العدة في أصول الفقه

تأليف

شيخ الطائفة الإمام

أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي

٣٨٥ - ٤٦٠ هـ

الجزء الأول

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

العدة في أصول الفقه

تأليف

شيخ الطائفة الأمامي

أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رضي الله عنه

٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ

الجزء الأول

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

العُدَّة
في أُصول الفقه
لشيخ الطائفة الإمام محمد بن الحسن الطوسي
تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمّي
الطبعة الأولى: ذوالحجة ١٤١٧ هـ ق،
١٣٧٦ هـ ش، ٣٠٠٠ نسخة
تنضيد الحروف: قسم الكمبيوتر لمؤسسة البعثة
الفلم والالواح الحساسة: تيزهوش ـ قم
المطبعة: ستاره ـ قم. حقوق الطبع محفوظة للمحقق

العمدة
في أصول الفقه

مقدمة التحقيق

دراسة عن حياة
الشيخ الطوسي
وآثاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين محمدٍ وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين

الشيخ الطوسي ـ حياته وآثاره[1]

هو أبو جعفر، محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي، ولد بمدينة «طوس» في شهر رمضان عام ٣٨٥ هـ، وكانت طوس في تلك الأزمنة إحدىٰ مراكز العلم المهمة في خراسان. ونسبته الى طوس ترجع الى ولادته ـ على الأرجح ـ بها وقضاء عقدين من عمره فيها.

---

(١) أُنظر ـ في ترجمة ـ كتباً كثيرة من أهمها:
الفهرست للطوسي: ١٦١ـ١٥٩، رجال النجاشي: ٤٠٣ رقم ١٠٦٨، التبيان في تفسير القرآن للطوسي: ج١/المقدمة، رجال ابن داود: ٣٠٦/١، الكنى والألقاب: ٣٦٣/٢، كتاب الغيبة للطوسي: ٣٥٨، الفوائد الرضوية: ٤٧٢، تحفة الاحباب: ٣٢٥، عيون الرجال: ٧٤، خلاصة الاقوال: ٧٢، مقابس الأنوار: ٤، رجال بحر العلوم: ٩٥/٤، خاتمة المستدرك: ٥٠٥، تنقيح المقال: ١٠٤/٣، منهج المقال: ٢٩٢، لؤلؤة البحرين: ٥٩٣، سفينة البحار: ٩٧/٢، منتهى المقال: ٢٧٠ـ٢٦٩، الحديقة الرضوية: ١٨، موسوعة العتبات: قسم النجف ٢٣/٢، وصول الأخيار: ٧١، تلخيص الشافي: المقدمة /٦، ريحانة الأدب: ٤٠٠/٢، مجالس المؤمنين: ٢٠١، الأربعين حديثاً للشهيد الاول: ١٩٠ـ١٨٧ـ١٨٢، الشيخ الطوسي لحسن عيسىٰ الحكيم، ميراث اسلامي ايران: ٤١٢ـ٣٦٢/٢، الذريعة: ١٤/٢، ٢٦٩، ٤٨٦، و ٣٢٨/٣ و ١٤٥/٥، اتقان المقال، نخبة المقال للبروجردي، كشف الحُجُب: ٣٥، ٤٣، ١٩٦، ٢٦٥، ٣١٠، ٣١٣، ٣٣٢، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٨٣، ٥٣٤،

وتَعتبر الشيعة الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ أعظم شخصية علمية بعد الأئمة المعصومين ـ عليهم السلام ـ وهو من أعلام الفكر الإسلامي في أزهىٰ عصوره وأبهاها، ومن النوابغ الذين أحاطوا بمجموعة من العلوم بلغ منتهاها وغايتها، وقد أقرّ له الجميع بالسبق، والقِدم، والفضل، وعُلوّ الرُّتبة، والإمامة، والزعامة، ولاتُطلق صفة (شيخ الطائفة) بل مطلق (الشيخ) الّا عليه، وقد وصفه أعلام الإمامية بنعوتٍ شتّى وصفاتٍ قلّ أنْ اجتمعت في غيره، فقيل فيه: إنّه (شيخ الإمامية ووجههم ورئيس الطائفة)، و(امام وقته، وشيخ عصره، رئيس هذه الطائفة وعمدتها، بل رئيس العلماء كافة)، و(شيخ الطائفة، ورئيس المذهب، إمامٌ في الفقه والحديث)، و(رئيس المذهب، شيخ الطائفة، قدوة الفرقة الناجية، وباني مباني كلّ علم وعمل)، و(إمام الفقه والحديث والتفسير والكلام، لانظير له في كلّ علماء الاسلام في كلّ فنون العلم، وصنّف كتباً لم يسبقه أحدٌ

٥٣٩، ٥٤٦، ٥٨١، ٥٨٥، الامام الصادق والمذاهب الأربعة: ٣١٧/٢، مجلة النجف: عدد ٥/٣، مجلة الايمان: عدد ٣ و١٣٥/٤، مجلة رسالة الاسلام: عدد ١ و٨٦/٢، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام: ٣٠٤، الذكرىٰ الألفية للشيخ الطوسي: ج١ و٢ و٣، تلخيص مجمع الآداب: ٤ ق٢ ص٨١٥، معجم المؤلفين: ٢٠٢/٩، طبقات الشافعية: ٥١/٣، البداية والنهاية: ١٠٤/١٢، النجوم الزاهرة: ٨٢/٥، لسان الميزان: ١٣٥/٥، الوافي بالوفيات: ٣٤٩/٢، طبقات المفسرين للسيوطي: ٢٩، كشف الظنون: ٤٥٢، ١٥٨١ و١٩٧٣، ايضاح المكنون: ٢٢٣/١، ٣١٨، ٣٤١، ٦٠٤ و٩٥/٢، ٢١٢، ٢٦٦، ٢٧٦، ٢٨٦، ٣٣٥، ٤٢٤، ٤٥٤، ٥٧٣، ٧٢٢، هدية العارفين: ٧٢/٢، دائرة المعارف الاسلامية: ٣٧٦/١٥، عقيدة الشيعة: ٢٨٥، دائرة المعارف للبستاني: ٢٤٠/٤، المنتظم: ١٧٣/٨، الكامل لابن الأثير: ٥٨/١٠، تاريخ الاسلام للذهبي: القرن الخامس، طبقات الشافعية للسبكي: ١٢٧/٤ـ١٢٦، طبقات المفسرين للداودي: ١٢٦/٢، شرح اللمع: ٢٨/١، الاعلام للزركلي: ٨٥/٦ـ٨٤، سير اعلام النبلاء: ٣٣٤/١٨.

في الاسلام إلىٰ مثلها)، و(كان في زمانه المُجمع علىٰ فضله، وإليه الرحلة من جميع البلاد).

* * *

نبدأ حديثنا عن الشيخ الطوسي:

أولاً: عن حياته، وذلك عن ثلاث مراحل هامة في حياته وهي:

١ـ فترة خراسان

٢ـ فترة إقامته ببغداد: وفي هذه المرحلة نتحدث عن مشايخه، وزعامته، والاوضاع الاجتماعية والسياسية ببغداد في النصف الاول من القرن الخامس الهجري، وعن خصائص مدرسته ببغداد.

٣ـ الشيخ الطوسي في النجف الأشرف

٤ـ تلاميذ الشيخ الطوسي

ثانياً: تراث الشيخ الطوسي

ثالثاً: دراسة حول كتاب (العُدّة في أُصول الفقه)

١ـ دور الشيعة في تأسيس علم أُصول الفقه

٢ـ مراحل تطور علم أُصول الفقه عند الشيعة الامامية

٣ـ الشيخ الطوسي ودوره في تطوير علم أُصول الفقه

٤ـ منهج الشيخ الطوسي في تدوين كتاب (العُدّة في أُصول الفقه)

٥ـ مخطوطات كتاب (العُدّة في أُصول الفقه)

رابعاً: عملنا في التحقيق

* * *

اولاً: حياة الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ

١ـ الطوسي في خراسان

لا نمتلك معلومات تفصيلية عن حياة الطوسي في الفترة التي عاش فيها في خراسان، بل الطوسي نفسه لم يتعرض إلىٰ هذه الفترة من حياته ـ والتي دامت مدة ثلاث وعشرين سنة ـ سوىٰ أنه أشار لسنة دخوله الى بغداد بقوله: (... من وقت دخولي إلىٰ بغداد وهي سنة ثمان وأربعمائة)[1]، وسوىٰ هذه الإشارة لا نعرف كيف قضى الطوسي حياته خلال مدة ثلاث وعشرين سنة، ولا شك أنّه ـ وبمقتضى القاعدة ـ قضاها في طوس وسائر مدن خراسان، ذلك الإقليم الواسع الذي أنجب كثيراً من المفكرين وينسب اليه خلق كثيرٌ من العلماء في كل فن، ولم يتعرض المترجمون لحياة الطوسي في هذه الفترة إلّا إلىٰ إشارة عابرة، واحتملوا أنه درس فيها علوم اللغة والأدب والحديث وعلم الكلام وشيئاً من الفقه والأُصول على

---

(١) كتاب الغيبة: ٣٥٨.

مشايخ خراسان، وأول من تنبه الى أهمية هذه الفترة هو العلامة السيد عبد العزيز الطباطبائي ـ رحمه الله ـ فانه تتبع مشايخ الطوسي فعثر على ثلاثة منهم تتلمذ عليهم الشيخ الطوسي في نيشابور ومشهد وطوس[1]. وهكذا ظهر أنّ الشيخ قضى فترةً من حياته العلمية في نيسابور وطوس، وقد كانتا حاضرتين من حواضر العلم المهمة في خراسان. وتبرز أهمية حضور الطوسي في نيسابور ومدى تلقيه العلم بها أنّه حينما هاجر الى بغداد كان يملك قسطاً وافراً من العلوم الاسلامية بحيث مكّنه من الجلوس في مجالس العلم المهمة ببغداد.

وهؤلاء المشايخ الثلاثة هم:

١ـ أبو حازم النيسابوري (؟ ـ ٤١٧ هـ):

هو أبو حازم، عمر بن أحمد بن ابراهيم بن عبدويه بن سدوس بن علي بن عبدالله بن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، العبدوي، الهذليّ، الأعرج النيسابوري، الأشعري، الشافعي. وصفه الخطيب البغدادي بقوله: (قدم بغداد قديماً (سنة تسع وثمانين وثلثمائة) وحدّث بها فسمع منه ... وبقي أبوحازم حياً حتى لقيته بنيسابور وكتبت عنه الكثير، وكان ثقة، صادقاً، عازماً حافظاً يُسمع الناس بإفادته، ويكتبون بانتخابه ...)[2]. وقد أطراه آخرون أمثال: ابن ماكولا (في الإكمال ٢: ٢٨٠) وعبد الغافر (في

---

(١) أُنظر الى مقالة (شخصيت علمى ومشايخ شيخ طوسي» بالفارسية في مجموعة (ميراث اسلامي ايران) ٢: ٣٨٠ـ٣٧٧.

(٢) تاريخ بغداد: ١١/٢٧٢.

