخ قد يكون غير خطاب، كفعله عليه السلام وتقريره، على ما مرّ في التأسي.

فإن قلت: إن الناسخ هاهنا خطاب التأسي.

قلت: لو لم نقل بالتأسي، وفعل على وجه يدلّ على أن الغرض إزالة ذلك الحكم، أو ليس يكون فعله ناسخاً؟.

فصل: [في كيفية النسخ]

اتفقت كلمتهم على أنه حينما تحقق النسخ فقد زال الحكم السابق، وأنا إنما علمنا زواله بورود الناسخ، وإنما اختلفوا في أن نسخ هذا الحكم وزواله -في نفس الأمر- هل كان بالناسخ، حتى يكون عبارة عن رفع الحكم المنسوخ، على أن يكون الخطاب الدال على الحكم السابق تعلّق بالفعل، على وجه لولا طريان النسخ لاستمرّ، وإنما زال بالناسخ؟ أو أنه إنما كان وحصل في نفس الأمر بانتهاء مدة الحكم حتى يكون النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم، على أن يكون تعلّقه به ما كان على الإطلاق، بل كان محدوداً بحدّ قد انتهى، ولما ورد علينا التكليف بضده علمنا أنه قد انتهى، أو يسمى دليل التكليف الجديد ناسخاً؛ لأنه أعلمنا بزوال الحكم المنسوخ، وإلا فرواله في الواقع إنما كان بانتهاء مدته لا بهذا الخطاب، ولسنا نريد به أن التحديد في نفس الأمر منصوص عليه في الخطاب السابق؛ لاتفاق كلمتهم على أنه متى نصّ على التحديد، ثم جيء بعد انتهاء الحد بحكم آخر، فلا نسخ؛ لعدم دلالة الخطاب اللاحق على ارتفاع

الحكم السابق؛ إذ لا ارتفاع، فإن^(١) تعلّقه كان على هذا النحو، فتعدّت المدة ولم يبقَ بعد ذلك تعلق كي يحتاج إلى الرفع، بل المراد أن الله تعالى لما كلّف^(٢) بهذا الحكم، هل كان تكليفه في نفس الأمر على الإطلاق غير محدود بحدّ، غاية ما هناك أنه بعد ذلك عرض للمكلفين ما يقتضي تغيير التكليف فبدّل الحكم وغيره، وقد كان تبارك وتعالى عند التكليف الأول عالماً بعروض هذا العارض المقتضي للتكليف الثاني، أو أنه كان في نفس الأمر مقيداً بمدة، محدوداً بحدّ، وإن لم ينصّ عليه في الخطاب، فلما انتهت المدة والتكليف لا ينقطع، جاء تكليف آخر، فكان مبيناً لانتهاه المدة؟

ذهب القاضي أبو بكر إلى الأول^(٣)، والأستاذ^(٤) إلى الثاني^(٥)، وقد يقال هنا مقامان لا ثالث لهما:

أحدهما: تعلق إرادته تعالى بهذا الحكم الخاص مثلاً، وبالتكليف به.

الثاني: تكليف المكلفين بذلك وإعلامهم به بالخطاب الصادر عنه؛ إذ به يتحقق التكليف، فإذا كان النزاع في المقام الأول فلا ريب أنه تعالى متى علم تبديل الحكم وتغيير التكليف حسبما تقتضي الحكمة استحال تعلق إرادته به على الاستمرار، أو على الإطلاق، وهل إرادته إلّا علمه بالمصلحة على ما هو المحقق عند العدالة؟! فإذا كلّف وانتهت المدة، ثم كلّف تكليفاً آخر، كان ما يدلّ على هذا التكليف الجديد كاشفاً عن انتهاء مدة التكليف الأول، لا رافعا له، وإن كان النزاع في المقام الثاني، فقد عرفت اتفاق الكلمة على أن النسخ إنما يتحقق حيث يكون الخطاب الدال على الحكم بالمنسوخ مجرداً عن التحديد، وأنه متى جاء محدداً فلا نسخ، فكيف يدعى أن النسخ تبين لانتهاه المدة، ولا تحديد، وكأنّ من ذهب إلى الأول لحظّ الثاني، ومن ذهب إلى الثاني لحظّ الأول،

(١) في (جمع): إن.

(٢) في (جمع): كان.

(٣) نقله عنه الرازي في المحصول: ج ٣ ص ٢٨٧.

(٤) أبو اسحاق الأسفراييني، وقد مرّت ترجمته سابقاً.

(٥) نقله عنه الرازي في المحصول: ج ٣ ص ٢٨٧.

وعند التحقيق لا نزاع؛ إذ لا تنافي بين المقامين؛ لاختلاف المتعلق.

احتج القاضي بأمرين:

أحدهما: أن النسخ في اللغة الإزالة، ولم يَقم دليل على أن للشارع فيه اصطلاحاً، فوجب تنزيله في كلامه عليه؛ لأصالة عدم التغيير^(١).

الثاني: أن الحكم المنسوخ قد كان متعلقاً بفعل المكلف وقد زال ذلك الحكم، فزواله وانعدامه إما أن يكون بذاته، أو بمزيل عارض، والأول باطل، وإلا لاستحال وجوده، كشريك الباري، واجتماع النقيضين، ونحو ذلك من كل ما ذاته تقتضي العدم، فتعين الثاني، وهو المطلوب^(٢)؛ إذ المزيل هو الناسخ والنسخ هو الإزالة والرفع. وأورد على الأول: أن التمسك بالألفاظ لا يعارض الأدلة العقلية^(٣).

وعلى الثاني: أن هاهنا شقاً ثالثاً، وهو ما ينعدم لا لأن ذاته تقتضي العدم، ولا بمزيل، بل لانعدام شرطه؛ لاستحالة وجود الشروط بدون الشرط، وما نحن فيه كذلك؛ لأن مقتضي لوجود الحكم المنسوخ إنما هو تعلق الخطاب به^(٤)، ونحن نقول: إن الخطاب إنما تعلق بوجوده إلى وقت معلوم، فلما انتهى التعلق بانتهاء المدة انتهى وجود الشروط به - أعني الحكم المنسوخ لانتهاء شرطه - ولم يحتج في انعدامه إلى أمور أخرى.

احتج الأستاذ بأمور:

أحدها: أنه لو لم ينته الحكم الأول بنفسه، أي لو لم يزل الحكم المنسوخ بانتهاء مدة تعلق الخطاب الذي في وجوده لم يرتفع أصلاً؛ وذلك لأن ارتفاعه حينئذ لا يكون إلا بطريان الضد، بأن يتعلق بالفعل خطاب يضاد الخطاب الأول، فينشأ حكمٌ يضاد الحكم الأول وارتفاعه بذلك حينئذ؛ لأن المضادة ثابتة من الجانبين، وكما أن التعلق الطارئ ضدٌ للتعلق الباقي، كذلك التعلق الطارئ ضدٌ للتعلق الطارئ، فلو أعدم لزم الترجيح

(١) ظ. المحصول: ج ٣ ص ٢٩٣؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩٠.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ٢٩٣.

(٣) المورد هو الرازي في المحصول: ج ٣ ص ٢٩٣.

(٤) ظ. المصدر نفسه: ص ٢٩٣.

بلا مرجح؛ إذ ليس إعدام الطارئ للباقي بأولى من العكس^(١).

لا يقال: إن الطارئ متعلقٌ بالسبب، أي أن سببه ثابت متعلق به، والباقي منقطع السبب؛ لما ثبت في الكلام من استغناء الباقي عن المؤثر، ولا ريب أن ثابت السبب أقوى وأرجح من منقطعه، فلا يكون إعدام الباقي بالطارئ ترجيحاً بلا مرجح، بل بمرجح، على أنه من الجائز أن يكون الطارئ والباقي فيه سيّان، والترجيح بكثرة الأفراد لا يعقل هاهنا؛ لأن كل واحد من الأفراد المفروضة الطارئة إن كان كافياً في رفع التعلق الباقي لزم اجتماع الأمثال على معلول واحد، وهو محال، وإن كان الرفع للمجموع فلا تعدد ولا رجحان، كذا قيل.

وقد يقال: هذا إنما يتم في المؤثرات الحقيقية دون العلل الشرعية، فإنها أماراتٌ وأدلة، ولا بأس بتكثيرها، والوجه الرد بأن المفروض أن كلاً من الخطاب الناسخ والمنسوخ مقطوع بصدوره، وليس المقام مقام ترجيح وطرح؛ ليرجح ما استفاض فيه الخطاب، والمنسوخ مقطوع بصدوره على ما ندر، ولئن كان فلا نسخ حيثنذ، وحاصل هذا الدليل: أن الخطاب المنسوخ لو لم يكن لكان هو والناسخ متعارضين؛ لتكافئهما، وحيثنذ فلا أخذ بأحدهما دون الآخر ترجيحٌ بلا مرجح.

الثاني: أن حكم الله تعالى خطابه، وخطابه بكلامه، وكلامه قديم فلا يصحّ عدمه، ولا يمتنع أن يتعلق إلى مدة معلومة^(٢).

الثالث: أنه تعالى إما أن يعلم دوام الحكم أو انقطاعه، فإن كان الأول استحال نسخه، وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً، وإن كان الثاني انتهى الحكم بذاته، لا بطريان الضد، وهو المطلوب^(٣).

الرابع: أن طريان الحكم الشرعي مشروط بزوال حكم المتقدم، فلو كان زوال المتقدم

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩١.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩٤.

(٣) ظ. المصدر نفسه: ص ٥٩٣؛ البرهان في أصول الفقه، الجويني: ج ٢ ص ٨٤٤-٨٤٥.

معللاً بطرياق الطارئ لزوم الدور^(١).

الخامس: أن حدوث الطارئ إن كان حال كون الأول معدوماً لم يؤثر في عدمه؛ لاستحالة إعدام المعدوم، وإن كان حال كونه موجوداً اجتمعوا في الوجود، فلا يرفع أحدهما الآخر؛ لعدم تنافيهما^(٢).

لا يقال: عدم الأول يكون بحدوث^(٣) الطارئ، كالانكسار يحصل بالكسر.

لأننا نقول: الانكسار عبارة عن زوال تلك التآليفات من أجزاء الجسم، والتآليفات أعراض غير باقية، فلا يكون للكسر^(٤) أثر في ازالتها.

وأورد على الأول: أنه من الجائز أن يكون الحادث أقوى من الباقي وإن لم يعلم سبب قوته، وحينئذٍ فلا يلزم من إعدامه إياه ترجيح بلا مرجح، وإبطال استناد قوته إلى اختصاصه بتعلق السبب أو بكثرة أفراد الطارئ لا يستلزم إبطال قوته مطلقاً؛ لأن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام^(٥).

وقد يقال: مجرد تجويز وجود المرجح لا يستلزم رجحان وإعدام الطارئ للباقي، إنما يتم بعد تحقق الرجحان.

ويجاب: بأن المقام مقام منع، فيكفي فيه قيام الاحتمال، وذلك أن الأستاذ يقول: إن زوال الحكم الأول وانفكاك تعلقه بنا، كان بانقضاء مدته المضروبة، ولم يكن بحدوث الطارئ؛ لعدم رجحانه، فيقال له: عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فمن الجائز أن يكون له مرجح حتى يكون هو المؤثر في إبطال الأول، فكيف يدعى أن زواله - في نفس الأمر - لم يكن إلا من جهة انقضاء المدة، مع قيام هذا الاحتمال؟ ثم نقول: إن الطارئ لو لم يؤخذ به حتى يؤثر في إعدام الأول لكان لغواً، بخلاف العكس، فإنه

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩٢.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ٥٩٣؛ وانظر هذه الأمور جميعها في المحصول: ج ٣ ص ٢٨٨-٢٩١.

(٣) في (جمع): محدث.

(٤) في (جمع): للكسرة.

(٥) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩١.

قد عمل به فيما قبل، ثم مع أن المنساق من توارد الخطابين المتضادين المتراخين^(١) على مكلف واحد، كأن يكلفه أولاً بالكتابة، ثم ينهائه عنها إنما هو الأخذ بالثاني وإبطال الأول، جرت بذلك عادة الناس واستمرت عليه طريقتهم، لا يعرفون ولا يفهمون إلا ما ذكرنا.

وعلى الثاني: المنع من كون حكم الله تعالى عين خطابيه، بل هو مدلول خطابيه، ثم المنع من قدم كلامه حسبما قامت عليه الأدلة القطعية، وشهدت به البراهين العقلية، واتفقت عليه كلمة العدلية، لكن هذا الرد إنما يترجح من غير القاضي، فإنه أشعري يلتزم ذلك^(٢).

نعم، قد يقال من قبله: أن زوال التعلق لا يستلزم زوال المتعلق في الفعل، والقديم إنما هو الخطاب المتعلق بالفعل، ويتوجه عليه حينئذ أن المدعى إنما هو زوال الحكم الذي غير الخطاب، بلا زوال تعلق الحكم بالفعل، إلا أن يبنى على ضرب من التسامح.

وعلى الثالث: إنا نختار أنه - تعالى - علم انقطاعه، ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه؛ لأن الانقطاع المعلوم كما يحتمل أن يكون هو انقطاعه بنفس مدته، كذلك يحتمل أن يكون بعروض الناسخ وإزالته إياه، فكيف يتعين للأول مع احتمال الثاني^(٣)!

وعلى الرابع: منع الاشتراط، ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطاً بزواله^(٤).

وأجيب: بأننا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطاً بزوال المتقدم، بل الطارئ مشروطاً بمحل بطراً عليه، وليس كل محل صالحاً لأن يحل فيه محل عرض، بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له، وإنما يكون قابلاً لو خلى عن المقابل، فمن هذه الحيثية

(١) في (جع): المتراضين.

(٢) ظ. المحصول: ج ٣ ص ٢٩٠.

(٣) ظ. المصدر نفسه: ص ٢٩٢.

(٤) المورد هو أبو عبد الله محمد بن محمود العجلي الأصفهاني في الكاشف عن المحصول: ج ٥ ص ٢٢٧.

شرطنا في الطارئ زوال السابق، والمفروض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة.

والتحقيق في الرد: إنه على تقدير تسليمه: دور معيَّة، ولا إشكال فيه.

وعلى الخامس: أن حدوث الطارئ مقارن لانعدام الأول كالانكسار للكسر، ودعوى عدم تأثير الكسر في الانكسار مبنيٌّ على عدم بقاء الأعراض، وهو باطل، كما حقق في الكلام.

وتحقيق ذلك: أن إثبات العدم ليس بإعدام المعدوم كما أن إثبات الوجود ليس بإيجاد الموجود، وحاصل ذلك اختيار الشق الأول، وهو أن يوجد الطارئ مع عدم الزائل، ولا يلزم من ذلك إعدام المعدوم، كل ذلك؛ لأن المعدوم هو المثبت للعدم، كما أن الموجود هو المثبت للوجود، وهذه هي الإيجاد، كالعلة مع المعلول.

ونحن نقول: لا ريب، إنه - تعالى - في التكليف المنسوخة إنما كلف على أن سينسخها عنهم ويزيلها، ولا في أنها عرفنا النسخ بورود الخطاب الجديد المتأني للأول؛ ولذلك سمي ناسخاً عند الكل، ولا كلام لنا في شيء من ذلك إنما الكلام في أن النسخ ماذا؟ وبأي شيء كان في نفس الأمر؟ ثم إن ظهور مصلحة النسخ في المكلفين، والعلم بذلك، واقتضاء الحكمة للنسخ، وتعلق الإرادة به ليس نسخاً، ولم يبقَ هناك إلا أمران:

أحدهما: انقضاء المدة التي علم الله كون التكليف فيها بالحكم المنسوخ صلاحاً.

والثاني: التكليف الجديد المستلزم - باعتبار مناقضته للتكليف السابق - بيان انقضاء

مدته.

وليس شيء من هذين أيضاً من النسخ في شيء إجماعاً. نعم، ذهب الأستاذ إلى أن الأمر الذي اقتضاه التكليف الجديد - أعني ظهور انقضاء المدة - هو النسخ، وأنت تعلم أن النسخ معنى متعلق بالتكليف السابق، وهو فعل من أفعال الشارع، وعمل من أعماله، وظهور وانقضاء المدة للمكلفين ليس كذلك، فلم يبقَ إلا رفع التكليف الأول عن المكلفين بالتكليف الثاني المناقض له، وهو النسخ.

وعساک تقول: إن أردتَ ظهور الرفع للمكلفين، فهو كظهور انقضاء المدة، في أنه

ليس من النسخ في شيء، أو ليس من فعل الله تعالى، وإن أردت رفع الله للتكليف - في نفس الأمر - حتى يكون من الله تعالى، فليس بعد انقضاء مدة التكليف الأول من تكليف، كي يرفعه الله تعالى ويزيله عنهم.

فنقول: لما كان التكليف المنسوخ مطلقاً غير مؤقت، كان ظاهره الاستمرار، فإذا كلف بما يناقضه دلّ على أن قد رفع عنهم ذلك التكليف المستمر، فكان ذلك الرفع المدلول عليه بالتكليف الجديد هو النسخ، والدالّ عليه آلة النسخ، والأكثر قد تسمى باسم الفاعل؛ فلذلك يسمى ناسخاً.

و[كيف كان]، فنسخ الحكم زواله بعد ثبوته، وانفكاكه بعد تكلفه، سواء كان بانقضاء المدة أو بعروض الحادث، وبهذا يبين^(١) التخصيص، فإنه بيان يكشف عن كون المراد بالخطاب هو ما عدا المخرج بالتخصيص، فلم يثبت أولاً حتى يزول، وهنا فروق أخرى:

أحدها: أن النسخ لا يكون - في نفس الأمر - إلا بخطاب من الشارع، بخلاف التخصيص، فإنه يكون به وبغيره مما مضى بيانه.

الثاني: أن النسخ يقع في المتعدد وغيره، والتخصيص لا يقع إلا في متعدد الخطاب. الثالث: أن النسخ قد يقع فيما علم بغير الخطاب كنسخ ما علم بالإجماع، أو الضرورة، والتخصيص إنما يكون فيما يتناوله اللفظ ولو بطريق المفهوم.

الرابع: أن النسخ لا بد وأن يكون مترافياً، فلا يقع إلا بعد حضور وقت الحاجة، بخلاف المخصص فإنه لا يجوز تأخيرها إلى وقت الحاجة، بل ولا عن وقت الخطاب على ما اخترناه، فيقع متأخراً عند من أجاز تأخيرها عن وقت الحاجة ومقارناً، بل أجاز الأكثرون تقدمه على العام، غير أنا اخترنا في تعارض العام والخاص أنه يكون حينئذ منسوخاً على ما هو مذهب عبد الجبار وأبي حنيفة.

الخامس: أن النسخ يبطل المنسوخ رأساً، فإذا ورد على الخاص، أو على جميع أفراد

العام أبطلها، وإن ورد على بعض أفراد العام أبطل ما ورد عليه وبقي الباقي معمولاً به، بخلاف التخصيص فإنه لا يقع إلا على هذا النحو.

السادس: أنه يجوز نسخ شريعة بشرية، ولا يجوز تخصيص شريعة بأخرى.

السابع: أن العام يجوز نسخه حتى لا يبقى شيء، كما تقدمت الإشارة إليه، بخلاف التخصيص^(١).

وقول العلامة رحمته وجماعة أن التخصيص أعم من النسخ، وأخرى هو جنس له، مبني على أن النسخ تخصيص في الأزمان، والتخصيص يكون في الأزمان والاعيان، كما جاء إلى يوم كذا أو أزيد^(٢)؛ وذلك أن الخطاب المنسوخ لما كان مطلقاً - فإذا ورد عليه الناسخ أفاد أن حكمه مخصوص بما قبل ذلك في الزمان - كان النسخ تخصيصاً في الأزمان، لا أنه داخل في النسخ دخول العام في الخاص، والجنس في النوع، كيف، وقد بينا أن النسخ إزالة بعد إثبات، والتخصيص كشف للمراد.

لا يقال: إن بالنسخ انكشف أن الحكم في الخطاب الأول كان في نظر المتكلم مؤقتاً محدوداً ينتهي إلى هذا الوقت، وأن المتكلم إنما أراد التكليف به على هذا النحو بعد أن كان ظاهر الاستمرار والدوام، وعدم الانقطاع، فأما نحو: (صم دهرك) ونسخه بعد حلول وقت الحاجة بمثل: (لا تصم) فالمعنى: تصوم دهرك دائماً، لا هذا الوقت؛ وذلك لأن (صم دهرك)، أي جميع الأيام، أي أيام الأسبوع، فصار معناه بعد النسخ: استمر على هذا العمل، وهو صوم جميع الأيام إلى هذا الوقت - أعني وقت النسخ - فكان الحكم بوجوب صوم جميع الأيام مخصوصاً بما قبل وقت النسخ، وهو التخصيص؛ لأننا نقول: التخصيص في الأزمان إنما يقع حيث يكون بيان الزمان منهما به مراداً للمتكلم، فإذا جاء التخصيص علمنا أنه لم يرد جميع الزمان، بل بعضه، كما نقول: (صم دهرك إلى يوم العيد)، ولا تصم العيد، وهذا بخلاف النسخ، فإن الزمان في الخطاب لا يرد بيانه، ولا يتعلق للأمر به غرض، كما أنه في غير المنسوخ كذلك، وإن ظهر للمكلف من إطلاق العموم والاستمرار

(١) للملاحظة الوجه المقدمة، بنظر نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩٧-٥٩٨.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٩٩.

حتى إذا جاء النسخ انكشف له خلاف ذلك، لكن لا على أن المتكلم قصد به ذلك؛ لما عرفت من أن بيان الزمان هاهنا غير مقصود؛ لعدم ترتيب ثمرة عليه، ومن ثمّ جاز تأخير النسخ عن وقت الحاجة، وامتنع تأخير التخصيص في الزمان وغيره عنها، بل عن وقت الخطاب فاعرفه، فإنه مما خفي على كثيرين.

وإن شئت فانظر إلى قولك: (صم دهرک) مخصّصاً، كأن تقول إلى يوم العيد، ومنسوخاً كان بعد حلول وقت الحاجة: (لا تصم أو لا تصم يوم العيد)، فإنك تجد أن الزمان الذي دخل فيه التخصيص هو المذكور، والذي دخل فيه النسخ غيره - أي دائماً - إذ المعنى - كما مر - : استمر على هذا دائماً إلى هذا الوقت، لكن هذا الزمان غير مقصود، بخلاف الأول فإنه منصوص.

[البداء]

فصل

نتكلم على البداء، وعلى ما يصحّ منه على الله - تعالى - ويمتنع، وعلى مكانة النسخ منه، فإن اليهود - لعنهم الله تعالى - إنما منعوا من النسخ بزعم أنه من البداء الممتنع، والمخالفون أثبتوا النسخ، ونفّوا البداء، مع أنهما من واحد، فنزل هذا الفصل مما بعده منزلة المقدمة.

فقول: البداء بالمد والفتح مطلقاً: الظهور، أو الظهور بعد الخفاء، وبداله في الأمر بدوّاً، وبداء بدوّاً: نشأ له فيه رأي، وهو ذو بدوات، والسلطان ذو عدوان وبدوان، أي لا يزال يبدو له رأي جديد^(١).

وقد اتفقت كلمة المسلمين، بل المليين على امتناع ذلك على الله تعالى، وأما الذي اتفقت عليه كلمة الإمامية حتى كان من ضروريات مذهبهم، ونطق به الكتاب في مواطن عديدة، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢)، وقوله جلّ شأنه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿قَضَىٰ أَجْلاً وَأَجْلاً مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾^(٤)، وقوله: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾^(٥)، وتواردت به الروايات حتى جاء في كثير منها: «ما أعظم^(٦) الله بمثل

(١) ظ. القاموس المحيط: ج ١ ص ١٢٦١، أساس البلاغة: ج ١ ص ٥١.

(٢) الرحمن: ٢٩.

(٣) الرعد: ٣٩.

(٤) الأنعام: ٢.

(٥) إبراهيم: ٧.

(٦) في المصدر: (ما عظم).

البدء^(١)، و«ما عبد الله بمثله»^(٢)، و«ما بعث نبي حتى أخذ عليه العهد بالاعتراف به»^(٣)، وحتى قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو علم الناس ما في القول بالبدء من الأجر ما فترّوا عن الكلام فيه»^(٤) فهو مما ردّ به:

على اليهود لعنهم الله، حيث قالوا: يد الله مغلولة، وقد فرغ من الأمر.
وعلى الفلاسفة القائلين بالعقول، المثبتين للنفوس الفلكية، حيث زعموا أن الله تعالى لم يؤثر إلّا في الفعل الأول، ونسبوا الحوادث إليها، وعزلوه سبحانه عن ملكه.
وعلى الدهرية حيث أسندوا الحوادث إلى الدهر، وعلى الملاحدة، حيث زعموا أن المؤثر في الأشياء إنما هو الطباع.

وعلى بعض المعتزلة حيث زعموا أن الله تعالى خلق الموجودات كلّها دفعةً واحدة على ما هي عليه الآن، معادنَ ونباتاً وحيواناً وإنساناً، وأنه لم يتقدّم خلق آدم على خلق ذريته، وإنما التقدّم وقع في ظهورها^(٥)؛ لأن حدوثها هو التغير الواقع في نحو المحو والإثبات الذي دلّت عليه الآيات والروايات، يقُدّم على لوح العبد وقد كتب له العمر القصير أو البلاء العظيم، فيصل الرحم وينفّس الكرب، أو يتصدق بصدقة، أو يتقرّب إليه - تعالى - بأفعال البرّ، ويبتهل في الدعاء، فينظر إليه بعين الرحمة، ويمدّ في عمره، ويمحو ما كتب عليه من المرض والبلاء، ويثبت مكانها عافيةً ورضاً، حسبما تقتضيه الحكمة، وتدعو إليه المصلحة، وربما انعكس الأمر، يتعدّى العبد حدوده، فيقطع رحمه، ويسيء جواره، ويبخل ما في يده، ويتقاعس عن الطاعات، ويرتكب المعاصي، ويعرض

(١) الكافي: ج ١ ص ١٤٦، كتاب التوحيد، باب البدء، ح ١؛ التوحيد: ص ٣٣١ ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ح ١.

(٣) ما أورده المصنف نقلً بالمعنى، والذي في الكافي: ج ١ ص ١٤٨ ح ١٥: بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الريان بن الصلت قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «ما بعث الله نبياً قط إلّا بتحريم الخمر وأن يقر الله بالبدء».

(٤) الكافي: ج ١ ص ١٤٨ ح ١٢.

(٥) ظ. مرآة العقول: ج ٢ ص ١٣١.

عن الدعاء، وقد كان كتب له في لوحه عمراً طويلاً، ورزقاً واسعاً، وعيشاً رغيداً، فينقص من عمره، ويقدر عليه، ويقذف به إلى العيش الضنك، والمرعى الويل على قدر ما تميزه الحكمة، ويبسحه العدل، وهو لطف من الله تعالى بعبده، مقرباً إلى الطاعات، ذائداً عن المعاصي، قائداً إلى كل خير، فإنهم إذا علموا أن صلة الأرحام مثلاً منسأة في الأجل، ومثراً في المال، وصنيع المعروف يقي مصارع السوء، وتقضي الله والمواظبة على طاعته، والتوكل عليه تذلل الجبابرة، وتمكن من الأعناق، وتحفظ من كيد الأعداء، اشتدت رغباتهم وتزاحمت همهم، وتنافسوا وتسابقوا، وهذا بخلاف ما لو لم يكن ثم بدا - ونعوذ بالله -، بل كان كما يزعم المخالفون - لعنهم الله - جرى القضاء، وجف القلم بما فيه، إذن لا نقطع الرجاء، وقعدت الهمم، وخاب الدعاء، وبطل ما نطق به الكتاب، وتواترت به الأخبار، وجاءت به الآثار، وجرت به السيرة من الحث على أفعال البر والوعد عليها.

فإن قلت: ما الحكمة في إثبات لوح المحو والإثبات ورسم ما يعلم أنه سيمحوه، وقد كان يكفي في ترتيب ما مر من الثمرة، وبعث الهمة، وشد عضد الرعية الوعد والوعيد، كما قال: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^(١)، وقال: ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٢)، وكم جاء من الأخبار في صلة الأرحام، وأعمال البر، وصنيع المعروف، فإن العبد إذا علم أن الله تعالى لا يضيع عمل عامل يجازي على الحسنة حسنة، وعلى السيئة سيئة، يرغب في الخير، ويتقاعد عن الشر من دون حاجة إلى العلم بالمحو والإثبات.

قلت: ليس ظهور الحكم لمن كل بصره، وتقاصرت خطاه بعد أن نطق الكتاب، وتواترت الأخبار، ودلت الآثار على المحو والإثبات بضربة لازب، أو ليس المتفرد عند الملوك أن يكتبوا في دواوينهم أسماء من يريدون إفاضة الخير عليه، وإيصال البر إليه، من حقدتهم وأعاونهم، يضرّبون له في كل عام جائزة بحسب مكانته، فإذا أدام في السعي،

(١) إبراهيم: ٧.

(٢) الزلزلة: ٧.

ومحض النصح، وبذل الجهد في الخدمة، أو ليس يضمّون إلى جائزته جائزة، ويثبتون له ذلك مكان ما كتب له من قبل، ويعلمون الناس بذلك ليتنافسوا في القرب، ويهتّموا إلى العطاء؟ وإذا قعدت همّته وقصّر في خدمته، أو ليس إذا جاء العطاء أمروا له بشيء خسيس، وربما منعه وطردوه، أو قتلوه بحسب جنايته؟

وقد كانت هذه بمكانة من الحكمة للترغيب والترهيب، وكذلك الله ربنا جلّ عن الإنذار، كتب لكل عبد من عبده لوحاً أثبت فيه ما يليق بحاله، وله من وراء ذلك المشيئة في الزيادة والنقيصة، والتغيير والتبديل، بل إذا جدّ في الطاعة، أو تهاوى في المعصية، حسبما تقتضيه الحكمة، ثم أنبأهم بذلك كلّهم وأمرهم بالدعاء، وضمن لهم بمثله الإجابة، وهددهم على الإعراض، فقال عز من قائل: ﴿يُمَحِّوْا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)، وقال: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^(٢)، وقال: ﴿اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٣)، ثم أخبرهم رسول الله ﷺ بما لهم على أنواع أعمال البر، كما قال ﷺ: «الصدقة تدفع البلاء المبرم»^(٤)، و«صلة الرحم تطيل العمر»^(٥)، وتزيد في الرزق»^(٦)، إلى غير ذلك مما لا يحصى، وقد جرت عاداته تعالى في تدبير مملكته على نحو تدبير الملوك في ممالكهم، فخلق له عرضاً وكرسياً، ووضع له أنواعاً من الحجب، ثم خلق للعرش حملة، ثم وكل بسائر مخلوقاته على كثرتها من الحيوانات والنباتات والجمادات أضعافها من الملائكة للتكوين والتصوير والتغذية، والتدبير، والحفظ، والإحياء، والإماتة، وغير ذلك، وكفاك منبهاً حديث «نجية الأعمال»^(٧)، وأنه يجيء لكل إنسان في كلّ يوم ملكان، فإذا جاء الليل ذهباً، فلا يعودان، ومن المعلوم أن شيئاً من ذلك لم يكن لحاجة، تعالى الله كيف، وهو الذي إذا أراد شيئاً قال

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) إبراهيم: ٧.

(٣) غافر: ٦٠.

(٤) طب الأئمة، ابني بسطام السابوري: ص ١٢٣؛ بحار الأنوار: ج ٥٩ ص ٢٦٤ ح ٢٨.

(٥) معاني الأخبار، الصدوق: ص ٢٦٤ ح ١، وفي المصدر: «صلة الرحم تزيد في العمر».

(٦) الخصال: ص ٥٠٥.

(٧) كذا في (جمع).

له كن فيكون.

فإن قلت: كيف أباح لرسله وأنبياؤه أن يخبروا بما في لوح المحو والإثبات مع جواز ورود التبديل والتغيير عليه، كما وقع لملك الموت مع صاحب داود^(١) ولعيسى عليه السلام^(٢)،

(١) جاء عن الشيخ الصدوق، عن أبيه، عن سعد، عن ابن عيسى، عن الوشاء، عن علي بن سوقة، عن عيسى الفراء وأبي علي العطار، عن رجل، عن الثالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بيننا داود (عليه السلام) وبيننا وآله وعليه السلام) جالس وعنده شاب رث الهيئة يكثر الجلوس عنده ويطليل الصمت، إذ أتاه ملك الموت فسلم عليه، وأحد ملك الموت النظر إلى الشاب، فقال داود (عليه السلام) وآله وعليه السلام: نظرت إلى هذا؟ فقال: نعم، إني أمرت بقبض روحه إلى سبعة أيام في هذا الموضع، فرحمه داود، فقال: يا شاب هل لك امرأة؟ قال: لا، وما تزوجت قط، قال داود: فأت فلاناً - رجلاً كان عظيم القدر في بني إسرائيل - فقل له: إن داود يأمرك أن تزوجني ابتك، وتدخلها الليلة وخذ من النفقة ما تحتاج إليه، وكن عندها، فإذا مضت سبعة أيام فوافني في هذا الموضع، فمضى الشاب برسالة داود (عليه السلام) وآله وعليه السلام) فزوجه الرجل ابنته، وأدخلوها عليه، وأقام عندها سبعة أيام، ثم وافى داود يوم الثامن، فقال له داود: يا شاب كيف رأيت ما كنت فيه؟ قال: ما كنت في نعمة ولا سرور قط أعظم مما كنت فيه، قال داود: اجلس، فجلس وداود ينتظر أن يقبض روحه، فلما طال، قال: انصرف إلى منزلك، فكن مع أهلِكَ، فإذا كان يوم الثامن فوافني هاهنا، فمضى الشاب، ثم وافاه يوم الثامن وجلس عنده، ثم انصرف أسبوعاً آخر، ثم أتاه وجلس فجاء ملك الموت داود، فقال داود صلوات الله عليه: ألتست حدثتني بأنك أمرت بقبض روح هذا الشاب إلى سبعة أيام؟ قال: بلى، فقال: قد مضت ثمانية وثمانية! قال: يا داود، إن الله تعالى رحمه برحمتك له فأخر في أجله ثلاثين سنة». (ظ. بحار الأنوار: ج ٤ ص ١١٢).

(٢) عن علي بن عيسى، عن ماجيلويه، عن البرقي، عن أبيه، عن محمد بن سنان المجاور، عن أحمد بن نصر الطحان، عن أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق جعفر بن محمد عليه السلام أن عيسى روح الله مر بقوم مجليين، فقال: ما لهؤلاء؟ قيل: يا روح الله إن فلانة بنت فلان تهدي إلى فلان بن فلان في ليلتها هذه، قال: يجلبون اليوم وي يكون غداً، فقال قائل منهم: ولم يا رسول الله؟ قال: لأن صاحبته ميتة في ليلتها هذه! فقال القائلون بمقالته: صدق الله وصدق رسوله، وقال أهل التفاق: ما أقرب غداً، فلما أصبحوا جاؤوا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء. فقالوا: يا روح الله إن التي أخبرتنا أمس أنها ميتة لم تمت! فقال عيسى (عليه السلام) وآله وعليه السلام: يفعل الله ما يشاء، فاذهبوا بنا إليها، فذهبوا يتسابقون حتى قرعوا الباب، فخرج زوجها فقال له عيسى عليه السلام:

ولمحمد ﷺ^(١)، أم كيف استباح هو تعالى الإخبار بما فيه، مع علمه بورود المحو عليه.
قلت: إنما أخبر وأباح لهم أن يخبروا مع التعليق على المشيئة العالية، أو مع إقامة ما ينفي عنهم الكذب، ويدلّ على البداء كظهور الثعبان عاضاً على ذنبه تحت وسادة العروس، أو على عودٍ في حزمة الخطب، ومن ثمّ كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) يتحرّج من الإخبار بما فيه، وما زال يقول: لولا آية من كتاب الله لأخبرتك بما هو كائن إلى يوم القيامة، وكان يقول (عليه السلام) مثل ذلك في أمر قاتله^(٢)، وكان إذا أخبر بشيء من ذلك أحياناً استثنى وقال: إلّا أن يشاء الله، يمحو فيه ما يشاء^(٣)، هذا كله في غير مقام التهديد، وأما فيه، فلا إخبار إلّا بالمحتوم، وما كان الله ليكذب نفسه ورسله،

استأذن لي على صاحبك، قال: فدخل عليها فأخبرها أن روح الله وكلّمته بالباب مع عدّة، قال: فتخدرت، فدخل عليها، فقال لها: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت: لم أصنع شيئاً إلّا وقد كنت أصنعه فيما مضى، إنه كان يعترينا سائل في كل ليلة جمعة فننيله ما بقوته إلى مثلها، وإنه جاءني في ليلتي هذه، وأنا مشغولة بأمر، وأهلي في مشاغل، فهتف، فلم يجبه أحد، ثم هتف فلم يجب حتى هتف مراراً، فلما سمعت مقالته قمت متكررة حتى نلتها كما كنا ننيله، فقال لها: تنحي عن مجلسك، فإذا تحمت ثيابها أفعى مثل جذعة عاض على ذنبه. فقال (عليه السلام): بها صنعت صرف عنك هذا. (ظ. جاء في أمالي الصدوق: ص ٥٩٠).