السياق بذيل تاريخ نيسابور) والذهبي (في تذكرة الحفّاظ٣: ١٠٧٢). وصرّح الشيخ الطوسي بتلمذته عليه في كتاب (الفهرست) رقم ٨٥٢ حينما قال: «أبو منصور الصّرام، من جملة المتكلمين من أهل نيسابور، وكان رئيساً مقدماً، وله كتب كثيرة منها: كتابٌ في الاصول سمّاه (بيان الدين) ... قرأت على أبي حازم النيسابوري اكثر كتاب (بيان الدين) ...». ويستفاد من أقوال هؤلاء أن أبا حازم حجّ سنة ٣٨٧ هـ ودخل بغداد سنة ٣٨٩ هـ ومكث بهاقليلاً وأملى أحاديثه على جماعة، ثم عاد الى مسقط رأسه نيسابور وبقى فيها حتى وفاته سنة ٤١٧ هـ، فلو لاحظنا عودة أبي حازم الى نيسابور سنة ٣٨٩هـ واقامته بها الى حين وفاته سنة ٤١٧ هـ وتصريح الشيخ انه قرأ عليه كتاب (بيان الدين) يثبت لدينا ان الطوسي لم يلتقى به الّا في نيسابور ولم يأخذ العلم منه الا في مجالسه بهذه الحاضرة وذلك في الفترة الممتدة من سنة ٣٩٠ هـ لغاية ٤٠٨ هـ حيث ترك الشيخ خراسان متوجهاً الى بغداد.

٢ـ المُقري النيسابوري (٤٢٧ ـ ؟):

هو أبو محمد عبد الحميد بن محمد المُقري النيسابوري المتوفىٰ سنة ٤٢٧ هـ، عدّه العلامة الحلي في اجازته لبني زُهرة من مشايخ الطوسي، لكن لم يرد له ذكر في كتب الطوسي، ووصفه عبد الغافر الفارسي في (السياق بذيل تاريخ نيسابور) بقوله: «عبد الحميد بن محمد بن أحمد بن جعفر المشهدي، أبو محمد، مستورٌ، قال الحسكاني: قرأت عليه بالمشهد ونيسابور وكان يحضر أحياناً ويخرج، توفي في سنة سبع

وعشرين وأربعمائة». ولعل الشيخ الطوسي قرأ عليه في نيسابور أو طوس أو مشهد الرضا ـ عليه السلام ـ.

٣ـ أبو زكريّا محمد بن سليمان الحمراني:

تعرض الطوسي له في فهرسته حيث ذكره في عداد مشايخه وذلك في نهاية ترجمته للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي قال: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من أصحابنا منهم: الشيخ المفيد، والحسين بن عبيدالله، وأبو الحسين جعفر بن الحسكة القمي، وأبو زكريا محمد بن سليمان الحمراني، كلهم عنه» وقد اختُلف في ضبط لقبه: الحمراني، الحرّاني، الحمداني. ثم انّ العلامة الحلّي حينما عدّد مشايخ الطوسي في إجازته لبني زُهرة قال عن الحمراني: «من أهل طوس» فاستظهر الشيخ آغا بزرگ الطهراني منها أنّ الحمراني من مشايخ الطوسي في فترة ما قبل هجرته الى بغداد، ولم يرد ذكرٌ وترجمة له في كتب التراجم سوىٰ ما ذكره ابن بشكوال في كتاب (الصلة) عن تاجرٍ قدم الأندلس سنة ٤٢٣ هـ وهو محمد بن سليمان بن محمود الخولاني ثم روي عن ابن الخزرج في (تاريخ الأندلس) وصفه: أنّه عالمٌ، حافظٌ، ثقة، شاعر، تلقى الحديث عن المشايخ بالعراق وخراسان، عالى السند، وأجاز ابن الخزرج برواية أحاديثه سنة ٤٢٣ هـ وكان عمره آنذاك أربع وسبعون عاماً. ويُحتمل اتحاد الرجلين وأنّ لقب الخولاني قد حُرّف في النُسَخ الى الحمراني والحرّاني والحمداني، فيكون الشيخ قد تلقى عند الحديث والعلم بخراسان أو في العراق.

وبعد ان نال الطوسي قسطاً وافراً من العلوم في الحواضر العلمية بخراسان، اشتاقت نفسه الى طلب المزيد فباتت خراسان بحواضرها ومشايخها وفقهائها ومحدثيها ومتكلميها عاجزة عن اشباع رغباته العلمية، فاتجهت أنظاره صوب العراق وعاصمتها مدينة السلام بغداد. ولعل السبب الرئيسي وراء هجرة الشيخ الطوسي الى بغداد هو الأجواء التي كانت تحيط بخراسان وماوراء النهر في تلك الفترة الزمنية، فان هذه المنطقة المهمة والكبيرة، بمدنها العامرة وحواضرها العلمية كانت من المعاقل الشيعية المهمة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، فانه برغم وجود أكثرية سنيّة في المنطقة[1] الا ان الشيعة كانت تتمتع بنفوذ وشأن قويين وكانت دعاة الشيعة منتشرة في مدن خراسان وقراها تدعو الناس الى مذهب أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وكانت البيوتات والعوائل العلوية منتشرة في نيسابور وقراها وخاصة بمشهد الرضا ـ عليه السلام ـ وكانت موضع احترام الجميع، كما أنّ مثوى الإمام على بن موسى الرضا ـ عليه السلام ـ بطوس كان له تأثير معنوي قوي على انتشار الولاء والحُبّ لآل البيت عليهم السلام، فقد صار قبر الامام مزاراً وقصده المسلمون ـ سنةً وشيعة ـ للتبرك وقضاء الحوائج، فهذا أبو حاتم محمد بن حبّان البُستي، من أعلام السُّنة ومن ائمة الجرح والتعديل حينما يتعرض لترجمة الامام الرضا ـ عليه السلام ـ يقول: «وقبره بسناباد خارج النوقان، مشهورٌ يزار

---

(١) المذاهب التي كانت اتباعها منتشرة في طوس وأطرافها، بل في عامة خراسان هي المذاهب الشيعية الثلاث أي الإمامية، والزيدية، والإسماعيلية، ومن المذاهب السُّنية الأحناف، والشوافع، والظاهر عدم وجود قرائن تشير الى وجود الحنابلة والمالكية في طوس. نعم توجد دلائل على نشاط الكرّامية ووجودها في هذه المنطقة.

بجنب قبر الرشيد، قد زرته مراراً كثيرةً، وما حلّت بي شدة في وقت مُقامي بطوس فزرت قبر علي بن موسىٰ الرضا صلوات الله على جده وعليه ودعوت الله إزالتها عني، إلّا استجيب لي وزالت عني تلك الشدة، وهذا شيٌ جربته مراراً فوجدته كذلك، أماتنا الله على محبة المصطفى وأهل بيته، صلّى الله عليه وعليهم أجمعين»[1]. وأيضاً يمكن معرفة مدى نفوذ الشيعة وانتشارها ونشاطها وحريتها في ابداء الرأي في هذه المنطقة اذا لاحظنا المراسلات المتبادلة بين شيعة المنطقة ورؤوس الإمامية وأعلامها ببغداد وقم والرّي، فالشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القُمّي له رسالة كتبها جواباً على سؤال وُجّه اليه من أهالي نيسابور، كما يجب ملاحظة أنّ كتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) وهو أحد الأصول الأربعة التي عليها اعتماد الشيعة في استنباط الأحكام قد ألّفها الصدوق بماوراء النهر، فانه حينما سافر الى تلك المنطقة سنة ٣٦٨ هـ طلب منه شريف الدين أبو عبدالله محمد بن حسن بن اسحاق المعروف بـ نعمة أن يُصنِّف له كتاباً في الحلال والحرام، وله ايضاً كتاب (كمال الدين وتمام النعمة) ألّفها لإزالة بعض الشبهات حول المهدوية والتي أُثيرت عند الشيعة بماوراء النهر. وللشيخ المفيد والسيد المرتضىٰ أيضاً مثل هذه الرسائل الجوابية[2].

---

(١) الثقات: ٤٥٧/٨.

(٢) روى النجاشي في رجاله (الرجال: ٤٨ رقم ١٠٠) في ترجمة الحسن بن علي بن أبي عقيل العُمّاني الحذّاء: أنه «فقيه، متكلم، ثقة، له كتاب في الفقه والكلام منها: كتاب (المتمسك بحبل آل الرسول(ص) كتاب مشهورٌ في الطائفة. وقَبل ماورد الحاج من خراسان الا طلب واشترى منه نسخٌ)»

لكن وقعت الإنتكاسة الخطيرة في منتصف القرن الرابع وذلك حينما استولى محمود الغزنوي على خراسان وماوراء النهر وبسط نفوذه على جميع المنطقة، ولم يقنع بهذا المقدار بل أراد دعم موقفه أمام الخصوم فرفع شعار المناصرة من أهل السُّنة، فاشتد الأمر على الجميع عدا من كان معتقداً بمذاهب الدولة، وهكذا مرت فترة قاسية على الذين كانوا يدرسون العلوم العقلية ومن كان لا يدين بمذاهب اهل السُّنة وخاصة الشيعة، وقد بالغ السلطان محمود الغزنوي في قتلهم (ونفىٰ خلقاً كثيراً من المعتزلة، والرافضة، والإسماعيلية، والجَهْميّة، والمُشَّبهة، وأمر بلعنهم على المنابر)[1]. وأنتهز فقهاء أهل السُّنة ـ كعادتهم في موالاة سلاطين الجور ـ الفرصة فأفتوا بالقتل والحرق والنفي للفلاسفة والمتكلمين والعقلانيين والشيعة والمعتزلة، وحتى المساجد لم تسلم من اضطهادهم، روىٰ الحافظ عبد الغافر الفارسي في (ذيل تاريخ نيسابور ـ المنتخب من السياق: ١٣) في ترجمة أبي بكر الواعظ أنه كان: «زعيم أصحاب أبي عبدالله ورئيسهم، صاحب القول في وقته عند السلطان، بسيط الجاه، كان مقرباً عند الأمير يمين الدولة محمود، دعا الى السُّنة وهدم المسجد الجديد الذي بناه الروافض»[2]!!، وفي عام ٤٢٠ هـ قام

---

(١) شذرات الذهب: ١٩٥، الغدير في الكتاب والسنة ٤: ٢٧٦.

(٢) ومن مهازل الدهر أن يعدّ هذا الوحش الكاسر الذي ارتكب مثل هذه الجرائم ـ بل أضعاف ذلك وأخفاها المؤرخون ـ فقيهاً ـ محدثاً ـ فاضلاً ـ عالماً ـ كما يصفه أهل السُّنة ـ يقول الحافظ عبد الغافر في (تاريخ نيسابور ـ المنتخب من السياق: ٦٨٠): «محمود بن سبكتكين الأمير شمس الدولة وأمين الملة، والي خراسان أربعين سنة، رجلٌ علىّ الجدّ، ميمون الاسم، مبارك الدولة والنوبة على الرعية، صادق النيّة في اعلاء كلمة الله، المظفر في الغزوات والفتوح، ... وحفظت حركاته وسكناته وأيامه وأحواله لحظة لحظة وكانت مستغرقة في الخيرات ومصالح الرعية ...

السلطان محمود الغزنوي بحملة ضارية أُخرىٰ «وحُوّل من الكتب خمسون حملاً ما خلا كتب المعتزلة والفلاسفة والروافض فانها أُحرقت تحت جذوع المصلوبين إذ كانت أُصول البدع»[1].