(١) روى الكليني عن علي بن محمد، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن علي، عن عبد الرحمن بن محمد الأسدي، عن سالم بن مكرم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «مرّ يهودي بالنبي ﷺ فقال: السام عليك، فقال رسول الله ﷺ: عليك، فقال أصحابه: إنما سلّم عليك بالموت قال: الموت عليك، قال النبي ﷺ: وكذلك رددت، ثم قال النبي ﷺ: إن هذا اليهودي يعضّ أسود في فقهه فيقتله، قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتمله، ثم لم يلبث أن انصرف فقال له رسول الله ﷺ: ضعه، فوضع الخطب، فإذا أسود في جوف الخطب عاض على عود، فقال: يا يهودي ما عملت اليوم؟ قال: ما عملت عملاً إلّا حطبي هذا احتملته فجنّت به وكان معي كعكتان، فأكلت واحدة وتصدقت بواحدة على مسكين، فقال رسول الله ﷺ: بها دفع الله عنه، وقال: إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان. (ظ. الكافي: ج ٤ ص ٥ ح ٣).

(٢) الاختصاص: ص ٢٣٥.

(٣) ظ. بحار الأنوار: ج ٤٢ ص ٢٧٥.

وقد يجمع بهذا بين ما استفاض عنهم عليه السلام من أن الله تعالى علمين: مبذول ومكفوف، فالمبذول: ما بذله للملائكة ورسله وأنبيائه، والمكفوف: ما استأثر به وله فيه المشيئة والبداء، ولا بداء في المبذول، وأن الله تعالى لا يكذب نفسه، ولا ملائكته ولا رسله، وبين ما جاء عنهم، مما يدل على عكس ذلك مطابقاً لما وقع في الخارج، من وقوع البداء فيما علموه وأعلموا به، وقد جمع شيخ الطائفة بينهما بأن المراد أن إخبار الله تعالى للملائكة يكون على نحوين:

أحدهما: ما يعلمهم بعد إعلامهم به أنه من المحتوم، فهم يخبرون به كذلك ولا بداء فيه.

وثانيهما: ما يوحي إليهم لا على هذا الوجه، فهم يخبرون كذلك، وربما أشعروا باحتمال وقوع البداء فيه، كأن يقولوا بعد الإخبار: ويمحو الله ما يشاء^(١).

قلت: المقطوع به من مجموع ما جاء في هذا الباب - على اختلافه - أن العالم بما يرد عليه البداء هو الله تعالى ليس إلا، وأما المحتوم فقد يخبر ملائكته ورسله بأنه محتوم، وما كان ليعلمهم بأنه سيمحي، فإن أمكن الجمع على هذا فوجه جميل، ثم إن الإخبار بما في لوح المحو لا يخلو من فائدة ظاهرة، فضلاً عما خفي من الحكم كابتلاء الأنبياء بما يشق عليهم لمزيد الأجر، كما جرى لنوح عليه السلام في وعيد قومه، أو ليظهر للكرام الكاتبين لطفه تعالى بعبده واحتفاله بشأنهم، أو ليعلم أن الذي يعلم الغيب ويحيط خبراً بعواقب الأمور ليس إلا الله سبحانه، فلا رب غيره، وليتلى من ينتظر الفرج من أولياء الله تعالى كأصحاب نوح عليه السلام، وشيعة آل محمد عليه السلام، فإنهم لو أخبروهم بأن الفرج إنما يكون بعد ألف وأكثر ليسوا، ورجع الأكثر، لكنهم ما زالوا على رجاء.

[كيف كان]، فالبداء الذي أثبتنا حقيقي؛ لما بينا من أنه عبارة عن نفس المحو والإثبات؛ وذلك متحقق في الخارج من أصحابنا، كما يطلقون اسم البداء على هذا المعنى - أعني تغيير ما كتب في لوح المحو - كذلك ويطلقون على ما يغير ما ثبت في الخارج

(١) ظ. الغيبة، الشيخ الطوسي: ص ٤٣١؛ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ج ٢ ص ١٣٥.

من صحة، وسقم، وعافية، وبلاء، وشدة، ورخاء، وموت، وحياء، وفقر، وغناء، وخصب، وجذب، ونحو ذلك، قال الصدوق في التوحيد: «البداء ردُّ على اليهود لعنهم الله، قالوا: إنه قد فرغ [من الأمر]»^(١) قلنا: إنه كل يوم في شأن، يحيى ويميت، ويرزق ويفعل ما يشاء»^(٢).

ومن الناس من قال: إن نسبة البداء إليه تعالى ليست على التحقيق، بل على التشبيه، أي تشبيه فعله بفعل من بدا له فعرفه بما حاصله: أن يظهر من الله - تعالى - لخلقه في أمر من الأمور ما كانوا يظنون ظهور خلافه، فكان في فعله كالذي بدا له، وهذا كما ينسب إليه المكر، ويراد أنه يفعل ما فعل الماكر، بينما هم في دعة؛ إذ أتاهاهم أمره من حيث لا يشعرون، وكذلك الاستهزاء والسخرية ونحوهما مما يخلو عن حقيقتها، قال تعالى: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَخْتَسِبُونَ﴾^(٣)، ثم أبان بعض الفضلاء^(٤) وجه ذلك.

و[كيف كان]، الظن على خلاف ذلك، بما حاصله: أن الأمور كلها [عامها]^(٥) وخاصها، ومطلقها ومقيدها، منسوخها وناسخها، مفرداتها ومركباتها، أخبارها وإنشائها، بحيث لا يشذ منها شيء منتقشة في اللوح المحفوظ، والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والسفلية، وقد يكون هو العلم بالشيء على ما هو عليه من غير نقص، وربما كان الفائض هو العام بدون التخصيص، والمشروط بدون الشرط، والمطلق بدون المقيد، والمنسوخ بدون الناسخ، حسبما تقتضيه الحكمة من الفيض في ذلك الوقت، ويتأخر البيان إلى الوقت الذي تقتضي الحكمة فيضانه فيه، وهذه النفوس العلوية، وما يشابهها، يعبر عنها بكتاب المحو والإثبات، فإنها ربما علمت بالحكم على العام بدون الخاص، وعلى المشروط بدون الشرط، وعلى المنسوخ بدون الناسخ، فإذا

(١) غير موجودة في (جع) واثبتناها من المصدر.

(٢) التوحيد، الصدوق: ص ٣٣٥-٣٣٦.

(٣) الزمر: ٤٧.

(٤) وهو الميرزا رفيعا النائيني ات ١٠٨١ هـ في شرحه على الكافي. (ظ. بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٢٩).

(٥) غير موجودة في (جع).

وجدته منتفياً عن بعض الأفراد؛ لمكان التخصيص الواقعي، والشرط النفس الأمري، قالت: إنه قد محى ما كان أثبتته - بناءً على علمها الناقص - وإلا فلا اختلاف في الواقع، وهذا كما علم رسول الله ﷺ، وعيسى عليه السلام، وملك الموت، بهلاك اليهود لعنهم الله، والمزفوفة بنهش الأسود، والفتى صاحب داود عليه السلام بعد سبعة أيام، ولم يعلموا باشتراط ذلك بعدم الصدقة في الأولين، وعدم رحمة داود عليه السلام في الأخير، فلما تصدق الأولان وأدركت الأخير رحمة داود، قيل: إن ذلك قد محى عنهم، وأن الله تعالى قد بدا له في هلاكهم بسبب الصدقة والرحمة، وأثبت لهم من العمر الجديد ما لم يكن ثابتاً من قبل.

ونحن نقول: أي مانع بعد ثبوت القدرة العامة من تحقق لوح المحو والإثبات وقد نطق به الكتاب، واستفاضت به السنة، وهل تأويل ما جاء في ذلك إلا كتأويل ما جاء في نصب الميزان، والصراط، والكتب، ونحو ذلك.

فصل

بعض أكابر المحققين قال: «البدء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفية نسخ، وما في الأمر التكويني بدء، فالنسخ كأنه بدء تشريعي، والبدء كأنه نسخ تكويني»^(١).

ثم قال: «وإن كان حقيقة النسخ عند التحقيق: انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه من وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ: إثبات الاستمرار التكويني وانتهاء اتصال الإفاضة، ومرجعه إلى تحديد زمان الكون، وتخصيص وقت الإفاضة، لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه»^(٢).

فأما ما زعمه الفخر الرازي على الإمامية، حيث قال في تفسيره: «وقالت الرافضة: البدء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً، ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده

(١) هو السيد الداماد في كتابه (نبراس الضياء)، وقد نقل ذلك العلامة المجلسي في بحار الأنوار: ج ٤

ص ١٢٦.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ١٢٧ مع تغيير يسير.

وتمسكوا فيه بقول تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(١) ففرية بلا مرية، وليست بأول واحدة. قال الصدوق رحمته في كتاب (التوحيد): «ليس البداء كما يظنه جهال الناس ندامة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإنما معناه: أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء، ثم يعدم ذلك الشيء، ويبدأ بخلق غيره، أو يأمر بأمر ثم ينهي عن مثله، أو ينهي عن شيء، ثم يأمر بمثله؛ وذلك مثل نسخ الشرائع، وتحويل القبلة والمرأة المتوفى عنها زوجها»^(٢)، قال: «ولا يأمر الله تعالى عباده بأمر في وقت ما إلا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك، ويعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهائهم عن مثل ما أمرهم به»^(٣)، قال: «فمن أقر الله تعالى؛ لأن له أن يفعل ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويأمر ما يشاء كيف يشاء، فقد أقر بالبداء، وما عظم الله تعالى بأفضل من الإقرار بأن له الخلق والأمر والتقديم والتأخير وإثبات ما لم يكن، ومحو ما كان، والبداء ردُّ على اليهود لعنهم الله، قالوا: إن الله قد فرغ من الأمر، فقلنا: إن الله كل يوم في شأن، يحيي ويميت، ويرزق، ويفعل ما يشاء»^(٤)، قال: «والبداء ليس من ندامة، وإنما هو ظهور أمر تقول العرب: بدا لي شخص في طريقي، أي ظهر، قال الله تعالى: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَخْتَسِبُونَ﴾»^(٥)، أي ظهر لهم، ومتى ظهر لله - تعالى ذكره - من عبد صلة رحم زاد في عمره، ومتى ظهر قطيعة رحم نقص عمره»^(٦).

هذا الذي ذكره الصدوق، وإن خالف ما سلف في جعل النسخ من البداء، والظهور لله تعالى على وجه الحقيقة، لكن مرجع الكل إلى أمر واحد.

وفي كلام السيّد المرتضى رحمته وغيره ما يدل على أن النسخ عين البداء^(٧).

(١) تفسير الرازي: ج ١٩ ص ٦٦.

(٢) التوحيد: ص ٣٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٣٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٣٥-٣٣٦.

(٥) الزمر: ٤٧.

(٦) التوحيد: ص ٣٣٦.

(٧) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٤٢٢؛ التوحيد، الصدوق: ص ٣٣٥.

وقال بعض المحققين: «التغير الواقعي في لوح المحو والإثبات الذي دلّت عليه الآيات والروايات يسمى بالبدا، ومعناه: أن له سبحانه وتعالى بعلمه بما تقتضيه الحكمة والمصلحة أن يشاء وأن لا يشاء بقدرته واختياره، وأن يريد وأن لا يريد، وأن يقدم بعض الأشياء، وأن يؤخر بعضها، وأن يقدر، وأن لا يقدر، وأن يمحو وأن يثبت، وهو كلّ يوم في شأن، يميت، ويحيي، ويمرض، ويعافي، ويفقر، ويغني له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين، وإنما سمي التغير المذكور بالبدا؛ لأنه يستلزم ظهور الشيء على الخلق بعد أن كان مخفياً عنهم»^(١)، انتهى.

وليت شعري، كيف صحّ لأهل الخلاف أن ينكروا البدا بهذا المعنى وكتبهم مشحونة وأخبارهم متضافرة بالأمر، والدعاء، والصدقة، وأعمال البر، ولدفع البلاء، ورد القضاء، والإنساء في الأجل، وتوسيع الرزق، بل قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(٢): «في هذه قولان: الأول أنها عامة في كلّ شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ، قالوا: إن الله تعالى يمحو من الرزق ويزيد فيه، وكذا القول في الأجل، والسعادة، والشقاوة، والإيمان، والكفر، وهو مذهب عمرو بن مسعود، ورواه جابر عن رسول الله ﷺ. الثاني: أنها خاصة في بعض الأشياء دون البعض، وفيها وجوه:

الأول: أن المراد من المحو والإثبات: نسخ حكم المتقدم وإثبات حكم آخر بدلاً عن الأول.

الثاني: أنه نفي، يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة؛ لأنهم مأمورون بكتابة كلّ قول وفعل، ويثبت غيره.

الثالث: أن من أثبت الذنب في ديوانه، إذا تاب عُفي عنه.

الرابع: أنه في الأرزاق والمحن والمصائب يثبتها في الكتاب، ثمّ يُزيلها بالدعاء والصدقة.

(١) لم نعثر عليه.

(٢) الرعد: ٣٩.

الخامس: أنه يزِيل ما يشاء من حكم لا يَطَّلَع على غيبه أحد، فهو المنفرد بالحكم كما يشاء، وهو المستقل بالإيجاد والإعدام والإحياء والإماتة والإغناء والإفقار، ثم ذكر خمسة أخرى: مثل محو مَنْ جاء وترك مَنْ لم يَجِ، ومحو الدنيا وإثبات الآخرة، ومحو نور القمر وإثبات نور الشمس، ونحو ذلك، فإن قال قائل: أَلَسْتُمْ تزعمون أن المقادير شائعة، قد جفَّت بها القلم، فكيف يستقيم بهذا المعنى المحو والإثبات. قلنا: ذلك المحو والإثبات أيضاً مما جفَّت به القلم، فلا يمحو إلا ما سبق في علمه وقضائه محوه^(١).

فإن قلت: ما السرُّ في إثبات لوح المحو والإثبات مع اشتغال اللوح المحفوظ على الواقع وما ينتهي إليه عواقب الأمور.

قلت: ليس ظهور الحكمة لمن تقاصرت خطاه بضربة لازب، بعد أن نطق الكتاب واستفاضت الأخبار بالمحو والإثبات، ولا معنى له إلاّ تغير^(٢) بعض ما أخبر في التقديرات، وتجدد بعض منها، وحدوث تعلق إرادته ببعض دون بعض على وفق مقتضى الحكمة والمصلحة عند تغيير شروطه، على أنه من الجائز أن تكون الحكمة في ذلك أنه إذا أخبر الأنبياء وأتباعهم أحياناً من كتاب المحو والإثبات، ثم أخبروا بخلافه، كان عليهم ذلك نوع ابتلاء؛ تسبباً لمزيد الأجر كما في سائر ابتلاءات العباد بالتكاليف الشاقة، أو أن يظهر للملائكة الكاتبين لطف الله تعالى بعباده وإيصاله في الدنيا إلى ما يستحقونه فيزدادوا به معرفةً و يقيناً، وأن يعلم العباد بأخبار الرسل والحجج من بعدهم، وأن لأعمالهم الحسنة مثل هذه التأثيرات في صلاح أمورهم، أو ليعلم أن الذي يعلم الغيب ومحيطٌ خبراً بمنتهى العواقب ليس إلاّ الله تعالى، فلا ربّ غيره، أو لتكون هذه الأخبار تسليّة لقوم من المؤمنين المنتظرين لفرج أولياء الله، كما جاء في مواعيد نوح عليه السلام حين أخبر بهلاك قومه، وفي فرج آل محمد عليه السلام، فإنهم - عليهم السلام - لو أخبروا الشيعة في أول ابتلائهم بطول المدة، وشدة المحنة، وأن الفرّج إنما يكون بعد ألف عام وأكثر؛ ليئسوا، ورجع الأكثرون، لكنهم ما زالوا على

(١) تفسير الرازي: ج ١٩ ص ٦٥، والنقل هنا بتصرف.

(٢) نسخة بدل: تغيب. حاشية في (جع).

رجاء العام بعد العام، واليوم بعد اليوم، بل الساعة بعد الساعة.

فإن قلت: هذا يؤدي إلى عدم الوثوق بإخباره تعالى وإخبار أنبيائه وخلفائه لاحتمال كل خبر لأن يكون من لوح المحو والإثبات.
قلت: الإخبار على ضربين:

ضرب لا يقع فيه التغير كالإخبار عن صفاته، وعن الكائنات فيما مضى، وكالوعد والوعيد.

وآخر يقع فيه ذلك كالإخبار عن الحوادث المستقبلية^(١)، إلا أن يرد على وجه ينفي ذلك، كأن يفيد ما يدل على أنه من المحتوم، فإن قرن بالمشيئة، ثم اختلف فليس ذلك باختلاف؛ لمكان الشرط.

هذا، وقد جاء في عدة أخبار أن العلم علمان: مبذول ومكفوف:

فالمبذول ما بذله للملائكة وأنبيائه ورسله.

والمكفوف ما استأثر به، وله فيه المشيئة والبداء، ولا بداء في المبذول، وأن الله تعالى لا يكذب، ولا ملائكته، ولا أنبيائه، ولا رسله.

فصل: [في جواز النسخ عقلاً وشرعاً]

اتفق المليون على جواز النسخ عقلاً، ووقوعه في الشرعيات سمعاً، ولم يخالف في ذلك إلا اليهود - لعنهم الله - وأبو مسلم^(٢) من المسلمين^(٣)، أما اليهود - لعنهم الله - فإنهم اختلفوا في ذلك فرقاً، فمنهم من منعه عقلاً، ومنهم من منعه سمعاً، ومنهم من أجازة عقلاً وسمعاً، لكنهم أنكروا كون شريعته ناسخة؛ لإنكارهم نبوته ﷺ مطلقاً، محتجين بأنه لم يأت بها جاء به موسى - ﷺ - ولو جاء لقلنا بأن شريعته ناسخة لما

(١) في (جع): بمستقبله.

(٢) أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، معتزلي، ولي أصفهان وبلاد فارس للمقتدر العباسي، من

كتبه: جامع التأويل، ولد سنة ٢٤٥ هـ، وتوفي سنة ٣٦٢ هـ. (ظ. الأعلام: ج ٦ ص ١٥٠).

(٣) ظ. المحصول: ج ٣ ص ٣٠٧؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٦٠٢.

قبلها، ومنهم من أقرّ بنبوته، وبظهور المعجزات على أيديهم، لكنهم زعموا أنه مرسل إلى العرب دون العجم، فلا يكونون من أهل دعوته، وهؤلاء يدعون بالعنادية.

لنا على الأول: أن الفعل قد يكون مصلحة لقوم، مفسدة لآخرين، فلا بأس في أن يؤمر به قوم ويُنهى عنه آخرون، بل قد يشتمل على المصلحة في وقت دون آخر، فيؤمر به في الوقت الأول، وينهى عنه في الآخر، وإن اتحد المكلف.

هذا كله بناءً على طريقة العدلية من تعليل التكاليف بالمصالح والأغراض، وأما على مذاق الأشاعرة فرفعها وتبديلها لا يتوقف على حصول المصلحة والغرض، بل بحسب المشيئة والإرادة، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١).

وعلى الثاني: أمران:

أحدهما: قيام الأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة على ثبوت نبوة نبيّنا محمد ﷺ، وذلك ملزوم لثبوت النسخ.

الثاني: إجماع الإمامية بحيث لم يختلف اثنان في وقوعه؛ وذلك في مواطن عديدة. احتجّ اليهود -لعنهم الله- بأمرين:

أحدهما: أن النسخ إنما يتحقق باجتماع الأمر والنهي على فعل واحد، وحينئذ فنقول: هذا الفعل إن كان حسناً امتنع تعلق النهي به أولاً وآخرأً، وإن كان قبيحاً امتنع تعلق الأمر به كذلك؛ لدوران حكم الله تعالى على الحسن والقبح الواقعيين، ومن ثمّ أن الشرع تابع للعقل، وهذه حجة من منعه عقلاً.

الثاني: أن موسى عليه السلام قد نصّ على استمرار شريعته، وعدم نسخها بغيرها، ولذلك طريقان:

أحدهما: السمع، وهو ما روي أنه عليه السلام قال: «تمسكوا بالسبب أبداً»^(٢)، والأبداً ما لا

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) المقصود به موسى عليه السلام، وقد روي في التوراة، سفر الخروج، الإصحاح ٣١، آية ١٧، حيث جاء فيها: «..السبب في أجيالهم عهداً أبدياً..».

يُنْتَهِي فِي جَانِبِ الْمُسْتَقْبَلِ.

الثاني: العقل، وذلك أن موسى عليه السلام له أن يكون نصّ على استمرار شريعته، أو على انقطاعها، أو لم يتعرض لشيء منها، ولا شقّ رابع، والثاني باطل، وإلا لنقل إلينا بالتواتر، حسبما تقضي به العادات، سيما إذا توفرت الدواعي، ولكم مثلها في معارضة الكتاب، ولو تواتر فينا لم نقدم على إنكاره، ولو كان الثالث لم تقتض خطابات تلك الشريعة إلا التكليف بالفعل مرة واحدة؛ لما حقق من أن الأمر لطلب الطبيعة دون التكرار، ومع أنكم تعلمون أن أكثر التكاليف في شرعتنا كغيرها من الشرائع على التكرار والاستمرار، الصلاة كل يوم، والصيام كل فصل، والبطالة كل سبت، وهلمّ جرّاً، وإذا بطل الأخيران تعيّن الأول؛ لمكان الانحصار في الثلاث، وبه ثبت المطلوب، وهذا لمنكري كون هذه الشريعة ناسخة لما قبلها^(١).

والجواب: إما عن الأول: فبأن الحُسن والقبح قد يكونان ذاتيين كما في العدل والظلم، والإحسان، والإساءة، والصدق، والكذب، والبر، والعقوق، والوفاء، والخلق، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والفساد، ونحو ذلك من مشتركات الشرائع، وقد يكونان عرضيين يختلفان باختلاف المكلفين، بل باختلاف الأحوال والأوقات، فإن أهل العناد والتعصب والإنكار مثلاً يحسن تكليفهم بالمشاق، بخلاف أهل الملة^(٢) والوفاق، أنه يقبح تكليفهم بذلك، وكذلك تكليف المسافر بتكليف الحاضر، والمضطر بالمختار، والمريض بالصحيح، والجاهل بالعارف، والمتفرد بتكليف من كان بين الناس، ومن في البيت بمن في السوق، إلى غير ذلك من كثير، ألا ترى كيف يكره الأكل في السوق، وكشف الرأس، والنوم في الطرقات، ولم يكره ذلك في البيت، هل المكلفون إلا كالمريض؟ يكون صلاحه اليوم في غدٍ وغداً في آخر حسبما يعرف الطبيب، وإن خفي على الجهلة.

والنسخ إنما يعرض لما كان من القبيل الثاني دون الأول، ومن ثم قلنا إن جميع ما كان

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٦٠٥-٦٠٦.

(٢) في (جمع): المليين.

من قبيل الأول، مما اتفقت عليه الشرائع، على أن النسخ قد يقع بين الحسنين كالواجب والمندوب، والمباح نسخ وجوب الصدقة إلى استحبابها، هذا كله بناءً على قاعدة التحسين، وتعليل أفعاله - تعالى - بالأغراض كما هي طريقة العدالة، أما على القول بنفيها كما هي طريقة الأشعرية فيصح وروده على الأفعال؛ إذ لا ذاتي عندهم في حسن ولا قبح، بل الحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه، فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحاً وبالعكس، وحتى لو أمر الظلم والعدوان لكان حسناً، ولو نهى عن العدل لكان قبيحاً، ولا تعليل كي يتوجه على أن النسخ قد تحقق بحيث لا يسعهم إنكاره، أو ليس قد جاء فيها أيضاً أنه - تعالى - قال لنوح عليه السلام عند هبوطه من السفينة: «إني جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك، وأحللت لكم ذلك، كالنبات والعشب، ما خلا الدم فلا تأكلوه»^(١)، ثم أنه حرّم بعد ذلك كثيراً من الدواب في شريعة موسى عليه السلام، أو لم يكن الجمع بين الأختين مباحاً ليعقوب ثم حرّم في شريعة موسى عليه السلام، إلى غير ذلك، بل وقع في الشريعة الواحدة، فضلاً عن الشريعتين، أو ليس قد جاء في السفر الثاني من التوراة: (قال الله تعالى: قربوا إليّ كل يوم خروفين سنة؛ خروف غداة، وخروف عشية، بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم)^(٢) ثم نسخه عنهم، أو لم يؤمروا في قصة دم الفصح الذي تعبدوا به أن يجعلوه في أبوابهم، وأن يذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه ملهوجاً^(٣)، (ولا يكسروا له عظماً، ويكون ذلك سنة أبداً)^(٤)، ثم رفع التعبد بذلك عندهم.

أوليس قد أمر الله تعالى موسى عليه السلام، وبني إسرائيل إذا تجاوزوا أرض الأردن أن يبنوا لله تعالى مذبحاً في جبل عيبال، فلما جاوز بنو إسرائيل الأردن بنى يوشع بن نون المذبح الذي أمر الله به موسى عليه السلام في جبل عيبال، ووضع بنو إسرائيل عليه القرابين، وبنى أيضاً في ذلك المكان بيتاً وسماه شيلو، ومكث بنو إسرائيل أربع مائة سنة وأربعين

(١) ظ. التوراة، سفر التكوين، الإصحاح التاسع.

(٢) ظ. التوراة، سفر الخروج، الباب ٢٩.

(٣) هُوجَت اللَّحْمُ، إذا لم تُنْعَمَ شَيْءَ. (ظ. العين: ج ٣ ص ١٣٩١).

(٤) ظ. التوراة، سفر العدد، الإصحاح التاسع.

سنة، يقصدون ذلك المذبح، ويحجّون ذلك البيت ويستقبلونه في صلاتهم، حتى لو أن رجلاً حجّ في تلك الأيام إلى بيت المقدس لكان ضالاً^(١)، ثم أوحى الله -تعالى- إلى نبي من أنبياء بني إسرائيل في منامه أن يبني له بيتاً في موضع الصخرة من بيت المقدس، فلما اشتبه أوحى الله إليه: ألسنت أنت الذي بنى هذا البيت والمذبح الذي أمر الله به موسى عليه السلام، وبناءه يوشع؟ أو ليس هذا النسخ، ليت شعري، كيف يكون النسخ عندهم، ثم يقال لليهود لعنهم الله: أو ليس قد جاءت التوراة بما يخالف ما قبلها من الشرائع، وما كانوا لينكروا ذلك، وهم يرون ما قصصنا عليك بعضه من قبل، ولو لم يكن إلا ما جاءت به من تحريم الأعمال الصناعية في يوم السبت، بعد أن كانت مباحة لكفى^(٢)، ومن تتبّع عشر على كثير، ولكن أبناء القردة والخنازير ذوي نصب وعناد أبوا إلا الكذب والمناكرة، وطالما^(٣) كذبوا على الله تعالى، وقتلوا أنبياءه.

ومن هنا بان لك أن ما زعمه صاحب الإقتان^(٤) من أن النسخ مما خصّ الله به هذه الأمة لحكم منها التيسير، لا وجه له؛ لما عرفت من وقوعه، فإن أراد نسخ أي الكتاب، قلنا: وكذلك لما مرّ في السفر الثاني عن قصة الخروفين، ودم الفصح وغيرهما.

وأما عن الثاني: فعن السمعي^(٥) بأنه مختلقات أحمد ابن الراوندي^(٦)، ولا يعرف اليهود ذلك من قبل، وإلا لاحتجّوا به يوماً على رسول الله ﷺ^(٧).

سلمنا أنهم يعرفونه، ولكنه خبر آحاد وليس بالتواتر؛ لانقطاع تواترهم في أيام بخت نصر، فإنه قتلهم، ولم يقلت منهم من يده إلا من شدّ، ولو سلم فالمراد بالأبد

(١) ظ. التوراة، سفر التثنية، الإصحاح ٢٧.

(٢) ظ. التوراة، سفر الخروج، الإصحاح ٣١.

(٣) في (جمع): وإظالمًا.

(٤) الإقتان في علوم القرآن: ج ٣ ص ٦٧.

(٥) أي الدليل السمعي.

(٦) أحد الفلاسفة الملاحدة الذين طلبهم السلطان فهرب والتجأ إلى ابن لاوي اليهودي في الأهواز وألف كتاباً سماه (الداغ للقرآن)، ت ٢٩٨ هـ. (ظ. الأعلام: ج ١ ص ٢٦٧-٢٦٨).

(٧) ذكرنا سابقاً أن الحديث لموسى عليه السلام وليس من أحاديث رسول الله ﷺ.

الزمن المتداول كما به ذلك، فيما جاء في التوراة من أن العبد يستخدم ست سنين، ثم يعتق في السابعة، فإن أبي العتق، فلتشتبأذنه ويستخدم أبداً^(١)؛ إذ المراد دهنراً طويلاً، جمعاً بينه وبين ما جاء في موضع آخر منها، بدل (أبداً) (خمس سنين)، اللهم إلا أن ينزل على ظاهره - أي طول عمره - ويجمع بنسخ أحدهما بالآخر، لكن دعوى النسخ في هذا المقام خلاف الظاهر، مع أنهم لا يعرفونها، بخلاف ما جاء في الخروفين والجمال والبقرة، فإنهم معترفون هناك بأنهم تعبّدوا بذلك مدة، ثم زال عنهم، وحيثئذ فالدوام والأبدية في تلك المواطن الثلاثة على ظاهرها، لكن أحكامها نسخت، ويكون إخبارهم أولاً بجريان تلك الأحكام، كأنها إخبارٌ بما في لوح المحو والإثبات، ثم ورد عليه البداء ونسخ، ولا يمكن دعوى النسخ في خبر السبت؛ إذ الظاهر أن مجيء عيسى عليه السلام ومحمد ﷺ كان لدى موسى عليه السلام من المحتوم، فكيف يخبر بما يناقضه.

وأما عن العقل فبالإلزام الشق الثاني تارة، قولكم: لو وقع لنقل بالتواتر، قلنا: قد عرفتم انقطاع التواتر فيكم، ثم ما يدرينا أنكم أقدمتم على الإنكار مع العلم عناداً، أو لستم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَكَاثِبُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يَسْتَفْتَحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَقْنَاهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٢)، بينما أنتم تستفتحون علماء الأوس والخزرج بظهور رسول الله ﷺ، فلما جاءكم يسعى كفرتم به على علم، أو ليست التوراة وغيرها من الكتب القديمة منعمة بالبشائر، فطويتم على ذلك كشحاً وأنكرتموه جهاراً.

ولقد ألف بعض من أخرج الله من الظلمات إلى النور، ومنّ عليه بدين الإسلام من أخباركم كتاباً جمع فيه ما جاء في التوراة في نبينا محمد ﷺ والبشارة به، قدم به علينا إلى بغداد بعض أبناء ذلك الخبر سنة ألف ومائة ونيف وسبعين، فاكتبته بعض أصحابي ممن كان مولعاً بتعلم العربية، ثم لما سافرت إلى طوس (صلى الله على مشرفه) سنة ست وثمانين في جماعة يعرفون أبناءه مررنا ببزد، وكانوا فيها، فدعونا وسيرنا عندهم ليلة،

(١) ظ. التوراة، سفر الخروج، الإصحاح ٢١.

(٢) البقرة: ٨٩.

وإذا بهم ذُو فِطْنٍ وقادة وبصائر نقّاده، وأخرجوا إلينا أباهم صاحب الكتاب هتاً^(١) قد سقط حاجباه على عينه، وهم اليوم من أعيان يزد، وأعظم الناس ثروة وأنفذهم كلمة^(٢).

والشق الثالث أخرى، قولكم: لو كان ذلك لم يجب الفعل إلا مرة، قلنا: عدم دلالة الصيغة على التكرار لا يمنع من دلالة غيرها عليه، كما هو الواقع في التكاليف المتكررة على الأنحاء المختلفة، فإن التكرار فيها مستفادٌ من أدلة خارجية، ولا يرجع حينئذٍ إلى الأول؛ لأن ذاك دوام شريعة، وهذا تكرارُ الفعل على نحو خاص ما دامت شرائط التكليف ثابتة للمكلف، وقد يلتزم الأول أيضاً، على أن يراد بالدوام الدهر الطويل، ولولا أن بعث عيسى ومحمد ﷺ كان لدى موسى عليه السلام من المحتوم لالتزمناه، وقلنا بالبداة فيه، وبعد هذا كله، فإذا ثبتت نبوة نبينا محمد ﷺ بالمعجزات الجمة التي ملأت الفجاج، والبشائر

(١) أي عجوزاً.

(٢) هو الحاج بابا قزويني يزدي، وهو عالم كبير من علماء اليهود في يزد، وهي من محافظات إيران، وقد كان من البارزين فيهم أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر الهجريين.

يقول حاج بابا: كان أبي من كبار العلماء في دين اليهود، وكان محط احترامهم، يعترفون له بالفضل والتقوى، واشتغل طوال عمره في مطالعة كتب الأنبياء السابقين والعلماء اللاحقين، وكان يتحرى الصواب، ويبحث عن الحقيقة، ويحاول التمييز بين الحق والباطل فيما يقرأ، حتى شملته العناية الإلهية وتوفّق في الهداية إلى دين الإسلام، وقد تعجّب من ذلك جماعة اليهود، ولاموه على ذلك كثيراً لما أورده إسلامه عليهم من فضيحة دينهم، لكنه كان يجيبهم أنه اهتدى إلى دين الحق الذي يأمل أن ينجيه يوم القيامة، ولم يكن حباً في مال أو طمعاً في جاه.

وكنت أنا في ذلك الوقت شاباً استفدت من كلام أبي وتعجّبت من عناد اليهود في قبول الإسلام رغم مناظرات أبي الجادة معهم، وإقامة الحجّة عليهم من التوراة والكتب الأخرى، فتركت قومي ولجاهم وتشرفت بدين محمد ﷺ وعرفت أنه الدين الحق الخاتم، وركبت سفينة النجاة وتمسكت بالثقلين. وقد ألف كتاباً ردّ فيه على بعض ادعاءات اليهود المخالفة للواقع، وبين الصواب فيها، وقد أسماه (محضر الشهود في ردّ اليهود)، صدر محققاً سنة ١٤٢٠هـ (١٣٧٨هـ.ش)، حققه: حامد حسن نواب، ونشرته مؤسسة النشر الثقافية حضور/ قم في ٢٥٦ صفحة من القطع الرقعي وكان المؤلف قد فرغ من تأليفه في شهر رمضان المبارك سنة ١٢١١هـ، ق كما ذكر ذلك في آخر الكتاب.

العظيمة التي طرزت بها الكتب القديمة، ومن المعلوم أن شريعته جاءت ناسخة لما قبلها من الشرائع، فإذا عسى يجدي إنكار منكر للنسخ، وتعلق متحل بخبر مفتعل، وأما من أنكر النسخ سمعاً على الإطلاق، فإن كان يتعلق بشيء، فليس له إلا دعوى الاستقراء، وقد عرفت أنها مكابرة؛ لتحقق وقوعه بين الشريعتين، بل في الشريعة الواحدة سيما في شريعتهم، فإنهم لشدة عنادهم، وكثرة إنكارهم على الله - تعالى - وخبث طوبيتهم، ولؤم سجيبتهم، ما زالوا يُنقلون من الأخف إلى الأصعب.

وأما العنادية، فدعواهم أوضح في الفساد من أن تحتاج إلى الاحتجاج إن كان نبياً عن الله، وأنه لنبي^(١) صدق.....^(٢)، وقد دعاهم وقاتلهم على الخلاف، وأجلاهم، وضرب عليهم الجزى وأحزاهم، وكتاب الله مشحون بدعوتهم وملامتهم، وتكفيرهم، والأمر بإهانتهم، يؤمنون ببعض، ويكفرون ببعض.

وأما أبو مسلم، فقد اختلف النقل عنه، فالمعروف أنه كان ينكر وقوع النسخ على الإطلاق، وظاهر العلامة رحمته في (التهذيب) والنهاية^(٣) أنه كان ينكر وقوعه في كتاب الله، والمحكي من الاحتجاج أنه كان يتعلق بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتْرِكُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٤)، ولو كان ناسخاً لما قبله، أو نسخ بعضه بعضاً، لكان مخالفاً له، والمخالف يبطل ما يخالفه، فيجيئه البطلان مما قبله ومما بعده، أي ما ورد على آياته المنسوخة.