ففي اثناء هذه المحنة عزم الشيخ الطوسي مغادرة خراسان فيمّم وجهه صوب مدينة السلام، تلك المدينة التي كانت مهبط العلماء، ومهوى الطلاب، وموئل الفقيه والمحدّث والفيلسوف والمتكلم، بل الدهري والزنديق والملحد، حيث مجالس العلم والاملاء والاستملاء والمناظرة عامرة، كلّ ذلك في ظلال الدولة البويهية، تلك الدولة الشيعية التي إستضافت وبرحابة الصدر جميع المذاهب والفرق والنِحل وحتى تلك التي كانت تعادي الشيعة بل وتكفّرها، فسلكوا سبيلاً وسطاً تجاه جميع الميول والاتجاهات والفِرَق، فلم يتحزبوا لفئة معيّنة على حساب فئة أُخرىٰ، ولم ينحازوا الى رأي خاص بل تركوا الناس أحراراً في معتقداتهم وآرائهم، وهكذا بسطوا الأمن في تلك الربوع الشاسعة التي حكموها قرناً من الزمن، وسوف نعود الى الحديث عنهم حين استعراضنا للأوضاع الإجتماعية ببغداد في القرن الخامس الهجري.

* * *

قدم نيسابور قَدَمات وظهرت بيمين دولته آثار حسنة ورسوم مرضية، وكان مجلسه مورد العلماء ومقصد الائمة القضاة ... ولست أشك انه قد توسل المتوسلون الى مجلسه وتقربوا اليه بالحديث وسمعوا الروايات»!!

(١) المنتظم لابن الجوزي ٨: ٤٠.

٢ـ الشيخ الطوسي في بغداد

غادر الطوسي خراسان نهائياً والى غير رجعة واتجه صوب العراق[١] فوصل الى بغداد سنة ٤٠٨ هـ، وتعتبر فترة اقامته ببغداد فترة هامة له فقد دخلها شاباً مغموراً في بدايات العقد الثاني من عمره وخرج منها شيخاً بعد أربعين سنة، وهو حينذاك زعيم الشيعة وشيخها المُقدّم وامامها المطاع، وبعد ان ملأالخافقين صيته وشهرته ومؤلفاته.

ارتبط الشيخ الطوسي في بغداد بمجموعة كبيرة من الأعلام، فحضر

---

(١) بالرغم من ان مدينتي قم والرّي كانتا تعدان من الحواضر العلمية الشيعية المهمة آنذاك وفيهما الفقهاء والمحدثون الكبار وكانت الزعامة الدينية عند الشيعة متمركزة في قم، الا انه خلال سنوات هجرة الشيخ الطوسي من خراسان الى العراق كانت قد انتقلت الزعامة الدينية الى بغداد وذلك اثر وفاة شيخ المُحدّثين بقم أي الشيخ الصدوق علي بن بابويه القمّي واعتلاء نجم الشيخ المفيد زعيماً للطائفة، هذا فضلاً عن ان هاتين الحاضرتين ـ وخاصة قم ـ كانت موئل المحدّثين والفقهاء فقط، واما بحر بغداد واجوائها العلمية وجامعيتها من حيث احتضانها لجميع ارباب المذاهب الكلامية والفرق الدينية كانت تجذب اليها طلاب العلم، ولهذه الأسباب وغيرها اختار الطوسي الهجرة الى بغداد بدل ان يتوجه صوب قم أو الرّي.

مجالسهم واستمع منهم العلم وسوف نعدّد اسماءهم لاحقاً، لكنه ارتبط باثنين من هؤلاء ارتباطاً وثيقاً فلازمهما واستفاد منهما كثيراً وكان لهما تأثيرات بعيدة المدىٰ في تفكير الشيخ ـ وإن فاقهما الشيخ لاحقاً ـ وهما الشيخ محمد بن محمد بن النعمان العُكبري البغدادي المشهور بالمفيد أولاً، ثم الشريف المرتضىٰ ثانياً، فحضر الطوسي أولاً مجالس المفيد (وهو يومذاك شيخ متكلمي الامامية وفقهائها وانتهت رئاستهم اليه في وقته في العلم) مدة خمس سنوات (٤٠٨ـ٤١٣ هـ)فظهرت خلال مدة قليلة فضائله وملكاته وشرع في تأليف كتاب (تهذيب الاحكام) يشرح فيه كتاب (المُقنعة) لأُستاذه الشيخ المفيد، وقد أكثر في شرحه من عبارة (قال الشيخ أيّده الله تعالىٰ) ويقصد به الشيخ المفيد حيث كان لايزال حياً وتوفي سنة ٤١٣ هـ وقبل أنْ يكمل الشيخ تأليفه، وهذا الكتاب أحد الأُصول الأربعة التي يرجع اليها المجتهدون من الامامية لإستنباط الأحكام الشرعية. وبعد وفاة الشيخ المفيد ارتبط الطوسي بخليفة المفيد في الزعامة وأبرز تلاميذه أي الشريف المرتضىٰ، وكانت للمرتضىٰ منزلة اجتماعيه راقية عند عامة الناس والدولة، فقد كان نقيب الطالبيين، وأمير الحاجّ، وقاضي القضاة، ومتولى ديوان المظالم، هذا فضلاً عن علمه الذي لم يدانه فيه أحدٌ في زمانه، وقيل عنه: إنّه كان اكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً. وأمّا ثروته الطائلة فقد بذلها في سبيل العلم وتربية الطلاب فاجرىٰ على تلامذته رزقاً كلٌّ حسبَ مرتبته العلمية، فكان للشيخ الطوسي أيام قراءته عليه كل شهر اثنا عشر ديناراً. وخلال فترة تلمذة الطوسي على الشريف أنجز تلخيص كتاب (الشافي في الامامة) للشريف المرتضىٰ وحاول من

خلال تلخيصه تبسيط مسائل الشافي وتقريبه الى أذهان المتعلمين والتركيز على المسائل الهامة فيه، ويعدّ هذان الكتابان من أهم الكتب الكلام عند الامامية.

١ـ شيوخ الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ[1]

تتلمذ الشيخ الطوسي خلال فترة عام ٤٠٨ هـ ولغاية ٤٣٦ هـ على جماعة آخرين من الأعلام ـ فضلاً عن المشايخ الثلاثة الذين سبق وان تحدثنا عنهم ـ ونكتفي بذكر أسمائهم لورود تفاصيل حياتهم في أكثر المصادر التي تحدثت عن حياة الشيخ الطوسي وهم:

٤ـ *أحمد بن ابراهيم القزويني* (؟)

٥ـ *أحمد بن حسين بن علي الحضرميّ، البيّع المعروف بابن السُّكري* (٣٦٢ـ٤٥٠ هـ)

٦ـ *أحمد بن عبد الواحد بن عبدون البرّاز* (؟ـ٤٣٢ هـ)

٧ـ *أحمد بن محمد بن الصَّلت الأهوازي* (٣٢٤ـ٤٠٩ هـ)

٨ـ *أبو الحسين جعفر بن حسين بن حَسَكة القميّ* (؟)

---

(١) اعتمدت في استخراج اسماء مشايخ الشيخ الطوسي على رسالة العلامة السيد عبد العزيز الطباطبائي ـ رحمه الله ـ عن مشايخ الطوسي المخطوطة حيث وجدتها اكمل ترجمة عن حياة هؤلاء المشايخ فقد دقق في ضبط الأسماء وازال عنها الأخطاء والأوهام التي وقع فيها اكثر ائمة التراجم من المتقدمين والمتأخرين كالشيخ النوري صاحب المستدرك، والطهراني وغيرهم، وقد طبعت هذه الرسالة أخيراً في مجموعة الرسائل المسماة بـ(ميراث اسلامي ايران) ج٢: ٤١٢ـ٣٦١.

٩ـ أبو علي حسن بن أحمد بن ابراهيم بن شاذان البزّاز، الأشعري، الحنفي، المتكلم (٣٣٩ـ٤٢٦ هـ)

١٠ـ الشريف أبو محمد حسن بن أحمد العلوي (كان حياً سنة ٤٢٥ هـ)

١١ـ أبو على حسن بن محمد بن اسماعيل بن أشناس البزّاز المعروف بابن أشناس وابن الحمامي (٣٥٩ـ٤٣٩ هـ)

١٢ـ أبو محمد حسن بن محمد بن يحيى السّامرائي، المُقري، المعروف بالفحام وابن الفحام (؟ـ٤٠٨ هـ)

١٣ـ أبو عبدالله حسين بن ابراهيم القزويني (؟)

١٤ـ أبو عبدالله حسين بن ابراهيم بن علي، ابن حنّاط القميّ (؟)

١٥ـ أبو عبدالله حسين بن أحمد بن محمد البزّاز المعروف بابن القادسي البغدادي (٣٥٦ـ٤٤٧ هـ)

١٦ـ أبو عبدالله حسين بن عبيدالله بن ابراهيم الغضائري البغدادي (؟ـ٤١١ هـ)

١٧ـ أبو عبدالله حمويه بن علي بن حمويه البصري (؟)

١٨ـ أبو عمر عبد الواحد بن محمد بن عبدالله المشهور بابن المهدي، البزّاز الفارسي (٣١٨ـ٤١٠ هـ)

١٩ـ أبو الحسن علي بن أحمد بن عمر المعروف بابن الحمّامي المُقري (٣٢٨ـ٤١٧ هـ)

٢٠ـ أبو الحسين ابن جيد علي بن أحمد بن محمد الأشعري القميّ (؟)

٢١ـ أبو القاسم علي بن شبل بن أسد الوكيل (؟)

٢٢ـ أبو القاسم علي بن محسن بن علي بن محمد القاضي التّنوخي

(٣٦٥-٤٤٧ هـ)

٢٣- أبو الحسين علي بن محمد بن عبدالله بن بشران (٣٢٨-٤١٥ هـ)

٢٤- أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن شاذان القميّ

٢٥- أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد بن فارس المعروف بابن أبي الفوارس البغدادي (٣٣٨-٤١٢ هـ)

٢٦- أبو الحسين محمد بن محمد بن علي المعروف بالعُبيدلي النسّابة (٣٣٨-٤٣٧ هـ)

٢٧- أبو الحسن محمد بن محمد بن ابراهيم بن مُخلَّد البزّاز البغدادي الحنفي (٣٢٩-٤١٩ هـ)

٢٨- أبو الفتح هلال بن محمد بن جعفر الكَسْكَريّ البغدادي المعروف بالحفّار (٣٢٢-٤١٤ هـ)

٢٩- أبو الحسن محمد بن حسين المعروف بابن الصَّقال

٣٠- أبو طالب حسين بن علي بن محمد بن غرور الأنماطي

٣١- أبو عبدالله أخو سروره

٣٢- أحمد بن علي بن أحمد النجاشي الأسدي (٣٧٢-٤٥٠ هـ)

هذه الكوكبة اللامعة من الأعلام الذين قلّ نظيرهم كانوا مشايخ الطوسي وبينهم الشيعي والسُّني، فاستفادَ الطوسي من السُّني كما تعلم من الشيعي، والمتتبع لتراث الشيخ الطوسي يلاحظ أثر هذا التنوع من المعارف المُتلقاة حيث استوعب معارف الطائفتين فأبرزها بجدارة فائقة في إطار جديد. وأيضاً يُظهر لنا تتبع تراجم هؤلاء المشايخ أمراً آخر وهو

أنّ كل واحد من هؤلاء الرجال كان رأساً في فن من الفنون والمرجع الوحيد في ذلك العلم من العلوم الاسلامية، وكان يعدّ قوله الحُجّة والقول الفصل، فبينهم المتكلم البارع، والأديب اللامع، والأُصولي، والمحدّث، والفقيه، والنحوي، والمُقري والعالم بالقراءآت والتفسير، والرجال والأنساب وغيرها. ويكفي أن نتصفح «تفسير التبيان» أو «الأمالي» أو «التهذيب» أو «العُدّة في أُصول الفقه» لنقف على قدرة الشيخ وسعة معلوماته وعمقها في مختلف العلوم الاسلامية.

وفي نهاية المطاف ينبغي أنْ نشير الى أمرين وهما:

اولاً: مجلس الشيخ المفيد وداره اللتان كان يحضرهما جماعة من العلماء من مختلف المذاهب الاسلامية، ودار العلم لسابور بن أردشير وخزانة كتبه حيث كانت ملتقى رجال الفكر والأدب، ومنتدى العلماء والباحثين يُشدّون اليها الرِّحال، واليها كان يتردد أبو العلاء المعريّ وأضرابه، وأيضاً دار علم الشريف المرتضىٰ ومكتبته العامرة التي كانت تحتوي على ثمانين ألف مجلد وأصبحت ملتقى العلماء والأُدباء والباحثين، كما أن دار الشريف المرتضىٰ كانت دار علم ومناظرة. فقد استفاد الشيخ الطوسي من جميع هذه المناهل العذبة فنمت قابلياته وترعرعت وأنتجت مدرسة عظيمة خالدة على مرّ الدهور ألا وهي مدرسة الشيخ الطوسي وتراثه الخالد.

ثانياً: نسب الذهبي في (سير اعلام النبلاء)[1]، والسُّبكي في (طبقات الشافعية الكبرىٰ) الشيخ الطوسي الى المذهب الشافعي، قال:

---

(١) سير اعلام النبلاء ١٨: ٣٣٤.

«محمد بن الحسن بن علي، أبو جعفر الطوسي، فقيه الشيعة ومصنّفهم، كان ينتمي الى المذهب الشافعي، قدم بغداد وتفقه على المذهب الشافعي ...».

اقول: إنهما أخطئا في هذه النسبة فان شهادتهما باطلة من جهات عديدة:

١ـ بشهادة الطوسي نفسه حيث يقول حين ترجمته لعُثمان بن سعيد العُمريّ ـ وهو أحد النوّاب الأربعة للإمام الثاني عشر عليه السلام ـ إنّه كان يزور قبره مُشاهرة منذ دخوله بغداد قادماً من خراسان[1]، وكان العُمَريّ من أعيان الإمامية وعُمَد الشيعة ببغداد، فمواظبة الشيخ على زيارة قبره مشاهرة من حين دخوله الى بغداد سنة ٤٠٨ هـ ولغاية عام نيف وثلاثين وأربعمائه ينفى كونه شافعياً.

٢ـ فان جماعة من أعيان الإمامية ترجموا حياة الشيخ قبل الذهبي والسُّبكي ولم ينسبوه للشافعية، كالنجاشي المتوفىٰ سنة ٤٥٠ هـ وغيره.

٣ـ صنف الشيخ الطوسي في بدايات دخوله الى بغداد كتابه الشهير (التهذيب) وهو شرح لكتاب شيخه المفيد في الفقه الإمامي واستمر في شرحه له الى عدة اعوام بعد وفات شيخه عام ٤١٣ هـ وهذا ينفى أن يكون خلال هذه الفترة التي امتدّت ما يقارب عشر سنوات شافعياً. هذا فضلاً

---

(١) يقول الطوسي في كتاب (الغيبة: ٣٥٨) «قال محمد بن الحسن مصنف هذا الكتاب: رأيت قبره في الموضع الذي ذكره وكان بُني في وجهه حائط وبه محراب المسجد والى جنبه باب يدخل الى موضع القبر في بيت ضيق مظلم فكنا ندخل اليه ونزوره مشاهرة وكذلك من وقت دخولي بغداد وهي سنة ثمان واربعمائة الى سنة نيف وثلاثين وربعمائة).

عن بقيه مؤلفاته التي جميعها تشهد باماميته وتشيّعه و أنه لا يمتُّ للشافعية بصلة لا من قريب ولا من بعيد.

نعم قد يكون السُّبكي صادقاً في نسبته أنه (تفقه على المذهب الشافعي) اذ كان من ديدن الشيخ معرفه جميع الآراء والمذاهب ولعله حضر دروس بعض فقهاء الشافعية فظّنه البعض أنّه منها، كما يوجد في عداد مشايخ الطوسي بعض أعيان الاحناف والشوافع ولعل وجودهم في طبقة مشايخه سبّب هذه النسبة الباطلة.

٢ـ *زعامة الشيخ الطوسي*

توفي الشريف المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ في ربيع الأول سنة ٤٣٦ هـ فخلفه في زعامة الإمامية تلميذه الأقدم والأبرز الشيخ الطوسي. ولا يخفى أنّ بلوغ الرجل الى هذه الرتبة والمقام لايتم إلّا اذا كان يمتلك الصفات اللازمة التي تؤهله لبلوغها، وقد أهلّت المكانة العلمية التي كان الشيخ يمتلكها أن يتصدر هذه الزعامة دون منازع، حيث مرّ على دخوله الى بغداد مدة ثمان وعشرين سنة وخلال هذه الفترة قد استفاد الشيخ واستزاد من العلوم بحيث صار علماً بارزاً من أعلام مدينة السلام لا يجاريه أحدٌ، فمناظراته العلمية ومباحثه وآراؤه الجرئية ومؤلفاته القيّمة كلها بالاضافة الى العناية الربانية كانت السبب في أن تشخص اليه الأبصار وتتبحه اليه الأنظار حتى قبل وفات شيخه الشريف المرتضىٰ، وحينما لبّى الشريف ـ رحمه الله ـ نداء ربه تفرغ الشيخ الطوسي للتدريس والتعليم وانشغل بالأمور التي تخصُّ الزعامة الدينية لطائفة مهمة وكبيرة، فأصبح «شيخ

الطائفة وعمدتها» والإمام الاعظم عند الشيعة الإمامية التي كانت منتشرة في طول البلاد الاسلامية وعرضها بدءاً بماوراء النهر وخراسان ومروراً ببلاد الدّيلم وطبرستان وبلاد فارس وبلاد الجبل وآذربايجان وانتهاءً بالعراق والشام والحجاز واليمن ومصر، وهكذا صار الشيخ الطوسي مرجع الإمامية على الاطلاق وبلامنازع، وقد دان الجميع له بالفضل والعلم والقِدَم وسُمّو الرُّتبة والمكانة، فتقاطر عليه العلماء والطلاب لحضور مجلسه حتى عُدّ تلاميذه أكثر من ثلاثمائة من مختلف المذاهب الاسلامية. ولا ريب أنّ شهرته العلمية المستفيضة وانعقاد الاجماع على اهميته بالاضافة الى تحرر الفكر الإمامي على عهده من التقية كانت وراء هذا الاقبال الذي لا نظير له في مختلف الاوساط والمذاهب على حضور درسه والاستماع الى محاضراته والتعويل عليه في الامور العلمية، وقد منحه الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٩٧-٤٢٢هـ) كرسي الكلام وكان هذا الكرسي لايعطى الا للقليلين من كبار العلماء ولرئيس علماء الوقت[1]. واستمرت زعامة الطوسي في بغداد مدة اثنتي عشرة سنة (٤٣٦ لغاية ٤٤٨هـ) وكان يتمتع بالمكانة التي كان يتمتع بها قبله استاذاه الشيخ المفيد والشريف المرتضىٰ، وإنْ فاقهما في بعض مراتب العِلم والفضل والكمال. وقد استطاع والطوسي خلال هذه الفترة أن يُربّى نخبة من التلاميذ وأن يضيف الى التراث الاسلامي مصنفات جديدة، هذا فضلاً عن متابعته لشؤون الشيعة في العراق وخارجها والإتصال بهم عبر وكلائه، والاجابة عن اسئلتهم واستفتائاتهم، ولكن عادت المشكلة التي ترك من أجلها

---

(١) الشيخ الطوسي: ٧٥-٧٤.

الشيخ الطوسي خراسان الى بغداد من جديد، اذا وصلت الى بغداد موجة جديدة من الأتراك الأجلاف المتعصّبين الجهلة الذين لم يكن لهم همٌّ سوى السَّلب والنَّهب والإستيلاء على مقاليد السلطة، فأحرقوا في طريقهم من خراسان وماوراء النهر الى الرّي والعراق دور العلم والمكتبات والمدارس وأعدموا الفلاسفة والمتكلمين والمثقفين والعقلانيين، وأماتوا الثقافة الاسلامية الناهضة، وأحيوا الجهل والخرافة، وزكّوا نار العصبية والسلفيّة. وهذه الموجة كانت موجة السلاجقة وعلى رأسهم طُغرل بيك فهو بدأ حملته صوب غرب خراسان منذ سنة ٤٢٩ هـ فاستولىٰ على بلخ وجرجان وطبرستان والخوارزم، وخلال فترة سنة ٤٣٣ هـ ولغاية ٤٣٧ هـ مدّ نفوذه وسلطانه على بلاد الجبل وهمدان والرّي ودينور وحُلوان واصفهان، وفي سنة ٤٧٧ هـ (= ١٠٥٥ م) دخل بغداد فاتحاً، وهكذا فتحت بدخول قواته صفحة جديدة من تاريخ مدينة السلام. وكان المستهدف الاول من بين أهداف السلاجقة هم الشيعة ومدارسها ودور علمها واعلامها، وفي سنة ٤٤٨ هـ إشتدت الفتن وبلغ العنف والقتل والإحراق ذروته، وبعد ان أُحرقت دور الشيعة وبعض محّالها وصلت النوبة الى الشيخ الطوسي فقد كُبست داره ونُهبت وأُحرقت، كما وأُحرقت كتبه وآثاره ودفاتره، وأُحرق كرسي التدريس الذي كان قد منحه اياه الخليفة العباسي القائم بامر الله، وقُتل أبو عبدالله الجلّاب (وهو من علماء الشيعة) على باب دكانه. وكانت الخلافة العباسية وأجهزتها عاجزة عن اقرار الأمن والنظام اذ كانت آنذاك في ضعفٍ وتدهور حيث فقدت هيبتها وسلطانها على النفوس، هذا فضلاً عن انّ بعض السلفيين المتشددين الذين

كانوا يستفيددون من الخلاف والفرقة بين عناصر المجتمع اذا هم مالمسوه من تقارب نسبي بين الطوائف المسلمة، فجنّدوا انفسهم لتعكير صفو الأمن، وأظهروا كل ماتكنّه نفوسهم من تعصب ضد خصومهم في المذهب، فاعتدوا على رجال العلم، وعرّضوا قسماً مهماً من التراث الإسلامي الى الضياع بإحراقهم المعاهد ودور الكتب والعلم[1].

* * *

٣ـ الأوضاع الاجتماعية والسياسية في بغداد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري

كان القرن الخامس الهجري عصر انهيار سياسي بالنسبة إلىٰ بغداد عاصمة الخلافة العباسية، ولكنّه في الوقت ذاته كان عصر نضجٍ فكريّ، فقد احتضنت هذه المدينة نخبة صالحة من كبار المفكرين وشيوخ المحدثين وأماثل العلماء والمتكلمين ومنهم شيخنا الطوسي الذي دخلها سنة ٤٠٨ هـ، وقد صوّر الباحث الفاضل حسن عيسىٰ الحكيم في كتابه القيّم «الشيخ الطوسي أبوجعفر محمد بن الحسن» هذه الحقبة الزمنية والتي تبدأ بسيطرة البويهيين على العراق وينتهي بدخول طُغرل بيك الى بغداد عام ٤٤٧ هـ خير تصوير حيث يقول:

تميّز العصر الذي نتحدث عنه بظاهرة الصراع الفكري بين أرباب

---

(١) لأجل الوقوف على فداحة المآسي التي وقعت في هذه الفترة والجرائم التي ارتكبت راجع: البداية والنهاية ١٢: ٧١، المنتظم لابن الجوزي ٨: ١٧٩، طبقات الشافعية ٤: ١٢٧، كشف الظنون ١: ٤٥٢، الشيخ الطوسي لحسن عيسى الحكيم: ٧٩ـ٧٨.