والجواب: أن كلمة المفسرين، بل المسلمين متفقة على أن المراد بها - والله أعلم - أنه لا يكاد يفسر فيها تقدم من الكتب الالهية على ما يبطله، بل جاء مصداقاً لها فيما اتفقت عليه كلمة الأنبياء، واستقامت عليه طريقة سبيل الله من الدعاء إلى الله تعالى، والدلالة على عدله وتوحيده، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقود إلى كل

(١) في (جمع): نبي.

(٢) فراغ في (جمع) قبله: فاء، ولعله أراد: فهلاً اتبعوه.

(٣) تهذيب الوصول: ص ١٨٥؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٦١٩.

(٤) فصلت: ٤٢.

خير، ويزود عن كل شر، ويدل على مكارم الأخلاق، وينهى عن مساوئها، إلى غير ذلك من مشتركات الشرائع، وإن خالفها في بعض الفروع حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة، كما وقع مثله بين غيره من الكتب، وكذلك لا يرد عليه بعد ذلك ما يبطله، فإن تلك سنة الله التي لا تبدل لها، لا ما توهمه أبو مسلم، كيف، والمخالفة فيما اقتضته المصلحة من الأحكام بما يقوم أمره، ويقيم الحجة في تنزيله، ثم يقال لأبي مسلم: ماذا تقول فيما وقع من النسخ بين الشرائع السالفة، وما بين شريعتنا وبينها وليس بقائل شيئاً، أو ليس قد نسخت ما قبلها من الشرائع، وكذلك شريعة عيسى (عليه السلام)، كل نسخ ما قبله؛ لأن سنة الله في النسخ قديمة من لدن آدم، ثم ما تقول فيما وقع في شريعتنا من النسخ، بل في القرآن، ألم تكن القبلة تجاه بيت المقدس؟! كما قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾^(١)، ثم حوّلت إلى البيت الحرام؟، وأنزل في ذلك قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(٢).

ألم ينزل في عدة المتوفى عنها زوجها: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾^(٣)، ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبُّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(٤)؟ أو لم يوجب عليهم حين أمّلوا رسول الله ﷺ بكثرة المناجاة أن يتصدقوا قبلها، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٥)، فلما رفضوا المناجاة عشرة ليالٍ، كما حكى الزمخشري وغيره خوفاً على المال، ولم يعمل بها إلا علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فإنه كان عنده ديناراً فاشتري به عشر دراهم، وكان كلما أراد المناجاة تصدّق حتى نفدت فنسخها عنهم^(٦)، علماً منه أنها الخطّة التي

(١) البقرة: ١٤٢.

(٢) البقرة: ١٤٤.

(٣) البقرة: ٢٤٠.

(٤) البقرة: ٢٣٤.

(٥) المجادلة: ١٢.

(٦) ظ. الكشف: ج ٤ ص ٧٦؛ مجمع البيان: ج ٩ ص ٤١٧.

لا يصل إليها أحد، فقال: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١)، ألم يكلف الناس في الجهاد أن يثبت الواحد لعشرة، حيث يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خَرِّصِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا﴾^(٢)، ثم لما ضجَّ الناس إلى رسول الله ﷺ نسخها عنهم بقوله: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(٣).

أو ليس قد نسخ قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(٤) بآية الميراث^(٥)، وقيل بقوله عليه السلام: «لا وصية لوارث»^(٦)، وقيل بالإجماع.

وقوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾^(٧) بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٨). وما اقتضاه قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٩)، من الموافقة في تحريم الأكل والوطء بعد النوم، ودلت عليه السنة، بقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ

(١) المجادلة: ١٣.

(٢) الأنفال: ٦٥.

(٣) الأنفال: ٦٦.

(٤) البقرة: ١٨٠.

(٥) ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَيُّوْبَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِمَّنِ الشُّرُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَهُمَا الشُّكْلُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَهُمُ الشُّكْلُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِي بِهَا أَوْ زَيْنِ آبَائِكُمْ وَأُمَّهَاتِكُمْ لَا تَرُونَ فِيهِمْ أَغْرَبَ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾. (النساء: ١١).

(٦) تهذيب الأحكام: ج ٩ ص ١٦٢.

(٧) البقرة: ١٨٤.

(٨) البقرة: ١٨٥.

(٩) البقرة: ١٨٣.

الصَّيَّامِ الْوَقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ^(١).

وقوله: ﴿وَأِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَابِسْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(٢)، بقوله بعده: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣)، وقوله: ﴿فَإِنْ جَاءَكُمْ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾^(٤) بقوله: ﴿وَأِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٥)، وقوله: ﴿أَوْ أَخْرَا مِنْ غَيْرِكُمْ﴾^(٦) بقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٧)، وقوله: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٨) بقوله: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾^(٩)، وقوله: ﴿لَا يَجُلُ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبْدَلَ بِهِنَ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَغْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾^(١٠)، بقوله: ﴿إِنَّا أَخْلَقْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) المائدة: ٤٢.

(٥) المائدة: ٤٩.

(٦) المائدة: ١٠٦.

(٧) الطلاق: ٢.

(٨) النور: ٣.

(٩) النور: ٣٢.

(١٠) الأحزاب: ٥٢.

خَرَجَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا^(١) وَإِنْ تَقَدَّمَتْهَا وَضَعًا لِتَقْدَمَهُ نَزْوَلًا، وقوله: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢) بآخر السورة^(٣)، ثم الآخر بالصلوات الخمس.

وحكى صاحب الإتيقان عن أبي المعالي أنه قال: «ما في القرآن من الصفح عن الكفار، والتولي والإعراض والكف عنهم، فهو منسوخ بآية السيف، وهي: ﴿فَإِذَا نَسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَأَيَّسُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٤) نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية^(٥)، قال: «ومن عجب المنسوخ قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾؛ فإن أولها وآخرها، وهو: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ منسوخ، ووسطها محكم، وهو: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾^(٦)، إلى غير ذلك مما جاء ناسخاً لما لم ينص عليه في الكتاب، سواء أجزوا عليه في بدء الإسلام، أو كان في غيره من الشرائع وهو الكثير الفاشي، وما يحكى عن أبي مسلم من الجواب عن الأربعة الأول - بأن التوجه إلى بيت المقدس ربما وجب، كما إذا اشتبهت القبلة فلا يكون حكماً زائلاً بالكلية، وبأن حكم الاعتداد بالحوال لم يزل بالكلية؛ لجواز وقوعه، كما إذا مات عنها في أول الحمل، واستمر الحمل إلى حول، وحينئذ فتكون مخصصة لا منسوخة، وبأن وجوب الصدقة إنما زال لزوال سببه؛ وذلك أن الغرض من الأمر بالصدقة تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتنال وعدمه، وقد حصل الغرض فيرتفع الحكم، وبأن العشرين لو كانوا أبطالاً، والمائتين ضعافاً لا يضطربون خوفاً، وجب الثبات فلا يكون حكمها زائلاً - بمكانة من التعسف والفساد.

(١) الأحزاب: ٥٠.

(٢) المزمل: ٢.

(٣) قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾.

(٤) التوبة: ٥.

(٥) الإتيقان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٦٤.

(٦) المصدر نفسه: ص ٦٤.

أما الأول؛ فلأن التوجه إلى بيت المقدس لا يجب بحالٍ، وإنما يجب عند الاشتباه التوجه إلى الجهات الأربع، واتفق أن بيت المقدس في أحدها، وهي جهة المغرب، فجاء التوجيه بالتبع.

وأما الثاني؛ فلأن الحامل تعتدّ بأبعد الأجلين كائناً ما كان، فإن استمرّ الحمل حولاً لم يجب الاعتداد؛ لمكان الحول، بل لاستمرار الوضع، وجاء انتظار الحول بالتبعية.

والحاصل: أن الحكم في الأول كان هو وجوب التوجه إلى بيت المقدس على كلٍّ، وفي الثاني انتظار الحول على كلٍّ حال، حاملاً أو غير حامل، وقد زال ذلك قطعاً.

قولكم: لم يزل بالكلية، بل وجوبها في بعض الأحيان فيكون تخصيصاً لا نسخاً، قلنا: قد زال بالكلية، وما ظننت بقاءه فيه فالواجب غيره، ويجيء هو بالتبعية؛ لملازمته الواجب.

وأما الثالث، فلم يزد على أن دلّ على علّة النسخ وسببه، فإن الحكم إنما ينسخ عند انتهاء مدته، وزوال سببه الباعث عليه، سواء قلنا: إن النسخ عبارة عن الرفع الظاهري، أو الانتهاء الواقعي، وهذا أولى مما أجاب به القوم من منع كون السبب هو ذلك، وإلاّ لزم كون من عدا علي (عليه السلام) من الصحابة منافقون؛ وذلك باطلٌ اتفاقاً، فإن ما ذكره إن لم يكن سبباً، فهو جزء السبب؛ إذ السبب الظاهر هنا ثلاثة أمور:

أحدها: ما ذكره أولاً من القسمة.

الثاني: التميّز الذي ذكره أبو مسلم.

الثالث: سدّ خلّة الفقراء، وجد بكثرة ما يعود عليهم من صدقة المناجاة؛ لكثرة حاجة الناس إلى المناجاة، لكنّا حينئذٍ نمنع أن يكون أكابر الصحابة وخيارهم ناجوه، اللهم إلاّ أن يقال: إن امتياز المنافقين كما يكون بالمناجاة بدون صدقة، كذلك يكون برفض المناجاة في هذه المدد الطويلة - عشرة أيام - إثارة الدريهمات على النظر إلى طلعة رسول الله ﷺ، والانتفاع بمناجاته.

ويجاب: بأن ذلك واقع كيف كان، إلاّ أن يدعى أن مدة الحكم كانت قصيرة، كما

قيل: ساعات، ثم لم يلبث أن نسخ، ثم إني وجدت صاحب المنهاج قد خالف القوم، وأجاب بما أجبنا.

وأما الرابع: فبعد تسليمه بكون خصوصية العدد غير معتبرة كما لو زادوا على المائتين، والحال هذه.

وبالجملة: الحكم الأول المنوط بخصوصية العدد قد زال قطعاً، ثم ما يصنع بما عدا ذلك مما ذكرنا وما لم نذكر.

فصل

لا يرد النسخ من الحكيم - تعالى - إلا على ما صحّ انتفاؤه من الأحكام؛ وذلك كالأحكام المتعلقة بالأفعال، التي يحسن أن يؤمر بها تارةً وينهى عنها أخرى، ظهرت الحكمة في ذلك أم لم تظهر؛ وذلك كما مرّ ذكره من متعلقات الأحكام المنسوخة، وكلما كان كذلك يصحّ، ورود النسخ عليه كالقيام في الصلاة، وحرمة البيع عند النداء، إلى غير ذلك، أي أنه بحيث لو ورد عليه النسخ لم يمتنع، لكنه لم يرد، بخلاف ما لا يحسن فيه إلا أحد الأمرين، فإنه يمتنع ورود النسخ على الحكم المتعلق به؛ وذلك كل فعل يحكم العقل بحسنه واستحقاق فاعله المدح، أو قبحه^(١) واستحقاق فاعله الذم، كالعدل والإحسان، والظلم، والعدوان، وغير ذلك من مشتركات الشرائع، مما قامت عليه الأدلة العقلية، ونطقت به البراهين القطعية، ومنه معرفة الله، لوجوب شكر المنعم الذي لا يمكن إلا بمعرفة ما يليق به؛ وذلك لا يتم بمعرفته فلا يرد النسخ على أحكام أمثال هذه الأفعال.

وذكر العلامة رحمته للنسخ - أي للحكم به - شرائط أخر:

أحدها: استمرار الحكم السابق، بمعنى كونه لولا عروض النسخ لكان ثابتاً مستمراً، إلا أن ذاته تقتضي الدوام والاستمرار، فإن ذلك من الموانع على ما عرفت، لا

(١) إذ لو صحّ نسخه للزم انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل، وقد ثبت في قاعدة الحسن التلازم بينهما. (حاشية في جع).

بمعنى أن الخطاب الدال عليه مقيدٌ بذلك، كما فعلوا دائماً، فإن في جواز ورود النسخ على مثل ذلك خلافاً سيأتي إن شاء الله.

الثاني: أن يكون ثبوت الحكم المنسوخ وما به النسخ بدليل شرعي، احترازاً عما إذا كان ثبوت الأول بدليل عقلي، كما في ورود الأحكام على الإباحة والبراءة الأصليين، أو الثاني كما في زوال الحكم بالعجز ونحوه، فإن شيئاً من ذلك لا يسمى نسخاً.

الثالث: تأخر النسخ، احترازاً عن المقارن، كالمخصصات المتصلة.

الرابع: عدم توقيت الفعل بغاية معلومة، كـ ﴿أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، فورود ما يدل على نفي الحكم عما بعدها، كأن يقال: لا تصوموا ليلاً، لا يسمى نسخاً؛ إذ لا حكم بعد بلوغ الغاية فيرفع^(١).

قلت: هذه الأمور كلّها داخلّة في مفهوم النسخ مأخوذة في حدّه، فلا نجعلها شرائط؛ لأن شرط الشيء ما خرج منه، وتوقف عليه، ولئن تسامح في تسميتها شرائط، فكان يكفي ذكرها في الحدّ عن إعادتها، ثم إنّ الأول يغني عن الرابع؛ لأن المغيّاً ليس بحيث لولا النسخ لكان ثابتاً، وقد يقال: إن المؤقت كما يمتنع ورود النسخ عليه بعد البلوغ إلى الغاية لما مرّ، كذلك يمتنع وروده قبل بلوغها؛ لما سيأتي من أن شرائط النسخ بحضور وقت العمل، ولا ريب أن نسخ ما بقي من الأبد نسخ قبل حضور وقت العمل، فإنك إذا قلت: أكتب اليوم إلى الليل، كان بمنزلة تنصيب على طلب الكتابة في كلّ وقت من هذه المدة، وكان بمنزلة أن تقول له: اكتب في هذا الوقت، اكتب في ذلك الوقت إلى أن تستوفي جميع أجزاء تلك المدة، والنسخ على أي جزء من تلك الأجزاء وردّ يكون نسخاً قبل حضور الوقت، ومن هنا امتنع ورود النسخ على ما نصّ استمراره وتأبيده كما سيأتي إن شاء الله.

وحينئذ فقد حصل بالرابع ما لم يحصل بالأول، إلّا أن يقال: إن المغيّاً ما يطلق عرفاً أنه لولا النسخ لكان مستمراً، وإن كان ثابتاً إلى تمام المدة؛ إذ الظاهر من الاستمرار

الإطلاق، وعدم التجديد، وكفي في النسخ كون المنسوخ مدلولاً عليه بالخطاب الشرعي، ولو بواسطة القرينة الخارجية، كال تكرار المستفاد من الصيغة بواسطة القرينة، ولا يشترط كونه معنًى وضعياً له، كيف، والمنسوخ في الأكثر من ذلك القبيل، وقول بعضهم: إن الخطاب في مثله غير دالّ على المنسوخ ولا متناول له، بل الدال هو القرينة جارٍ على خلاف التحقيق، من أن القرينة داخله في الدلالة.

والتحقيق: أن الدال هو المجاز بشرط القرينة، ثم من الناس من شرط في النسخ أن يكون إلى بدل، والتحقيق: أنه قد يكون لا إلى بدل، كما في نسخ الصدقة، بل والاعتداد بالحول، لكن لا بد حينئذ من لفظ يدلّ على النسخ، وكذا حيث لا يكون البديل ضدّاً، كما في نسخ صيام عاشوراء إلى رمضان، أما إذا كان ضدّاً فعروض الضد دليلٌ على زوال ضده.

فصل

لا كلام في جواز النسخ قبل الفعل؛ لأن مدار حسن النسخ على انقضاء مدة صلاحية التكليف بالفعل، فعل المكلف أم لم يفعل؛ إذ لا دخل للامتنال في ذلك، إنما النزاع في أنه هل يجوز قبل حضور وقت الفعل أم لا؟ فأكثر الأشعرية والشيخ المفيد رحمتهما بنّوا على الجواز^(١)

وجل أصحابنا كالشيخ، والسيد، والعلامة رحمتهما، وغيرهم، والمعتزلة، والصيرفي من الأشاعرة وأكثر الحنفية والشافعية على المنع^(٢)، ومن الناس من توقف.

احتج الأولون بأمور:

أحدها: ما دلّ على ثبوت المحو والإثبات من آية، أو رواية، ومتى صح عليه المحو

(١) ظ. المنحول: ص ٢٩٧؛ المحصول: ج ٣ ص ٣١٢؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٢٤؛ وحكى الشيخ الطوسي عن المفيد في العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٥١٨-٥١٩.

(٢) ظ. الذريعة: ج ٢ ص ٤٣٠-٤٣١؛ العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٥١٩؛ المعتمد: ج ١ ص ٣٧٦؛ المحصول: ج ٣ ص ٣١٢.

-ومن المعلوم أن نسبة الأشياء إليه على حدّ سواء- ثبت المطلوب؛ إذ ليس النسخ قبل الوقت إلّا محو العبادة قبل حلول وقتها.

الثاني: أنه تعالى أمر النبي ﷺ ليلة الإسراء بخمسين صلاة، فلما مرّ بموسى عليه السلام أشار إليه بالرجوع والاستحطاط، وقال له: إن أمتك ضعفاء لا يطيقون ذلك، فرجع وسأل الله تعالى في ذلك، فنسخ الخمسين على التدريج إلى أن بقي خمس^(١)، ومن المعلوم أنه قبل حلول الوقت.

الثالث: أنه نسخ وجوب تقديم الصدقة على المناجاة، ومن المعلوم أنها لم تجب على أحد سوى علي عليه السلام؛ لأنهم اجتنبوا المناجاة، وهي إنما تجب عند إرادتها، فقد نسخت عنهم قبل حلول وقتها، فإن وقتها وقت وجوبها.

الرابع: أنه ﷺ صالح قريشاً يوم الحديبية على ردّ ما هاجر إليه منهم^(٢)، ثم نسخ قبل الرد بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآثُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلَاوًا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٣).

الخامس: أنه ﷺ قال: «أحلت لي مكة ساعة من نهار»^(٤)، ومع ذلك منع من القتال فيها.

السادس: أنه تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الفعل، أما أنه أمر

(١) بحار الأنوار: ج ١٨ ص ٣٣٠؛ صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم ٣٢٧؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ، رقم ١٦٢.

(٢) ظ. صحيح البخاري، كتاب الصلح: رقم ٢٧٠٠.

(٣) الممتحنة: ١٠.

(٤) صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، رقم ١٨٣٣؛ صحيح مسلم: ج ٤ ص ١١٠، كتاب الحج؛ مسند أحمد بن حنبل: ج ١ ص ٢٥٣.

فبقوله: «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ»^(١)، على أنه قد أقدم على الذبح، وعلى ترويج الولد، فلو لم يكن مأموراً به لامتنع شرعاً صدور مثله عن مثله، مضافاً إلى قوله: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ»^(٢)، وقوله: «وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ»^(٣)، وأما إنه نسخ قبل وقت الفعل؛ فلائنه لم يفعل، ولو دخل الوقت عدّ عاصياً مع عدم الفعل، فكان عاصياً.

السابع: أن صحة الارتفاع تدور على تحقق التكليف به، ولما كان التكليف ثابتاً قبل حلول وقت العمل، صحّ رفعه بالنسخ قبل ذلك، كما جاز رفعه بالموت كذلك، فإنها سيان في قطع علاقة التكليف عن المكلف.

الثامن: أنه لو امتنع النسخ قبل وقت العمل لزم إبطال النسخ من رأس؛ إذ كل نسخ دفع للحكم قبل حلول وقت المنسوخ - أعني ما يتكرر بعد ذلك - كيف لا، والنسخ حين الفعل وبعده ممتنع.

التاسع: أنه إذا جاز الأمر بشرط انتفاء المانع مع تعقبه بالمنع، كأن يأمر زيداً بفعل في غيد، ثم يعوقه قبل غيد بعائق، فليجُز الأمر بالفعل بشرط انتفاء النسخ مع تعقبه بالنسخ^(٤).

وأجاب المانعون عن الأول: أنها إنما تدلّ على محو ما شاء، لا على أن محو العبادة قبل وقتها مما شاء، مع قيام الدليل على المنع، على أنه قد جاء معانٍ آخر مرت فيها حكينا عن الرازي.

وعن الثاني: تارةً بالقدح في الخبر، [وأنه]^(٥) ليس من المتواترات المشهورات، فكان يجب أن يكون هذا كذلك، لكنه آحاد، على أنه قد اشتمل على بطلان لا يصح اعتقاده في

(١) الصفات: ١٠٢.

(٢) الصفات: ١٠٦.

(٣) الصفات: ١٠٧.

(٤) لملاحظة هذه الأمور ينظر نهاية الوصول: ج ٣ ص ٣٣-٣٥.

(٥) غير موجودة في (جع).

الشرعية، وهو إقدام الأنبياء عليهم السلام على إساءة الأدب بكثرة المراودة، وعدم تلقي الأوامر المطلقة بالقبول، وتعليق المصالح الدينية على مشورة الخلق وآرائهم.

وبالجملة: التكليفية بالخمسين إن كان لطفاً للمكلفين، فكيف لم يكلفهم بها، وإن لم يكن فكيف عرض عليهم ذلك، وأخرى بأن ذلك يقتضي ما لم يلتزمه الخصم من النسخ قبل علم المكلف بالتكليف، فإنه قد يتعلل الخصم في إجازة ما وقع فيه النزاع من النسخ إنما كان بأن الغرض في التعبد بالنسخ هو العزم على الفعل والاعتقاد لوجوبه، وهو هنا منفي؛ لعدم علمه.

فإن قلت: إنه عليه السلام سيد المكلفين، وقد علم فحصل الغرض على أنه إن فات ذلك فقد حصل ما هو أهم، فإنه لما رجع بالخمسة إلى موسى عليه السلام وأمره بالمراجعة والاستحطاط مرة أخرى، وقال لموسى عليه السلام: إني لأستحيي أن أراجع ربّي - عزّ وجل - قال الله - تعالى - : قد جعلتها خمساً بخمسين، ومن هنا يظهر الجواب عما مرّ في الأول من دعوى اشتماله على الباطل، وذلك أننا نقول حينئذ: إن اللطف في الخمس، وإنما فرض الخمسين لهذه الثمرة العظيمة، وليفوز عليه السلام في سائر مراتب التكليف الواقع فيها بأجر التسليم.

وأما كونه خبر آحاد، فالمسألة اجتهادية إلا أن يخص المنع فيما عدا ما كان بسؤال وتضرع كهذه القصة؛ لظهور فائدة التكليف حينئذ.

قلت: قصارى علمه عليه السلام أن تكون علة في تعلق التكليف به، ويبقى التعليق لسائر المكلفين خلواً من الفائدة فيقبح، وصيرورة الخمسة بمنزلة الخمسين في الأجر إن تمّ إنما يصحّ عرض الخمسين لا على وجه التكليف، لكنه لا يكون نسخاً؛ إذ النسخ رفع الحكم أو انتهاء مدته بعد ثبوت التكليف به في الواقع، والمفروض هنا خلافه.

وجملة الأمر: أن هذا ونحوه من العرض قبل التكليف الواقعي إن جوّزناه في جنب الله - تعالى - كما يقع في الناس، لم يكن ناسخاً، وخرج عن محل النزاع.

وعن الثالث: أن النسخ فيها لم يقع إلا بعد حضور وقت العمل؛ وذلك أن الصدقة لم تكن موقته كالصلاة، بل متى أرادوا المناجاة، وكل جزء من الوقت الواقع بين التكليف والنسخ كان صالحاً لأن يقصدوا فيه المناجاة ويتصدقوا.

والحاصل: وقت غير الموقت يحلّ بالتمكن منه، وما أجاب به شارح الزبدة^(١)، أن الكلام إنما هو فيما لم يمثل به أصلاً، وقد امتثل هنا أمير المؤمنين (عليه السلام) إن لم يتأوله بما ذكرنا، فلا وجه له.

وعن الرابع: بما مرّ في الثالث، وقولهم له فيه: ثم نسخ قبل الرد، كأنه وقع على سبيل الوهم، وإلا فلا نزاع في جوازه قبل الفعل، على أن الواقدي^(٢) روى: إن أبا جندل لما رده النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى قريش انحاز مع جماعة ممن أسلم من قريش، وجعل يمنع من قدوم الميرة على أهل مكة، فأرسلت قريش إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تسأله بأرحامها ألا ردّ أبا جندل والذي معه إلى النسخ^(٣).

وعن الخامس: أن إباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوع القتال فيها؛ لعدم وجوب إيقاع المباح، فلا يمنع أن يكون تُمَيَّ عن القتال بمكة بعد تلك الساعة، على أن قوله: «أَحَلَّتْ لِي مَكَّةَ سَاعَةً»^(٤) لا يدلّ على إباحة القتال، بل لعله أراد بذلك قتل قوم معينين كابن أخطل وغيره، وحينئذ فلا يكون النهي عن القتال أنه ناسخ.

وعن السادس: تارةً بمنع وقوع الأمر بالذبح، بل الواقع هو الأمر بمقدماته من الاضطجاع والقبض على المديّة، ثم لما أمر بذلك أعرض له ظنٌّ غالبٌ بالذبح، والذي يدلّ على أن الأمر الذي وقع في الرؤيا كان بالمقدمات، أنه لما جاء بها قيل له: قد صدّقت الرؤيا، ولو كان مأموراً بالذبح قيل له: قد صدّقت بعض الرؤيا، وأما قوله: افعل ما تؤمر، فمصرف إلى المستقبل، لا إلى ما رآه سابقاً، وإضجاع ولده وأخذ المديّة^(٥) مع

(١) المقصود بها زبدة الأصول للشيخ البهائي، وعليها شروحات كثيرة، من أشهرها شرح المولى محمد باقر السبزواري صاحب الذخيرة، ولعله هو المقصود هنا.

(٢) هو محمد بن عمر بن واقد صاحب كتاب المغازي من أقدم المؤرخين في الإسلام، ومن أشهرهم، ومن حفاظ الحديث. ولد بالمدينة، وكان حناطاً (تاجر حنطة) بها، وضاعت ثروته، فانتقل إلى العراق سنة ١٨٠ هـ في أيام الرشيد، وتوفي سنة ٢٠٧ هـ. (ظ. الأعلام: ج ٦ ص ٣١١).

(٣) المغازي، الواقدي: ج ٢ ص ٦٢٩.

(٤) أشرنا إليه سابقاً.

(٥) السكين.

الظن الغالب بالذبح بلاءً عظيم، والفداء عما غلب على ظنه، وكان يتوقعه من الذبح، وأخرى بمنع وقوع النسخ، فقد روي أنه كان كلما قطع منه عضواً من الحلق وتعدى إلى غيره وصله الله^(١)، ومنع اشتراط بطلان الحياة في حقيقة الذبح، وإنما هو قطع في مكان مخصوص على الإطلاق، فإنه يقال: ذبح هذا الحيوان، ولم يمت بعد، فأما ما روي من أن الله تعالى جعل على عنقه صفحة من حديد، وكان إذا أمر إبراهيم عليه السلام السكين انقطع شيئاً^(٢)، لو تم لكان التكليف بالذبح مع ذلك تكليفاً بما لا يطاق، ولا يخفى ضعفها.

أما الأول؛ فلكونه خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلا بدليل، وصرف قوله: (ما تؤمر) إلى المستقبل إنما يقع ممن له خبرة بمواقع كلام العرب، وإنما يراد بمثله: ما أمرت، وإنما يؤتى في هذا العام بالمستقبل كحكاية الرؤية.

والوجه: الجواب بأنه عليه السلام ما أقدم على الفعل إلا وقد دخل وقته، ثم لما أخذ في المقدمات كان الفرج بالنسخ، فكان نسخاً بعد دخول وقت الفعل، وكأنه عليه السلام عقل من الأمر بالذبح المبادرة، فأما ما قيل من أنه منام لا أصل له، ولا يثبت به الأمر، فلا تكليف، ولا نسخ، فخطأ لا يلتفت إلى مثله، كيف لا، ومنام الأنبياء وحي عليه معولهم، وأكثر وحي الأنبياء كان بالمنام، وقد نقل أنه وحي النبي صلى الله عليه وآله كان بالمنام ستة أشهر، ولهذا قال صلى الله عليه وآله: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»^(٣)؛ وذلك أن نبوته كانت في ثلاثة وعشرين سنة، ستة أشهر منها في المنام، وقال صلى الله عليه وآله: «ما احتلم نبي قط»^(٤)، أي أن الشيطان لا يتشكل له في المنام، كما يتشكل لأهل الأحلام، ولو كان منام إبراهيم عليه السلام خيالاً لا وحيًا، لم يجوز له الإقدام على الذبح المحرم، ولما ساء مبيناً، واحتاج إلى الفداء.

وعن السابع: بمنع دوران الرفع على مجرد التكليف، فإنه أول الكلام عليه، بل عليه وعلى دخول الوقت، ثم منع تكليف من علم موته قبل تمكنه من الفعل، بل ينكشف

(١) ظ. مجمع البيان: ج ٨ ص ٣٢٣.

(٢) ظ. مجمع البيان: ج ٨ ص ٣٢٣.

(٣) مجمع الزوائد: ج ٧ ص ١٧٢؛ الموطأ: ج ٢ ص ٩٥٧؛ بحار الأنوار: ج ٥٨ ص ١٧٨.

(٤) مجمع الزوائد: ج ١ ص ٢٦٧.

بالموت أنه لم يكن مكلفاً بالفعل، مع من كلف به.

وعن الثامن: بأنها مغالطة، من اشتباه الحكم المنسوخ بالعمل الباقي المنسوخ قبل حلول وقته، إنها هو العمل الباقي، ولا كلام، إنها الكلام في الحكم المنسوخ؛ وذلك إنها يصحّ بعد حلول وقته.

وعن التاسع: بمنع المقيس عليه؛ وذلك لأنه إن كان أمره على الإطلاق فمنعه بعد ذلك تكليفٌ بما لا يطاق، وإن كان مشروطاً بعدم المانع، فإنما يصحّ ممن لا يعلم بعروض المانع، أما من علم، فلا، نعم، ربما توهم مثله حيث يتوجّه الأمر إلى جماعة، ثم يعرض المانع لأحدهم، فيظنّ أنه في حقّ الممنوع تكليف مع العلم بعروض المانع، كلا، ولكن عروض المانع دلّ على أنه لم يكن مكلفاً معهم، وأنه غير مراد بالخطاب، فيكون تخصيصاً للخطاب، على أن تقييد الأمر وشرطه بعدم ورود النهي عنه إنما يكون لرفع التنافي بين الأمر والنهي، وإنما يتمّ ذلك بالتصريح بالشرط، كأن يقول: افعلوا في الوقت الفلاني بشرط أن لا أرفع ذلك عنكم، وهو فيما نحن فيه مفقود، فالتنافي بحاله موجود.

احتج الآخرون بوجوه:

أحدها: أنه لو جاز النسخ قبل حلول الوقت، لكان أجمل ما يلزم من ذلك البداء المحال على الله تعالى؛ وذلك لأن من أمر ونهى إنساناً واحداً بعمل واحد في وقت واحد على وجه واحد، فأما أن يكون ظن حسنه أولاً ثم أمر، ثم ظهر له قبحه، فهي كما يقع مثله بين الناس كثيراً، أو يكون المأمور به قبيحاً، لكنه أمر أولاً بالقبيح على خلاف الحكمة، ثم رجع إليها فنهى، أو حسناً فأمر به أولاً، لكنه نهى عنه أخيراً على خلاف الحكمة، أو يكون أمر ونهى سفهاً وهذياناً من غير أن يعرف مواقع الأمر والنهي، لكن أجمل هذه الوجوه هو الأول؛ لوقوعه من العقلاء الحكماء، بخلاف الباقيات غير أنه مع ذلك محالٌ على الحكيم.

الثاني: أنه لو صحّ ذلك لزم اجتماع النقيضين في الأمر والمأمور، أما في الأمر؛ لاستلزام كونه تعالى مريداً كارهاً لشيء واحد في وقت واحد من وجه واحد من فاعل واحد، وأما في المأمور به فمن وجهين:

أحدهما: أن الأمر لا يتعلق إلا بما كان حسناً، والنهي لا يتعلق إلا بما كان قبيحاً، بناءً على قاعدة الحسن والقبح العقليين.

الثاني: أن الأمر لا يتعلق إلا بما كان مصلحة، والنهي لا يتعلق إلا بما كان مفسدة، بناءً على قاعدة تعليل الأفعال بالأغراض، وحينئذ فيلزم كون الشيء الواحد من جميع الجهات حسناً قبيحاً مصلحة ومفسدة، وذلك محال.

الثالث: يلزم أن يكون الكلام الواحد الذي هو صفة واحدة أمراً ونهياً بشيء واحد في وقت واحد، وهذا إلزامي، بناءً على أصلهم الفاسد في الكلام النفسي، وأن الخطاب عبارة عنه.

وأورد على الأول: أنه إنما يلزم البداء لو لم يكن نُقل بأنه تعالى عالم بما يؤول إليه الأمر من النسخ، وما كان أمره أولاً لخفاء قبحه لما سيأتي.

وعلى الثاني: أولاً: أنه مبني على قاعدتين ممنوعتين عندنا، وهما قاعدتا التحسين والتعليل.

وثانياً: بعد التسليم أن التكليف كما يحسن لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهي عنه، فقد يحسن لحكمة تتولد من نفس الأمر والنهي، فإن السيد قد يقول لعبده: اذهب غداً إلى الضيعة^(١) راجلاً، وغرضه حصول النهضة في الحال وتوطين النفس والعزم على الأداء.

والجواب عن الأول: إذا كان عالماً بما يؤول إليه الأمر من النسخ، أفتراه أمر بقبح أو نهى عن حسن، أو لم تعلم ما صنع، فإن ذهبت تمنع قاعدة التحسين، قلنا: إن منعهم الحسن والقبح العقليين فما كنتم ل تمنعوا الشرعيتين، وقد جمعها بالأمر والنهي على الفعل الواحد من جميع الجهات، فيلزم اجتماع النقيضين.

فإن قلت: لا تناقض بين الشرعيتين؛ إذ هما عبارة عن الأمر والنهي، ومن المعلوم عدم استحالته، وجمعها على شيء واحد، غاية ما هناك أن الحكمة تمنع من ذلك، فلا بد

من وجهه، والوجه ما قدمناه من الحكمة المتولدة من نفس الأمر والنهي.

قلنا: أول ما في هذا أن ذلك كان مبنياً على تسليم قاعدة التحسين، والكلام الآن على المنع، وحيث فلا نحتاج بناءً على أصلك إلى وجه أصلاً، وتحييز عليه تعالى أن يأمر وينهى عن شيء واحد من جميع الجهات لا لداع، وفي ذلك إبطال الحكمة ونسبة السفه، وقد تعالى الله علواً كبيراً، ثم إن مثل هذا بعد تسليم وقوعه من الله تعالى، كما يقع في المشاهد لا يكون التكليف الثاني فيه نسخاً؛ لأن الأول إنما كان للاختيار، والابتلاء، ولم يكن الفعل مراداً، بل كان في صورة التكليف جيء به لذلك الغرض، والنسخ فرع ثبوت التكليف، وهو الجواب عن الثاني، فأما ما اشتهر على إيراده على الوجهين من أن البداء واجتماع التقيضين إنما يلزم لو اتحد متعلق الأمر والنهي، وهو معلومٌ بأحد طريقين، إما بأن يكون النهي متعلقاً بمثل ما تعلق به الأمر، وإما يتعلّق باعتقاد وجوب الفعل لا بعلمه، فمما لا ينبغي أن يلتفت إلى مثله؛ لأن الأمر والنهي إنما تعلقا بالطبيعة، وهي أمر واحد، فمن أين جاءت هذه المماثلة المستلزمة للمغايرة، وعلى فرض كون متعلق الطلب هو الفرد دون الطبيعة، فتعلق الأمر والنهي بالفردين المماثلين ممتنعٌ.

سلمنا، ولكن توجيه الخطاب بهما نحو المخاطب بهما مما يمتنع، ولو أغضينا عن ذلك كله، فلا نسخ لاختلاف المتعلقين، ودعوى إرادة الاعتقاد من الأمر دون الفعل لا يصدر عمّن له أدنى تأمل معرفة بمحاورات الناس، ثم هذا الكلام كله بالنظر إلى الموقت الذي لا يزيد وقته عليه واضح إن حضر وقته صحّ نسخه بالإجماع، فعَلَّ أم لم يفعل، وإلا فالنزاع.

وأما النظر إلى غير الموقت، كصلاة الزلزلة، وأداء النذر المطلق، والموقت بوقتٍ يزيد عليه كالصلوات الخمس، فإن وقع الفعل أو مضى تمام الوقت، فلا إشكال في النسخ أيضاً، إنما الإشكال فيما إذا لم يقع الفعل، وحضر بعض الوقت، فهل يصحّ النسخ لتحقق وقتٍ يسع الفعل، كأن يكلفهم بالصلاة إذا زلزلت الأرض، ثم لما زلزلت ومضى من الوقت ما يسع الصلاة، ولم يصلّوا رفع عنهم ذلك التكليف ونسخه، أو لا

يصح بناءً على أن ما بقي من الوقت داخل^(١) في الأمر ومتعلقاته مراداً قطعاً، ولا يصح النسخ في المقطوع به، وإنما يصح في الظاهر، وذلك أنه لا يصير موسعاً بأحد الوجهين إلا بالتنصيص، كأن يقول: أثبت به متى شئت، وصل الظهرين من زوال الشمس إلى غروبها، فلو نسخ وجوب الظهرين مثلاً، بعد أن مضى من الزوال ما يسعهما، لكان رجوعاً عما نص عليه، وأصل الإشكال ومنشؤه هو أنه إذا نسخ بعد غروب الشمس مثلاً، كان النسخ كاشفاً عن كون المتكلم في ذلك اليوم، ولا مانع من أن يكون مصلحة في هذا اليوم مفسدة فيما بعده، وكذا فيما زاد على ذلك بطريق أولى، أما إذا لم يمض تمام الوقت، فلو نسخ لكان النسخ كاشفاً عن كون التكليف في تلك الساعة مثلاً، واختصاص بعض الوقت المقدّر للعمل بالمصلحة دون بعض مما يبعد، وحيثئذ فنقول: أي مانع من ذلك، ولا دخل لطول المدة وقصرها في كون التكليف فيها مصلحة أو مفسدة، فإننا نفرض ذلك في الموسع المطلق بعد مضي المدد المتطاوله، فنحكم هناك أيضاً بامتناع النسخ وتقدير الوقت للعمل لا يمنع من اختصاص البعض بصلاحية التكليف. وأقصى ما هناك أنه [إذا]^(٢) استمرّ التكليف صحّ إيقاع العمل في كل جزء منه.

وبالجملة: فكون الوقت صالحاً لأن يعمل فيه هذا العمل على فرض التكليف به، لا يستلزم كون التكليف بهذا العمل مصلحة للمكلفين في هذا الوقت، كما لا يخفى، فتأمل.

ونحن نقول: بناءً على ما أثبتنا من الفداء الجائر عليه - تعالى - المبني على ثبوت لوح المحو والإثبات حسبما تقدم، فأبى مانع من وقوع النسخ قبل حضور وقت الفعل في الكل، وحيثئذ فيكون التكليف الأول - كصلاة خمسين مثلاً - ثابتاً في الوقت، ولكن في لوح المحو، - لما تضرّع النبي ﷺ وسأل التخفيف - محاه وأثبت الخمس، وكذلك نقول في تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح، وإن كنا في غنى عن التزام ذلك فيه، إلا أن الظاهر أنه من هذا القبيل، وعلى هذا يكون الحكم المنسوخ على ضربين:

(١) في (جع): أدخل.

(٢) غير موجودة في (جع).

ضربٌ يردُّ عليه البداء؛ لأن ثبوته كان في لوح المحو، وقد علم الله تعالى أنه سيمحوه عن المكلف، بحيث لا يمرّ عليه زمان وهو مكلف به، وإنما أثبتته وأعلم بأنه مكلف به لداعٍ من الدواعي، وهو هنا كذلك، يخبر بوقوع أمر، ثم يدفع بالسؤال والصدقة.

وبالجملة: التكليف بالنسخ في هذا الضرب مشروطٌ كصلاة الخمس بعد السؤال والمراجعة، والذبح بعد توطئ النفس والعزم على الدوام، وتسليم الغلام لأمر الله تعالى، فلما انتفى الشرط انتفى المشروط، كما أن التكوين في الخبر كذلك.

الضرب الثاني: أن يكون الحكم المنسوخ ثابتاً في الواقع حتماً على الإطلاق من غير شرط، كما هو الغالب المعروف، عمل به أو لم يعمل، ولا تعلق للبداء في مثله؛ وذلك كاستقبال بيت المقدس، والاعتداد بالحول، والصدقة قبل المناجاة، وغير ذلك، فإن التكليف بالحكم فيهما - أعني وجوب هذه الأمور قد ثبت في الواقع، ولم يرد عليه بداء، والنسخ إنما تعلق بما بعد ذلك لا بأصل التكليف، كما في الضرب الأول، فقد بان الفرق بين الضربين وبين النسخ والبداء، وما وقع لبعضهم - كالصديق رحمه الله - من جعل النسخ على الإطلاق قسماً من البداء، فمبني على التوسعة في البداء، وإطلاقة على كل تغيير وتبدل^(١).

فصل

النسخ كما يكون إلى بدل، كما في القبلة والصوم، كذلك يكون لا إلى بدل، كنسخ وجوب الصدقة بين يدي النجوى، ووجوب الإمساك بعد النوم في الليل، وتحريم ادّخار لحوم الأضاحي، بقوله ﷺ: «أَلَا فَادَّخَرُوهَا»، والمحاسبة على ما في النفس، إلى غير ذلك، وليس فيه نسخ الاعتداد بالحول، والثبات للعشرة إن كان في الحقيقة رفعا لما زاد على الأربعة، والعشرة من الحول، وإثبات الواحد لما زاد على الاثنين إلى العشرة، لكنه بعد أن نسخ كلف تكليفاً آخر، ولم يهمل، غاية ما هناك أن متعلق التكليف الجديد بعض ما تعلق التكليف السابق.

فإن قلت: إذن فما من نسخ إلّا وهو إلى بدل، ولا أقلّ من الإباحة؛ لأن أفعال المكلفين لا تكاد تخلو من حكم من الأحكام الخمسة، قد قيل في ذلك: إن مدار الفرق على النص، فإنّ الحكم الذي انتقل إليه الفعل بعد نسخ الأول منصوباً في خطاب المشهور كان النسخ إلى بدل، وإن كان إباحة، وإن كان لم ينص عليه، فالنسخ لا إلى بدل، وإن كان إلى الإباحة أيضاً، لكنها الأصلية لا الشرعية، وعليه فنسخ تحريم ادّخار لحوم الأصاحي إلى بدل، لقوله ﷺ في نسخه: «ألا فادخروها»، بخلاف آية الصدقة، مع أنهم عدّوا في النسخ لا إلى بدل نسخ وجوب الإمساك بعد النوم، وأنت تعلم أن الإباحة هناك منصوبة بقوله جلّ شأنه: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾^(١)، وقوله: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ﴾^(٢).

وأنا أقول: الظاهر أن مرادهم بالبداء الحكم المبتدأ بعد النسخ، لا ما يلزم من النسخ، نصّ عليه أو لم ينص، ومن ثمّ عدّ ابن الحاجب وغيره نسخ الادّخار إلى بدل^(٣)، ولا ريب أن العدول في نسخ العدة، ونسخ القتال إنما هو إلى حكم مبتدأ غير لازم من نسخ السابق، بخلاف الادّخار، وإن نصّ عليه، فلا تغفل.

ومن الناس^(٤) من يزعم أن البدلية من شرائط النسخ، فلا يصحّ النسخ لا إلى بدل، محتجاً بقوله تعالى: ﴿مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٥)؛ وذلك أن المشركين أو اليهود -لعنهم الله- قالوا: ألا ترون إلى محمد ﷺ يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه، ويأمرهم بخلافه، فنزلت^(٦) يقول: لا نذهب بشيء إلّا نجيء بخير منه أو مثله.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٢٣٢.

(٤) المقصود به هنا الزمخشري كما ذكر ذلك التفتازاني في حاشيته على العضدي: ج ٣ ص ٢٣٢.

(٥) البقرة: ١٠٦.

(٦) ظ. تفسير القمي: ج ٣ ص ٢٦٦.

والجواب: أن أقصى ما تدلّ عليه الآية أن كلّ آية نذهب بها حسبما توجه الحكمة، وتقتضيه المصلحة من إزالة لفظها وحكمها معاً، أو من إزالة أحدهما إلى بدل أو لا إلى بدل، نأتي بخير منها للعباد، أي بآية يكون العمل بها أحرز للثواب، أو مثلها في ذلك؛ وذلك لأن نسخ الآية: إزالتها، ونسيها: تأخيرها وإذهابها لا إلى بدل، وإنسائها إذهابها عن القلوب بعد الحفظ، وليس فيها ما يدلّ على أنه إذا نسخ حكماً أثبت مكانه حكماً آخر، وليس ثبوت الآية المأتي بها بدلاً عن المنسوخ والمنسي، أو المنسي في محلّ المبدل منه بضربة لازب، بل من الجائز أنه إذا ذهب بآية في بابٍ جاء بأخرى في باب آخر، إما مثلها في إفادة الثواب، أو أفيد، والمراد أنه ما صرف عنهم وجهاً من الثواب بحكمة، إلا أقبل عليهم بخير منه، ولا أقلّ بمثله في الإفادة، فكيف ينكر بعد هذا تبديله وتغييره، وهو على كلّ شيء قدير، وهذا الذي أراد من أجاب فيما حكى صاحب الإتيان، بأن كلّ ما تقرر الآن من القرآن ولم ينسخ، فهو بدل مما قد نسخت تلاوته، وكل ما نسخ الله من القرآن مما لا نعلم الآن، فقد أبدله بما علمناه وتواتر علينا لفظه ومعناه^(١).

سلمنا أن المراد الحكم، أي بحكم آخر خيراً، ولكن أعم من أن يكون متعلقاً بالفعل الذي تعلّق به الحكم المنسوخ أو بغيره من الأفعال حتى يكون المعنى: ما أزلنا عنهم تكليفاً إلا كلفناهم أنفع وإن لم يكن متعلقاً بذلك الفعل، ثم إن القراءة المعروفة: نسها، من الإنساء، وقرئ: نساها، من النساء^(٢)، والفرق بينهما: أن إنساء الآية إذهابها عن القلوب بعد الحفظ، وكذلك كما أخرج الطبراني فيما حكى صاحب الإتيان عن ابني عمر، وقال: «قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله ﷺ، فكانا يقرآن بها ذات ليلة يصليان، فلم يقدرأ منها على حرف، فأصبحا غادين على رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له ﷺ، فقال: إنها مما نسخ»^(٣).

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري، قال: «كنّا نقرأ سورة نشبهها بأحد

(١) الإتيان: ج ٢ ص ٧١

(٢) ظ. التبيان: ج ١ ص ٣٩٢.

(٣) الإتيان: ج ٢ ص ٦٨.

المسبحات فأنسانيتها، غير أي قد حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تعلمون تكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة»^(١).

وبالجملة: المنسي قسمٌ مما نسخت تلاوته، والآخر ما بقي في القلوب، وإن لم يؤذن لهم في تلاوته، على أنه من القرآن لا مطلقاً لما سيأتي في سورتي الوتر.

وأما النساء فقد اختلفت كلمتهم في تفسيره، فقيل: إنه تأخير الآية وإذهاها لا إلى بدل، قالوا: وبذلك يفارق النسخ، فإنه إزالتها إلى بدل، بناءً على أنه لا بد في النسخ من البدل، وقيل تأخيرها لتأخير سببها^(٢)؛ وذلك كآية السيف^(٣) والأمر بالقتال، فإنها لم تنزل في أول الإسلام حين الضعف وقلة الناصر، بل أمروا حينئذ بالصبر والكف عن الأذى إلى أن قوي المسلمون واشتد ركن الإسلام، فنزلت.

فإن قلت: المشركون أو اليهود -لعنهم الله- إنما أعابوا تغيير ما ثبت، لا عدم ذكر ما لم يثبت، على أنه يلزم أن يكون كل ناسخ مُنسى؛ فإن الناسخ لا يتأخر إلا لتأخر علته. قلت: كان إنكارهم متضمناً لحكمين^(٤):

أحدهما: لما تركت هذه الآية تلاوةً أو حكماً، وهذا الظاهر.

الثاني: بعد ورود الآية الناسخة، ألا جاءت قبل المنسوخ، وما السبب في تأخيرها ونسيها، فالآية التي هي خير، ومثل النسخ هي المنسأة، وفي المنسأة هي المنسوخة، فقد بان الفرق بين النسخ والمنسأة والإنساء.

ومن الناس من أجاب بأن المأتي بعد النسخ والإنساء أعم من الكتاب والسنة؛ لأنه ^{لا ينطق} لا ينطق عن الهوى، بل بوحى من الله، فحيث لا يأتي بآية جيء برواية. وفيه: أن الظاهر بآية مثلها، على أن ما نسخ ولم يأتِ بدله في ذلك المقام آية، وربما لم

(١) المصدر نفسه: ص ٦٧-٦٨.

(٢) ظ. تفسير القرطبي: ج ٢ ص ٦٨؛ التبيان: ج ١ ص ٣٩٢-٣٩٣.

(٣) قوله تعالى: ﴿إِذَا أُلْحِقَ الْإِسْهَرُ الْحَرَمَ فَأَقْتُلُوا الْفَاسِقِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَلَّوْهُمْ وَأَخْصَرُوهُمْ وَأَقْنَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (التوبة: ١٥).

(٤) في نسخة بدل: لأمرين. (حاشية في جع ١).

تأت أيضاً رواية.

فإن اجتزئ بالرواية في أي مقام، كان في أي الكتاب مغناةً عن الرجوع إلى الرواية، وربما أُجيب بأن المراد بالخير ما كان أكثر ثواباً، وعدم الحكم قد يكون خيراً من ثبوته. وفيه: ما مرّ من أن الظاهر كونه آية، لا عدمٌ صرف، وأن العدم لا يوصف بكونه مأتياً به، وليس في الآية ما يحوج إلى كثير تكلف.

فإننا لو أغضينا عما أسلفناه في الجواب، فأقصى ما هناك أنه عام خُصص لما وقع من النسخ، لا إلى بدل على اليقين كما مثلنا، ولو سلم فقصارى أمرها أن تدلّ على عدم الوقوع، لكنّ النزاع في الجواز، وقد ظنّ قومٌ أن وجه النسخ منحصرٌ في الانتقال إلى ما هو أخفّ، إن لم يكن إلى العدم الصرف للآية الكريمة، فإن الانتقال إلى ما هو أثقل وإلى المساوي ليس بخير، إنما ذلك هو الأخفّ، ولقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٢)، وأنت تعلم أن المكاثرة في كثرة الثواب لا في خفة العمل، وقد عرفت أن المراد: نأتي بها هو أعود عليهم، وأجدي لهم، وقد قيل إن المراد: خيرٌ منها، أو مثلها في الإعجاز والنظم وإرادة اليسر والتخفيف، أما في الآخرة كما قيل؛ لئلا يؤدي إلى كثرة التخصيص، أو في غير العبادات من التكليف التي شرعت لاستقامة النظام، فإنها كلما ثقلت كانت أعود باليسر والتخفيف، بل في العبادات حيث لم يكلف بها فيه مشقة كما قنع من يخاف من استعمال الماء بالضرب على الأرض، ومن يشقّ عليه القيام في الصلاة بالقعود إلى أن بلغ إلى التسبيح، ولئن أغضينا عن ذلك كلّهُ، قلنا: نخصص، وباب التخصيص واسع.

ثم نقول: إن النسخ تابع للمصلحة فربما كانت المصلحة في التكليف بالأثقل على أنه واقع في الشريعة، فلا وجه لإنكاره؛ وذلك كما في نسخ عاشوراء، وهي اليوم العاشر، أول العشرة إلى شهر رمضان، وقد كانوا في بدء الإسلام مخيرين بين صومه والفدية لمن

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) النساء: ٢٨.

أطاق، كما قال: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾^(١)، ثم عدل بهم إلى التعيين وأنه لا ثقل على كثير، فقال: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢)، وقد أمرهم بالقتال مشدداً عليهم بثبات الواحد لعشرة، بعد أن كان أمرهم بالكف من قتالهم، حيث يقول: ﴿وَدَعِ أَذَاهُمْ﴾^(٣)، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٤)، وكانت الصلاة ركعتين فنسخت إلى أربع، وأول ما أوجب في الزاني الحبس في البيوت والتعنيف^(٥)، ثم عدل به إلى الجلد والجز إن لم يكن محصناً^(٦)، والرجم إن كان.

فصل: [موارد تعلق النسخ]

جمهور الأصوليين: كما يتعلق [النسخ]^(٧) بالحكم دون التلاوة، يتعلق بالحكم مع بقاء التلاوة، وقد يتعلق بالتلاوة دون الحكم، وربما تعلق بكليهما، وخالف في ذلك شاذ من المعتزلة، فمنعوا من الأوليين^(٨)، وأما الثالث فزعم السعد أنه لا نزاع في جوازه، بل قال: «وأما نسخهما فلا يتصور منعه ممن يقول بجواز النسخ في القرآن»^(٩).

قلت: النزاع بين أبي مسلم وغيره إنما هو في القرآن المتواتر الذي قال الله فيه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(١٠) فمن يقول بوقوع

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الأحزاب: ٤٨.

(٤) الكافرون: ٦.

(٥) قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي تَلَيْسَ فَلَاخِشَةً مِنْ نِسَائِكُمْ فَلْيَضْحَكُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ سَبَّحُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَخْفَى اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾. (النساء: ١٥).

(٦) قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. (النور: ٢).

(٧) غير موجودة في (جع).

(٨) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٤٧.

(٩) حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٢٣٨.

(١٠) فصلت: ٤٢.

النسخ في القرآن يقول بوقوع القسم الأول فيه، وهو ما نسخ حكمه دون تلاوته. وبالجمله: النزاع هناك، هل هذا القرآن المنزل للإعجاز مشتمل على ما هو منسوخ أم لا، قال أبو مسلم: لا، وقال الباقر: نعم، وعلى هذا فلا يجدي إجازة الثالث - بعد منع الأولين - في إثبات القول باشتغال القرآن على المنسوخ، بل هو منع، وحيث فلا يختص المنع بأبي مسلم، ويشكل بأن ظاهر كلمتهم اختصاص المنع به، فإنهم لم يحكوه عن غيره. احتج الأولون بالعقل والنقل، أما العقل، فلأن التلاوة حكم شرعي يثاب المكلف عليه، قال عليه السلام: «من قرأ القرآن وأعر به فله بكل حرف منه عشر حسنات»^(١)، فكانت كسائر التكالييف في إمكان اختلاف حالها في الصلاح والفساد بحسب الاوقات، فمن وقت يكون التكليف بها مصلحة، وآخر مفسدة، فيجوز نسخها، كما جاز نسخ غيرها مع الحكم، أو بدونه.

وأما النقل، فمن الأول^(٢) ما حكى صاحب الكشاف وغيره من المفسرين والأصوليين عن «زر بن حبيش، قال: قال لي أبي بن كعب: كم تعدون سورة الأحزاب؟ قلت: ثلاثاً وسبعين آية، فقال: فوالذي يحلف به أبي بن كعب إن كانت لتعدل سورة البقرة أو أطول، ولقد قرأنا منها آية الرجم: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة نكالا من الله، والله عزيز حكيم»^(٣).

وعن عائشة، قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله مائتي آية، فلما كتب عثمان لعنه الله المصاحف لم يقدر منها إلا ما هو الآن.

وما حكى أبو عبيدة بسنده إلى أبي واقد الليثي، قال: جئت ذات يوم إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: «إن الله يقول: إنا أنزلنا المال لأقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو أن لابن آدم وادياً من ذهب لأحب أن يكون له ثاني ولو كان له الثاني لأحب أن يكون له الثالث

(١) ظ. المغني: ج ٢ ص ١٨.

(٢) أي نسخ التلاوة.

(٣) الكشاف: ج ٣ ص ٢٤٨.

ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»^(١).

وما أخرج الحاكم في المستدرك عن أبي بن كعب، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ وفيها لو أن ابن آدم... إلا التراب ويتوب الله على من تاب، وأن ذات الدين الحنفية لا اليهودية ولا النصرانية، ومن يعمل خيراً لا يكفره»^(٢).

وما روي عن أبي موسى الأشعري، قال: «نزلت سورة نحواً من براءة، فرفعت وحفظ منها أن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاف لهم، ولو أن لابن آدم.. الخ»^(٣).

وعنه أيضاً قال: «كنّا نقرأ سورة نشبهها بأحدى المسبحات فأنسيتها، غير أني قد حفظت منها: [يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تعلمون] تكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة»^(٤).

وعن عمر، قال: «كنّا نقرأ: ولا ترغبوا عن آبائكم، فإنه كفر بكم، ثم قال لزيد بن ثابت: كذلك، قال: نعم»^(٥).

وعنه أيضاً أنه قال لعبد الرحمن بن عوف: «ألم تجد فيما أنزل علينا: أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة، فإننا لا نجدها، قال: سقطت فيها أسقط»^(٦).

وعن مسلمة^(٧) بن مخلد الأنصاري عن جماعة فيهم أبو الكنود سعد بن مالك: [قال لهم ذات يوم]^(٨) أخبروني بأيّتين لم يكتبتا في المصحف، فلم يخبروه، فقال: إن الذين آمنوا

(١) ظ. مسند أحمد: ج ٣ ص ١٦٨؛ الإتيان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٦٧.

(٢) ظ. المستدرك على الصحيحين: ج ٢ ص ٢٤٤.

(٣) مجمع الزوائد: ج ٥ ص ٣٠٢.

(٤) ظ. تاريخ الإسلام: ج ١ ص ٤١١؛ الدر المنثور: ج ١ ص ١٠٥.

(٥) المصدر نفسه: ج ١ ص ١٠٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٧) في (جمع): أبي سلمة، والصحيح ما أثبتناه كما في المصدر.

(٨) غير موجودة في (جمع).

وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون، والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما لهم من قرة أعين، جزاء بما كانوا يعملون»^(١).

وفي الصحيحين قصة بئر معونة الذين قتلوا، وقتل رسول الله ﷺ يدعو على قاتلهم، عن أنس أنه نزل فيهم قرآن قرآناه حتى رفع «أن بلغوا عنا قومنا أننا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا»^(٢).

وقال الحسين بن المنادي^(٣) في كتاب النسخ والمنسوخ: «وما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت في الوتر»^(٤).

ومن الثاني - أعني ما ننسخ حكمه وتلاوته معاً - ما يحكى عن عائشة أنها قالت: «كان فيما أنزل: عشر رضعات معلومات، فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهنّ مما يقرأ من القرآن»^(٥)، واضطرب الرواة لقولها: «وهي مما يقرأ»، فأن ظاهره بقاء التلاوة.

وأجابوا تارة بأن المراد قارب الوفاة، وأخرى بأن التلاوة نسخت، ولكن لم يبلغ ذلك كلّ الناس إلى ما بعد وفاة رسول الله، فتوفي وبعض الناس يقرؤها، وقال أبو موسى الأشعري: نزلت ثم رفعت^(٦).

وبالجملة: فنسخ التلاوة في الجملة ثابتٌ معروف، حتى حكى أبو عبيدة عن ابن عمر، قال: «لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كله، قد ذهب منه

(١) ظ. الإتيان: ج ٢ ص ٦٨.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ج ٢ ص ٦٨؛ صحيح البخاري: ج ٣ ص ٢٠٨.

(٣) في (جمع): ابن الأنباري.

(٤) ظ. الإتيان: ج ٢ ص ٦٨.

(٥) الإتيان: ج ٢ ص ٥٨.

(٦) المصدر نفسه: ص ٥٨.

قرآن كثير، ولكن ليقول أخذت منه ما ظهر»^(١).

و حكى صاحب المستدرک عن حذيفة، قال: «ما تقرأون ربعتها - يعني براءة -»^(٢).

واعلم أن هذا غير ما يدّعيه الأخباريون؛ عملاً بظاهر الأخبار من سقوط بعض القرآن، وأن ليس ما بين الدفتين تمام الكتاب، بل ذهب منه بعد النبي ﷺ؛ لنزول الوحي بإسقاطه، وأما بعدها فلم يسقط منه شيء، ولهذا قال صاحب الكشف: «وهذا الساقط كان من المنسوخ لا كما يقول الرافضة»^(٣)، نسب ذلك إلى الإمامية على وجه يؤذن بأنه مذهب جميعهم، وكذب عليهم إنما هي مقالة بعض الأخباريين، وإلا فهذا الصدوق يقول: «اعتقادنا أن القرآن ما بين الدفتين»^(٤).

وأما المجتهدون فمجمعون على عدم السقوط، وأما الأخباريون، فيقولون: إن الإسقاط كان بعد وفاته ﷺ ممن جمعه، أما لجهلهم بمكانته، أو لأغراض أخر تعلقت لهم بذلك؛ فإن أكثر الساقط كان في مدح آل محمد ﷺ، ومذمة أعدائهم، والتنصيب على أسماء أقوام بأعيانهم، وتمام القول في ذلك في فصل الكتاب^(٥)، غير أن أكثر أخبارهم هذه ظاهرة فيما يقول الأخباريون، والتحقيق هناك إن شاء الله.

احتج الآخرون على منع الأول؛ بأن نسخ الحكم دون التلاوة يستلزم خلوّ القرآن من الفائدة، فإن فائدة الخطاب المتضمن للحكم إنما هو الحكم، فإذا نسخ الحكم خلا خطابه من الفائدة، وبأن بقاءها يوهم بقاء الحكم، فيوقع في الجهل، وأنه قبيح، وعلى منع الثاني، بأن بقاء الحكم بخصوصه يشعر بزواله؛ وذلك لأن الآية - أعني الخطاب

(١) الإتيان: ج ٢ ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٦٨.

(٣) لم أعثر عليه في الكشف ولعله نُقل عنه.

(٤) الاعتقاد: ص ٨٤.

(٥) ص ٥٤٥.

الدال على الحكم المنسوخ - ما جيء به أولاً إلا للدلالة عليه، فإذا نسخت وأزيلت كان ذلك مظنة لزوال ما سبقت لبيانه، ولا يخفى ما في ذلك من تعريض المكلف للجهل والإيقاع في الباطل.

وبأن هذا النسخ عبث، حيث لم يلزم من ذلك إثبات حكم، ولا رفعه.
وعلى منع كل منهما، بأن نسبة الحكم إلى التلاوة في دلالتها عليه نسبة العالمية إلى العلم، والمفهوم إلى المنطوق، وكما لا ينفك العلم والعالمية، والمنطوق والمفهوم، كذلك لا ينفك التلاوة والحكم.

والجواب عن الأول: منع انحصار الفائدة في الدلالة على الحكم، بل هناك فائدة أخرى، وهي كونه معجزاً لفصاحة لفظه، وقرآناً يتلى لتحصيل الثواب.
فإن قلت: هذا يقتضي جواز صوغ الكلام بمجرد المصلحة بدون الفائدة، وذلك ممتنع اتفاقاً.

قلت: لا ريب أن صوغ الكلام ابتداءً لا لفائدة، بل لبعض المصالح محذور، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لا أنه صيغ وجيء به أولاً لفائدة قصدت به، وهي الدلالة على الحكم، ثم لما تغيرت المصلحة في الحكم نسخ وبقيت هي للأمرين المذكورين.
وعن الثاني: بأنه إنما يلزم ذلك لو لم ينصب عليه دليل، أما إذا نصب كما هو المفروض فلا، وبه يجاب عن الثالث.

وأما الرابع: فقد تبين أن التلاوة حكم، وقد يعرض له ما يجعله مفسدة كسائر الأحكام، وأجاب صاحب الفنون بأن الحكمة في ذلك هي أن يظهر مكانه هذه الأمة من الطاعة، وهل يبذلون الجهد ويستفرغون الوسع في تحصيل الأحكام لشدة الاهتمام، أو أنهم لا يأخذون إلا بالبين الذي لا يحتاج إلى نظر.

وعن الخامس: بعد تسليم ثبوت العالمية والمفهوم بناءً على القول بالأحوال والعمل بالمفاهيم بالفرق؛ وذلك لأن التلاوة أمانة وعلامة على الحكم ابتداءً لا على الدوام، أي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم، ولا يدل دوامه على دوامه؛ ولذلك كان الحكم

قد ثبت بها مرة واحدة، والتلاوة تتكرر أبداً، فإذا نسخت التلاوة وحدها، فهو نسخ لدوامها، وهو غير الأمانة الدالة على الحكم، وإذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام، وهو غير المدلول عليه بتلك الأمانة، فلم يلزم على شيء منهما انفكاك الدليل والمدلول، بخلاف العالمية والعلم، والمفهوم، والمنطوق؛ لتلازمهما ابتداءً، أو دواماً.

واعترض بعضهم على هذا الضرب بأنه كيف يكون منسوخاً، ولم يبدل منه، وقد قال تعالى: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

وأجاب: بأن كل ما نتلو الآن من القرآن ولم ينسخ، فهو بدل مما قد نسخت تلاوته، وكلما نسخ الله من القرآن مما لا نعلمه الآن فقد أبدله بما علمناه، وتواتر لفظه إلينا ومعناه.

ونحن نقول: إن الكلام في نسخ التلاوة بقسميه إن كان في جوازه بعد فرض ثبوت التلاوة، فقد عرفت أنه لا مانع؛ لاختلاف المصالح بحسب الأوقات، وإن كان في وقوعه المبني على ثبوت التلاوة، فالوارد في ذلك إما جاء من قبل أمثال أبي موسى، وآتى يثبت كتاب الله بأخبار الآحاد عن أمثال هؤلاء، مع أن أكثرها ظاهر في السقوط الذي يدعيه الأخباريون، كقول عائشة: «فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن»^(٢)، وقولها في خبر الرضاع: «فتوفي رسول الله ﷺ وهو مما يقرأ من القرآن»^(٣).

وقول حميدة: «قبل أن يغير عثمان المصاحف»^(٤)، فالوجه أن هذه الأخبار إن صحت فسييلها سبيل ما جاء في السقوط من الحمل، على أنه من الأحاديث القدسية، أو من التفسير لكتاب الله ولو بالبطن، وليس من القرآن الذي تحدّى به العرب، ونزل للأعجاز، فكان حجة رسول الله ﷺ، والذي يدلّك على ذلك أنك لا تكاد تعثر في هذه الزوائد على ما يشبه كتاب الله في البلاغة وعلو الطبقة.

(١) البقرة: ١٠٦.

(٢) الإتيان: ج ٢ ص ٦٦.

(٣) أشرنا إليه سابقاً.

(٤) الإتيان: ج ٢ ص ٦٧.

ثم إني رأيت قوماً من العامة، فضلاً عن الخاصة أنكروا ما أنكروا، قال في (الإتقان): «وحكى القاضي أبو بكر في (الانتصار) عن قوم إنكار هذا الضرب مع نسخ التلاوة؛ لأن الأخبار آحاد، ولا يجوز القطع على إنزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها»^(١)، ثم حكى عن صاحب الينبوع أنه قال في أشهر هذا الأخبار - أعني ما جاء في الشيخ والشيخة - : «ليس هذا مما نسخ تلاوته؛ لأن خبر الواحد لا يثبت القرآن، قال: وإنما هذا من النساء لا النسخ»^(٢)؛ وذلك أن النساء لفظ يدل على الحكم، ولا يشترط أن يكون قرآنًا.

إن قلت: في هذا مذهب ثالث في الباب غير ما يحكيه الأصوليون عن بعض المعتزلة، فإن المحكي عن أولئك المنع من نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس، وهؤلاء إنما يمنعون الأول.

قلت: أقصى ما يظهر من هؤلاء إنكار كون ما جاءت به هذه الأخبار من نسخ التلاوة، وليس فيه منع نسخ التلاوة لو جاء به خبر متواتر، فهم إذن من الأكثرين - أعني المخبرين - وليس في الباب إلا مذهبان.

فصل

الجمهور على جواز نسخ الأمر المقيد بالتأيد، كأن يقول: افعلوا هذا أبداً دائماً، ثم بعد أن يفعلوا ويمضي من الوقت ما يسع الفعل - بناءً على اشتراط النسخ بحضور الوقت، أو مطلقاً، بناءً على عدمه بنسخه عنهم - يقول: لا تفعلوا^(٣)، ومنعه قوم^(٤).

احتج الأولون بأن أقصى ما يقتضيه التأيد استغراق الأزمنة المستقبلية، كما أن العام يقتضي استغراق الأشخاص المندرجة تحته، وكما جاز إخراج بعض الأشخاص عن العموم، ولم يكن في ذلك تناقض، فليجوز إخراج بعض الأزمنة بلفظ يدل على النسخ من

(١) الإتقان: ج ٢ ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٩.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٥٦.

(٤) ظ. المصدر نفسه: ص ٥٦.

غير تناقض، والجامع هو الحكمة الداعية إلى التخصيص، وبأن تطرق النسخ إلى الحكم مشروط بدوامه لولا النسخ، بدليل أن المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ، ولا معاندة بين الشئيين وشرطه، وبأن العادة جارية في استعمال لفظ التأيد في الأوامر للمبالغة بطول الزمان، كما تقول للقصاب: ارسل لنا اللحم دائماً، وللسمان: ابعث لنا بالسمن أبداً، ولغلامك: اشتر من فلان أبداً، ولولدك: اصحب فلاناً أبداً، وإنها تريد مدة مديدة، حتى إذا نهيته عما تقدمت إليه بعد مضي المدد المتطاول، لم ينكر عليك ذلك؛ إذ المنساق من الأوامر في أمثال هذه المقامات أن لازم هذا إلى أن يرد عليك مني نهي، فهو بمنزلة المغيّا بغاية مجملة، كما تقول: افعل هذا إلى أن أنسخه عنك.

احتج الآخرون بأمور:

أحدها: أن لفظ التأيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل أوقات الإمكان، فيجزي مجرى أن ينص الله - تعالى - على وجوب العبادة في كل وقت من تلك الأوقات على سبيل التنصيص، وكما لا يجوز النسخ مع التنصيص على الوقت، كصم غداً، لا يجوز فيما كان من قبيله.

الثاني والثالث: لو جاز ورود النسخ مع التقييد بالتأيد، لم يكن في التقييد به فائدة، ولم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام العبادة.

الرابع: أن لفظ التأيد يفيد الدوام الحقيقي في الخبر، ويمتنع نسخه لذلك، فكذا في الأمر^(١).

وأجاب الأولون عن الأول: بالفرق بين ذلك الشيء منفصلاً وبين ذكره مجملًا، ومن ثم جاز التخصيص في الثاني دون الأول، على أن ذلك لو كان مانعاً لأمتنع النسخ مطلقاً؛ إذ لا بد في المنسوخ من الدلالة على الاستمرار، إما بنفسه أو بقرائن خارجية.

وبالجملة: أن يكون بحيث لولا ورود النسخ لكان ثابتاً مستمراً.

فإن قلت: الشرط في صحة النسخ إنما هو ظهور الاستمرار، لا التنصيص عليه،

والكلام إنما هو على التقييد بالتأييد والتنصيص على الاستمرار.

قلت: التقييد بالتأييد والتنصيص عليه لا يبلغ بالمقيد إلى التفصيل حتى يصير بمنزلة المنصوص فيه على كل جزء جزء من ذلك الزمان، بل غاية أمره أن يكون بمنزلة تأكيد العام في قولك: جاء القوم كلهم؛ وذلك لا يمتنع من تخصيصه والاستغناء منه، إنما يمتنع من التخصيص التنصيص على أفرادها، كما أن التنصيص هاهنا على خصوصيات أجزاء الزمان يمنع من النسخ.

وعن الثاني: الفائدة تأكيد ما يظهر من الاستمرار والمبالغة في طول المدة كالفائدة في تأكيد العام المخصوص.

وعن الثالث: أن طرق العلم غير منحصرة في لفظ التأييد كي يفسد الطريق إذا لم يكن نصاً في الدوام، بل هناك طرق أخرى؛ وذلك كأن يخبرهم بعد الأمر بأن هذا تكليف مستمر لا يرد عليه نسخ، كما أخبرنا عليه السلام باستمرار شريعته، أو أن يحصل بالقرائن العلم الضروري بالاستمرار.

وعن الرابع: بالمنع، بل قد يستعمل في الخبر أيضاً، لذلك عند قيام القرآن كالأمر، كما تقول: افعل هذا أبداً، وإنما تريد المدد المتطاولة.