المدارس الكلاميه والفقهية، وكان يتأرجح بين الحُـرّية والتـزمّت تـبعاً لموقف السلطة الفعلية منه، وكان أهم مظهر له هو الصراع بـين النـزعة السَّلفية والنزعة العقلية، وربما انعكس هذا الصراع على الواقع العملي للناس، وكانت السلطة في الخلافة العباسية قد انحازت ـ خصوصاً منذ عصر المتوكل على الله (٢٤٧-٢٣٢ هـ) ـ الى الإتجـاه السَّـلفي المـتشدد، وأخذت تضطهد الفئات الأُخرىٰ المخالفة له وفي مقدمتهـا المـعتزلة والشيعة ومَنْ على شاكلتهم ممن له ميول فلسفية ونزعة إلى التوفيق بين أحكام العقل وأحكام الشرع، وقد انتهز السَّلفيون المـتشددون فـرصة موقف الخلافة هذا فزادوا في تقوية نفوذهم، وصاروا يفرضون آراءهم على الناس بالقوة، ويتدخلون في كلّ صغيرة وكبيرة، سواءً مـا يـتعلق بشؤون الأفراد أم الدولة، حتى كانوا حكومة داخل حكومة، فزالت هيبة الدولة ووقعت الفتن والإضطرابات داخل الدولة مما أدّىٰ إلىٰ استقلال الأُمراء بأطرافها وأجـزائهـا، ولم يـبق للـخليفة العبـاسي سـوىٰ بـغداد ونواحيها ما بين دجلة والفرات، فاضطُّر الخليفة المستكفي بالله العباسي (٣٣٤-٣٣٣ هـ) إلىٰ دعوة البويهيين لتسلم السلطة في العراق، ووضع حدٌّ للأرتباك والفوضىٰ، والتَّخلص من نفوذ الأتراك، وكان البويهيون آنذاك قوة نامية في شرق مملكة الاسلام. ودخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤هـ فسلكوا سبيلاً وسطاً تجاه جميع الميول والإتجاهات والفِرَق فلم يتحزبوا لفئة معينة على حساب فئة أُخرىٰ، ولم ينحازوا الى رأي خاص، بل تركوا الناس أحراراً في معتقداتهم وآرائهم، ذلك إنهم كانوا يُدركون أنهم رجال دولة، وأرباب سياسة، وأنّ همّهم الأكبر يجب أن يتّجه إلى إقرار الأمن

والنظام. ويدلّ على ذلك أنهم على الرَّغم من كونهم شيعة كانوا يفرضون أوامر مشدّدة على هذه الطائفة التي يلتقونها في الأنتماء المذهبي لحدّ منعهم من إقامة شعائرهم الدينية[1] تلك التي قد تُسبب إثارة الحزازات، ونشوب الفتنة، وقد نفوا من بغداد الشيخ المفيد وهو فقيه الشيعة في ذلك الوقت فغادرها في عامي ٣٩٣ هـ و ٣٩٨ هـ بعد الحوادث الطائفية[2]. ومع أنّ البويهيين كانوا شيعة إلّا أنهم لم يحاولوا تسليط أبناء مذهبهم على أهل السُّنة، والذي مكّن البويهيين من الإستقرار والأمن في البلاد سياستهم الحكيمة المتسامحة تجاه جميع السكان، فهدأت الأحوال، واستقرّت الأمور في أغلب الأوقات، وانصرف الناس إلىٰ العمل من أجل ترقية الحياة المادّية والرُّوحية، وعادت بغداد كعبة العلم والثقافة على النحو الذي كانت عليه في العصر العباسي الأوّل (٢٣٢-١٣٢ هـ) أيام خلافة المأمون. والواقع أنّ المجتمع الاسلامي خطا في العصر البويهي خطوات واسعة في مضمار التقدم العلمي لازالت آثاره باقية حتى الوقت الحاضر، ولهذا اعتُبر من أزهر العهود الثقافية في هذه البلاد لإطلاق الحُرية الدينية، والحُرية الفكرية، والحُرية القلمية، وقد تميَّز بذلك بوجه خاص عضد الدولة (٣٧٢-٣٦٧ هـ)، وهذه الحُرّيات كانت السبب في كثرة من نبغ في العلوم والآداب في ذلك العصر من مختلف المذاهب الاسلامية أمثال: الكليني، وابن قولويه، والصدوق، والشيخ المفيد، والشريف الرضي، والشريف المرتضىٰ، والشيخ الطوسي، والكثير من شيوخ المذاهب

---

(١) المنتظم لابن الجوزي ٨: ١٤٠.

(٢) الكامل لابن الاثير ٩: ٧٤ و ٨٦.

الإسلامية والفرق الكلامية أمثال: الماوردي، والشيرازي الفيروزآبادي، وإمام الحرمين الجُويني، والباقلاني وأبوالحسين البصري، وابن الصّباغ الشافعي، والدامغاني الحنفي، وأبوالوفاء البغدادي الحنبليّ، وغيرهم من العلماء الذين عجّ بهم القرن الخامس الهجري. والواقع أنّ رجال الفكر والعلم كان الكثير منهم في عهد الدولة البويهية في مأمنٍ من الفوضىٰ والإضطرابات. كما وامتاز عهد آل بويه بالخصب العلمي والأدبي بتأثيرهم الخاص أو بتأثير وزرائهم، إذ كان بيت الوزير بمثل مدرسة بل جامعة تحوي ألواناً مختلفة من الثقافة وضروباً من العلم والأدب، وكانوا لايستوزرون أو يستكتبون إلّا العلماء والشعراء والكتّاب[1]، وقد لعبت دُور العلم ببغداد دَوراً مهماً وبارزاً في انعاش الحركة الفكرية، منها «دار العلم» التي شيّدها الوزير البويهي أبو نصر بن سابور بن أردشير في سنة ٣٨١ هـ، وكان فيها أكثر من عشرة آلاف مجلد، وبقيت هذه المكتبة تؤدّي دورها في خدمة العلم والفكر حتى عام ٤٥١ هـ حيث إحترقت عند دخول طغرلبيك بغداد. وأنشأ الشريف المرتضىٰ ببغداد داراً أُخرىٰ سمّاها «دار العلم» وكانت دار علمٍ ودراسةٍ وسكنٍ للطلاب، وألحقَ بها خزانة كتب حافلة وكبيرة[2].

وهكذا غدت هذه المدينة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة مركزاً مهماً من مراكز العلم والثقافة و مبعث الحرية الفكرية.

وقد تعكّر صفو هذه الحرية مرات عديدة بسبب الأحداث الطائفية

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية ٢: ٢٢٧.

(٢) خزائن الكتب القديمة في العراق: ٢٣١.

التي كانت تُثيرها الحنابلة غالباً، إلّا أنّ السّمة الغالبة لهذه الفترة هي الهدوء والأمن، لكن حدثت الانتكاسة الخطيرة والقاضية في العقد الرابع من هذا القرن وذلك حينما دخل طُغرلبيك السلجوقي بغداد بقواته واحتلّها وطرد منها البساسيري. ونتج عن ذلك رجحان كفة السلفيّة والحنابلة ودعاة طرد العقلانية، فهجموا على دُور العلم، والمكتبات العامة، والمدارس، ومجالس النظر والمناظرة، فأحرقوها وقتلوا جماعة وهدّموا بعض دروب محلة الكرخ - والتي كانت تسكنها أغلبية شيعية - وهكذا وبدخول طغرل إلىٰ بغداد سنة ٤٤٧ هـ انتهى العهد الذهبي الثاني لبغداد وإلىٰ الأبد، ففرَّ الكثيرون إلىٰ أماكن أُخرىٰ نجاةً بأرواحهم من القتل، ومنهم الشيخ الطوسي حيث فرّ إلىٰ النجف الأشرف بعد حوادث العنف التي حدثت في بغداد عام ٤٤٨ هـ،

وفي نهاية المطاف يمكن أن نُلخّص أسباب سقوط بغداد ونهاية عهدها الذهبي وخسران الشيعة لبغداد كمركز ديني وثقل سياسي لها إلىٰ العوامل التالية:

١- ضعف الدَّيالمة وتفرّقهم وصراعهم الداخلي.

٢- ازدياد العُنصر التركي ونفوذهم وميلهم الى السلفيّة.

٣- اجتماع السببين السابقين أدىٰ إلىٰ حدوث اضطرابات خطيرة في عموم بغداد وخاصة المحلات الشيعية.

٤- ظهور السلاجقة في خراسان وتوجههم نحو العراق أدّىٰ إلىٰ زيادة الضغط على الشيعة وارتفاع معنويات أعدائهم.

٥- ظهور حركة البساسيري (٤٤٩-٤٤٧ هـ) بدعم من الخلافة الفاطمية

في مصر وبعض أمراء الشيعة في العراق، وما أعقبها من خلع الخليفة ووزيره عميد الملك الكندري، وقيام دولة ذات ميول اسماعيلية في بغداد زاد من الضغط على الشيعة وأوقعهم في حرجٍ شديد، وتحميل قوياً أنّ الشيخ الطوسي هرب من بغداد لئلا يضطّر إلىٰ تأييد البساسيري أو مماشاته، وحينما سحب الخليفة الفاطمي ـ بتحريض من الوزير المغربي ـ تأييده ودعمه من البساسيري خَمَدت حركته وقُتل علىٰ أيدي جنود طُغرل.

* * *

٤ـ خصائص مدرسة الشيخ الطوسي في بغداد

سبق لنا في الصفحات السابقة أن تحدّثنا عن القابليات الفذة للشيخ الطوسي حيث تمكّن خلال فترة قصيرة بعد دخوله إلىٰ بغداد من الإلتحاق بمدرسة الشيخ المفيد، وصار من أعلامها والمبرّزين فيها، وقد اعتنىٰ به شيخه المفيد وخصَّه بنفسه وأودعه مواهبه وعلمه، ولا يخفى أنّ الذهبي ـ وهو من ألدّ أعداء المفيد وعامة من ينتهي إلىٰ مذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قال في وصفه: «كان أوحد زمانه في جميع فنون العلم الأصلين الفقه والأخبار، ومعرفة الرجال، والتفسير، والنحو، والشعر، وكان يُناظر أهل كلّ عقيدة مع العظمة في الدولة البويهية .... كان مُديماً للمطالعة والتعليم ومِنْ أحفظ الناس، قيل إنّه ما ترك للمخالفين كتاباً إلّا وحفظه وبهذا قَدر على حلّ شُبه القوم، وكان مِنْ أحرص الناس على التعليم، يدور على المكاتب وحوانيت الحّاكة فيتلّمح الصبيّ الفَطن فيستأجره من

أبويه ـ يعني فيضلّه! ـ وبذلك كثرت تلامذته»[1]، فلا بدّ أنّ المفيد فطن في هذا الشاب القادم من خراسان ذكاءً نادراً وقدرة هائلة على تلقي العلم، فقرّبه إلىٰ نفسه وربّاه خلال تلمذته عليه. ومراجعة سريعة للأجزاء الأولىٰ من كتاب (تهذيب الأحكام في شرح المقنعة) الذي صنّفه في حياة شيخه المفيد يدّل على علمه وقدرته على التصنيف والتفريع وإرجاع الفروع إلىٰ الأصول، وهذا الكتاب دليلٌ على أنّ المفيد اختار من بين تلاميذه ـ وبينهم من هو أسنّ من الطوسي وأسبق في التلمذة ـ أقربهم الى نفسه وأقدرهم على شرح كلماته. ولا حاجة للإطالة في الحديث عن عظمة الطوسي وعلوّ مقامه بل تكفي الأشارة إلىٰ أنّ كتابه هذا والذي ألّفه ولم يبلغ الثلاثين من عمره عُدّ من يوم تأليفه إلىٰ الآن أحد الأصول الأربعة الذي يعوّل عليه الإمامية.