قلت: حاصل حجة المخبرين على هذا التحرير أن قيد التأييد ليس نصاً في الاستمرار، كي يمتنع إرادة بعض معناه، ويمتنع النسخ، بل لا يزيد على الظهور لما مرّ في حجتهم الثالثة، فإذا ورد النسخ عليه كان قرينة على التجوّز فيه، وأنه [لو]^(١) كان نصاً في الاستمرار لامتنع ورود النسخ عليه، وعلى هذا فلو قيد بما هو نصّ في ذلك - كأن يقول: صوموا الدهر كله إلى أن تقوم الساعة، أو يظهر الخلف الصالح فيحكم بما يريد، فإنه نصّ في إرادة الجواز الحقيقي - امتنع ورود النسخ عليه، وإلاّ لزم النسخ قبل حضور وقت الفعل بالنسبة إلى الزمن الباقي من الأزمنة المنصوصة عليها.

(١) غير موجودة في (جع).

وزعم شارح المختصر أن هذا النزاع حيث يكون التأييد قيداً في الفعل كصوموا أبداً، [و] ^(١) الجمهور على جواز نسخه، وبعض الناس على المنع، ولم يفرّق بين ما كان نصّاً في الاستمرار، وما ليس بنص فيه، أما إذا كان قيداً للوجوب، وبياناً لمدة بقاء الوجوب واستمراره، فإن كان نصّاً فيه، كأن يقول: الصوم واجب مستمر أبداً، امتنع ورود النسخ عليه، وظاهره أنه ليس محلّ خلاف يعرف، وإن لم يكن نصّاً في الاستمرار، بل ظاهر، كأن يقول: الصوم واجب في الأيام والأزمان، صحّ ورود النسخ عليه، وحمل ظاهر التأييد على المجاز ^(٢)، ثم احتج لما صار إليه الجمهور في المقام الأول، بأنه لا نريد في دلالته على جزئيات الزمان دلالة قوله: صم غداً، قال: «وقد قدمنا أن ذلك قابل للنسخ، فإذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما تناوله، فهذا مع ظهوره واحتماله أن لا يتناوله أولى بالجواز» ^(٣).

ثم احتج للمانعين بأن التأييد معناه أنه دائم، والنسخ ينفي الدوام، ويقطعه، فكان متناقضاً، فلا يجوز على الله.

وأجاب بما حاصله: أن المستفاد من تقييد الفعل بالتأييد إيجاب الدوام، أي أنه أوجب شيئاً دائماً، والذي يناقضه إنما هو عدم إيجاب الدوام، والنسخ إذا ورد فإنما يفيد عدم دوام الإيجاب، أي أن إيجاب هذا الفعل، والتكليف به لم يدم؛ وذلك غير مناقض للمنسوخ، وحيث أنه يكون حاصل المنسوخ والناسخ أنه أوجب عليهم دوام الفعل، ولم يدم ذلك الإيجاب، بل قطعه ^(٤)، وقضية هذا التحرير جواز ورود النسخ على الفعل المقيد بالتأييد، وإن كان نصّاً فيه كما مثلنا، وهذا اضطراب في تحرير محلّ النزاع؛ وذلك لأن مدار الأول على كون المقيد غير نصّ في الاستمرار، وإطلاقهم وإن كان شاملاً لما كان التأييد فيه قيداً للفعل، ولما كان قيداً للواجب، إلا أن عقد الباب للأمر المقيد

(١) غير موجودة في (جع).

(٢) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٢٣٠.

(٣) شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٢٣٠.

(٤) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٢٣٠.

بالتأييد، والتمثيل بنحو: صوموا، وطريقة الاستدلال تعين الأول، ومدار الثاني على كون التأييد قيداً للفعل لا للوجوب، والوجه في ذلك أن الأول مبني على ما اختاره المعتزلة من منع النسخ قبل حضور وقت الفعل، والثاني على ما اختاره الأشاعرة من جوازه، فارتفع الإشكال، وحيث اخترنا هناك المنع إلا على طريقة البداء، كان الوجه هنا اختيار منع ورود النسخ على المقيد بالتأييد إذا كان نصاً، سواء كان قيداً للفعل أو للوجوب، لكن وقوعه قيداً للوجوب خارج عن الباب؛ إذ الكلام في الأمر المقيد.

فصل: [في نسخ الخبر]

اختلفت كلمتهم في نسخ الخبر، فمن مانع على الإطلاق، ومن مجوز كذلك، وحكي الأول عن أبي علي وأبي هاشم وأصحابهما^(١)، ولم يفرقوا بين ما يقع فيه التغير، وما لا يقع، ولا بينما دل على حكم شرعي، وما لم يدل، ولا بين الماضي والمستقبل، بل حكاه في (العدة) عن أكثر من تكلم في الأصول من المعتزلة وغيرهم^(٢).

والثاني عن أبي عبد الله وقاضي القضاة والسيد المرتضى وأبي الحسين البصري^(٣).

ومن مفصل: إن كان مدلول الخبر مما لا يصح تغيره كالواجب قديم، والعالم حادث، فالمنع؛ لأن نسخه يفضي إلى الكذب، وهو عليه محال، وإن كان مما يصح تغيره، كهذا واجب، وذاك مندور، وزيد غني، وعمر وفقير، فإن لم يقع التغير في الواقع امتنع أيضاً، وإن تغير بأن انقلب الواجب ندباً مثلاً بالنسخ وبالعكس، والغني فقيراً وبالعكس، صح ورود النسخ على الخبر الدال على معناه الأصلي قبل التغير^(٤).

ومنهم من فصل باعتبار الزمان، فمنع وروده على الماضي، ك(عمرت نوحاً ألف عام)، ثم يتن أن مراده إلا خمسين، وأجازه في المستقبل، ك(لا أفعل أبداً)، وهو يريد

(١) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٣٨٧؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٥١.

(٢) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٥٠٢.

(٣) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٤٥٥؛ المعتمد: ج ١ ص ٣٨٧.

(٤) حكاه الأمدى عن البصري وغيره في الأحكام: ج ٣ ص ١٥٨؛ ونسبه ابن الحاجب إلى القاضي

وأبي هاشم في شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٢٤١.

عشرين سنة مثلاً^(١)، وطريقة نسخه إما بأن يمنع من الإخبار به، أو بأن يخبر بنقيضه؛ وذلك لأنه كما أن نسخ الأمر مثلاً أن ينهى عما أمر به عند تبديل وجوبه في نفس الأمر لاختلاف المصلحة، كذلك يكون نسخ الخبر الواجب مثلاً نفي ما أثبتته عند انتفاء ذلك المثبت في الواقع، وكما كان الخطاب الناسخ هناك كالنهي مثلاً دليلاً على تحقق النسخ في الواقع، وعلى تغير الحكم السابق، وانتهاء مدة التكليف به، كذلك يكون الإخبار بالنقيض، أو النهي عن الإخبار بالأول دليلاً على أن معنى الخبر الأول قد يتغير في الواقع، وقد انتهت مدة تكوينه وبقائه، وقد ذكروا له صوراً أخرى:

أحدها: نسخ التكليف بالأخبار؛ وذلك بأن يكلف بالإخبار بأمر من الأمور كوجود الصانع - تعالى - ووحدانيته ونبوة محمد ﷺ، أو غير ذلك، ثم ينسخ ذلك التكليف، إما بأن يرفعه عنهم، أو بأن يكلفهم بالإخبار بنقيضه، والأول اتفاقي، والثاني عند الأشاعرة، ومنعه العدلية؛ لقبح التكليف بالكذب^(٢).

الثانية: ما دلّ عليه الخبر من الحكم الشرعي، كأنتم مأمورون بكذا، ثم يقول: لا تفعلوا، فمن الناس من منع هذا أيضاً^(٣).

الثالثة: نسخ دلالة الخبر؛ وذلك كأن يقول: أما أنا فأفعل ذلك أبداً، ثم يقول: أردت عشرين سنة، ويقول: عمّرت نوحاً ألف عام، ثم يبين أنه إنما عمّره ألفاً إلا خمسين^(٤). وعدّوا منه نسخ الوعد والوعيد، يعدّ الفساق بالخلود، وهو إنما يريد المدد المتطاولة، ومشايخ المعتزلة - عدا أبي الحسين - على منعه^(٥).

وأنت خير بأن الأولى ليست من النسخ في شيء؛ لأن النسخ - كما قرر - في حكم شرعي لا تغيير تكويني، وأن الثانية والثالثة وإن كان النسخ فيهما حقيقياً، لكنهما خارجتان

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٥٣.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٥٢.

(٣) ظ. حكاية العضدي في شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٢٤١.

(٤) ظ. المصدر نفسه: ص ٥٣.

(٥) ظ. المصدر نفسه: ص ٥٣.

عن محل النزاع؛ لتعلق النسخ فيها بالتكليف دون الخبر، أما الثانية فظاهر، وأما الأولى؛ فلأن الخبر فيها بمعنى الطلب، وأما السابقة فتخصيص وليست من النسخ في شيء، وحينئذ فنقول: إن أردتم بالنسخ المتنازع في وروده على الخبر النسخ المصطلح عليه كما هو الظاهر، فالوجه هو المنع على الإطلاق لما عرفت، وإن أردتم به معنى آخر على نحوه فلا مشاحة، ولكن طريقة ما ذكرناه في الصورة الأولى دون الباقيات لخروجهن عن محل النزاع وتعلق المجيز على الإطلاق بصحة ورود النسخ على مثل: أنتم مأمورون، والمانع كذلك، بأن نسخ الخبر يوهم الكذب، بخلاف الأمر والنهي لا وجه له.

أما الأول؛ فلأنه خبر في معنى الطلب، فكيف يقاس عليه غيره.

وأما الثاني؛ فلأنه إنما يتم مع الاتحاد، والمفروض التغاير، فإن أراد الظاهر، قلنا: فالنسخ في الأمر كذلك.

ثم إنني رأيت السيد رحمته يقول في (الذريعة) ما حاصله: «إن الخبر إذا كان في معنى الأمر والنهي جاز ورود النسخ عليه كما يجوز وروده عليهما؛ لأن تعلقه إنما هو بالمعنى دون اللفظ، فلا فرق بين أن يكون الدال على الحكم - أعني لفظ الخبر، أو ما وضع لهما - من صيغة افعل ولا تفعل، فإن قوله: أريد أن تفعل، وأكره أن تفعل، بمنزلة افعل ولا تفعل»^(١)، قال: «إذا قيل: إن الخبر متى دخله النسخ اقتضى تجويز الكذب عليه تعالى، قلنا: والأمر متى دخله أوجب البداء»^(٢)، ثم قال: «وإنما قال المتكلمون قديماً: إن النسخ لا يدخل في الإخبار، وأرادوا ما لا يتعلق بالتكليف من الإخبار»^(٣)، وإلا فلا شبهة في جواز أن يدل الله - تعالى - على جميع الأحكام الشرعية بالإخبار، فلو امتنع في الخبر لأمتنع في الشريعة، وهذا كما ترى قولاً بالمنع في غير ما كان بمعنى الأمر، والنهي، وتنزيل للكلمة، قدماء المانعين مطلقاً على ذلك، لا قولاً بالجواز على الإطلاق، كما حكاه البعض، وكأنهم توهموا ذلك من كلام الشيخ في (العدة)؛ وذلك

(١) الذريعة: ج ١ ص ٤٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٢٧.

أنه بعد أن حكى المنع عن الأكثرين، وأنهم فرّقوا بين الخبر وبين الأمر والنهي في ذلك، وعلّلوا ذلك بأن تجويز ذلك في إخبار الله - تعالى - يوجب أن يكون أحد الخبرين كذباً، قال: «وذهب أبو عبد الله البصري، وصاحب المعتمد - يعني أبا الحسين - وهو الذي اختاره المرتضى رحمته إلى أن ذلك يجوز، ولا فرق بين الخبر والأمر والنهي في هذا الباب»^(١)، فإنه قد يتوهم منه أنهم يميزون النسخ في الخبر على الإطلاق، كما يميزونه في الأمر والنهي، لكنه إنما يريد أنهم يميزونه في الخبر إذا كان بمعنى الأمر والنهي كما يميزونه في الأمر والنهي»^(٢) ثم قال الشيخ رحمته: «والذي ينبغي أن يحصل في هذا الباب إن الإخبار على ضربين:

أحدهما: يتضمن معنى الأمر والنهي، والآخر لا يتضمن معنى ذلك، بل يكون خبراً محضاً عن صفة الشيء في نفسه، فما يكون معناه معنى الأمر، أو النهي، فإنه يجوز دخول النسخ فيه؛ لأنه فرق بين أن يقول: صلّوا الجمعة يوم الجمعة، وبين أن يقول: [صلاة] يوم الجمعة واجبة، في أنه يجب في الحالين الصلاة، ومع ذلك يجوز النسخ فيه، بأن يخرج الصلاة من كونها واجبة، وقد ورد القرآن بمثل ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾^(٣)، وقال: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^(٤)، وقال: ﴿مَنْ دَخَلَهُ كَانَ أُمْنًا﴾^(٥)، وقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٦)، وكل ذلك خبر، إلا أنه لما كان معناه معنى الأمر جاز دخول النسخ فيه؛ لجواز تفسيره من حسن إلى قبح»^(٧)، فبان أن من أجاز ورود النسخ على الخبر إنما أراد بالنسخ النسخ الحقيقي المصطلح من غير

(١) العدة: ج ٢ ص ٥٠٢-٥٠٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٠٣.

(٣) غير موجودة في (جمع)، وأثبتناها من المصدر.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

(٥) البقرة: ٢٢٩.

(٦) آل عمران: ٩٧.

(٧) آل عمران: ٩٧.

(٨) العدة: ج ٢ ص ٥٠٣.

تأول؛ لأنه إنما أجازه فيما يدلّ على التكليف، لا فرق إلا في الصورة، فكان النزاع بين المجيزين وبين المانعين، أن التكليف إذا ورد بصيغة الخبر، فهل يرد عليه النسخ كما لو أذى بصيغة الطلب، أو يمتنع، ويفرق من جهة خصوص اللفظ الدال، نعم ذكر السيّد في آخر الفصل أنه يجوز دخول النسخ في نفس الأخبار؛ وذلك بأن يكلف أولاً بالإخبار بشيء، ثم ينسخ ذلك التكليف، وزاد الشيخ فقال: «وأما ما لا يكون معناه معنى الأمر والنهي، فهو على ضربين: أحدهما ما يمتنع تغير صفة عما هي عليه، فما يكون كذلك يجوز معنى النسخ فيه كالإخبار عن صفات الله ووحدانيته، فإنه يجوز أن يتعبّد تارة بالإخبار عن ذلك، وتارة ينسخ عنه ذلك، ولا يجوز أن يتعبّد بالإخبار عن ضدها؛ لأن ذلك جهلٌ، والضرب الآخر ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة؛ فإنه لا يمتنع أن يتعبّد بالإخبار عن تلك الصفة ما دام الموصوف عليها، فإذا انتقل إلى غيرها يتعبّدنا بالنهي عن أن يخبر عما كنّا نخبر به لغير المخبر في نفسه»^(١) إلى هنا كلامه رحمته. وهذا كما ترى نسخ حقيقيّ وارِدٌ على تكليفٍ دلّ عليه بصفة موضوعه له، وليس هذا مما ورد فيه النسخ على الخبر، غاية ما هناك أن المكلف به إخبارٌ، فقد انحصر ورود النسخ على الخبر فيما ظاهره الخبر، ومعناه الطلب فارتفع الإشكال.

فصل

كلّ ما لا يقبل التغيّر من التكاليف سواء أكان (المكلف به)^(٢) علماً واعتقاداً أو عملاً، أو ترك اعتقاد أو عمل^(٣)، بأن كانت مصلحةً أو مفسدة دائمة مستمرة لا تتغير على اختلاف الأزمان، فإن النسخ يمتنع تعلّقه به ووروده عليه؛ وذلك كوجوب معرفة الله، ومعرفة نبيه عليه السلام، واعتقاد المعاد، والحساب، ونحو ذلك من الاعتقادات اللازمة مطلقاً، أو عند عروض الشكّ كعينية الصفات، فإن التكليف بها عند ذلك لا ينسخ؛ لدوام مصلحته، وكذلك ترك اعتقاد خلاف ذلك كله؛ لدوام مفسدته، وكذلك الأفعال التي

(١) المصدر نفسه: ص ٥٠٣-٥٠٤.

(٢) يقصد متعلّق التكليف.

(٣) أي ترك عمل.

يكون حسنهما وقبحها ذاتياً، فإن التكليف بها فعلاً وتركاً مما يمتنع ورود النسخ عليه؛ لدوام المصلحة والمفسدة.

وأجاز الأشاعرة نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من القبائح، كالظلم والكذب، والمسألة فرع مسألة الحسن والقبح العقليين، فمن حَكَمَ العقل منع، ومن عزله عن منصب الحكومة أجاز، وحيث إن تلك كادت أن تنخرط في البديهيّات، كفيينا مؤنة الحجاج هنا، ومن هنا يبين امتناع نسخ جميع التكالييف؛ إذ فيها ما يمتنع نسخه، ولا حاجة بنا إلى الاحتجاج بأن نسخها إنما يعرف بمعرفة الناسخ، فتجب المعرفة، وذلك تكليف، كي يرد أنا نفرض نسخ الجميع بعد تحقيق المعرفة ما كان الشيء ليجب بعد تحقيقه، نعم، اتفقت الكلمة على امتناع النهي عن معرفته - تعالى - إلا من غير التكليف بالمحال؛ لأن العلم بنهيه يستدعي معرفته، على أنها واقعة للأكثر بالفطرة، فيكون النهي كالنهي عن الإدراك.

فصل

لما كان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي، وهو منحصر في الأربعة المعروفة، اقتضت القسمة العقلية صوراً عديدة، غير أن الظاهر أنهم يريدون بالشرع في حدّ النسخ، معنىً أخص منه في قولهم: الأدلة الشرعية أربعة، أو خمسة، وهو النص الذي نطق به الشارع، بدليل أنهم إنما أخذوه في الحد احترازاً عن العقلي، فمن ثم جعلوا الصور تسعاً؛ وذلك لأن النص، إما كتاب أو سنة متواترة أو آحاد، فإذا فرض كل منها ناسخاً لكل منها جاءت التسع، وسنعتقد - إن شاء الله - للكلام على تعلّق النسخ بالإجماع وبالدليل العقلي فصلين آخرين؛ لأن الإجماع عندنا كاشف عن النص، وأكثر الأدلة العقلية كمقدمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد، ومفهوم الواقعة يرجع إلى الدلالة اللفظية.

ولا نزاع في نسخ الكتاب بالكتاب إلا من منع نسخ الكتاب، وهو مسبوق بإجماع الصحابة والتابعين والعلماء، ملحق، فلا يعاب بخلافه، مع أنه واقع، فلا وجه لإنكاره.

وأما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فجمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والإمامية، والفقهاء الحنفية والمالكية على جوازه^(١)، وذهب الشافعي وابن حنبل وكثير من الظاهرية إلى منعه^(٢)، احتج الأولون بأنهما دليان قطعيان تعارضا، ولا يمكن العمل بهما؛ لأن فيه جمعاً بين النقيضين، ولا إهمالهما؛ لأن كل واحد منهما في حد ذاته دليلٌ يجب العمل به، إلا أن يمنع مانع، ولا مانع في كلٍّ منهما إلا العلم بالآخر، فإذا زال كما هو المفروض وجب ولزم العمل بهما، حال عدم العمل بهما وأنه محالٌّ على أن إهمال الثاني إلغاء الدليل بالكلية، المستلزم بقبح التكليف، ولا إعمال الأول وإهمال الثاني؛ لاستلزامه ما ذكرناه من إلغاء الثاني بالكلية، فيكون الخطاب به عبثاً، فتعين الرابع؛ لما فيه من إعمال كلا الدليلين، لكن كلٌّ في وقته - أعني الوقت الذي يكون العمل به صلاحاً - واحتجوا أيضاً بالوقوع، فإن جلد الزاني ثابتٌ بنص الكتاب، وقد نسخ بفعله عليه السلام حيث رجم المحصن، وفعله إنما ثبت بالسنة، فقد نسخ الكتاب، وأورد على هذا المنع أولاً؛ إذ لو صحَّ للزم ما انعقد الإجماع على امتناعه، وهو نسخ الكتاب بخبر الواحد، فإن هذا الخبر آحاد، ولو سلم فممن الجائز أن يكون نسخه بقرآنٍ نسخت تلاوته؛ وذلك أنه روى عن عمر أنه قال: «كان مما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجهما البتة»^(٣).

لا يقال: قد روي أيضاً عن عمر أنه قال: «لولا أني أخشى أن يقال: زاد عمر في القرآن ما ليس منه؛ لكتبت: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجهما) على حاشيتي المصحف»^(٤)، وهذا يدلُّ على أنه لم يكن من القرآن بنص عمر.

لأنا نقول: ما كان منسوخ التلاوة كان ضمّه إلى المتلوّ ضمّ الشيء إلى ما ليس منه. فإن قلت: هذه الزيادة لم تثبت بالتواتر، بل جاءت بطريق الآحاد، ومن البين امتناع نسخ المتواتر بالآحاد.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٧٥؛ المحصول: ج ٣ ص ٣٤٧.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٧٦؛ المحصول: ج ٣ ص ٣٤٧.

(٣) أشرنا إليه سابقاً.

(٤) أشرنا إليه سابقاً.

قلنا: وكذلك السنة - أعني رجم النبي ﷺ للمحصن - إنما جاء من طريق الأحاد، غايته أن الأمة مجمعة على الرجم، ومن المعلوم أن الإجماع لا ينسخ به، وإنما هو دليل على ثبوت الخبر الناسخ الذي كان متواتراً، لكن خفي علينا تواتره، وليس إحالته على سنة متواترة، لم تظهر لنا، أولى من إحالته على قرآن متواتر لم يظهر لنا بسبب نسخ تلاوته.

والتحقيق: أن (اللام) في الزاني والزانية إن كانت للاستغراق حتى يكون اللفظ عاماً كان فعله ﷺ - أعني رجم المحصن - مخصصاً لا ناسخاً، وإن كانت للطبيعة حتى يكون مطلقاً كان مقيداً، وكيف كان فلا نسخ، اللهم إلا أن يكون ثبوت ذلك عنه متأخراً عن وقت العمل، بمعنى أنه وقع منه قبل ذلك جلد المحصن، ثم لما نسخه الله تعالى في نفس الأمر، رجم المحصن فبان أنه قد نسخ، لكن هذا التأخير لم يثبت، والأصل عدمه، وربما احتجوا للوقوع بما يروى من قوله: «لا وصية لوارث»^(١)، وهو ناسخ لآية الوصية للوالدين والأقربين، وردّه الأكثرون بما مرّ؛ لأنه آحاد، ولو كان متواتراً لبقى على التواتر؛ لتوفر الدواعي على نقله؛ لعموم البلوى به.

احتج الآخرون بأمور:

أحدها: قوله تعالى: «ثَابِتٌ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا»^(٢) من وجهين:

أحدهما: أنه قال: «ثَابِتٌ»، فوجب أن لا ينسخ إلا بما يأتي به هو، وليس ذلك إلا القرآن، وكفاك شاهداً قوله: «وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ»^(٣).

ثانيها: أنها دلّت على أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً منه أو مماثلاً، ومن المعلوم أن السنة ليست هناك، وكفى منبهاً بعد البيان، قوله بعد ذلك: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(٤)، فإن فيه دلالة على أن المراد بالخير، ما هو خير من الكتاب الذي عجزت عنه قدرة البشر.

(١) أشرنا إليه سابقاً.

(٢) البقرة: ١٠٦.

(٣) النحل: ١٠١.

(٤) البقرة: ١٠٦.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١)، وصفه بأنه مبین للقرآن، ونسخه رفعه، وهو ضدّ البيان.

الثالث: قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٢)، فكيف ينسخه ﷺ بكلامه.

الرابع: إن ذلك مظنةٌ للتهمة، بخلاف ما إذا كان النسخ بآية أخرى.

الخامس: إن السنة إنما وجب اتباعها بالقرآن، كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^(٣)، فهي فرعه، فكيف تعود عليه بالبطلان، وهذا كما لا ينسخ الكتاب والسنة بالقياس المستنبط منهما، مضافاً إلى علوّ مكانه، وارتفاع شأنه بإعجاز لفظه، ووجوب الطهارة لمسّه، ومنع الحائض، والجنب من قراءته.

والجواب: أما عن الأول: فعن أول وجهيه: إنّ ما دلّت عليه السنة من التكليف فإنما تصدر عنه تعالى؛ لأنه ﷺ كما قال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٤)، فأما قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(٥)، فليس فيه دلالة على الملازمة المدعاة، بل إذا وقع ذلك، قالوا: كنّا، وليس فيها أنه لا يقع إلا كذا.

وعن ثانيهما: بالمنع، والمعلق إنّما هو الإتيان بحكم خبر للمكلف من حكم الأولى؛ لكونه أصلح وأكثر ثبوتاً؛ لأنها إنّما نزلت لما أعابه المشركون أو اليهود، وقالوا: ألا ترون إلى محمد ﷺ يأمر أصحابه اليوم بأمر، ثم ينهى عنه غداً، فالمعنى ما أسلفناه، إن رفعنا عنهم تكليفاً كلّفناهم بما هو أجدى^(٦) لهم، وهو العالم باختلاف المصالح باختلاف الأوقات، القادر على تغيير الأحكام بحسب أدائها بما شاء من كتابٍ أو خطابٍ أو إلهام،

(١) النحل: ٤٤.

(٢) يونس: ١٥.

(٣) الحشر: ٧.

(٤) النجم: ٣-٤.

(٥) النحل: ١٠١.

(٦) في (جع): أحدد.

ثم تلا: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)، وليس المراد أحسن من لفظها، كيف، والقرآن لا تفاضل فيه [إلا]^(٢) أن يكون من باب علو الطبقة في الإعجاز، لكنه إنما يتم حيثئذ فيما نسخت تلاوته، والكلام فيما هو أعم، بل النزاع فيما نسخ حكمه فحسب؛ لأنه هو المتواتر، على إنهم لم يعبأوا بنسخ التلاوة، وإنما أعابوه بتغير الحكم، وستعلم الخلاف، وحاصل الاستدلال: إن الخبر أو المثل هو الذي يقع به النسخ.

وحاصل الجواب: إن ما به يقع النسخ من خطاب أو إلهام كما يكون آية يكون غيرها من خطاب غير قرآن أو إلهام، كيف، ولو لزم في النسخ الإتيان بآية أخرى للزم مثله في الإنساء الذي هو الإذهاب، لا إلى بدل؛ لترتب الإتيان عليهما على حد سواء.

وقد يقرر الاستدلال بعبارة أخرى، وهي: أن الآية دلّت على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثله، والناسخ بدل.

ويقرر الجواب هكذا: إن أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه - كما هو الحق - فلا دلالة في الآية على لزوم البدل، فضلاً عن كونه خيراً منه أو مثله، كيف، والإنساء إذهاب لا إلى بدل، وإن أريد الآية الأخرى التي يأتي بها، فلا نمنع أنها الناسخ على ما سبق، وأما عن الثاني، فبان النسخ بيان؛ لأنه تخصيص في الأزمان.

سلمنا، ولكن لا نسلم أن المراد بالبيان في الآية بيان المفضل، أو بيان إرادة خلاف الظاهر؛ لاختصاصه ببعض الكتاب المنزل إليهم؛ لاشتراكه على ما لا يحتاج إلى بيان، كالمحكمات، بل المراد به التبليغ والإظهار، ولشمل جميع الكتاب، وإلا لزم خلاف الظاهر؛ لعموم قوله: ﴿لَشَيْئَيْنِ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾^(٣) كذا قالوا، ولي في كليهما نظر.

أما الأول: فليس المقصود بالخطاب الناسخ بيان أن المراد بالخطاب المنسوخ خلاف ظاهره من استمرار المكلف، خصوصاً إذا علم النسخ بالمناقضة، كما تقدم تحقيقه؛ ليكون تتبعاً في النسخ مبيناً، وهذا بخلاف بيان المفضل، وبيان إرادة خلاف الظاهر.

(١) البقرة: ١٠٦.

(٢) غير موجودة في (جع).

(٣) النحل: ٤٤.

وأما الثاني: خلاف المتفاهم في العرف من قول القائل: بين ما أنزل: أن يبين منه ما يحتاج إلى البيان، لا كل جزء جزء.

والتحقيق في الجواب: أنه ليس في الآية ما يدل على انحصار شأنه في البيان، بل بين ما يحتاج إلى البيان: يبلغ ما يحتاج إلى البيان، من إبطال أمر وتكليف بآخر، وابتداء تكليفه أو غير ذلك.

فإن قلت: قد يظهر من تعليل الإرسال بالتبين انحصار العلة فيه.

قلت: لئن سلمنا ذلك، فكون الداعي إلى الإرسال، هو التبين لا يمنع من ترتيب فوائد أخر على الإرسال كما لا يخفى.

وأما عن الثالث: فبأن أقصى ما دلّت عليه الآية أن ليس له التبديل من تلقاء نفسه، وليس له ذلك، ولو بوحى من الله، ولو نظروا فيما يقتضيه التقييد، لعلموا أنها عليهم لا لهم، فإنها تقتضي بمفهومها أن له التبديل بأمر الله تعالى.

وأما عن الرابع: فبأن هذه التهمة إن كانت من المسلمين فعلمهم بصدقه وإيمانهم بكل ما جاء به يحول بينهم وبين ذلك، وكفى في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(١)، وإن كان من غيرهم، فلا فرق، فإنهم يتهمونه بافتراء الآية أيضاً.

وأما عن الخامس: فبأن القرآن إذا دلّ على وجوب اتباعه، فقد حكم بنسخ ما يدّعي نسخه، وعاد إلى نسخ الكتاب بالكتاب، وليس يشبه هذا إبطال الأصل بالفرع، كيف، والأصل إنما هو الآيات الدالة على وجوب اتباعه، وتلك لم تبطل بها ما ليس في الأصل له مدخل، وأما علو المكانة، فلا دخل له في منع حكم ما دونه في ذلك عليه بعد أن يكونا متساويين في قطعية الصدور، وإلا لا تمتنع الحكم عليه بالتخصيص والتقييد أيضاً.

وأما نسخ الكتاب بخبر الآحاد فجمهور الأصوليين عليه^(٢).

وبالجملة: من قال بحجتيه على جوازه عقلاً؛ لأنها دليلان تعارضا فيجب العمل

(١) النجم: ٣.

(٢) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ١٥٨؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٨٩.

بالتأخر عنهما جميعاً، وإلا لزم أحد الأمور الثلاثة الباطلة، وأي بأس في أن يتعبّدنا الله - تعالى - أن يرفع المتواتر بما يحمله إلينا العدل الثقة، وهل الناسخ إلا كلامه ﷺ، غاية ما هناك أن حملته كانوا آحاداً.

وما في (التهذيب) من إطلاق^(١)، وبين مقالة الجمهور - أعني الجواز عقلاً - بتزويل كلام المانع على أن خبر الواحد في حد ذاته لا يجوز النسخ به في كلام المجيز، على إنه إذا انضم إليه ما يبلغ به إلى حد الجزم من القرائن، كما فعل بعضهم، لا وجه له^(٢)؛ فإن حكم العقل بجواز النسخ به إنما هو في حد ذاته مع قطع النظر عما ينضم إليه، أما إذا انضم إليه ما يبلغ به إلى الجزم، فإنه حينئذ يصح وقوع النسخ به، ويكون حجة عند من لم ير حجتيه، إنما الخلاف في الوقوع، فالأكثر على المنع، وداود^(٣) وأهل الظاهر على الجواز أيضاً، احتج الأولون بأن طريقة الصحابة قد استمرت على رفض أخبار الآحاد إذا جاءت رافعة لحكم الكتاب أو السنة العادلة، قال علي عليه السلام: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا يقول إعرابي بوال على عقبيه»^(٤)، وقال عمر: «ولا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا ﷺ يقول امرأة، لا ندري صدقت أم كذبت»^(٥)، وجاء مستفيضاً من طرفنا: «إذا جاءكم الحديث عنّا فاعرضوه على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فما وافق فخذوا به وما خالف فاضربوا به عرض الحائط، فإن حديثنا حديث رسول الله ﷺ وحديث رسول الله ﷺ قول الله تعالى»^(٦)، فما ظنك بما يطلها، كيف يؤخذ به ويتركان؟

وأورد على الخبرين، أنها إنما رفضاه لعدم ثبوت العدالة، والكلام إنما هو في خبر

(١) تهذيب الوصول: ص ١٩٣.

(٢) خبر لقوله: (وما في التهذيب...)

(٣) هو داود بن علي بن خلف، أبو سليمان البغدادي، رئيس أهل الظاهر، ولد سنة مائتين هجرية، وتوفي سنة سبعين ومائتين. من آثاره: (الإيضاح)، (الإفصاح)، (الأصول) وغيرها كثير. (ظ. سير أعلام النبلاء: ج ١٣ ص ٩٧؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ١٥٨-١٥٩).

(٤) رواه الآمدي في الإحكام: ج ٣ ص ١٦٠؛ والشوكاني في نيل الأوطار: ج ٦ ص ١٧٢-١٧٣.

(٥) ظ. مستند أحمد: ج ٧ ص ٥٦٥، ح ٢٦٧٩٣.

(٦) ظ. تهذيب الأحكام: ج ٧ ص ٢٧٤، ح ٥.

العدل الثقة، فلا يصلح هذا ونحوه لأن يكون منشأً لتحصيل طريقة الأصحاب وإجماعهم.

وأما ما استفاض فينا، فالمراد أن معنى الكتاب أو السنة المتواترة إذا كان مقطوعاً بإرادته كالوارد في الأصول من المعارف والاعتقاد، فكلما جاء بخلافه ردّ، ولو كان مخصصاً أو مقيداً، فضلاً عن الناسخ، فإذا كان العموم معلوماً امتنع تخصيصه أو الإطلاق امتنع تقييده، أو الاستمرار امتنع نسخه حتى بالمتواتر، أما إذا لم يكن هناك إلا الظهور، فليس يمتنع تخصيصه بخبر العدل الثقة، ولا تقييده لغلبة الظن بالتخصيص والتقييد حينئذٍ، سيما إذا انضم إليه من المؤيدات الخارجية ما يتأكد به رجحانه، وحينئذٍ فأى مانع من النسخ به إن لم ينعقد الإجماع على منعه، ولا إجماع؛ لتحقق الخلاف قديماً، ولئن سلم فليس بالإجماع الذي يكون عندنا حجة - أعني الكاشف عن دخول المعصوم (عليه السلام) - وسيأتي لهذا تنمة^(١).

احتج أهل الظاهر تارةً بالقياس على التخصيص، بجامع أن في التخصيص إبطالاً، وفي النسخ تخصيصاً، مع ما فيه من الجمع بين الدليلين، وأخرى بأنه دليل شرعي ورد على ما يضاذه، فيكون حكماً عليه، ومرةً بأنه قد وقع فيكون جائزاً؛ وذلك في مواطن: [أحدها]^(٢) قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْقَلُ ذَرَّةٍ مَذْمُومًا أَوْ فِئْءٌ مَنفُورًا أَوْ لَحْمُ خِنْزِيرٍ﴾^(٣)، وقد نسخ بما روى عنه (عليه السلام) بطريق الآحاد من النهي عن أكل ذي الناب من السباع.

ثانيها: قوله: ﴿وَأَحَلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٤) وقد نسخ بما جاء في الآحاد من قوله: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها»^(٥)، والذي يدل على أن خبر

(١) ظ. ص ٨٦٩.

(٢) غير موجودة في (جع).

(٣) الأنعام: ١٤٥.

(٤) النساء: ٢٤.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه في كتاب النكاح: ج ٣ ص ٤٢٤؛ والبيهقي في سننه: ج ٧ ص ١٦٥.

العدل مما ينسخ به الكتاب ونحوه من المقطوع به المعلوم: أن أهل قبا لما ورد عليهم من أخبرهم بأن رسول الله ﷺ عدلٌ، وهو في الصلاة، عن استقبال بيت المقدس، وتوجه إلى البيت الحرام، عدلوا عما هو معلوم لديهم بخبر ذلك المخبر، لم ينكر عليهم رسول الله ﷺ حين بلغه ذلك، بل أقرهم عليه، فلو كان مثله منكراً لبادر إلى إنكاره وتقديره ﷺ حجة، كقوله وفعله.

وأجيب عن القياس: بثبوت الفارق، فإن النسخ إبطال الحكم في الكل، والتخصيص في البعض، وذلك عند النسخ، وهذا من الأصل، ولا قياس مع الفارق، على أن التخصيص شائع ذائع في محاورات الناس، وعرف الشارع حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص»، فيكفي فيه أدنى دليل، بخلاف النسخ فإنه شاذ نادر، فلا يصار إليه إلا بثبت.

سلمنا أن لا فارق، ولكن نقول: كان ينبغي بحكم القياس أن ينسخ به، ولكن عرض ما يمنع من ذلك، وهو انعقاد الإجماع على المنع، وكم من حكم ينصرف عن جزئيات الضوابط بالإجماع، فضلاً عن المقيس، وعن حديث التعارض بأن الضابطة في المتعارضين ظاهراً تقديم الراجح وإهمال المرجوح دائماً، لم يصار إلى ما ذكرتم إذا كانا متكافئين، ولا تكافؤ؟ وحينئذ فلا تعارض في الحقيقة.

وأورد على هذا أن خبر الواحد، وإن كان ظني المتن، لكنه قطعي الدلالة، والكتاب وإن كان قطعي المتن، لكنه ظني الدلالة فتساويا.

وتحقيقه: أن معارضة الخبر الناسخ للآية المنسوخة ليس في أصل الحكم، كي يجدي التعلق بتحقيق الصدور، فإن الناسخ لا يكذب المنسوخ، بل يصدقه، ولكن يقول: إنه في مدة قد انقضت، وإنما تعارضاً في الاستمرار، للظنون التي دلت بظاهرها على أن حكمها مستمر إلى آخر الدهر، ودل الخبر على أنه إنما كان في مدة محدودة بورود الخبر وقد انقضت، وإن ما بعد ذلك فالحكم فيه على ما دل عليه الخبر، ودلالتها على الاستمرار ليست وضعية، ولا مما وضع له اللفظ، وإنما يستفاد ذلك من مقامات التكليف وقرائن الأحوال، فإن المكلفين إذا ورد عليهم التكليف استظهروا دوامه، سيما والغالب هو الدوام وإن أجازوا نسخه وتبديله بحسب المصلحة المختلفة باختلاف الأوقات، وهذا

بخلاف دلالة الخبر على الانقطاع، فإنه قطعي؛ وذلك لأنه يدل على ثبوت حكمه، وهو يستلزم ارتفاع ما قبله؛ لمكان المناقضة سواء كان دلالة كل منها على نفس الحكم بطريق الظهور أو^(١) النصوصية، لا أن دلالة الآية على الحكم ظنية، ودلالة الخبر عليه قطعية، كما قد يتوهم أن كل من الآية والرواية قد يكون ظاهراً، فتكون دلالة ظنية، وقد يكون نصاً، فتكون قطعية، ولا يحتاج إلى دعوى الحكم، إما لا نحكم في الكتاب إلا ما كان نصاً، ولا ينسخ منه إلا ما كان ظاهراً^(٢)، هذا كله إذا كان النسخ بطريق التناقض، أما إذا كان بطريق التصريح، كأن يقول: رفعت عنكم التكليف أو نسخته، كما قال في نسخ الصدقة: ﴿... فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَكَاتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ...﴾^(٣)، فلا إشكال في قطعية دلالة الخبر على الانقطاع.

وحاصله: أن المدار على ثبوت إرادة الاستمرار أو الانقطاع، ولا ريب أن إرادة الاستمرار المستفاد من مقام التكليف بالأول مظنونة، وكذلك إرادة انقطاعه المستفاد من التكليف بنقيضه أو من التصريح به مظنونة، لكن منشأ الظن في الأول عدم قطعية دلالة المقام، وإن كان الخطاب الملقى في ذلك المقام قطعي الصدور.

وفي الثاني: عدم القطع بصدور الخطاب الدال عليه، وإن كانت دلالة ذلك على انقطاع التكليف قطعية.

فإن قلت: إذن فلا يحتاج في إثبات المساواة إلى دعوى التركيب من القطعي والظني. قلت: لو كانت دلالة الخبر مثلاً على انقطاع التكليف الأول ظنية أيضاً، لكان ظناً في ظن وضعف، وكذلك لو كان دلالة الآية على الاستمرار قطعية لقوي وامتنع نسخه حتى بالقطع فتأمل، وربما قيل: إن المساواة وإن كانت في التخصيص، لكنها لا تكفي في النسخ؛ لأنه أقوى، فلا بد من رجحان الناسخ.

قلت: لا يجوز العدول عن ظاهر شيء إلى آخر حتى يترجح، بأن يغلب في الظن

(١) في (جع): و

(٢) كذا في (جع) والعبارة مربكة.

(٣) المجادلة: ١٣.

إرادته لوجه من الوجوه، والنسخ والتخصيص والتقييد في المساوين والمتفاوتين في ذلك شرع سواء، والمدار في جميع الأبواب كما سبق في التخصيص على غلبة الظن، ومن المعلوم أن غلبة الظن لا تتوقف على قوة السند الثاني أو مساواته للأول، بل قد يكون في جانب الأضعف، نعم إذا كان أحدها مكذباً للآخر رجح أقواهما سنداً؛ وذلك كأن يرد المتناقضان في وقت واحد، ولا ريب أن تأخير أحد الدليلين بعد اطمئنان النفس به مما يفيد الظن القوي، بتحكيمة في الآخر، وأما حكاية أهل قبا، فمن الجائز أن يكون ما عولوا عليه في النسخ من خبر الآحاد محفوظاً بالقرائن؛ وذلك كأن يكون النبي ﷺ^(١) حتى أفادهم العلم.

والتحقيق: ما أسلفناه هنا، وفي باب التخصيص، من أن خبر العدل الثقة ماضٍ حكمه، خصوصاً إذا كان محفوظاً بالقرائن، اللهم إلا إذا انعقد الإجماع أو قامت ضرورة على أنه غير منسوخ، كما في سائر الأحكام الشرعية الثابتة الآن عندنا، فإذا جاءت رواية بنسخ بعضها ردّت، وإن كان حاملها عدلاً؛ لانعقاد الإجماع، بل قيام الضرورة على الاستمرار.

والسرّ في ذلك ما عرفت من أن المدار في سائر الأبواب غلبة الظن، وأين تقع الرواية في جنب الإجماع القطعي أو الضرورة.

فإن قلت: إذا كان المدار غلبة الظن بطلت ثمرة هذه الدعوى؛ إذ لا ريب أن ما يتضمنه الكتاب وتحمله السنّة المتواترة أرجح في النفس مما يجيء به خبر الواحد، فقد رجعت بالآخرة إلى مقالة القوم، ولم يكن لخلافك عليهم جدوى.

قلت: ما تضمنه الكتاب والسنة المتواترة من الأحكام ضربان:

مقطوعٌ معلومٌ بقاءه، قد أجمع المسلمون، وربما بلغ إلى حد الضرورة، فهذا ونحوه

(١) في العبارة سقط، ولعله: أن النبي أخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة، مما جعل أهل قبا يأخذون بخبره ويعملون به لما رأوه من تصديق النبي له، أو لعله انضم إليه من القرائن ما أفاد العلم، كقرب المسجد وارتفاع الأصوات بأن القبلة قد استدارت، فيكون ذلك قرينة فيد العمل بخبر الواحد.

لا يقبل في نسخه الإخبار، والظاهر أن الإجماع الذي حكاه الأكثرون إنما هو ذلك، والضرب الآخر هو المحتمل، وأي بأس في أن على خبر العدل الثقة، خصوصاً إذا كان محفوظاً بالقرائن، حتى يترجح في النفس نسخه، وكلامنا إنما هو في مثله. وأما الإجماع المدعى في الباب فممنوع، ولو سلمنا، فليس على وجه يكون حجة لدينا.

وأما نسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبالتواترة، فمما لم يختلف فيه اثنان، وقد جاء في المتماثلين آحاد قوله ﷺ: «كنت أنهاكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»^(١). وأما نسخ السنة متواترة وآحاداً بالكتاب، فالأكثر على جوازه^(٢)؛ لأن أكثر التكاليف إنما تتأدى بالسنة، فإذا تغيرت المصلحة في بعض تلك التكاليف، ورد النسخ مؤدى بسنة مثلها، أو بالكتاب، حسبما تقتضي الحكمة والمصلحة، وإذا جاز إزالة الكتاب العزيز عن مقره لذلك، فلأن يجوز [في السنة]^(٣) بطريق أولى، على أنه قد وقع، كما في نسخ القبلة، ونسخ حرمة المباشرة ليلة الصيام، ونسخ تأخير الصلاة في الخوف حتى ينقضي القتال، بقوله: «قُولُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»^(٤)، وقوله: «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ»^(٥)، وقوله: «وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ»^(٦)، ومن المعلوم أن الأحكام المنسوخة فيهن لم تثبت بالكتاب، وإنما تثبت بالسنة، وعدّوا منه نسخ صيام عاشوراء، وزعموا أنه منسوخ بصيام رمضان، وليس كذلك؛ لأنه لو كان منسوخاً به، لكان بطريق المناقضة والتضاد، ولا مضادة في التكليف بهما إذا نسخ بمثل ما أدى به، فكلما نسخ سنة بسنة، إما تواتراً، وإما آحاداً.

(١) أخرجه ابن ماجة في سننه: ج ١ ص ٥٠١، رقم ١٥٧١؛ والبيهقي في سننه الكبرى: ج ٤ ص ٧٦-٧٧.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٨٣؛ المحصول: ج ٣ ص ٣٤٠.

(٣) غير موجودة في (جمع).

(٤) البقرة: ١٤٤.

(٥) البقرة: ١٨٧.

(٦) النساء: ١٠٢.

وما يعترض به على الاستدلال الأول من تجويز كون المنسوخ فيهن قرآناً منسوخ التلاوة، وأن الناسخ في الواقع إنما هو السنة بطريق التصريح، كأن يكون قال لهم: إن الله قد أزال عنكم هذا التكليف، ثم جاء الكتاب بتكاليف آخر تناقض الأول، لا للنسخ، بل تكليف مبتدأ، فمما لا ينبغي أن يصغى إلى مثله، وفتح هذا الباب يفضي إلى نقض فصول وأبواب، كيف والأصل هو العدم، ثم نقول: ما افترضتموه من السنة كان قبل نزول هذه الآية أو بعدها، ومن المعلوم أنه ليس قبل؛ لأنه لا يصدر بالنسخ إلا عن الله تعالى، وأن نزولها إنما كان للإعلام، لا أنه أعلن أولاً وأمره بإعلامهم فأعلمهم، ثم نزلت، فتبين أن يكون النسخ بالآي، على أن ما ذكره على تمحله لا يتم في آية المباشرة، ولأنه ليس تكليفاً مبتدأ، بل هو إبطال للأول، وأما منسوخ التلاوة فلم يثبت إلى الآن، ولئن ثبت فأقل شيء، فينزل عليه بالاحتمال.

وذهب الشافعي محتجاً بقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١) فإنها تدل على أنه ﷺ غير مبين للكتاب، وكلامه بيان له، فلو كان ناسخاً لكلامه لكان الكتاب بياناً؛ إذ الناسخ بيان للمنسوخ، وحينئذ فيكون كل منهما بياناً للآخر؛ وذلك دور؛ لتوقف بيان كل منهما على الآخر^(٢).

وأول ما في هذا أنه بالأمس كان يقول في نسخ الكتاب بالسنة: إن النسخ ليس بياناً، واليوم أخذ يزعم أنه بيان، هل هذا إلا تناقض، ثم يقول: أرأيت أن لو كان كل من كلامه وكلام الله تعالى ضربين: بيان ومبين، أفيلزم بعد محال، وليس في الآية ما يدل على انحصار كلامه في كونه بياناً؟ على أنه لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد بياناً من جهة ومبيناً من آخر كما مرّ نظيره في المجمل والمبين، ثم يتقضى عليه بنسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، ويقال له: إذا كان الكتاب كله على ما تزعم مبيناً، فكيف صار بعضه بياناً، وإذا كانت السنة كلها بزعمه بياناً، فكيف صار بعضها مبيناً، هل هذا إلا تهافت،

(١) النحل: ٤٤.

(٢) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ١٥١؛ نهاية الوصول: ج ٣ ص ٨٣.

ثم إن هذا كله إذا كان كلامه صادراً عنه بالأصالة، أما إذا حكاه عن الله تعالى [نحو]^(١): أوحى إليّ: افعلوا أو لا تفعلوا، أو ليس يكون قد نسخ كلامه، غاية ما هناك أن أحدهما - وهو المنسوخ - قرآنًا، والآخر، وهو الناسخ ليس بقرآن، أفترى في ذلك من بأس، وأنت قد عرفت فيما مضى معنى الآية، وعرفت أن النسخ ليس بياناً، سواء قلنا: إن المراد بالبيان التبليغ أو المعنى الاصطلاحي، وأما نسخ المتواتر من السنة بالأحاد فكمنسخ الكتاب به حرفاً بحرف، والخلاف الخلاف، والقول ما قلناه.

فصل

الأكثر على أن الإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، بل حكاه في (الذريعة) ثم قال: «ولا يلتفت إلى خلاف عيسى بن أبان^(٢)»^(٣).

غير أن المتأخرين حكوا الخلاف في ذلك، ونسبوا المنع إلى الأكثرين، والجواز إلى بعضهم، وحكى في (النهاية) وقوعه ناسخاً عن بعض المعتزلة، مضافاً إلى عيسى بن أبان^(٤)، بل عن السيد رحمته وكلامه في (الذريعة) كما سيأتي إن شاء الله يدلّ على أنه إنما يقول بجوازه عقلاً، إلا أن الإجماع منع منه.

احتجّ الأكثر على امتناع النسخ به، بأن الدليل المنسوخ بالإجماع من نص أو إجماع، إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً كنص متواتر أو إجماع محصل أو منقول بالتواتر، كان الإجماع الناسخ على خلاف القاطع، وخلاف القاطع خطأ فيلزم الإجماع على الخطأ، وهو محال، وإن كان ظنياً كرواية آحاد أو إجماع منقول بها لم يبق ذلك الظني مع تحقق الإجماع على خلاف ذلك كي يقع عليه نسخ؛ وذلك لأن شرط العمل به

(١) غير موجودة في (جمع).

(٢) أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة: أحد فقهاء العراق، صاحب محمد بن الحسن الشيباني وتفقه عليه. تولى القضاء بعسكر المهدي ثم بالبصرة، ومات فيها سنة ٢٢١ هـ. (تاريخ بغداد:

ج ١١ ص ١٥٧؛ ميزان الاعتدال: ج ٣ ص ٣١٠).

(٣) الذريعة: ج ١ ص ٤٥٨.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ٣ ص ٩١.

رجحانه وإفادته للظن، ومع معارضة القاطع له يتنفي الرجحان وحصوله، فلا يكون مثبتاً لحكم كي يرفع وينسخ.

وأما القياس - فعلى فرض حجيته - ليس إلّا الظني، ومن ثم كان العمل به مشروطاً بعدم انعقاد الإجماع على خلافه، هذا كله إن لم يكن الإجماع الناسخ عن نص، فإن كان عن نص كان الناسخ بعد ثبوت حكم المنسوخ هو ذلك النص لا الإجماع على حكمه. وفيه: أن المنسوخ إذا كان ظنياً أو إجماعياً أو قياساً، وليس قبل أن يرد القاطع عليه، يجب العمل به، أو يكون مثبتاً للحكم الشرعي، فإذا جاء القاطع، وهو الإجماع القطعي بطل حكمه، ولا نريد بالنسخ إلّا هذا، ثم نقول: إذا كان السابق واللاحق قطعيين، أو الأول بأن الإجماع القطعي إذا حدث دلّ على عدم صحة الأدلة الظنية السابقة سوى القياس؛ وذلك لأن الإجماع لا ينعقد إلّا على حق، فيكون ما عده باطلاً، لا أنه ناسخ، إنما يقع على ما صحّ في الواقع، وبذلك ينكشف أن وجوب الأخذ بها قبل حدوثه كان حكماً ظاهرياً لا يتعلق به نسخ، وعساك بعد هذا تعرف وجه المخرج عن الثاني أيضاً، وعلى امتناع كونه منسوخاً؛ بأن الناسخ له إما أن يكون دليلاً قاطعاً من نص أو إجماع أو غير قاطع، كالقياس - عند من يقول به - والنص والإجماع الظنيين، فإن كان الأول لزم انعقاد الإجماع على الخطأ؛ لأن خلاف القاطع خطأ، والإجماع على الخطأ محال.

فإن قلت: إنما يلزم هذا لو كان الناسخ متقدماً، وما كان الناسخ ليتقدم، أما أن يكون متأخراً كما هو المفروض فلا، بل نقول: قد كان الإجماع حجة مثبتاً للحكم، فلما جاء الدليل الآخر بخلافه نسخه، كما هو الشأن في نسخ النص بالنص.

قلت: إن كان الناسخ نصاً امتنع تأخره عن الإجماع؛ لاتفاق كلمتهم على امتناع وقوع الإجماع في زمانه عليه السلام؛ لأنه إن كان فيهم فالحجة كلامه، ولا عبرة بمقالة غيره، وإلّا فلا إجماع؛ لأنه سيّد المؤمنين.

وبالجملة: فحجية الإجماع متوقفة على وفاقه عليه السلام، وحيث فلا نص متجدد كي يكون ناسخاً لما تقدمه من الإجماع؛ فإذا فرض كون الإجماع منسوخاً بالنص المتقدم عليه لزمه ما ذكرناه من انعقاد الإجماع على الخطأ، وإن كان الناسخ إجماعاً أيضاً لزمه انعقاد

الثاني - أعني الناسخ على الخطأ - وهو الذي قلناه، غاية ما هناك أنه يلزم على الأول انعقاد المنسوخ على الخطأ وعلى الثاني انعقاد الناسخ عليه.
لا يقال: إذا كان المنسوخ ظنياً والناسخ قطعياً لم يلزم ذلك.
لأننا نقول: قد بينّا أنه إذا جاء القاطع لم يبق الظني دليلاً كي ينسخ حكمه.

وطريق آخر الإجماع الذي فرض كونه ناسخاً، إما أن يكون في نفس الأمر والواقع عن دليل أو لا، فإن كان في الواقع عن دليل لزم منه محال، وهو انعقاد الإجماع على خلاف الدليل، وهو الخطأ، وإن لم يكن عن دليل استحال انعقاد الإجماع الناسخ؛ لاستلزام الإجماع على خلاف الدليل الذي هو الإجماع السابق.

ويتوجه عليه: أن الإجماع إذا كان إنما هو اتفاق الأمة لقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١)، ومن المعلوم خروجه عنها وإلا لم تكن معصومة لم يمتنع تحقق الإجماع في حياته ﷺ، وثبوت الحكم به، ثم متى فرض انتهاء مدة صلاحه، جاء النص بنسخه من الله - تعالى - أو منه، وإن كان الثاني فإن كان نصاً فقد عرفت أن النص لا يكون إلا سابقاً، فلا يكون ناسخاً، وإن كان إجماعاً لزم انعقاده على الخطأ؛ لأن ما عدا القاطع خطأ، وتقديم الظني على القطع يجعله ناسخاً.

وإن كان هو القياس فقد اتفقت كلمة القائلين على اشتراط العمل بعدم المخالفة للإجماع، فكيف يكون مبطلاً له؟

(١) الحديث رواه الترمذي، وابن ماجه، وأبو داود، وأحمد بن حنبل، والدار قطني، والحاكم النيسابوري وآخرون. ولفظ الحديث عند أبي داود: «لن تجتمعوا على ضلالة»، وعند الدار قطني، والترمذي، وابن عمر والحاكم النيسابوري، وابن ماجه: «إن الله لا يجمع أمتي، أو قال: أمة محمد على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذّ شذّ إلى النار».

قال الغزالي في المستصفى ص ١١١: «تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ». وقال في المنحول ص ٣٠٦ - ٣٠٥: «ومما تمسك به الأصوليون قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وروي «على خطأ» ولا طريق إلى ردّه بكونه من أخبار الأحاد».

احتج المجيزون على الأول: بما يحكى عن ابن عباس من أنه قال لعثمان يوماً: كيف تحجب الأم [عن الثالث]^(١) بالأخوين، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ﴾^(٢)، والأخوان ليس بإخوة؟ فقال عثمان: حجبها قومك [يا غلام]^(٣).

وفي رواية: لا أستطيع أن أرد قضاءً قضي به قبلي، ومضى في الأمصار^(٤)، وهذا من عثمان تصريحٌ بإبطال حكم الكتاب بالإجماع، وهو النسخ، وكان عيسى بن أبان يقول: إن السنة وردت بوجوب الغسل على غاسل الميت ووضوء حامله، لكن الإجماع نسخها. وعلى الثاني: بالوقوع، فإن الأمة إذا اختلفت على قولين، فقد اتفقوا على أن المسألة اجتهادية، ويجوز للمقلد الأخذ بكلٍّ منهما، فهذا إجماع على التخيير؛ فإذا اجتمعوا على أحدهما انتفى التخيير إجماعاً، وتعين الأخذ بما أجمعوا عليه، فهذا إجماع على خلاف ما أجمعوا عليه أولاً، ولا نريد بالنسخ إلا هذا.

وأجاب الأولون عن الأول: بأن دعوى النسخ موقوفة، على أن الآية أفادت عدم حجب ما ليس بإخوة قطعاً، وعلى أن الآخرين ليسا بإخوة قطعاً كلاهما في حيز المنع؛ لأن الأول فرع حجية مفهوم الشرط، والثاني فرع امتناع إطلاق الجمع على اثنين، وكلاهما ممنوع.

سلمنا ثبوتها، فثبوت الأول لم يكن بقاطع، بل ظاهر فيؤول دفعاً للنسخ، والتجوز في الثاني مما لا ينكر، ولو سلم وجب تقدير نص آخر ناسخ للآية وإلا كان الإجماع على خلاف القاطع، وهو محال، وقد يقال: لو لم يرد عثمان أن المانع هو الإجماع وإفتاء من قبله لقال لابن عباس: إن وجود الإخوة ليس شرطاً في الحجب، وأن الأخوين إخوة أو أنها منسوخة.

(١) ما بين نقلناه من المصدر.

(٢) النساء: ١١.

(٣) ما بين المعقوفين نقلناه من المصدر، والخبر بهذا اللفظ قد نقله الآمدي في الإحكام: ج ٣ ص ١١٠؛

والغزالي في المنحول: ص ٢٢١.

(٤) تفسير ابن كثير: ج ١ ص ٤٦٩.

ويجاب بأنه أقصى ما هناك ارتكاب خلاف الظاهر في الجواب؛ صوناً عن البطلان، ولعله إنما عرض عن بيان المسألة اللغوية في صحة إطلاق صيغته على الاثنين حقيقة أو مجازاً، إلى الإجماع ليكون أبلغ في الرد وأقطع للعدر.

ويقال لابن أبان: إذا أجمعت الأمة على أمر، ثم جاء نصّ بخلافه دلّ إجماعهم على عدم صحته؛ لأنهم لا يجمعون إلا على حق، وليس خلاف الحق إلا الباطل، لأنه ناسخ له، فإن الحكم المنسوخ يجب أن يكون ثابتاً في نفس الأمر، وبأن أن وجوب الأخذ به قبل حدوث الإجماع كان حكماً ظاهرياً، لا واقعياً، والنسخ إنما يرد على الواقعي، فتأمل. وعن الثاني: بمنع الإجماع على ثبوت التخيير، فإن كلاً من الفريقين يوجب ما صار إليه.

سلمنا ثبوت الإجماع على التخيير، لكن نقول: إنه مشروط ببقاء الخلاف، فإذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف، فارتفع الإجماع المشروط به؛ لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه؛ لأن الإجماع الثاني يرفعه.

ويتوجه على الأول: أن إيجاب كل منهما الأخذ بما صار إليه إنما هو عليه؛ لأنه مبلغ نظره، وإنما يكلف بما وصل إليه ظنه، لا على المقلد الذي استوت نسبتها إليه، بحيث لا يفضل أحدهما الآخر لديه، فإنه لا ريب حينئذٍ في تخييره، أولست إذا سألت، فقليل لك: إذا اختلف على المقلد مجتهدان بمكانة واحدة في أمر من الأمور، وهذا يقول له: افعل، وذلك: لا تفعل، وكان كلا الحكمين موافقاً للأصل أو مخالفاً سالكاً جادة الاحتياط، أو منحرفاً لا تجب في افتائه مذهباً سوى التخيير، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، حتى إذا جاء أحد الرجلين واستفتاك^(١) في خصوصية الحكم الذي وقع النزاع فيه، أوجبت عليه أن يقتني أثرك ويأخذ بمقالتك.

وعلى الثاني: أن يكون التخيير مشروطاً ببقاء الخلاف، وكونه مرتفعاً بارتفاع شرطه، لا ينافي كونه منسوخاً، ولا كون الإجماع الثاني ناسخاً؛ وذلك لأن حكم الإجماع الأول

(١) في إجماع: واستفتال.

ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالإجماع الثاني، فيكون مرتفعاً به؛ لأن المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء، على أن هذا وارد في كل منسوخ، فإن ثبوته مشروط بعدم دليل يدل على نقيضه، فإذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ؛ لارتفاع شرطه، وقال السيد رحمته في (الذريعة) بعد أن حكى المنع عن جميع من صنف في الأصول، وحكى احتجاجهم على ذلك، بأن الإجماع إنما كان دليلاً مستقراً بعد انقطاع الوحي، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به، ما حاصله:

إن هذا القدر غير كاف في الاحتجاج؛ إذ لقائل: إن دلالة الإجماع عندنا مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده؛ لأنه عندنا عبارة عن الاتفاق الكاشف عن مقالة صاحب العصمة، وذلك مما يمكن تحققه في زمانه من دون أن يعرف، فضلاً عن أن يعرف مقالته بخصوصها، لكن يعلم أنه عليه السلام فيهم، وأن مقالته مقالته عليه السلام فثبت الحكم بذلك في زمانه، ثم ينسخ بكتاب أو سنة، حسبما تقتضيه المصلحة، بل على ما يذهب إليه مخالفونا من أن الحجة في الاتفاق في نفسه لا بالكشف ينبغي أن يكون مستقراً في أيام حياته أيضاً؛ لما رواه من أنه عليه السلام قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وهذا ثابت في جميع الأحوال^(١)، قال: «إذا كان الإجماع دليلاً على الأحكام، كما يدل الكتاب والسنة، والنسخ لا يتناول الأدلة، وإنما يتناول الأحكام التي ثبت بها، فما المانع من أن يثبت حكم بإجماع الأمة قبل انقطاع الوحي، ثم ينسخ بآية تنزل أو يثبت حكم بآية تنزل ثم ينسخ بإجماع الأمة على خلافه»^(٢)، قال: «والأقرب أن يقال: إن الأمة مجمعة على أن ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، ولا يلتفت إلى خلاف عيسى بن أبان»^(٣)، وقوله: «إن الإجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل على غاسل الميت»^(٤).

(١) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٤٥٦-٤٥٧.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٤٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٥٨.

(٤) المصدر نفسه: ص ٤٥٨.

فمن هنا قلنا: إن السيّد عليه السلام إنما يقول بجوازه عقلاً لا سمعاً؛ لأن الإجماع منع من ذلك، وأنا أقول: إذا كان النسخ عبارة عن إزالة الحكم وتغييره عند تغير المصلحة، وانتهاء المدة حسبما تقتضيه الحكمة امتنع إلّا عن فاعل، مختار، عالم بالمصالح، ومن المعلوم أن الإجماع هو عبارة عن أمر اتفاقي، وإن كان ذهاب كل من المجمعين إلى ما ذهب إليه، كان عن قصد وقيام حجة، لكن اتفاق مذاهبهم وانطباق بعضهم على بعض لم يكن عن قصد، وهب أنه عن قصد، فأتى لهم بمعرفة تغير المصلحة وانتهاء مدة التكليف بالمنسوخ، وحيث فكيف يعقل تحديد الحكم المستفاد منه بمدة، حسبما تقتضيه الحكمة، وتحكم فيه المصلحة، كي يحسن نسخه عند انقضائها، أم كيف يحسن أن ينسخ به، مع أن صدوره لم يكن عن قصد، وإنما جاء اتفاقاً من دون مراعاة المدة، ولا علم بمصلحة، كي يقال: إن مدة التكليف قد انتهت فجاء هذا الإجماع ناسخاً معرباً عن انتهائها في الواقع، فتأمل جيداً.

وقد يقال: إن عصمة الله - تعالى - للأمة تمنع من أن يتفق على إزالة الحكم السابق ونسخه إلّا عن تمام المدة وتغير المصلحة، فنسخهم نسخٌ من الله - تعالى - حيث أقرهم على ذلك كاشفاً عن مقالة المعصوم عليه السلام، ونستبين أن الحجة إنما هو مقالة المعصوم عليه السلام التي كشف عنها الاتفاق، وكان طريقاً إلى العلم بها، وإذا وقع منسوخاً، فالمنسوخ إنما هو مقالته أيضاً، وذلك كأن تستعلم مقالته عليه السلام باتفاق أهل المدينة، أو من في المسجد، وهو أحدهم من غير أن يعرف بعينه، ثم تظهر بعد ذلك بذلك الطريق خلاف تلك المقالة فتكون الثانية ناسخة للأولى على حسب المصلحة، غير أن هذا لا يجدي فيما تستعلم بالإجماع من مقالة أئمتنا عليهم السلام كما لا يجري في نصوصهم؛ لامتناع النسخ بعد انقطاع الوحي، فإن حلال محمد عليه السلام حلال إلى يوم القيامة، ثم إن وجدت الشيخ في (العدة) يقول: «وأما الإجماع فعندنا لا يجوز نسخه؛ لأنه دليل لا يتغير، بل هو ثابت في جميع الأوقات؛ لأن العقل عندنا يدلّ على صحة الإجماع، وما هذا حكمه لا يجوز تغييره فيطرُق عليه النسخ، وكذلك لا يصحّ النسخ به؛ لأنّ من شأن الناسخ أن يكون دليلاً شرعياً متأخراً عن المنسوخ؛ وذلك لا يتأتّى في الإجماع على مذهبنا، فجرى ذلك

مجرى أدلة العقل التي لا يجوز النسخ بها^(١)، وكأنه يشير إلى ما حققناه، ويريد بثبوته في جميع الأوقات، وعدم تغييره، عدم اختلافه باختلاف المصالح، ولهذا جعله بمنزلة الأدلة العقلية في عدم تغييرها واختلافها باختلاف الأوقات والأحوال؛ إذ حمله على ظاهره من بيان كونه دليلاً قبل انقطاع الوحي وبعده على ما يشعر به قوله بعد، وأما على مذهب الفقهاء - يعني العامة - فلا يجوز أيضاً نسخه؛ لأنه دليل قد استقر بعد ارتفاع الوحي، ظاهر الفساد؛ لأن استمرار كونه دليلاً عندنا يقتضي جواز نسخه، والنسخ به لا العكس، لكن يتوجه عليه أن الإجماع على طريقتنا لا يمتنع أن ينسخ أو ينسخ به حسبما قدمنا.

ثم إنني رأيت المحقق بعد ذلك يقول بعد أن حكى عن السيّد التعلّل في المنع بالإجماع حسبما حكينا، وعن الشيخ بكون الإجماع دليلاً عقلياً، والنسخ لا يكون إلا بدليل شرعي. وعن بعض المتأخرين أنه قال: «الإجماع لا يكون اتفاقاً، وإنما يكون عن مستند قطعي، فيكون النسخ ذلك المستند لا نفس الإجماع»^(٢)، ثم قال: «وفي هذه الوجوه إشكال، والذي يجيء على مذهبنا أنه يصح دخول النسخ فيه بناءً على أن الإجماع في انضمام أقوال إلى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه - يعني به قول المعصوم عليه السلام^(٣) - فجائز حصول مثل هذا في زمن النبي ﷺ، ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية، وكذلك يجوز ارتفاع الحكم المعلوم من السنة والقرآن بأقوال يدخل في جملتها قول النبي ﷺ^(٤)، قال صاحب المعالم: «وهذا القول جيد حينئذٍ، غير إنه لا يترتب عليه فائدة مهمة»^(٥)، يريد أنه لم يحك وقوع مثله في زمن النبي ﷺ، غاية ما هناك أنه لا مانع من وقوعه، فلم يحصل في ذلك لمستنبط الأحكام ثمرة.

(١) العدة في أصول الفقه: ج ٢ ص ٥٣٨.

(٢) معارج الأصول: ص ١٧٤.

(٣) هذا من قول المصنف وليس من كتاب المعارج، وهو توضيح وبيان للعبارة.

(٤) معارج الأصول: ص ١٧٤.

(٥) معالم الدين: ص ٢٢١.

فصل: في الكلام على تعلق النسخ بالأدلة العقلية

قد عرفت أن ما قطع به العقل بتحسينه أو تقبيحه يستحيل دخول النسخ فيه، لا ناسخاً ولا منسوخاً؛ لامتناع تغيره.

فإن قلت: أو ليس قد قالوا في زيادة العبادة: أن إباحة قطع الرجل الثانية في السرقة الثالثة بعد قطع اليد والرجل الأولى ليس بنسخ؛ لأنه إنما رفع التحريم الثابت عقلاً، والنسخ يرفع الحكم الشرعي.

قلت هناك: إنه نسخٌ لثبوت تحريمه شرعاً بالنص، والإجماع، وبقيح العقل، وهو دليل شرعي، فقد أجزأت.

قلت: قطع العقل إنما هو حيث يقع ابتداءً، أما بعد استحقاق النكال حيث يقع فيه السرقة، فلا، لكنه لا يعرف مقدار ما يستحق، وأما الإباحة الأصلية فإنها وإن كانت مورد التغير إلا أن العقل والشرع لم يحكما بها.

والحمد لله رب العالمين.

مصادر التحقيق

- القرآن الكريم.

◇ أحسن الوديعه في تراجم مشاهير مجتهدى الشيعة، محمد مهدي الأصفهاني الكاظمي، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، العراق.

◇ أدب الطف أو شعراء الحسين عليه السلام من القرن الأول الهجري حتى القرن الرابع عشر، السيّد جواد شبر، دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٨م، بيروت لبنان.

◇ أصول الفقه، محمد رضا المظفر، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، مؤسسة المعارف للطبوعات، بيروت، لبنان.

◇ أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق حسن الأمين، دار التعارف للطبوعات، بيروت، لبنان.

◇ أمل الأمل، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

◇ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إساعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

◇ بغية الراغبين، أباه بن محمد عالي بن نعمة المجلسي (ت ١٢٥٦هـ)، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ، المكتب العربي للخدمات الثقافية، مورتانيا.

◇ تفسير القرآن الكريم، السيّد عبد الله شبر، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ، دار الثقافة

- للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران.
- ◇ تكملة أمل الآمل، السيّد حسن الصدر (ت ١٣٥٤هـ)، تحقيق الدكتور حسين علي محفوظ وعبد الكريم الدباغ وعدنان الدباغ، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان.
- ◇ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن بن علي بن محمد رضا الطهراني النجفي المعروف بأقا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٦هـ، دار الأضواء، بيروت، لبنان.
- ◇ ذكرى المحسنين، السيّد حسن الصدر، تحقيق: عبد الكريم الدباغ، بغداد - العراق.
- ◇ روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصفهاني، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ◇ رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله افندي الاصبهاني، تحقيق أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.
- ◇ الشعراء الكاظميين، المهندس عبد الكريم الدباغ، العتبة الكاظمية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية.
- ◇ طبقات أعلام الشيعة، نُقباء البشر في القرن الرابع عشر، محمد محسن بن علي بن محمد رضا الطهراني النجفي المعروف بأقا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- ◇ الطليعة في شعراء الشيعة، محمد السماوي، تحقيق كامل سلمان الجبوري، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- ◇ عدّة الرجال، المقدس السيّد محسن بن الحسن الحسيني الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٢٧هـ)، تحقيق: مؤسسة الهداية لإحياء التراث.
- ◇ الفكر السلفي عند الشيعة الإثني عشرية، علي الجابري، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦٣ش، مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه، طهران، إيران.
- ◇ فهرس التراث، محمد حسين الجلاي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ، مؤسسة النشر

- ◇ الإسلام، قم، إيران.
- ◇ الكرام البررة (طبقات أعلام الشيعة)، آقا بزرك الطهراني، الطبعة الأولى، دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.
- ◇ لؤلؤة البحرين، يوسف البحراني، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ، مؤسسة النشر الإسلام، قم، إيران
- ◇ ماضي النجف وحاضرها، جعفر الشيخ باقر آل محبوبة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٣٠هـ، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- ◇ مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، بيروت، لبنان
- ◇ معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، محمد حرز الدين، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الولاية، سنة ١٤٠٥هـ، قم، إيران.
- ◇ معجم القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، رتبة ووثقه خليل مأمون شيخا، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ◇ مقابس الأنوار، أسد الله التستري الكاظمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، سنة الطبع ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، بيروت، لبنان.
- ◇ منتهى المقال في أحوال الرجال، الشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني (ت ١٢١٦هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ، قم، إيران.
- ◇ موسوعة العتبات، جعفر الخليلي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- ◇ نظرة في تطوّر علم الأصول، محمد علي اذر شب، سنة ١٤١٠هـ - ١٣٦٨ش، مطبعة القدس، دار الفكر، قم، إيران.
- ◇ الوافي في شرح الوافية (مخطوط في مكتبة أمير المؤمنين).