وينبغي التنبيه على نقطة هامة أُخرىٰ ألا وهي أنّ الشيخ الطوسي لم يتخصص في فرع من فروع العلوم الإسلامية، بل استوعب جميعها وفاق فيها، وقد انعكست هذه الميزة على مدرسته، ويمكن لنا التركيز على المميزات الهامة لمدرسة الطوسي في بغداد وهي:

١ـ تغييره للمنهجية التي كانت متبعةً عند الامامية وهي المنهج والأسلوب الروائي حيث كان الحديث عماد أبحاثهم في الفقه والأُصول والتفسير وغيرها فقد أدخل الشيخ الطوسي عنصر العقل والأدلّة العقلية في تفسير الروايات ورفع التعارض بينها، ومن الملفت أن اعتماده على العقل والأدلة العقلية لم يكن على حساب النقل أو التقليل من أهميته في

---

(١) سير اعلام النبلاء ١٧: ٣٤٤.

عملية الإستنباط، بل جعلهما ركيزتان للوصول إلىٰ نتائج مرضية دون الإخلال بجوهر العقيدة.

٢ـ ومن نتائج وآثار تغيير الشخ للأسلوب الروائي هو اعتماده المتزايد على علم أُصول الفقه حيث استلزم ذلك أن يطّور هذه القواعد التي كانت موجودة عند الإمامية لكنها لم تتطور لعدم ممارستها، بخلاف المذاهب السنّية التي كانت قد عملت بها لمدة قرنين قبل أن تتداول عند الشيعة، فكان من نتائج هذا التطور أن خلق الشيخ الطوسي كتابه الاصولي الخالد (العُدَّة في أُصول الفقه) ولعله أول كتاب مبسوط في هذا العلم عند الإمامية.

٣ـ إنّ تعدد المذاهب واختلاف الطوائف وتنافسها في بغداد خلق أجواءً علمية منقطعة النظير وتسبّب في تطور علم الكلام الذي برع فيه الإمامية والمعتزلة، وكان الشيخ المفيد وتبعه الشيخ الطوسي من المتكلمين البارزين الذين لا يجاريهما أحدٌ، وفي هذه الأجواء اضطر الشيخ الطوسي إلىٰ ممارسة علم الكلام في مدرسته، ولم يقتصر في ذلك على الأبحاث الكلامية، بل استعمله في أغلب أبحاثه الفقهية والأُصولية والتفسيرية وغيرها، ثم تطور بعد ذلك، ونتيجةً للحاجة الملّحة التي كانت تتطلبها أجواء بغداد والمدارس الفقهية المتنوّعة فيها إضطرّ الشيخ الطوسي إلىٰ إدخال عنصر آخر في أبحاثه ومدرسته ألا وهو الفقه المقارن، والأُصول المقارن، وقد برع الشيخ في هذا المجال أيضاً وأبدىٰ استعداداً فائقاً فخلّف لنا في مجال الفقه المقارن كتابه الخالد (كتاب الخلاف) حيث بسّط فيه الكلام عن الفقه الامامي وقارنه مع آراء معظم

المذاهب الفقهية السُنّية، فكان في عرضه لآراء المذاهب السُّنية دقيقاً وصادقاً لا تفوته حتى أقوالهم النادرة وفتاويهم الشّاذة.

٤ـ مما امتاز به الشيخ الطوسي هو قدرته الفائقة والفريدة في طرح أفكاره الجديدة وآرائه المتميزة على طلابه في مجالس درسه، وعلى الآخرين من خلال تراثه المكتوب، فقد كان للشيخ الطوسي أسلوباً وبياناً متميزاً وفريداً جعله محطّ أفئدة طلابه حيث كان يسحرهم ببيانه، ويأخذ بألبابهم، ويقودهم الى حيث كان يريد، ويفرض عليهم بقدراته العلمية الفائقة وسعة معلوماته في جميع المجالات آراءه وأفكاره، ومراجعة متعمقة ودقيقة لتراثه تكفي للوقوف على جانب من قدرات الشيخ الهائلة ألا وهو تمكنه من تصنيف المسائل واستقصاء كل ما يتعلق بمسألة معينة ودعمها بأدلّة نقليّة وعقليّة ودحض أدلّة المخالفين بردود عديدة بحيث لا تقوم لهم بعدها قائمة، بحيث لا يبقي في النهاية مجالاً أمام القارئ إلّا الإستسلام والخضوع لمنطقه العلمي القويم.

وكانت هذه الميزة هي السبب في انبهار فقهاء الشيعة امام فتاوىٰ الشيخ الطوسي وعدم جرأتهم على مخالفته مما أدّى إلىٰ انغلاق باب الإجتهاد عندهم ـ كما قيل وسمّوا فقهاء هذه الفترة بالمقلّدة ـ مدة قرن من الزمن أي منذ وفاة الشيخ الطوسي سنة ٤٦٠ هـ وحتى بزوغ نجم الفقيه الشيعي الكبير أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلّي (المتوفىٰ سنة ٥٩٨ هـ) حيث تمكن هذا الفقيه من كسر طوق التقليد وأعاد إلىٰ مدرسة الامامية روح الإجتهاد والتجدد.

٥ـ ومما تمتاز به مدرسة الشّيخ الطوسى ببغداد هو النشاط

والحيّوية التي كان الشيخ يتمتع بهما، فقد جدّ الشيخ ودأب ونشط نشاطاً منقطع النظير فكان لا يتوانىٰ ولا يكلّ عن إلقاء الدروس والمحاضرات في مختلف العلوم الاسلامية والكتابة عنها وتربية الطلاب وتنشئتهم، فخلال فترة أربعة عقود (٤٠٨ـ٤٤٨ هـ) أنتج الشيخ ٤٥ مؤلفاً، وربّى عشرات الطلاب، وساهم مساهمة جليلة في تنمية الحضارة الاسلامية ببغداد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، لكن بعد أن هوجم الشيخ في داره ونُهبت كُتُبه وأُحرق كرسيّه ونجا بنفسه ولجأ إلىٰ النجف الاشرف خَبَتْ تلك الشُّعلة الوَّهاجة، وأُطفأت اشعاعاته الفكرية، واقتصر نشاطه على إلقاء بعض المحاضرات ـ وفي فترات متباعده ـ على مجموعة صغيرة من الطلاب، وتلك المحاضرات لم تكن من حيث الشمول والسعة والتنوع كما كانت ببغداد. وخلال السنوات الإثنتي عشرة التي قضاها الشيخ في النجف لم يؤلف سوى كتابين ـ إنْ صدقت التسمية ـ الأول وهو كتاب «إختيار معرفة الرجال» حيث لخصّ كتاب «رجال الكشي»، وتأليفه هذا لا يعدو تلخيصاً وتهذيباً لكتاب الكَّشي دون أن يُضيف إليه الشيخ من نفسه شيئاً، والآخر كتاب «الأمالي» وهو عبارة عن مجموعة الروايات التي كان الشيخ يقررها على مستمعيه وأغلبها روايات في فضائل أهل البيت ـ عليهم السلام ـ سمعها الشيخ من مشايخه ببغداد وقد جمع معظمها ولده الشيخ أبي علي الطوسي ـ رحمه الله ـ ويتحدث الباحث حسن عيسىٰ الحكيم عن هذه الفترة بقوله: (ويلاحظ الدارس ظاهرة غريبة في حياة الشيخ الطوسي في الفترة الأخيرة التي عاشها في النجف الاشرف وخلص فيها كلياً للدرس والمحاضرة، هي قلة انتاجه الفكري رغم أنّها فترة امتدت نحو اثني عشر عاماً ... ولعل هذا ناتج من قناعته لكفاية انجازاته

الفكرية في بغداد)[1].

٦ـ برغم النشاءة الفارسية والمحتِّد غير العربي للشيخ الطوسي، فان الملاحظ في سيرته الذاتية، وخاصة بعد هجرته إلىٰ العراق انصهاره وذوبانه في الثقافة العربيه الإسلامية، فبرغم أنّ مدينة السلام كانت في تلك الأزمنة مدينة تعجُّ بمختلف المذاهب والقوميات والملل، وبرغم أنّ العنصر الفارسي كان من أهم العناصر الناشطة في بغداد، إلّا أنّ الغلبة كانت للعنصر العربي وللثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما أدّى إلى أنْ يصطبغ ـ قليلاً أو كثيراً ـ كلّ من دخل الى بغداد بالصبغة العربية وأنْ تصير الثقافة العربية الاسلامية جزءاً من كيانه ومقوماته كما هو الحال بالنسبة الى معظم أعلام الفكر والثقافة ببغداد من الفرس أو ممن انحدروا من أُصول فارسية، إلا أنّ الملاحظ أنّ الشيخ الطوسي بالرغم من أنّه وُلد بطوس وهي قاعدة هامة من قواعد العنصر الفارسي حيث وُلد ونشأ وترعرع فيها الفردوسي ـ أعظم شاعر فارسي على الإطلاق وصاحب أكبر ملحمة فارسية وهي (الشاهنامه = كتاب الملوك) ـ لكن الشيخ الطوسي حين دخل مدينة السلام ارتبط بمجموعة من مشايخه الأعلام من العرب أو المستعربين الذين أنسوه الفارسية وثقافتها فهجرهما نهائياً ولم يعد إليهما إلى حين وفاته، فدرّس، وناظر بالعربية، وكتب جميع مؤلفاته بها حيث لم يُعهد له كتاب أو رسالة باللغة الفارسية.

* * *

(١) الشيخ الطوسي: ١٠٥.

٣ـ الشيخ الطوسي في النجف الأشرف

تعدّ هذه المرحلة الأخيرة في حياة الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ حيث إمتدت فترة أثنى عشر عاماً (٤٤٨ـ٤٦٠هـ) وكانت النجف حين هاجر اليها الشيخ قرية صغيرة نائية على مشارف البادية وليس ما يُغري أحداً بالبقاء فيها الّا مثوىٰ الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ فاختار الشيخ داراً بالقرب من المقام الشريف، فاجتمع حوله جماعة صغيرة من الطلاب بعضهم من الهاربين وممن نجوا بأرواحهم من أحداث بغداد، وآخرون جذبتهم شهرة الشيخ وصيته، وهكذا وضع الشيخ اللَّبِنات الأولىٰ للمدرسة التي بقيت تشع لمدة عشرة قرون ولازالت إلىٰ أن يشاء الله. وقد واجه الشيخ الطوسي في النجف ظرفاً غير الذي كان قد ألفه ببغداد، و ينبغي لنا أن نتعرض للحياة والظروف التي واجهها الشيخ في النجف حيث كان له الأثر البالغ في منحىٰ حياته واسلوب دراسته وخصائص مدرسته ومستقبلها.