- ◇ منع الحياة وحجية قول المجتهد من الاموات، السيد نعمة الله الجزائري، الناشر: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- ◇ موسوعة طبقات فقهاء الشيعة، الشيخ جعفر سبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤١٨ هـ، قم - إيران.
- ◇ الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، تحقيق رضا استادي، مكتبة أمير المؤمنين العامة - أصفهان
- ◇ المحصول في علم الاصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ◇ الكليات، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، طبعة: مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ◇ الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، دار العلم للملايين وبيروت - لبنان
- ◇ البحر المحيط في اصول الفقه، الزركشي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ◇ الشفاء، أبو علي سينا (ت ٢٤٨ هـ)، تحقيق الاستاذين: الأب فتاوي وسعيد زايد، منشورات مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي، سنة ١٤٠٤ هـ.
- ◇ المواقف، عضد الدين الأيجي (ت ٧٥٦ هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، تحقيق عبيد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت - لبنان.
- ◇ شرح مختصر المنتهى الاصولي، أبو عمرو ابن الحاجب المالكي (ت ٦٤٦ هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن أسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ◇ حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: ١٢٠٦ هـ)، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ◇ منهج الوصول المطبوع مع نهاية السؤال، القاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

مصادر التحقيق..... (٧٨١)

- ◇ مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ١٩٩٥م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.
- ◇ النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) تحقيق طاهر أحمد الراوي - محمود محمد الطناحي، الطبعة الرابعة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم - إيران.
- ◇ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد المقرئ الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع.
- ◇ تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ◇ البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع.
- ◇ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.
- ◇ إنباه الرواة على أنباه النحاة، علي بن يوسف القفطي (ت ٦٢٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٤ - ٢٠٠٤ م، المطبعة: المطبعة العصرية، الناشر: المكتبة العصرية.
- ◇ الأعلام، خير الدين الزركلي (١٤١٠هـ)، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: أيار - مايو ١٩٨٠، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - لبنان.
- ◇ معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- ◇ الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني (ت ٩٧٦هـ)، تحقيق سمير جابر، الطبعة الثانية، دار الفكر - بيروت.
- ◇ الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، دار الحديث - القاهرة، سنة الطبع ١٤٢٣ هـ.

- ◇ اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، أشهر التأليف العربية في المطابع الشرقية والغربية، ادوارد كرنيليوس فانديك (ت ١٣١٣هـ)، صححه وزاد عليه: السيّد محمد علي البيلوي، الناشر: مطبعة التآليف (الهلل)، مصر، ١٣١٣ هـ - ١٨٩٦ م.
- ◇ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصل (ت ٣٩٢هـ)، الطبعة الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ◇ مراتب النحويين، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (ت ٣٥١ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، الفجالة - القاهرة.
- ◇ طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذجح الزبيدي الاندلسي (ت ٣٧٩ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف.
- ◇ معجم الأدباء، ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، الطبعة الثالثة، دار الفكر - بيروت. سنة الطبع: ١٤٠٠ هـ.
- ◇ همع الموامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية - مصر.
- ◇ نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤٢٦ هـ، قم - إيران.
- ◇ المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، دار الكتب العلمية.
- ◇ كشف الأسرار عن غوامض الافكار، افضل الدين الخونجي، انتشارات مؤسسة الأبحاث الحكيمة والفلسفية، ١٣٨٩ هـ ش، تهران - إيران.
- ◇ ٦٣. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: ٦٣١ هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان.
- ◇ الاعتبار، المحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق: تحقيق وتصحيح: عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، سنة الطبع: ١٣٦٤/٣/١٤ هـ ش، المطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام - قم

- ◇ شرح أصول الكافي، مولي محمد صالح المازندراني (ت ١٠٨١ هـ)، تحقيق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيّد علي عاشور، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٤٢١ م - ٢٠٠٠ م، طبعة دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- ◇ مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: شهر يور ماه ١٣٦٢ ش، المطبعة: چاپخانه طراوت، الناشر: مرتضوي.
- ◇ شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المعروف بابن النجار الحنبلي (ت ٩٧٢ هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، مكتبة العبيكان.
- ◇ فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ◇ جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير، جلال الدين السيوطي، تحقيق: مختار إبراهيم الهانج - عبد الحميد محمد ندا - حسن عيسى عبد الظاهر، الناشر: الأزهر الشريف - مجمع البحوث الإسلامية، سنة النشر: ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ◇ غاية الوصول في شرح لبّ الأصول، زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ)، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.
- ◇ تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي (ت ٩٧٢ هـ)، طبعة دار الفكر - بيروت.
- ◇ دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (ت ٤٧١ هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، الطبعة الثالثة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة.
- ◇ ديوان امرؤ القيس، امرؤ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعارف، سنة النشر ١٩٨٤ م، الطبعة الرابعة.
- ◇ الروضة المختارة (شرح القصائد العلويات السبع)، ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت.

- ◇ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٧٨ - ١٩٥٩ م، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ◇ من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران.
- ◇ عوالي اللآلئ، ابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٨٨٠ هـ)، تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م، طبعة سيد الشهداء - قم.
- ◇ بحار الأنوار، العلامة المجلسي (ت ١١١١ هـ)، الطبعة الثانية المصححة، مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان، سنة الطبع: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ◇ معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت ٢٠٧ هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشليبي، الطبعة الأولى، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر.
- ◇ المقتضب، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عظمة عالم الكتب. - بيروت.
- ◇ حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي (ت ٣٤٠ هـ)، حققه وقدم له الدكتور علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة.
- ◇ المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨ هـ)، تحقيق: د. علي بو ملح، الناشر مكتبة الهلال، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م.
- ◇ شرح المفصل للزمخشري، موفق الدين أبو البقاء بن يعيش الموصلي، تحقيق: إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤٢٢ - ٢٠٠١ م، الطبعة الأولى.
- ◇ مغنى اللبيب، ابن هشام الانصاري (ت ٧٦١ هـ)، تحقيق وفصل وضبط: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم - إيران، سنة الطبع: ١٤٠٤ هـ.
- ◇ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ)، تحقيق: تعليق

- وترتيب: عبد المتعال الصعيدي، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٣٧٥ - ١٩٥٦ م، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، الناشر: أدار الأدب العربي للطباعة شارع - النزهة رقم ٣ بميدان الجيش.
- ♦ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، طبعة: لبنان - دار الثقافة.
- ♦ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني الشافعي (ت ٩٠٠ هـ)، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ♦ شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهرى، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١ هـ، بيروت - لبنان.
- ♦ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت ٥٧٧ هـ)، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، المكتبة العصرية.
- ♦ الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي (١٣٥٩ هـ)، نشر مكتبة الصدر - طهران.
- ♦ معجم رجال الحديث، السيد الخوئي (ت ١٤١٣ هـ)، الطبعة الخامسة، سنة الطبع: ١٤١٣ - ١٩٩٢ م.
- ♦ الأمالي، إسماعيل بن القاسم القالي (٣٥٦ هـ)، منشورات المكتب الإسلامي.
- ♦ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم - خلفاء، سنة الطبع: ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م.
- ♦ المفصل في صناعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨ هـ) تحقيق: د. علي بو ملحم، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣، مكتبة الهلال - بيروت.
- ♦ اللوحة في شرح الملحّة، محمد بن حسن بن سباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (المتوفى: ٧٢٠ هـ)، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة

المنورة، المملكة العربية السعودية.

◇ أساس البلاغة، الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، دار ومطابع الشعب - القاهرة، سنة الطبع: ١٩٦٠.

◇ مقامات الحريري، أبو محمد القاسم بن علي الحريري (ت ٥١٦ هـ)، مطبعة المعارف - بيروت، ١٨٧٣ م.

◇ نهاية الأرب في فنون الأدب، النوري (٧٣٣ هـ)، مطابع غوستاتسوماس وشركاه، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

◇ تاج العروس، الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: علي شيري، سنة الطبع: ١٤١٤ - ١٩٩٤ م طبعة دار الفكر - بيروت، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

◇ معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو الفتح العباسي (ت ٩٦٣ هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب - بيروت.

◇ المزهري في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م دار الكتب العلمية - بيروت.

◇ أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣ هـ)، تحقيق: علاء آل جعفر، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٤١٥، مؤسسة الإمام علي (عليه السلام).

◇ طبقات الفقهاء، الشيرازي الشافعي، تحقيق: احسان عباس، الناشر: دار الرائد العربي - بيروت، سنة النشر ١٩٧٠ م.

◇ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، راسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ - ١٩٩٧ م، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

◇ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز أحمد بن محمد البخاري علاء الدين، الناشر: مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، سنة النشر: ١٣٠٨ هـ.

◇ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م، منشورات مؤسسة الإمام علي (عليه السلام) - لندن.

- ◇ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ)، الطبعة: الأولى، سنة ١٣٥٦ - ١٩٣٧ م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ◇ التمهيد، ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، سنة ١٣٨٧، طبعة المغرب - وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ◇ الذريعة، الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ)، صحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم جرجي، سنة الطبع: ١٣٤٦ ش، مطبعة دانشگاه طهران.
- ◇ المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦ هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ◇ معالم الدين وملاد المجتهدين (المقدمة في أصول الفقه)، حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١ هـ)، الطبعة: الثانية عشرة سنة الطبع: ١٤١٧ مؤسسة النشر الإسلامي.
- ◇ خزانة الأدب وغاية الأرب، علي بن محمد الحموي (ابن حجة الحموي) (ت ٨٣٧ هـ)، الناشر: دار القاموس الحديث للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.
- ◇ القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧ هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، اشراف: محمد نعيم العرقسوسي الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ◇ الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني (ت ٧٣٩ هـ)، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ربيع الأول ١٤١١، مطبعة أمير - قم، دار الكتاب الإسلامي.
- ◇ شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الأسترابادي (ت ٦٨٦ هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، سنة الطبع: ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م، مؤسسة الصادق - طهران.
- ◇ مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني (٧٩٢ هـ)، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ، دار الفكر.
- ◇ لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١ هـ)، سنة الطبع: محرم ١٤٠٥ هـ، نشر أدب الحوزة.
- ◇ ديوان الهذليين، الشعراء الهذليين، تحقيق: أحمد الزين - محمود أبو الوفا، الناشر: دار الكتب المصرية، سنة النشر ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

- ◇ الحاشية على الكشف، الشريف الجرجاني (ت ٥٣١ هـ)، سنة الطبع: ١٣٨٥ - ١٩٦٦ م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم - خلفاء.
- ◇ حاشية التفتازاني على تفسير الكشف، طبعة حجرية، إيران.
- ◇ المقنعة، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٠، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ المغرب في ترتيب المغرب، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز (ت ٦١٠ هـ)، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، تحقيق: محمود فاخوري و عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد - حلب.
- ◇ مختلف الشيعة، العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ذي القعدة ١٤١٣، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ معارج الأصول، المحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق: إعداد: محمد حسين الرضوي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٣، مطبعة سيد الشهداء (عليه السلام) - قم - إيران، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) للطباعة والنشر.
- ◇ شرح العنصر على مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ◇ الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- ◇ أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.
- ◇ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البضاوي (ت ٦٨٥ هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- ◇ الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ◇ الأملاني، أبو القاسم الزجاج، ط ٢، ١٩٣٥ م، المكتبة المحمودية التجارية، مصر.
- ◇ العمدة في محاسن الشعر وآدابه، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة: الخامسة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، الناشر: دار الجيل.
- ◇ العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، طبعة دار ومكتبة الهلال.
- ◇ الملل والنحل، الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ◇ معجم الفرق الإسلامية، شريف يحيى الأمين، ط ١، ١٤٠٦ هـ، دار الأضواء، بيروت - لبنان.
- ◇ شرح ديوان الحماسة (ديوان الحماسة: اختاره أبو تمام حبيب بن أوس ت ٢٣١هـ)، يحيى بن علي بن محمد الشيباني التبريزي، أبو زكريا (المتوفى: ٥٠٢هـ)، الناشر: دار القلم - بيروت.
- ◇ زبدة التفاسير، الملا فتح الله الكاشاني (ت ٩٨٨هـ)، تحقيق: مؤسسة المعارف، الطبعة: الأولى، سنة ١٤٢٣ هـ، مطبعة: عترة الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - إيران.
- ◇ شرح تهذيب الوصول للعميدي (مخطوط)، مكتبة مؤسسة كاشف الغطاء العامة.
- ◇ المطول، سعد الدين التفتازاني، الناشر: انتشارات داوري - قم.
- ◇ حاشية العلامة السعد على شرح العضد، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ◇ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، طبع: مطبعة الآداب - القاهرة، ١٣٦٧ هـ.

- ◇ ديوان ابن الفارض، الشيخ عمر بن الفارض، الطبعة الأولى، طبع: المطبعة الحسينية المصرية، سنة ١٣٣١-١٩١٣ م.
- ◇ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق: محمد نبيل طريفي، إميل بديع يعقوب، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٨ م، المطبعة: بيروت - دار الكتب العلمية.
- ◇ الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالب الملقب بالمؤيد بالله (ت ٧٤٥هـ)، المكتبة العنصرية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ◇ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠ م.
- ◇ القوانين المحكمة في الأصول، الميرزا القمي، دار إحياء الكتب الإسلامية، قم - إيران.
- ◇ الكافي، الشيخ الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري الطبعة الخامسة، سنة الطبع: ١٣٦٣ش، المطبعة: حيدري، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران
- ◇ سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: سعيد محمد اللحام، الطبعة الأولى سنة: ١٤١٠ - ١٩٩٠ م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ◇ كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، المتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، تحقيق: ضبط وتفسير: الشيخ بكرى حياني، تصحيح وفهرسة: الشيخ صفوة السقا، سنة الطبع: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩ م، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.
- ◇ الوافية في أصول الفقه، الفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة الأولى المحققة، سنة الطبع: رجب ١٤١٢، مؤسسة إسماعيليان، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.
- ◇ اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري

- البغدادى محب الدين (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م
- ◇ شرح مراح الأرواح، شمس الدين أحمد المعروف بديكنقوز أو دنقوز (المتوفى: ٨٥٥هـ)، الطبعة: الثالثة، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثالثة، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م
- ◇ تلخيص المحصل، الخواجة نصير الدين الطوسي، الناشر: دار الأضواء، بيروت - لبنان.
- ◇ الموشى، محمد بن أحمد بن إسحاق بن يحيى، أبو الطيب، المعروف بالوشاء (ت ٣٢٥هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، الناشر: مكتبة الخانجي، شارع عبد العزيز، مصر - مطبعة الاعتدال، الطبعة الثانية، ١٣٧١هـ - ١٩٥٣م.
- ◇ تمهيد القواعد، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، مكتب الإعلام الخوزوي، قم - إيران.
- ◇ كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الجليل - بيروت - لبنان.
- ◇ العدة في أصول الفقه (عدة الأصول) (ط.ج)، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ذي الحجة ١٤١٧ - ١٣٧٦ ش، مطبعة: ستاره - قم.
- ◇ ديوان كثير عزة، جمعه وشرحه: دز احسان عباس، طبعة دار الثقافة - بيروت - لبنان.
- ◇ الاستيعاب، ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة: الأولى ١٤١٢ - ١٩٩٢م، الناشر: دار الجليل - بيروت - لبنان.
- ◇ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الناشر: دار الجليل - بيروت - لبنان.
- ◇ الاحتجاج، الشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، سنة الطبع: ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، الناشر: دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف.
- ◇ سمط اللآلي في شرح أمالي القالي [هو كتاب شرح أمالي القالي / لأبي عبيد البكري؛ نسخه

وصححه وحقق ما فيه وخرجه وأضاف إليه عبد العزيز الميمني]، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (المتوفى: ٤٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

◇ ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: علي حسن فاعور، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

◇ ديوان ليبد بن ربيعة العامري، ليبد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري الشاعر معدود من الصحابة (ت ٤١هـ)، اعتنى به: حمدو طما، الناشر: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

◇ ديوان النابغة الذبياني، النابغة الذبياني، تحقيق: عباس عبد الساتر، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤١٦ - ١٩٩٦ م، الطبعة الثالثة.

◇ ديوان السيد الحميري، السيد الحميري إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة، شرحه وضبطه وقدم له: ضياء حسين الأعلمي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى.

◇ الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (المتوفى: ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة: الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

◇ التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، الطبعة الأولى، سنة الطبع: رمضان المبارك ١٤٠٩ م. مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي.

◇ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، سنة الطبع: ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

◇ عمدة القاري، العيني (ت ٨٥٥هـ)، المطبعة: بيروت - دار إحياء التراث العربي، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

◇ الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (المتوفى: ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.

مصادر التحقيق (٧٩٣)

- ◇ صحيح مسلم، مسلم النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، دار الفكر - بيروت - لبنان، طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة.
- ◇ أوائل المقالات، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ فتح الباري شرح صحيح البخاري، (ت ٨٥٢ هـ)، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب
- ◇ مكاتيب الرسول، الشيخ علي الأحمد الميانجي، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م.
- ◇ الإرشاد، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، الطبعة الثانية، سنة الطبع ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.
- ◇ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- ◇ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥ هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩.
- ◇ ديوان الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة، تحقيق: علي فاعو، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة النشر ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ◇ ديوان عمرو بن معد كرب، عمرو بن معد كرب الزبيدي، تحقيق: مطاع الطراييشي، الناشر: مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، سنة النشر: ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م.
- ◇ ديوان الراعي النميري، شرح د. واضح الصمد، دار الجليل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ - ١٩٩٥ م.

- ◇ ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: فايز محمد، الناشر: دار الكتاب العربي، سنة النشر ١٤١٦-١٩٩٦ م، الطبعة الثانية.
- ◇ شرح أدب الكاتب، موهوب بن أحمد الجواليقي (ت ٥٣٩ هـ)، سنة الطبع: ١٣٥٠، الناشر: مكتبة القدسي: لصاحبها حسام الدين القدسي بالقاهرة بالأزهر بشارع رقعة القمح.
- ◇ المغني، موفق الدين بن قدامة، عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار عالم الكتب، سنة النشر: ١٤١٧-١٩٩٧ م، الطبعة الثالثة.
- ◇ مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: ٥١٨ هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان
- ◇ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق: السيّد محمد كلانت، الطبعة الأولى - الثانية، سنة الطبع: ١٣٨٦ - ١٣٩٨، الناشر: منشورات جامعة النجف الدينية.
- ◇ البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨ هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ◇ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الزنجاني)، للعلامة الحلي (٧٢٦ هـ)، تحقيق: السيّد إبراهيم الموسوي الزنجاني، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٣٧٣ ش، المطبعة: إسماعيليان - قم، الناشر: انتشارات شكوري - قم.
- ◇ أبجد العلوم، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: ١٣٠٧ هـ)، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ◇ شرح المطالع، قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦ هـ)، مع تعليقات: السيّد الشريف الجرجاني وبعض التعليقات الأخرى، راجعه وضبط نصه: أسامة الساعدي، الناشر: منشورات ذوى القربى، الطبعة: الأولى.
- ◇ مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو

- يعقوب (المتوفى: ٦٢٦هـ)، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ◇ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعافيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م.
- ◇ أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ◇ أحكام الاصول، أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان.
- ◇ الفوائد البهية، محمد عبد الحي اللكنوي الحنفي (ت ١٣٠٤ هـ)، تحقيق: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت - لبنان.
- ◇ تاج التراجع في طبقات الحنفية، زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني) الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
- ◇ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي العكري الدمشقي (ابن العماد الحنبلي) (ت ١٠٨٩ هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ◇ الجواهر المضئية، محيي الدين الحنفي (ت ٧٧٥ هـ)، الناشر: مير محمد كتاب خانه، كراتشي.
- ◇ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المولى تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري الحنفي المتوفى سنة ١٠٠٥ هـ (١٠١٠هـ)، المحقق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار الرفاعي، الرياض.
- ◇ مدارك الأحكام، السيد محمد العاملي (ت ١٠٠٩ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - مشهد المقدسة، الطبعة الأولى، سنة الطبع: محرم ١٤١٠، المطبعة: مهر - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم المشرفة.

- ◇ وسائل الشيعة، الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٤، المطبعة: مهر - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث بقم المشرفة.
- ◇ نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسني الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت ٧٧٢ هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ◇ سير أعلام النبلاء، الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: إشراف وتخرّيج: شعيب الأرناؤوط، تحقيق: حسين الأسد، الطبعة: التاسعة، سنة الطبع: ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.
- ◇ التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسني الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢ هـ)، المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠ هـ.
- ◇ مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي (٧٢١ هـ)، تحقيق: ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ◇ القواعد والفوائد، الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق: السيّد عبد الهادي الحكيم، الناشر: منشورات مكتبة المفيد - قم - إيران.
- ◇ سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥ هـ)، تحقيق: تعليق وتخرّيج: مجدي بن منصور سيد الشوري، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ◇ التلخيص الحبير في تخرّيج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢ هـ)، الناشر: دار الفكر.
- ◇ فهرست أسماء مصنفّي الشيعة (رجال النجاشي)، النجاشي (٤٥٠ هـ)، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: ١٤١٦ هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- ◇ الفهرست، الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: شعبان المعظم ١٤١٧، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة نشر الفقهية.
- ◇ تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ابن شعبة الحراني (ق ٤)، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٤ - ١٣٦٣ ش، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ تهذيب الاحكام في شرح المقنعة، شيخ الطائفة ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت ٤٠٦ هـ)، حققه وعلق عليه: السيد حسن الموسوي الخرسان، نهض بمشروعه الشيخ علي الآخوندي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ.
- ◇ الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤ هـ)، تحقيق خليل المنصور، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ◇ الكاشف عن المحصول في علم الأصول، العجلوني (مخطوط).
- ◇ الكامل في التاريخ، ابن الأثير (٦٣٠ هـ)، سنة الطبع: ١٣٨٦ - ١٩٦٦ م، المطبعة: دار صادر - دار بيروت، الناشر: دار صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة والنشر.
- ◇ الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (المتوفى: ٤٣٨ هـ)، المحقق: إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- ◇ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (المتوفى: ١٣٩٩ هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ◇ نهج الحق وكشف الصدق، العلامة الحلي (٧٢٦ هـ)، تحقيق: تقديم: السيد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين الله الحسيني الأرموي، سنة الطبع: ذي الحجة ١٤٢١، المطبعة: ستارة - قم، الناشر: مؤسسة الطباعة والنشر دار الهجرة - قم.
- ◇ شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة - ١٩٨٧ م.

- ◇ إبطال نهج الباطل المطبوع مع إحقاق الحق، الفضل بن روزبهان، الطبعة: الأولى، نشر: مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران.
- ◇ المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة: الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ◇ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: ٩٢٣هـ) الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣هـ.
- ◇ فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦.
- ◇ شرائع الإسلام، المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: مع تعليقات: السيّد صادق الشيرازي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٩، المطبعة: أمير - قم، الناشر: انتشارات استقلال - طهران.
- ◇ المبسوط في فقه الإمامية، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، صححه وعلق عليه: السيّد محمد تقي الكشفي، تقديم مؤسسة الغري للمطبوعات - بيروت - لبنان، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
- ◇ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (قده)، مطبعة النجف في النجف ١٣٧٥هـ.
- ◇ الخلاف، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جماعة من المحققين، سنة الطبع: جمادى الآخرة ١٤٠٧، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: محرم ١٤١٤هـ، المطبعة: مهر - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.
- ◇ منتهى المطلب، العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٢هـ، المطبعة: مؤسسة الطبع والنشر في

مصادر التحقيق..... (٧٩٩)

- الآستانة الرضوية المقدسة، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة.
- ◇ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، الناشر: انتشارات قدس محمدی - قم.
- ◇ التحصيل من المحصول، الأرموي سراج الدين محمود بن أبي بكر (٦٨٢ هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، طبعة مؤسسة الرسالة.
- ◇ الأصمعيات (اختيار الأصمعي)، الأصمعي أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع (المتوفى: ٢١٦ هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر - عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة: السابعة، ١٩٩٣ م.
- ◇ محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢ هـ)، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ◇ منهاج الوصول إلى علم الأصول، القاضي البيضاوي، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة.
- ◇ التفسير الأصفي، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨ - ١٣٧٦ ش، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- ◇ السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨ هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ◇ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ)، تحقيق: تحقيق وترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ◇ سنن الترمذي، الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق: تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ أنيس المجتهدين، النراقي، تحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث،

- بوستان كتاب.
- ♦ الإلتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٦ - ١٩٩٦ م، المطبعة: لبنان - دار الفكر، الناشر: دار الفكر.
- ♦ المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعافيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠ هـ)، الطبعة: جديدة بالأوفست، الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ♦ تهذيب التهذيب، ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ♦ شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (المتوفى: ٧٩٣ هـ)، المحقق: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- ♦ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ٧٩٩ هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ♦ مسند زيد بن علي، زيد بن علي (ت ١٢٢ هـ)، الناشر: منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان.
- ♦ جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦ هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، الناشر: مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة: الأولى.
- ♦ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة المجلسي (ت ١١١١ هـ)، تحقيق: قدّم له: العلم الحجة السيّد مرتضى العسكري - إخراج ومقابلة وتصحيح السيّد هاشم الرّسولي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٤ - ١٣٦٣، المطبعة: مروي، الناشر: دار الكتب الإسلامية.
- ♦ نصب الراية، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢ هـ)، تحقيق: اعتنى بهما: أيمن صالح شعبان، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م،

- المطبعة: مطابع الوفاء - المنصورة، الناشر: دار الحديث - القاهرة.
- ◇ المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.
- ◇ نيل الأوطار، الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، سنة الطبع: ١٩٧٣، الناشر: دار الجيل - بيروت - لبنان.
- ◇ الكافي الشافي في تخريج احاديث الكشاف، ابن حجر العسقلاني، عالم المعرفة، بيروت - لبنان.
- ◇ الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان
- ◇ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.
- ◇ تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشي، سنة الطبع: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠هـ)، تحقيق: الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.
- ◇ لحدائق الناضرة، المحقق البحراني (ت ١١٨٦هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ (الصفار) (ت ٢٩٠هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، سنة الطبع: ١٤٠٤ - ١٣٦٢ ش المطبعة: مطبعة الأحمدي - طهران، الناشر: منشورات الأعلمي - طهران.
- ◇ الموطأ، الإمام مالك (ت ١٧٩هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، سنة الطبع: ١٤٠٦ - ١٩٨٥ م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ◇ دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي (ت ٣٦٣هـ)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، سنة الطبع: ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م، الناشر: دار المعارف - القاهرة.

- ◇ أسد الغابة، ابن الأثير (ت ٣٦٠ هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
- ◇ تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦ هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ◇ شرح السنة، البغوي، تحقيق: شعيب الارناؤوط - محمد زهير شاويش، المكتب الاسلامي، دمشق - بيروت.
- ◇ مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبو العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - مصر.
- ◇ تفسير الرازي، فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ)، الطبعة: الثالثة، ١٩٨١ م، دار الفكر، لبنان.
- ◇ سنن النسائي، النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م والناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي (ت ١٣٢٩ هـ)، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٥، المطبعة: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ◇ صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة (ت ٣١١ هـ)، تحقيق: تحقيق وتعليق وتخريج وتقديم: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- ◇ الاعتقادات في دين الإمامية، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: عصام عبد السيد، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١ هـ)، المحقق: عبد الغني الدقر، الناشر: الشركة المتحدة للتوزيع - سوريا.
- ◇ المجموع، أبو زكريا النووي (ت ٦٧٦ هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان.
- ◇ تذكرة الحفاظ، الحافظ شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

- ◇ جواهر المضية، محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي (المتوفى: ١٢٠٦هـ)، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى بمصر، ١٣٤٩هـ، النشرة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ◇ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى: ١٠٦٧هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ◇ طبقات القراء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي شمس الدين أبو عبد الله، تحقيق: أحمد خان، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، سنة النشر: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الأولى.
- ◇ النشر في القراءات العشر، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠هـ)، الناشر: المطبعة التجارية الكبرى.
- ◇ الخصال، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، سنة الطبع: ١٨ ذي القعدة الحرام ١٤٠٣ - ١٣٦٢ ش، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: محرم ١٤١٩هـ، المطبعة: ستاره - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.
- ◇ المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: ٨٧٤هـ)، حققه ووضع حواشيه: دكتور محمد أمين، تقديم: دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ◇ الإنصاف فيما تضمنه الكشف، أحمد بن محمد الإسكندري المالكي (ت ٦٨٣هـ)، سنة الطبع: ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم - خلفاء.
- ◇ تفسير البحر المحیط، أبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق د. زكريا عبد المجيد النوقي

٢. د. أحمد النجولي الجمل، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، المطبعة: لبنان/ بيروت - دار الكتب العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية.
- ◇ زهر الربيع، المحدث السيّد نعمة الله الجزائري، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان.
- ◇ البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤ هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- ◇ سعد السعود، السيّد ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، سنة الطبع: ١٣٦٣، المطبعة: أمير - قم، الناشر: منشورات الرضى - قم.
- ◇ اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: مير داماد الأسترآبادي / تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، سنة الطبع: ١٤٠٤، المطبعة: بعثت - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ◇ الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمد أمين الإسترآبادي، السيّد نور الدين العاملي، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: منتصف شعبان المعظم ١٤٢٤، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ الفوائد الطوسية، الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق: علّق عليه وصححه العالمان المتبعان الحاج السيّد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي، سنة الطبع: شعبان ١٤٠٣، المطبعة: المطبعة العلمية - قم.
- ◇ التفسير الصافي، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تحقيق: صححه وقدم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: رمضان ١٤١٦ - ١٣٧٤ ش، المطبعة: مؤسسة الهادي - قم المقدسة، الناشر: مكتبة الصدر - طهران.
- ◇ الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ط ١، ١٤٢٦ هـ، نشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم - إيران.
- ◇ تذكرة الخواص، الحافظ أبو الفرج الجوزي، قدم له: السيّد محمد صادق بحر العلوم، الناشر: مكتبة نينوى.

- ◇ الأمالي، الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ)، الوفاة: ٤٦٠ هـ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٤ هـ، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - قم.
- ◇ الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، المحقق البحراني (ت ١١٨٦ هـ)، تحقيق: شركة دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، الناشر: شركة دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث.
- ◇ تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي (٣٢٩ هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: صفر ١٤٠٤، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر - قم - إيران.
- ◇ كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦ هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ◇ كتاب سليم بن قيس، سليم بن قيس الهلالي الكوفي، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢ - ١٣٨٠ ش، الطبعة: نكاش، الناشر: دليل ما.
- ◇ تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، السيد شرف الدين علي الحسيني الأستر آبادي (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رمضان المبارك ١٤٠٧ - ١٣٦٦ ش، الطبعة: أمير - قم، الناشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام - الحوزة العلمية - قم المقدسة.
- ◇ نور البراهين، السيد نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢ هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٧، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢ هـ)، المحقق: (١٧) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، الناشر: دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ.

- ◊ المسترشد، محمد بن جرير الطبري (الشيعة) (ت ٤٠٤)، تحقيق: الشيخ أحمد المحمودي، الطبعة: الأولى المحققة، سنة الطبع: ١٤١٥، المطبعة: سلمان الفارسي - قم، الناشر: مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشانبور.
- ◊ المصباح (جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية)، الشيخ إبراهيم الكفعمي (ت ٩٠٥ هـ)، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت.
- ◊ الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الاشكوري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.
- ◊ مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (٥٨٨ هـ)، تحقيق: تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، سنة الطبع: ١٣٧٦ - ١٩٥٦ م، المطبعة: الحيدرية - النجف الأشرف، الناشر: المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف.
- ◊ إعلام الوري بأعلام الهدى، الشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث والطبعة: الأولى وسنة الطبع: ربيع الأول ١٤١٧، المطبعة: ستارة - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة.
- ◊ عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، سنة الطبع: ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م، المطبعة: مطابع مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.
- ◊ تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: حسين درگاهي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◊ رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، سنة الطبع: ١٤٠٥ هـ، المطبعة: مطبعة سيد الشهداء - قم، الناشر: دار القرآن الكريم - قم.
- ◊ علل الشرائع، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، سنة الطبع: ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م، الناشر: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعاتها

- النجف الأشرف.

◇ الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى المرزباني (المتوفى: ٣٨٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية.

◇ الألفين، العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، سنة الطبع: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الناشر: مكتبة الألفين - الكويت.

◇ تنزيه الأنبياء عليهم السلام، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الناشر: دار الأضواء - بيروت - لبنان.

◇ عصمة الأنبياء، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، سنة الطبع: ١٤٠٦هـ، المطبعة: مطبعة الشهيد - قم، الناشر: منشورات الكتبي النجفي.

◇ كشف الخفاء، العجلوني (ت ١١٦٢هـ)، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

◇ الفوائد السنية في شرح الالفية في أصول الفقه، أبو عبد الله محمد بن عبد الدائم البرماوي، نشر: جامعة أم القرى، ١٩٩٦م، السعودية.

◇ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ)، سنة الطبع: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

◇ شفاء السقام، السبكي (٧٥٦هـ)، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٨م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

◇ شرح اشعار الهذليين، أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: مكتبة دار العروبة.

◇ مشرق الشمسين وإكسير السعادتين (الملقب بمجمع النورين ومطلع النيرين)، الشيخ البهائي العاملي (ت ١٠٣٠هـ)، الناشر: منشورات مكتبة بصيرتي - قم.

◇ الرواشح السماوية، المحقق الداماد (ت ١٠٤١هـ)، تحقيق: غلامحسين قيصريه، نعمة الله الجليلي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢-١٣٨٠ش، المطبعة: دار الحديث، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر.

◇ دمية القصر وعصرة أهل العصر، علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخرزي، تحقيق:

- الدكتور محمد التونجي، سنة الطبع: ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.
- ◇ معجم الشعراء، للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (المتوفى: ٣٨٤ هـ)، بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، الناشر: مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ◇ زبدة الأصول، الشيخ البهائي العاملي (ت ١٠٣١ هـ)، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٣ - ١٣٨١ ش، المطبعة: زيتون.
- ◇ المفتاح في الصرف، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١ هـ)، حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحنّ، كلية الآداب - جامعة اليرموك - إربد - عمان، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
- ◇ الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (المتوفى: ٨٧٥ هـ) والمحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.
- ◇ مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ هـ)، تحقيق: تعليق وشرح وتخريج: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٦ - ١٩٩٥ م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ◇ رسائل الكركي، المحقق الكركي (ت ٩٤٠ هـ)، تحقيق: تحقيق: الشيخ محمد الحسون، إشراف: السيد محمود المرعشي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٩، المطبعة: مطبعة الخيام - قم، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم.
- ◇ الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٧، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، تحقيق: اعتنى بها وعلّق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان - دار الفتوى - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ تليس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى:

٥٩٧هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

◇ المنجد في اللغة، علي بن الحسن الهنائي المشهور بـ كراع النمل، تحقيق: أحمد مختار عمر - ضاحي عبد الباقي، الناشر: عالم الكتب، سنة النشر: ١٩٨٨م، الطبعة الثانية.

◇ المختصر في أخبار البشر تاريخ أبي الفداء، أبي الفدا (ت ٧٣٢هـ)، المطبعة: شركة علاء الدين للطباعة والتجليد، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.

◇ طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

◇ السرائر، ابن إدريس الحلبي (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٠، المطبعة: مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

◇ لسان الخواص، الآقا رضا القزويني (مخطوطة).

◇ غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: محرم الحرام ١٤١٧هـ، المطبعة: اعتماد - قم، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).

◇ تفسير جوامع الجامع، الشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

◇ العقد الفريد، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (المتوفى: ٣٢٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ.

◇ الفوائد الأصولية، محمد مهدي بحر العلوم، تحقيق: هادي قيسي العاملي، مركز تراث السيد بحر العلوم، النجف - العراق.

◇ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري

(المتوفى: ٨٥٠هـ)، المحقق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٦هـ.

◇ خلاصة الأقوال، العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: عيد الغدير ١٤١٧هـ، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة.

◇ تهذيب الكمال، المزي (ت ٧٤٢هـ)، تحقيق: تحقيق وضبط وتعليق: الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.

◇ أحكام القرآن، الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥ - ١٩٩٥م والناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

◇ الفائق في غريب الحديث، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

◇ الرعاية في علم الدراية (حديث)، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ، المطبعة: بهمن، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة.

◇ تحرير الأحكام، العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٠هـ، المطبعة: اعتماد - قم، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ملاحظات: توزيع: مكتبة التوحيد - قم - إيران.