واجه الشيخ الطوسي بعد هجرته الى النجف الاشرف عام ٤٤٨ هـ ظروفاً جديدة تختلف من أوجه عدة عن ظروف بغداد منها خلو النجف من تنافس مذهبي، وصراع فكري، وعدم وجود طبقة من كبار العلماء الذين يرتكز عليهم فن المناظرة والجدل، والهدوء الذي تمتعت به النجف بفضل ابتعادها عن التيارات السياسية، كل هذه الأمور أتاحت للشيخ الطوسي فرصة العمل بحريّة كاملة، فأنشأ في النجف مدرسة ذات خصائص، من أهمّها أن تكون الدراسة فيها ضمن حلقات يجتمع الشيخ فيها بتلاميذه ويُملي عليهم معارفه في التفسير والحديث والرجال والفقه والأُصول وغيرها، وقد قرأ بعض طلابه جميع تصانيفه بالغريّ وعند مشهد الامام على بن أبي طالب عليه السلام ودوّنت أمالي الشيخ الطوسي التي كان يلقيها على تلاميذه بكتاب يعرف اليوم «بأمالي الشيخ الطوسي» الذي احتوىٰ على عدد مما يدور في تلك المجالس من احاديث متنوعة. فبناءً على ما ذكرناه نستطيع أن نعدّ مدرسته الشيخ في النجف من المدارس المسجديّة وليس من المدارس المستقلة عن الجوامع.

ومن الخصائص البارزة الأُخرى لمدرسة النجف العلمية أنها أحادية المذهب تقوم فقط بتدريس علوم آل البيت عليهم السلام، ولم يكن ما ينافس المذهب الجعفري من المذاهب الاسلامية الأُخرىٰ في النجف ولذا اختلفت هذه المدرسة عن مدارس بغداد المعاصرة لها اذ كانت بعضها ثنائية المذهب أو اكثر، وقد أخذت مدرسة النجف منذ عام ٤٤٨ هـ في التقدم والتوسع حتى اصبحت أوسع وأهم جامعات

العالم الدينية[1]، ولعل الحوزة التي ضمتها مدرسة النجف والتي أنشأها الشيخ الطوسي فيها كانت فتيه لأنه في أغلب الظن قد انفصل الشيخ عن تلامذته وحوزته العلمية في بغداد بدليل أنّه لم يكن هربه من بغداد ولجوؤه الى النجف اعتيادياً، بل كان فيه مطلوباً مطارداً[2] ومبتعداً عن الفتن والإضطرابات التي تجددت هناك. وعدا كتاب (الأمالي) فقد إختصر الشيخ الطوسي كتاب (اختيار الرجال) وهذا الكتاب تهذيب لكتاب (رجال الكشي المعروف، وقد أخبرنا عنه الشيخ الطوسي بقوله: «هذه الأخبار إختصرتها من كتاب الرجال لأبي عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز واخترت ما فيها»[3]. والظاهر أنّ الشيخ استمر في تدريسه وإلقاء محاضراته حتى أواخر حياته.

فيقول ابن شهريار الخازن ـ من تلاميذ الشيخ الطوسي «حدثنا الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي رحمه الله بالمشهد المقدس الغروّي وعلى ساكنه أفضل الصلوات في شهر رمضان من سنة ثمان وخمسين وأربعمائة»[4] وبينما كان الشيخ الطوسي مشغولاً با عداد كتابه (شرح الشرح) إذ وافته المنيّة فحالت دون إكماله.

يقول الحسن بن مهدي السليقي ـ من تلاميذ الشيخ الطوسي ـ: (وإنّ من مصنفاته التي لم يذكرها في الفهرست كتاب (شرح الشرح) في

---

(١) العراق في العصر السلجوقي: ٣٧٩.

(٢) مجلة البيان: عدد ٦ السنة الاولى ص ١٣٣ مقالة الدكتور مصطفى جواد.

(٣) فرج المهموم لابن طاووس: ١٣١.

(٤) مُهج الدعوات لابن طاووس: ٢١٨.

الأُصول، وهو كتاب مبسوط، أملىٰ علينا منه شيئاً صالحاً، ومات ولم يتمّه، ولم يصنّف مثله)[1].

ويلاحظ الدارس ظاهرة غريبة في حياة الشيخ الطوسي في الفترة الأخيرة التي عاشها في النجف الاشرف وخَلُص فيها كلّياً للدرس والمحاضرة، هي قلة انتاجه الفكري رغم أنّها فترة امتدت نحو اثني عشر عاماً ولم نعرف له من الكتب خلالها سوى (الأمالي) و(اختيار معرفة الرجال) و(شرح الشرح) الذي شرع بتأليفه دون أن يتمه، ولعلّ هذا ناتج عن قناعته بكفاية انجازاته الفكرية في بغداد اذ هو بما تميزت به آثاره من غزارة وتنوع قد شارك بكثير من الأصالة والابداع والتجديد في تحديد الإتجاه العام للثقافة الاسلامية في زمنه وتحديد مستقبلها كذلك. وقد بقيت آراء الشيخ الطوسي في القضايا الرئيسية الفقهية والاصولية تتمتع بنوع من الأكبار لدى الأُصوليين والفقهاء دهراً طويلاً، وقد تحاشى العديدون الخروج عليها أو نقضها إلّا بعد أجيال عدّة وقد إتسمت محاولاتهم هذه بالجُرأة[2].

ويستفاد من تتبع تواريخ محاضرات الشيخ الطوسي والتي دوّنت في كتابه (الامالي) أنّه قد ضَعُفت قوى الشيخ، وحَلَّ به الوهن في السنتين الأخيرتين من عمره الشريف، فآخره محاضرة للشيخ (هذا بناءً على أنّ الأمالي يحتوي على آخر محاضرات الشيخ حيث يعدّ كتاب «شرح الشرح» مفقوداً) كان يوم التروية من سنة ٤٥٨ هـ وأملي فيها ثلاث روايات،

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ٣: ٢٣٣.

(٢) الشيخ الطوسي: ١٠٦ ـ ١٠٢.

وقبلها محاضرته يوم ٦ صفر سنة ٤٥٨هـ وأملى فيها ٤ روايات، وقبلها محاضرته في مجلس يوم الجمعة ٣ ذي القعدة سنة ٤٥٧هـ أملى فيها ٥ روايات، فالبعد الزمني الشاسع بين هذه المجالس فضلاً عن قلة الروايات التي أملاها الشيخ على مستمعيه بالقياس إلى مجالسه السابقة التي كان يملي فيها عشرات الأحاديث وفي فترات متقاربة خير دليل على ما قلناه.

وأخيراً توفي الشيخ الطوسي ـ رحمه الله تعالى ـ ليلة الأثنين الثاني والعشرون من محرم سنة ٤٦٠هـ ـ كما هو المتفق عليه عند مترجمي الشيخ من الإمامية ـ عن خمس وسبعين سنة، وتولى غُسله ودفنه عدد من تلاميذه كالشيخ حسن بن مهدي السليقي، وأبي محمد الحسن بن عبدالواحد العين زربي، والشيخ أبو الحسن اللؤلؤي، ودُفن في داره بوصية منه، ثم تحولت الدار بعده مسجداً ـ حسب وصيته ـ فصار من أشهر مساجد النجف الاشرف حيث عُقدت فيه منذ تأسيسه حتى اليوم عشرات حلقات التدريس مِنْ قبل كبار علماء الشيعة ومجتهديهم، وظلّ قبر الشيخ طيلة القرون العشرة الماضية مزاراً يتبرك به عامة الناس[1]. وبقيت الجامعة الإسلامية والحوزة العلمية التي أسسها الشيخ حيّة، نابضة، فعّالة، تمدّ العالم الاسلامي بمجموعة صالحة من العلماء الاعلام، وكان الشيخ أبي على الطوسي أول من سدّ الفراغ الذي أحدثته وفاة أبيه في النجف الاشرف فتولّى الحفاظ على استمراريتها وبقائها (وكانت الرحلة اليه والمعول عليه في التدريس والفُتيا وإلقاء الحديث وغير ذلك من شؤون

---

(١) مقدمة تفسير البيان ص: م‌ن، الشيخ الطوسي: ١٨٣ و١٨٥، الرجال للعلامة الحلي: ١٤٨.

الرئاسة العلمية)[1]، وهكذا استمرت نشاطات الجامعة بعده وطوال القرون العشرة الماضية، فنمت وتطورت الدراسات فيها، وبرغم تأسيس مدارس وحوزات عليمة شيعية كبيرة في انحاء أُخرى من البلدان الاسلامية كمدرسة الحلب، والحلة، وجبل عامل، واصفهان، وخراسان، وشيراز، والاحساء، والبحرين، وكربلاء، وسامراء، وأخيراً قم، وكانت بعض هذه الحوزات تحتضن المرجعية الشيعية العليا في بعض الفترات، لكن ظلت جامعة النجف الدينية لها سحرها الخاص تجذب إليها أفئدة الألوف من طلاب العلوم الدينية ولازالت إلى أن يشاء الله تعالى.

* * *

(١) مقدمة كتاب (الغيبة للطوسي): ١١، الشيخ الطوسي: ١٨٣.

٤ـ تلاميذ الشيخ الطوسي

لا نملك معلومات دقيقة عن السنة التي فيها بدأ الشيخ القاء محاضراته ودروسه ببغداد، وبرغم انه كان مؤهلاً لان يتصدر حلقة طلابه ويلقى عليهم دروسه بعد وفاة الشيخ المفيد، لكن لم تصلنا معلومات تفيد حصول ذلك، ولعل الشيخ كان متفرغاً للإستزادة من العلوم خاصة أيام زعامة الشريف المرتضى (٤١٣ ـ ٣٣٦ هـ)، حيثُ لحق به، ولازمه ملازمة قريبة، وكان من المقربين عنده، والمويّدين لزعامته، ويُستبعد أنْ لا يكون للشيخ طلابٌ أو حلقة دراسية في هذه الفترة الطويلة التي دامت ثلاث وعشرين سنة، خاصة اذا لاحظنا أنّ الشيخ كان مؤهلاً لذلك في بداية هذه الفترة، ويكفي للدَّلالة على أهليته أنّه شرع تصنيف كتابه (تهذيب الأحكام) في حياة شيخه المفيد وأكمله بعد وفاته، والكتاب بنفسه كافٍ لإبراز شخصيته العلمية وتبحره في الفقه. وفي كل الأحوال فانّ الشيخ تصدّر زعامة الإمامية عام ٤٣٦ هـ، فصار شيخ الطائفة، وزعيمها، ومعلّمها

الاول، فتقاطر الطلاب إليه، وتحلّقوا حوله يستزيدون من علومه، ثم بعد ذلك حينما هاجر إلى النجف الاشرف عام ٤٤٨هـ استمر فيها بالتدريس الى حين وفاته، فخلال هذه الفترة التي استمرت مدة ربع قرن تتلمذ على الشيخ مئات الطلاب، لكننا لم نعثر على اسمائهم في كتب التراجم والرجال إلّا قلة قلية لا تتعدى أسماء ثلاثين أو أربعين من مشاهيرهم، وهؤلاء ينقسمون، الى ثلاثة أقسام: قسمٌ يعدّون من طلابه ببغداد، وآخرون في النجف الاشرف، وقسم ثالث يُشك في تلمذتهم على الشيخ نفسه ولعل بعضهم تتلمذ على ولده الشيخ أبو على الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي. وإليك أسمائهم:

القسم الأوّل:

١ـ *آدم بن يونس بن أبي المهاجر النَسَفي*

٢ـ *أحمد بن الحسين بن أحمد النيسابوري* (ت ٤٨٠ هـ)

٣ـ *اسحاق بن محمد بن بابويه القُمّي*

٤ـ *اسماعيل بن محمد بن الحسن بن بابويه القميّ* (ت ٥٠٠ هـ)

٥ـ *بركة بن محمد بن بركة الأسدي*

٦ـ *تقي بن نجم الحلبي المكنّىٰ بأبي الصلاح الحلبيّ* (ت ٤٤٧ هـ)