◇ مسالك الأفهام، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٣هـ، المطبعة: بهمن - قم، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - إيران.

◇ الوسيلة، ابن حمزة الطوسي (ت ٥٦٠هـ)، تحقيق: تحقيق: الشيخ محمد الحسون، إشراف: السيد محمود المرعشي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ، المطبعة: مطبعة الخيام - قم، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

◇ النهاية ونكتها، الشيخ الطوسي - المحقق الحلي (ت ٤٦٠ - ٦٧٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: صفر

- المظفر ١٤١٢، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد الحكمي، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، الناشر: دار بن القيم، سنة النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، الطبعة الثالثة.
- ◇ إقبال الأعمال، السيّد ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رجب ١٤١٤، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.
- ◇ فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي (ت ١٠٣١هـ)، تحقيق: تصحيح أحمد عبد السلام، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ◇ التبصرة، أبو الفرج الجوزي، ط ١، ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ◇ المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، ١٩٦٣م، المطبعة الحيدرية، طهران - إيران.
- ◇ دراسات في علم الدراية، علي أكبر غفاري، تحقيق: تحقيق وتلخيص: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٦٩ ش، المطبعة: تابش - تهران، الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام.
- ◇ فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي، الناشر دار الأضواء، سنة النشر ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، مكان النشر: بيروت.
- ◇ ثواب الأعمال، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: تقديم: السيّد محمد مهدي السيّد حسن الخراسان، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٨ ش، المطبعة: أمير - قم، الناشر: منشورات الشريف الرضي - قم.
- ◇ المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الحسيني (المحدث)، سنة الطبع: ١٣٧٠ - ١٣٣٠ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.
- ◇ زبدة البيان في أحكام القرآن، المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، تحقيق: تحقيق وتعليق: محمد

- الباقر البهودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران.
- ◇ إيضاح الاشتباه، العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: شوال المكرم ١٤١١، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ الفوائد الرجالية، محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق ونشر: منشورات مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ، قم - إيران.
- ◇ منتقى الجمان، حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١ هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٦٢ ش، المطبعة: المطبعة الإسلامية، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: رمضان ١٤٠٤ هـ، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي.
- ◇ معجم البلدان، الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، سنة الطبع: ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ◇ الطبقات الكبرى، ابن سعد (ت ٢٣٠ هـ)، المطبعة: دار صادر - بيروت، الناشر: دار صادر - بيروت.
- ◇ سنن الدارمي، عبد الله بن الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥ هـ)، سنة الطبع: ١٣٤٩ هـ، المطبعة: مطبعة الاعتدال - دمشق.
- ◇ قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج، المحقق الكركي.
- ◇ التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالح الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥ هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ◇ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق

- الجديدة، بيروت - لبنان.
- ◇ كشف الغمة في معرفة الأئمة، علي بن أبي الفتح الإريلي (ت ٦٩٣ هـ)، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م، الناشر: دار الأضواء - بيروت - لبنان.
- ◇ قصص الأنبياء، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، تحقيق: الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨ - ١٣٧٦ ش، المطبعة: مؤسسة الهادي، الناشر: الهادي.
- ◇ الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، بإشراف السيّد محمد باقر الموحد الأبطحي، الطبعة: الأولى، كاملة محققة، سنة الطبع: ذي الحجة ١٤٠٩ هـ، المطبعة: العلمية - قم، الناشر: مؤسسة الإمام المهدي - قم المقدسة.
- ◇ دلائل النبوة، إسماعيل الأصهباني (ت ٥٣٥ هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن مساعد بن سليمان الراشد الحميد، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع.
- ◇ تاريخ الإسلام، الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م، المطبعة: لبنان - بيروت - دار الكتاب العربي، الناشر: دار الكتاب العربي.
- ◇ إمتاع الأسماع، المقرئزي (ت ٨٤٥ هـ)، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ◇ أصول الدين، أبو اليسر البزدوي، تحقيق: هانز بيتر لئنس، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.
- ◇ شرح الوافية (مخطوط) صدر الدين القمي الدشتكي.
- ◇ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥ هـ)، الوفاة: ١٢٠٥، تحقيق: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني رحمه الله، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: محرم الحرام ١٤٢٤ هـ، الناشر: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني (رحمه الله)، قم - إيران.
- ◇ الرسائل الأصولية، محمد باقر بن عبد الكريم الوحيد البهبهاني، تحقيق ونشر: منشورات

- مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ، قم - إيران.
- ◊ الانتصار، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع: شوال المكرم ١٤١٥، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◊ مجمع الزوائد، الهيثمي (٨٠٧ هـ)، سنة الطبع: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ◊ تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ابن بدران الحنبلي، المكتبة العربية - دمشق، الطبعة الأولى، ١٩١١ م.
- ◊ الفصول المختارة، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: السيد نور الدين جعفران الاصهباني، الشيخ يعقوب الجعفري، الشيخ محسن الأحدي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◊ طبقات الشعراء، عبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي (المتوفى: ٢٩٦ هـ)، المحقق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة: الثالثة.
- ◊ تفسير الثعلبي (مخطوط).
- ◊ الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحميدي أبو عبد الله بن أبي نصر (المتوفى: ٤٨٨ هـ)، المحقق: د. علي حسين البواب، الناشر: دار ابن حزم - لبنان، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ◊ شواهد التنزيل لقواعد التفضيل (ق ٥)، الحاكم الحسكاني، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- ◊ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ)، تحقيق: تقديم: الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◊ مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام، ابن المغازلي (٤٨٣ هـ)، الطبعة: الأولى، سنة الطبع:

١٤٢٦ - ١٣٨٤ هـ، المطبعة: سبجان، الناشر: انتشارات سبط النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

♦ يتابع المودة لذوي القربى، القندوزي (ت ١٢٩٤ هـ)، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٦ هـ، المطبعة: أسوه، الناشر: دار الأسوة للطباعة والنشر.

♦ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠ هـ)، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

♦ فرائد السمطين في فضائل المرتضى والبتول والسبطين والائمة من ذريتهم عليهم السلام، الشيخ المحدث الكبير إبراهيم بن محمد ابن المؤيد الجويني، تحقيق: الشيخ باقر المحمودي، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

♦ إرشاد القلوب، الحسن بن محمد الديلمي (ق ٨)، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٥ - ١٣٧٤ هـ، المطبعة: امير - قم، الناشر: انتشارات الشريف الرضي.

♦ حلية الأبرار، السيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧ هـ)، تحقيق: الشيخ غلام رضا مولانا البروجردي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١١، المطبعة: بهمن، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - إيران.

♦ ميزان الاعتدال، الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.

♦ لسان الميزان، ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.

♦ الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة، الشهيد نور الله التستري (ت ١٠١٩ هـ)، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، سنة الطبع: ١٣٦٧ هـ، المطبعة: نهضت.

♦ الأصول العامة للفقهاء المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: آب (أغسطس) ١٩٧٩ م، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) للطباعة والنشر، قم - إيران.

♦ صحيح ابن حبان، ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة: الثانية،

- سنة الطبع: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ م، الناشر: مؤسسة الرسالة.
- ◇ خلاصة عقبات الأنوار، السيّد حامد النقوي (ت ١٣٠٦ هـ)، سنة الطبع: ١٤٠٥ هـ، المطبعة: خيام، الناشر: مؤسسة البعثة - قسم الدراسات الإسلامية - طهران - إيران.
- ◇ معالم المدرستين، السيّد مرتضى العسكري، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، الناشر: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تحقيق: مراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.
- ◇ الإمامة والسياسة، ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق: طه محمد الزيني، الناشر: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
- ◇ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠ هـ)، المحقق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.
- ◇ شرح إحقاق الحق، السيّد المرعشي (ت ١٤١١ هـ)، تحقيق: تعليق: السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي / تصحيح: السيّد إبراهيم الميانجي، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم - إيران.
- ◇ مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: ٨٧٤ هـ)، المحقق: نبيل محمد عبد العزيز أحمد، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة.
- ◇ التوحيد، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، البغوي (ت ٥١٠ هـ)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، المطبعة: بيروت - دار المعرفة، الناشر: دار المعرفة.
- ◇ الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥ هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر:

- المكتبة العنصرية - بيروت، عام النشر: ١٤١٩ هـ.
- ◇ الفوائد الحائرة، محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ)، الطبعة: الأولى المحققة، سنة الطبع: شعبان المعظم ١٤١٥، المطبعة: باقري - قم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.
- ◇ الأمالي، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: حسين الأستاذ ولي، علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ رسائل الشهيد الثاني، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، التحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - قسم أحياء التراث الإسلامي - المشرف على التحقيق: رضا المختاري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢١ - ١٣٧٩، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
- ◇ كنز الفوائد، أبي الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٩ ش، المطبعة: غدير، الناشر: مكتبة المصطفوي - قم.
- ◇ التذكرة بأصول الفقه، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- ◇ مشارق الشموس، المحقق الخوانساري (ت ١٠٩٩ هـ)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ◇ ذخيرة المعاد، المحقق السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ◇ قرب الإسناد، الحميري القمي (٣٠٤ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٣، المطبعة: مهر - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.
- ◇ الدراية في تحريج أحاديث الهداية، ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق: صحيح وعلق عليه السيّد عبد الله هاشم الياني المدني، المطبعة: دار المعرفة - بيروت، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

- ◇ ديوان كعب بن زهير، تحقيق: علي فاعور، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة النشر: ١٤١٧ - ١٩٩٧ م.
- ◇ مستطرفات السرائر، ابن إدريس الحلبي (٥٩٨ هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١١، المطبعة: مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ الغيبة، ابن أبي زينب النعماني (ت ٣٨٠ هـ)، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢، المطبعة: مهر - قم، الناشر: أنوار الهدى.
- ◇ المزار، الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ذي الحجة ١٤١٠، المطبعة: أمير - قم، الناشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدسة.
- ◇ تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي (ت ١١١٢ هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش، المطبعة: مؤسسة إسماعيليان، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم.
- ◇ حقائق الإيمان، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي / إشراف: السيد محمود المرعشي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٩، المطبعة: مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة - قم المقدسة.
- ◇ شرح صحيح مسلم، النووي (٦٧٦ هـ)، سنة الطبع: ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
- ◇ الإبانة الكبرى لابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العُكْبَرِي (المتوفى: ٣٨٧ هـ)، المحقق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.
- ◇ جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، سنة الطبع: ١٣٩٨، المطبعة: بيروت - دار الكتب العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية.
- ◇ منية المريد، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق: رضا المختاري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٩ - ١٣٦٨ ش، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.

مصادر التحقيق..... (٨١٩)

- ◇ المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - محمد الحسون، قسم إحياء التراث الإسلامي الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٠ - ١٣٧٨ ش، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي - مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- ◇ روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢، الناشر: بوستان كتاب قم.
- ◇ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣ هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبی العراقي، الشيخ علي پناه الاشتهاردی، الحاج آقا حسين اليزدي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ◇ البيان والتبيين، الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م، المطبعة: المطبعة التجارية الكبرى، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد - مصر.
- ◇ الألفية والنقلية، الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق: مركز التحقيقات الإسلامية - علي الفاضل القائيني النجفي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رمضان ١٤٠٨ هـ، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي.
- ◇ البداية والنهاية، ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق وتدقيق وتعليق: علي شيري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ◇ دروس في تاريخ الأديان، حسين توفيق، ترجمة: أنور الرصافي، جامعة المصطفى العالمية، قم - إيران.

فهرس الآيات

- وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ١١
- مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا ١٢
- وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ١٢
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ١٢
- قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ ١٩
- بِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ ١٩
- وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ ٢٢
- بِسْمِ اللَّهِ ٢٥
- الْعَالَمِينَ ٢٥
- وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٢٥
- اهْدِنَا ٢٥
- الْمُسْتَقِيمَ ٢٥
- أَنْعَمْتَ ٢٥
- الْمُعْضُوبِ ٢٥
- الضَّالِّينَ ٢٥
- حَتَّى يَطْهَرُونَ ٢٨
- أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ٣٤، ٣٠
- لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ٣١
- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ٥٠، ٣١
- وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ٣١
- وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ٤٨٦، ٤٧٤، ٣١

- مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ٣١
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا ٣١
- إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مِمَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ٣١
- ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا ٣٢
- بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ٣٢
- وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ٣٢
- قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ٣٢
- فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ٣٢٨، ٣٤
- هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ ٣٤
- إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ٣٥
- بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ٣٥
- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٣٥
- مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٦٢٣، ٥٦٨، ١٤٢، ٣٦
- فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ٣٦
- إِنَّ الصَّفَا وَالْمُرُوءَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا ٣٦
- وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ٣٦
- وَلَوْ رَدُّوهُ ٣٧
- أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ٤٧٣، ٢٧٠، ٢٥٠، ٤١
- وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ٧٥٢، ٥٤٨، ٢٧٠، ٢٥٠، ٤١
- الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ٤١
- جَاءَ رَبُّكَ ٤١
- يَذُكُّ اللَّهَ ٤١
- فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ٤١
- أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ٤٥

- ٤٥ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا
- ٤٥ وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَأُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ
- ٤٥ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ
- ٤٦ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ
- ٤٦ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ
- ٤٦ أَرَأَى الَّذِينَ أَضَلَّانَا
- ٤٦ فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَا
- ٤٦ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ
- ٤٦ لَا تَذَرُهُ الْ أَبْصَارُ
- ٤٦ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
- ٤٦ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ
- ٤٦ فَوَرَّكَ لِنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ
- ٤٦ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ
- ٤٦ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
- ٤٦ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
- ٤٧ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ
- ٤٧ وَجَاءَ رَبُّكَ
- ٤٧ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
- ٤٧ كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَذَّبَ وَأَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ
- ٤٨ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا
- ٤٨ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ
- ٥٢ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ
- ٥٣ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ
- ٥٣ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
- ٥٣ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ
- ٥٣ بِنَسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
- ٥٣ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا

- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا ٥٣
- وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ ٥٣
- كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ ٥٣
- سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ ٥٣
- فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا ٥٣
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ ٥٤
- فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ ٥٤
- وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ٥٤
- إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ ٥٤
- وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ٦٧، ٥٤
- فَسِيرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ٥٤
- أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ ٥٤
- إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ٥٤
- لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ٥٤
- وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ٨٦، ٥٧
- يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا ٦٧، ٥٨، ٥٧
- لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ ٥٧
- وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيِّنَاتِ ٥٧
- فَانكِحُوا ٥٧
- فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٥٧
- وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّانَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ ٥٧
- إِذَا لَادَقْنَاكَ ٥٧
- تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ٥٧
- يَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا ٥٨
- طَلَحَ مَنْضُودٌ ٦٧
- الْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ ٦٧
- وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ٦٧

- كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ ٦٧
- وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ٦٧
- يَعْزُّضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ ٦٧
- إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٦٩
- وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ. لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ٧٠، ٦٩
- وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ ٧٣
- لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ... بَيِّنَاتُهُ ٧٣
- وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ٧٣
- وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى ٧٣
- وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَكَاوُنُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ ٧٣
- فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا ٧٣
- وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ٧٥
- وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ ٧٥
- قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ٨٠، ٧٥
- لَوْ لَا نَزَّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ٧٦
- كَذَلِكَ لِنُبَيِّنَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ٧٦
- شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ٤٧٥، ٧٨، ٧٦
- وَلَا تَعْجَلْ ٧٧
- مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ ٧٧
- لَوْ لَا نَزَّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ لِنُبَيِّنَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ٧٧
- نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ ٧٩
- إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ. فَإِذَا قُرْآنُهُ ٧٩
- فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ٧٩
- إِنْ عَلَيْنَا بَيِّنَاتُهُ ٧٩
- ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا. وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَيَّنَّ شُهُودًا ٨٠
- يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَّمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ ٨٢
- قُلْ لِمَنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ٨٢

- وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا زُنَابَ الْمُبْطِلُونَ ٨٢
- لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ٨٥
- وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ . إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ٨٥
- وَذَا النُّونُ ٨٦
- وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا ٨٦
- هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ٨٦
- رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ٨٦
- رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ٨٦
- هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُسْفَى إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ٨٦
- فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ٨٦
- أَأَنْتَ قُلْتَ ٨٦
- وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ٨٦
- لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ٨٦
- لَمْ نُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ٨٦
- لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ٨٦
- عَبَسَ وَتَوَلَّى . أُنْجَاهُ الْأَعْمَى ٨٦
- وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ٢٨٤، ٨٦
- وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ٩١
- وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ ٩١
- إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ١٠٣
- تَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ١٠٤، ١٠٣
- وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ ١٠٤
- أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ١٠٥
- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ١٠٧
- وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ٥٩٢، ١٣٧، ١٣٢
- وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٩٠، ١٣٢
- إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ١٣٢

- أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ١٣٤
- فَإِنْ عَلِمْتُمْ مِنْهُمْ مُؤْمِنَاتٍ ١٣٥
- لَا تَعْلَمُهُمْ ١٣٥
- إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ١٣٨
- إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ١٣٨
- وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ١٣٨
- إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ٥٩١، ١٣٨
- إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُومُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْحِيمَ الْأُنثَى. وَمَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ١٣٨
- وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ٥٩٢، ٥٩١، ١٣٩، ١٣٨
- إِنْ نَظَرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ ١٣٩
- فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ ١٤١
- وَلِيَشْهَدَ عَذَابَهَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ١٤٣
- فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِيَنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ١٤٤
- لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا ١٤٦
- لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ١٤٧
- وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ١٤٧
- يَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ١٤٨
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ
نَادِمِينَ ١٤٩
- وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ ١٥٠
- وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى ١٥٣
- تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ١٥٣
- إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسَرُّونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا
النَّارَ ١٥٤
- إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ

- وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ١٥٥
- وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ١٧٦، ١٧٢
- فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ١٧٢
- وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ١٧٤
- فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ١٧٧، ١٧٦
- فَسَقُوا ١٧٦
- وَلَا فَسُوقَ ١٧٦
- ذَلِكُمْ فَسُقُ ١٧٦
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ١٧٦
- أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ١٧٦
- إِنْ تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ١٩٠، ١٨٩، ١٧٨
- وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ ٧١٨، ٢١٥، ١٨١
- إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا ١٨٢
- تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ١٨٥
- فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ ١٨٥
- قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا ١٨٥
- وَالَّذِينَ يَحْتَبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ ١٨٩
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ١٩٠
- فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ ١٩١
- وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ... وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ١٩٢
- إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ٢٠١
- فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا ٢٠٧
- فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ٢١٥، ٢١٣
- وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ٢٥١
- إِلَى الْمَرَافِقِ ٢٥١
- فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ٢٥٣

- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ٢٥٣، ٢٦٠
- إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ٢٥٣
- فَاتَّبِعُوهُ ٢٥٣
- فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ ٢٥٣
- لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلْلُونَ مِنْكُمْ لَوْ آذًا .. ٢٥٥
- قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ٢٥٧
- خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ٢٥٨
- وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ٢٥٩
- فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ٢٧٠
- وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ٢٧٠
- وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ٢٨٤
- لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ ٢٨٤
- قُلْ إِنِّي هَدَىٰ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ٢٨٧
- فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ ٢٨٩
- وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ ٢٨٩
- وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ٣١٦
- وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ٣٢٦
- وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ٣٢٦، ٣٣٣، ٣٨٨
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ٣٢٧، ٥٧٩
- وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ٣٣٢
- وَمَنْ ذُرِّيَّتَا أُمَّةٍ مُسْلِمَةٍ لَكَ وَارِنَا مَتَاسِكِنَا ٣٣٤
- أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ ٣٣٤
- هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ٣٣٥

- وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ ٣٣٥
- كُتِبَ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ٣٩٠، ٣٨٨، ٣٣٨، ٣٣٥، ٦٧، ٥٤
- وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ٣٣٩
- وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ٣٣٩
- وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ٣٣٩
- غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ٣٦٧
- وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ٣٧٣
- وَأَتَيْتُمُ إحْدَاهُنَّ فَنُطَارًا ٣٧٥
- تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ٣٧٧
- وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ٣٧٨
- إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ ٣٨١، ٣٨٠
- وَقَرْنِ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ ٣٨٠
- يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ ٣٨٠
- إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ٣٨٤
- فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ٣٨٥
- وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ٣٨٦
- وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ ٣٨٧
- إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا ٣٩٦
- وَاتَّبَعَ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ٣٩٦
- إِنَّ الَّذِينَ قَرَفُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا ٣٩٦
- فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ٦١٦، ٤١٥
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ٤١٦
- قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ٤١٦
- إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ٤١٦

- وَإِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ٤١٦
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ٤١٦
- أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً حَيَاتِهِمْ وَمَوْتُهُمْ ٤١٧
- سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٤١٧
- أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ ٤١٧
- أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّنَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ٤١٧
- أَنحَسِبُ الْإِنْسَانَ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً ٤١٧
- وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٤١٧
- أَيُودُ أَحَدُكُمُ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٤١٧
- أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٤١٧
- أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ٤١٧
- صُمُّكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ٤١٧
- لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ٤٢٤
- رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ٦٢٨، ٤٢٤
- لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ٤٢٥
- وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ ٤٢٥
- وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ وَمَا هُمْ إِلَّا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أُولِيَاؤُهُ إِلَّا التَّافُتُونَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٤٢٥
- حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ٤٢٦
- إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ٤٢٦
- وَمَا لَنَا ٤٢٦
- مَنْ يَهْدِ اللَّهُ ٤٣١
- مَنْ يَضِل ٤٣١
- وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ٤٣٨

- لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ٤٣٩
- لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ٤٣٩
- فَأَهْلُمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ٤٣٩
- وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْهِ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ٤٤٠
- خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ٤٤٥، ٤٥٠
- إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ٤٥١، ٤٥٣
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّكُمْ تَعْبُدُونَ ٤٥٢
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ
وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ٤٥٢
- وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ٤٥٢
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا ٤٥٢
- قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا
أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ٤٥٣، ٤٥٧، ٤٥٨، ٧٦١
- وَجَعَلُوا اللَّهَ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِهِمْ
فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ اللَّهُ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٤٥٣
- وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حَجَرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَأَ بِزَعْمِهِمْ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَأَ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ
حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. وَقَالُوا مِمَّا
فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِدُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ
وَصَفَّهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ٤٥٣
- قُلْ أَلَّذِكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْأُنثَيْنِ أَمَّا اسْتَمَلَّتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ بَنَتُونِي يَعْلَمُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ .. ٤٥٣
- لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ
اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ٤٥٤
- وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ٤٧٤، ٧١٧، ٧٣٨
- وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ ٤٧٩
- وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي
الْقَتْلِ ٤٧٩
- صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ٤٧٩

فهرس الآيات (٨٣٣)

- وَالْمُطَلَقَاتُ يَرَرْنَ بَيْنَهُنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ٧٥٢، ٤٨٦
- حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّبِعُونَ ٤٩٠
- أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ٤٩٥
- أَتِمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ٧٢٢، ٥١٤
- أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُنُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ٥٣٣، ٥١٤، ٢٦٤
- إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ٥٩١، ٥١٨
- إِنَّ اللَّهَ يُمِصُّكُمُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ٥٢٠
- وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ٥٣٠
- إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ٥٣٤
- فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٦٣٨، ٥٧٢، ٥٦٨
- وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ٥٦٨
- رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامَهُمْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ٦٢٣، ٥٦٨، ٤٤٠
- وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ٥٧٩، ٧٥٧، ٢٥٣
- بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ٥٨٠
- وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ٥٨٠
- وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرَنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَفْدَانِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ ٥٨٠
- اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ٥٨٠
- قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ ٥٩١
- إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ٥٩١
- إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنثَى. وَمَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ٥٩١
- قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ٥٩١
- إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى

- الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ٥٩٢
- وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ٥٩٢
- إِنْ تَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُشْتَقِّينَ ٥٩٢
- قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٥٩٢
- أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٥٩٣
- وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ٥٩٣
- بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ٥٩٣
- إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ٦٠٠
- فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ٦٠٣، ٦٠٠
- إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ٦٠٣
- وَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ ٣٠٦
- مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ٦٠٣
- عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ ٦٠٥، ٦٠٤، ٦٠٣
- لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٦٠٥
- إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ٦٠٥
- يُوحَى إِلَيَّ ٦٠٦
- فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ٦٠١، ٦٠٦
- فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ٦١٦
- الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ٦٢٢
- مُدَّاهِمَتَانِ ٦٢٤
- وَلَا تَقْرُؤُوا وَلَا تَتَنَزَّعُوا فَمَنْشَلُوا ٦٢٧
- وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقَرَّعُوا وَاخْتَلَفُوا ٦٢٧
- وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ ٦٣٩
- قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا. رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ ٦٣٩
- وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ٧٦٦، ٧٥٨، ٧٥٧، ٦٣٩
- فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ٦٤٦

- يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ ٦٤٦
- كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ ٦٦٤
- يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ٦٧١
- مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ٦٧٢
- قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ ٦٧٣
- أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ٦٧٣
- لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٦٧٣
- أَفَلَا يَعْقِلُونَ ٦٧٣
- قُلْ انظُرُوا ٦٧٥
- أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ٦٧٥
- قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ٦٧٥
- وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ ٦٧٦
- وَجَادِثُهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ ٦٧٦
- وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ٦٧٦
- وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ٦٧٦، ٦٧٣
- فَيَنْسُخِ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ٦٧٩
- إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٦٨٠
- كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ٦٩٦
- يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ٧٠٦، ٧٠٥، ٦٩٩، ٦٩٦
- فَقَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ٦٩٦
- لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ٦٩٩، ٦٩٨، ٦٩٦
- مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ٦٩٨
- ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ٦٩٩
- وَبَدَأَ هَؤُلَاءِ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ٧٠٥، ٧٠٣
- لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ٧٠٩
- وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ٧١٣

- لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ٧٣٨، ٧١٥
- سَيَقُولُ الشُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ٧١٦
- قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ٧١٦
- وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ٧١٦
- وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضُنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ٧١٦
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٧١٦
- أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٧١٧
- يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا ٧١٧
- الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ٧١٧
- كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ٧١٧
- فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ٧٣٨، ٧١٧
- كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ٧١٧، ٤٧٥، ٤٧٤
- أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٧١٧
- وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ٧١٨
- لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ٧١٨
- فَإِنْ جَاءَكُمْ فَاحُكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ٧١٨
- وَأِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ٧١٨
- أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ٧١٨
- الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى

- المؤمنين ٧١٨
وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ٧١٨
لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ
اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا ٧١٨
إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتِ
عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ
النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا ٧١٨
فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا ٧١٩
فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَاحْضَرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ
مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٧١٩، ٧٣٦
خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ٧١٩
إِنْ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا ٧١٩
يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنْثَى فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ
وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ
أَبَوَاهُ فَلِلَّامَةِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلَّامَةِ الشُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا
تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ٧١٧
فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآبَاؤُهُنَّ مَا أَنْفَقُوا
وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَأَسْأَلُوكَ مَا أَنْفَقْتُمْ
وَلَيْسَ أَلَا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَكُمْ حُكْمُ اللهِ يُخَوِّمُ بَيْنَكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٧٢٤
يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ٧٢٥
إِنْ هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ٧٢٥
وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ٧٢٥
فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ ٧٣٤، ٧٦٥
أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ٧٣٤
يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ٧٣٧
يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ٧٣٧

- وَدَعُ أَذَاهُمْ ٧٣٨
- لَكُمْ دِينُكُمْ وَدِينِ ٧٣٨
- وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ٧٣٨
- الرَّائِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٧٣٨
- لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ ٧٤٠
- مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٧٤٤، ٧٤٣
- الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ ٧٥٢
- مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ٧٥٢
- نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ٧٥٦
- وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ٧٥٧، ٧٥٦
- أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٧٥٨، ٧٥٦
- لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ٧٦٦، ٧٥٨، ٧٥٧
- قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ٧٥٧
- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ٧٥٩، ٧٥٧
- وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ٧٦١
- فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ٧٦٣
- فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ٧٦٥
- وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ ٧٦٥
- إِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَمِّهِ السُّدُسُ ٧٧٠

فهرس الأشعار

- إن الكلام لفي الفؤاد
وإنها جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ٩٢، ١١
- وئسعدني في غمرة بغد غمرة
سبوح لها منها عليها شواهد ٨١
- فلا تجزعن من سنة أنت سرتها
فأول راض سنة من يسيرها ٩٠
- وحديثها كالقطر يسمعه
راعسي سنين تتابعته جديداً ٩٠
- بيننا يرى الإنسان فيها تحيراً
حتى يرى خبراً من الأخبار ٩١
- ليس من مات فاستراح بميت
إنما الميت ميّت الأحياء ٩٢
- فقلت لهم ظنوا بالفي مدجج
سراتهم في الفارسي المسرد ١٣٩
- لمعت نارهم وقد عسعس الـ
لميل ومل الحادي وحار الدليل ٤٠٦

فتأملتها وفكري من الـ

بين عليل ولحظ عيني كليل ٤٠٦

وسالت بأعناق المطي الأباطحُ

نزعنا بأطراف الأحاديث بيننا ٥٥٢

فهرس المواضيع

٧.....	في الأدلة الأربعة:
٩.....	[باب] الكتاب
٢٩.....	الأول: في حجيته ووجوب العمل به
٥٠.....	المقام الثاني: في سلامته من التغيير
٧٢.....	فصل: في نزول القرآن المجيد من الله جلّ شأنه وكيفية وحيه
٨١.....	فصل: حجية القرآن
٨٥.....	السنة
٩٠.....	الكلام في السنة
١٠٠.....	فائدة: الكلام في صيغ العقود في الايقاعات
١٠٢.....	فصل: دلالات الخبر
١٠٨.....	فصل: انقسام الخبر في نفس الأمر والواقع
١٠٩.....	فصل: انقسام الخبر الى متواتر وآحاد
١٣٢.....	فصل: حجية خبر الآحاد
١٤١.....	فصل: الاستدلال بالكتاب
١٥٦.....	[الاستدلال بالسنة]
١٦٧.....	[الاستدلال بالعقل]
١٧١.....	فصل: [شرائط الراوي]
١٨٧.....	فائدة:
١٩٠.....	تنمة: كلام حول صلة الرحم
١٩٢.....	تنبيه: كلام حول برّ الوالدين
٢٠٤.....	فصل: التسامح في أدلة السنن

(٨٤٢) المحصول في علم الأصول

٢١٠	فصل: استنهاض الخبر الضعيف
٢١١	فصل: الكلام في العدالة
٢٢٠	فصل: عدالة الشهود لا تجري في الرواة
٢٢٥	فصل: في الجرح والتعديل
٢٢٥	[المقام الأول]
٢٢٧	المقام الثاني
٢٢٩	المقام الثالث
٢٣٢	فصل: طرق تحمل الرواية
٢٣٣	فصل: في تقسيم الحديث
٢٤٥	فصل: [في نقل الحديث بالمعنى]
٢٤٩	خاتمة
٢٥٠	الكلام على أفعاله ﷺ
٢٦٢	فصل: يتحقق التأسي بأمر ثلاثة
٢٦٦	الكلام على حكم التأسي به ﷺ
٢٦٦	هل هو واجب أو لا؟
٢٧٠	فصل: ما يتأسى به ضربان
٢٧٣	القول في تقريره ﷺ
٢٧٤	الكلام في تعارض أفعاله وأقواله ﷺ
٢٧٦	فصل: في تعارض قوله وفعله ﷺ
٢٨٩	باب الإجماع
٢٩٦	[المقام الأول]
٢٩٧	المقام الثاني: في إمكان العلم بتحقيقه
٢٩٩	المقام الثالث: في حجّيته
٣٠٠	[الطريق الاول]
٣٠٥	[الطريق الثاني]
٣١٠	[الطريق الثالث]
٣١٥	[الطريق الرابع]

فهرس المواضيع (١٨٤٣)

٣٥٥	فصل: [الشهرة]
٣٦٣	فصل: [الإجماع البسيط والإجماع المركب]
٣٧٤	فصل: [الإجماع السكوتي]
٣٧٨	فصل: [إجماع أهل البيت]
٣٨٧	فصل: [إجماع أهل المدينة]
٣٨٨	فصل: [إجماع الصحابة]
٣٩٠	فصل: [عدم امكان الاجماع لا عن سند]
٣٩٥	فصل: [عدم اشتراط بلوغ المجمعين التواتر]
٣٩٦	فصل: [هل الإجماع حجة في غير الأحكام الشرعية الفرعية؟]
٣٩٧	فصل: [عدم اجتماع الأمة على الكفر]
٣٩٩	فصل: [حكم منكر الإجماع]
٤٠٠	فصل: [تصادم الإجماعين]
٤٠٣	باب دليل العقل
٤٠٣	دليل العقل ضربان:
٤٠٤	الكلام في الضرب الأول: ما يستقل بحكمه العقل أقسام:
٤٠٥	[المقام الأول]
٤١١	محل النزاع في معاني الحسن والقبح
٤٢٢	المقام الثاني: [الكلام على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع]
٤٢٣	طريق آخر في إثبات الملازمة:
٤٣٥	أصالة النفي
٤٣٦	[أصل البراءة]
٤٤٢	[أصل الإباحة]
٤٤٤	[المقام الأول]
٤٤٤	[الإباحة العقلية]
٤٤٤	الأول: في العقلية:
٤٥٠	المقام الثاني
٤٥٠	في الإباحة الشرعية

٤٩٤	أصل عدم صحة العقد
٤٩٦	[أصالة صحة العقد]
٤٩٨	[النية فعل المكلف]
٤٩٩	[عدم أجزاء الواجب عن الواجب والمندوب عن المندوب]
٥٠٠	[قصر الحكم على مدلول اللفظ]
٥٠١	[أصالة عدم تكلف عمل الآخر]
٥٠٢	الاستصحاب
٥٠٢	[القسم الأول من الضرب الثاني]
٥٠٢	الاستصحاب
٥٠٢	[تعريف الاستصحاب]
٥٠٣	[أقسام الاستصحاب]
٥١٣	[ما أورد على التعلّق بالاستصحاب]
٥١٨	[أدلة القائلين بالاستصحاب]
٥٣٢	القسم الثاني من الضرب الثاني:
٥٣٢	الملازمات العقلية:
٥٣٤	[باب المقدمة]
٥٣٤	الأول: في بيان معنى المقدمة:
٥٣٦	الثاني: في أقسام المقدمة:
٥٣٦	الثالث: في بيان معنى وجوب المقدمة الذي أثبتته قومٌ ونفاه آخرون:
٥٤٠	الرابع: في تحرير محلّ النزاع:
٥٤٤	الخامس: في تحرير محلّ النزاع:
٥٥٥	فصل: [ما لا يُعلم الإتيان بالواجب إلّا به]
٥٥٩	[مسألة الضد]
٥٦١	باب الاجتهاد
٥٦٥	فصل: [الاجتهاد لا يجري في الاعتقادات]
٥٦٥	فصل: [هل الاجتهاد واجبٌ كفائيٌّ أو عينيٌّ]
٥٧٣	فصل: [تجزأ الاجتهاد]

فصل: [جواز الاجتهاد على النبي ﷺ عقلاً]	٥٩٩
فصل: [هل يخطئ ﷺ على القول بجواز اجتهاده ﷺ أم لا؟]	٦٠٥
فصل: في الكلام على الاجتهاد في زمانه ﷺ	٦٠٦
فصل: في شرائط الاجتهاد	٦٠٧
فصل: [متعلق الاجتهاد]	٦١٢
فصل: [في التخطئة والتصويب]	٦١٨
فصل عروض الواقعة على المجتهد مرة أخرى	٦٣٣
باب الافتاء والقضاء والتقليد	٦٣٥
[جواز تقليد الميت]	٦٤٠
فصل: [وظيفة العامي]	٦٥٤
فصل: [كفاية التقليد في الأصول وعدمه]	٦٧٠
باب النسخ	٦٧٩
فصل: [في تعريفه لغة]	٦٧٩
فصل: [في تعريفه اصطلاحاً]	٦٨٢
فصل: [في كيفية النسخ]	٦٨٦
[البداء]	٦٩٦
فصل: [في جواز النسخ عقلاً وشرعاً]	٧٠٨
فصل: النسخ تارة يكون الى بدل وتارة لا الى بدل	٧٣٣
فصل: [موارد تعلق النسخ]	٧٣٨
فصل: في جواز نسخ الأمر القيد بالتأييد	٧٤٥
فصل: [في نسخ الخبر]	٧٤٩
فصل: الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً	٧٦٧
فصل: في الكلام على تعلق النسخ بالأدلة العقلية	٧٧٥
مصادر التحقيق	٧٧٧
فهرس الآيات	٨٢١
فهرس الأشعار	٨٣٩
فهرس المواضيع	٨٤١