٧ـ *جعفر بن على بن جعفر الحسيني*

٨ـ *الحسن بن عبدالعزيز بن الجبهاني*

٩ـ *الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي (توفى حدود سنة ٥١٥ـ٥١١ هـ)*

١٠ـ *السيد ذو الفقار بن محمد بن معبد الحسيني المروزي*

١١ـ زيد بن على بن الحسين الحسيني

١٢ـ السّيد زيد بن الدّاعي الحسيني

١٣ـ سليمان بن الحسن بن سلمان الصهرشتي

١٤ـ صاعد بن ربيعة بن أبي غانم

١٥ـ عبدالرحمن بن أحمد النيسابوري

١٦ـ عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزيز البرّاج (ت ٤٨١ هـ)

١٧ـ علي بن عبدالصمد التميمي السبزواري

١٨ـ غازي بن أحمد بن أبي منصور السّاماني الكوفي

١٩ـ كُرد بن عُكْبَر بن كُردي الفارسي الحلبيّ

٢٠ـ محمد بن عبدالقادر بن محمد أبو الصَّلت

٢١ـ محمد بن علي بن الحسن الحلبيّ

٢٢ـ محمد بن هبة الله بن جعفر الورّاق الطرابلسي

٢٣ـ المُطَّهر بن أبي القاسم على بن أبي الفضل الديباجي

٢٤ـ منصور بن الحسين الآبي (ت ٤٢٢ هـ)

٢٥ـ ناصر بن عبدالرضا بن محمد بن عبدالله العلوي الحسيني

القسم الثاني:

١ـ الحسن بن الحسين بن بابويه القُميّ المشهور بحَسَكا (ت ٥١٢ هـ)

٢ـ الحسن بن مهدي السليقي العلوي

٣ـ الحسين بن المظفر بن علي الحمدانيّ او الهمداني

٤ـ عبدالجبار بن علي النيسابوري المُقري (ت ٥٠٦ هـ)

٥ـ محمد بن أحمد بن شهريار الخازن

٦ـ المنتهى بن أبي زيد بن كَيابكي الحسيني الجَرجاني

القسم الثالث:

١ـ أبوالحسن اللؤلؤيّ (كان أحد الذين تولوا تُغسيل الشيخ الطوسي ودفنه)

٢ـ الحسين بن الفتح الواعظ البكر آبادى الجَرجاني

٣ـ الشيخ شهرآشوب المازندراني السَرَويّ

٤ـ أبو محمد بن الحسن بن عبدالواحد العين زربي (كان أحد الذين تولوا تغسيل الشيخ الطوسي ودفنه)

٥ـ محمد بن الحسن بن على الفتّال الفارسي (ت ٥٠٨ هـ)

٦ـ محمد بن أبي القاسم الطبريّ الآملي (ت ٥٢٥ هـ)

٧ـ محمد بن علي بن حمزة الطوسي المشهدي

٨ـ محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)

٩ـ عبيد الله بن الحسن بن بابويه القُميّ (ت ٤٤٢ هـ)

* * *

ثانياً: تراث الشيخ الطوسي

يُعدّ الشيخ الطوسي من النوابغ الذين أحاطوا بمجموعة من العلوم إحاطة تامة وكاملة بلغ منتهاها وغايتها، فألّف في جميع أصناف العلوم وصارت تصانيفه المنبع الأول والمصدر الوحيد لمعظم المؤلفين في القرون اللاحقة، لأنّها كانت تحتوي على الأُصول القديمة المفقودة وإضافات الشيخ وإبداعاته، وقد صنّف الشيخ في كافة العلوم الإسلامية وخلّف بذلك تراثاً ضخماً إستفاد منه الشيعة خلال القرون العشرة الماضية ولا زال. وللدلاله على أهمية مصنفات الشيخ الطوسي يكفي أن نُشير الى أن الشيعة تمتلك ٨ أُصول، أربعة في علم الحديث و اربعة في علم الرجال، وقد صنف الشيخ خمسة (٢ في علم الحديث و٣ في علم الرجال) من هذه الاصول الثمانية وهي: (التهذيب) و(الإستبصار) و(الفهرست) و(الرجال) و(اختيار معرفة الرجال). وأيضاً يُعدُّ الطوسي منتهى اجازات علماء الشيعة في علم الحديث حيث أن إنتشار ونقل

أحاديث الكتب الأربعة وغيرها في الأُصول القديمة يبدأ بالشيخ الطوسي وينتهي إليه، فالشيعة تنقل روايات (الكافي) للشيخ الكليني -رحمه الله- و(مَنْ لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق القمّي باسانيد الشيخ الطوسي وطرقه الى هذه الكتب، وجميعها مذكورة في كتبه الرجالية ومشيخته. واليك سرد مؤلفاته مرتباً حسب العلوم التي صنّف فيها وهي:[1]

الف: علم الحديث

١ـ *تهذيب الأحكام*: وهو اوّل تصنيف للشيخ ببغداد ويتضمن ١٣٥٩٠ حديثاً ويُعدُّ أحد الأُصول الأربعة المعروفة عند الإمامية.

٢ـ *الإستبصار فيما اختلف من الاخبار*: ويحتوي على ٥٥١١ حديثاً.

ب: علم الفقه

١ـ *كتاب النهاية في مجرد الفقه والفتاوي*

٢ـ *كتاب مسائل الخلاف*

٣ـ *كتاب المبسوط في الفقه*

٤ـ *كتاب الجُمَل والعقود في العبادات*

٥ـ *كتاب الإيجاز في الفرائض*

٦ـ *كتاب مسألة في تحريم الفقّاع*

---

(١) راجع كتاب (الفهرست) للشيخ الطوسي والمصادر الواردة في ترجمة حياة الشيخ والمذكورة في بداية هذه المقدمة. وعلامة (٥) اشاره الى المصنفات التي لم يرد لها ذكر في (كتاب الفهرست) بل ورد في مصادر أُخرى.

٧ـ كتاب المسائل الحُنبلائيّة
٨ـ كتاب المسائل الدمشقية
٩ـ كتاب المسائل الحائرية
١٠ـ كتاب مسألة في وجوب الجزية على اليهود (*)

ج: علم الكلام
١ـ كتاب المُفصِح في الإمامة
٢ـ كتاب تلخيص الشافي في الإمامة
٣ـ كتاب مختصر ما لا يسع المكلف الإخلال به
٤ـ كتاب ما يُعلّل وما لا يُعلّل
٥ـ كتاب مقدمة في المدخل الى علم الكلام
٦ـ كتاب شرح مقدمة في المدخل الى علم الكلام (قيل إن إسمه رياضة العقول)
٧ـ كتاب مسألة في الأحوال
٨ـ كتاب شرح ما يتعلق بالأُصول من جُمل العلم والعمل (=تمهيد الأصول)
٩ـ كتاب المسائل الرازية في الوعيد
١٠ـ كتاب المسائل في الفرق بين النبيّ والإمام
١١ـ كتاب النقض على ابن شاذان في مسألة الغار
١٢ـ كتاب الإقتصاد فيما يجب على العباد
١٣ـ كتاب الغيبة

١٤ـ كتاب في الاصول كبيرٌ خرج منه الكلام في التوحيد وبعض الكلام في العدل

١٥ـ كتاب الكافي في الكلام (*)

١٦ـ كتاب تعليق ما لا يسع (*)

١٧ـ كتاب مسألة في الحُسن والقبح (*)

١٨ـ كتاب ثلاثون مسألة كلامية (*)

١٩ـ كتاب اصطلاحات المتكلمين (*)

٢٠ـ كتاب الإستيفاء في الإمامة (*)

د: علم أُصول الفقه

١ـ كتاب العُدّة في أُصول الفقه

٢ـ كتاب مسألة في العمل بخبر الواحد

٣ـ كتاب شرح الشرح

هـ: علم الرجال

١ـ كتاب الرجال الذين رووا عن النبي والأئمة الإثني عشر عليهم السلام ومن تأخر عنهم

٢ـ كتاب فهرست كتب الشيعة وأُصولهم، وأسماء المصنفين منهم، وأصحاب الأصول والكتب، وأسماء من صنّف لهم وليس هو منهم

٣ـ كتاب اختيار الرجال أو اختيار معرفة الرجال المعروف برجال

و: التفسير وعلوم القرآن

١ـ كتاب تفسير التبيان (*)

٢ـ كتاب المسائل الرجبية في تفسير القرآن

ز: الأدعية

١ـ كتاب مختصرٌ في عمل يوم وليلة

٢ـ كتاب مناسك الحج في مجرد العمل والأدعية

٣ـ كتاب مصباح المُتهجد في عمل السُّنة

٤ـ كتاب أُنس الوحيد

٥ـ كتاب مختصر المصباح في عمل السُّنة

٦ـ كتاب هداية المسترشد وبصيرة المتعبد

ج: التاريخ والأخبار

١ـ كتاب مختصر أخبار المختار بن أبي عُبيدة رحمه الله

٢ـ كتاب المجالس في الأخبار (=الأمالي)

٣ـ كتاب مقتل الحسين عليه السلام

ط: الكتب المتفرقة

١ـ كتاب المسائل الألياسية، وهي مئة مسألة في فنون مختلفة

٢ـ كتاب مسائل ابن البرّاج (*)

٣ـ كتاب المسائل القُمّيّة (*)

* * *

ثالثاً: دراسة حول كتاب (العُدَّة في أُصول الفقه)

١ـ دور الشيعة في تأسيس علم أُصول الفقه

يُعدّ أُصول الفقه من العلوم التي أبدعها فقهاء الاسلام، وهو علمٌ يُعطي الفقيه القدرة الكافية واللازمة لإستنباط الأحكام الشرعية عن عدد معين من المصادر الشرعية. ويرجع تاريخ نشأة هذا العلم الى القرون الهجرية الاولى، وبالتحديد فانه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أحسَّ الفقهاء بالخلل الذي حصل لهم، حيث كان الرسول(ص) هو المرجع الاول والأخير في بيان الأحكام الشرعية، وكان الصحابه لا يواجهون مشكلةً إلّا وسألوا عنها الرسول(ص) فكانت تأتيهم الأجوبة وافية شافية، لكنهم بعد أن فقدوه عليه الصلاة والسلام أحسّوا بعظم المصيبة وفداحتها خاصة وأن الإسلام بدأ ينتشر وواجهوا مشاكل ومستّجدات لابد من العثور على الجواب المناسب لها بحيث لا يتعارض مع الأصول الثابتة للإسلام. ومن هنا انقدحت وبرزت عندهم بذرة علم

الأُصول فبدأ فقهاء الصحابة بإعمال بعض القواعد الأُصولية المستقاة كالأدلة اللفظية والعقلية، واستعانوا في استخراج بعضها بالسُّنة النبوية الشريفة، فكانوا يحملون الأوامر الواردة في الكتاب والسُّنة على الوجوب والنهي على الحرمة، ويجمعون بين الخاص والعام بحمل العام على الخاص وتخصيصه، والمطلق على المُقيّد وتقييده، والعمل بظواهر الكتاب والسُّنة وحجيته ظاهرهما، وحمل المتشابه من الآيات على محكماتها، والإعتماد على الإجماع، وخبر الثقة، والمتواتر، وغيرها من القواعد الأُصولية التي بدأت تتطور شيئاً فشيئاً كلما بَعُد المسلمون عن عصر الرِّسالة، وتطورت الأمور والأحداث عندهم وواجهوا مشاكل ومستحدثات جديدة. وينبغي التنبيه الى نقطة هامة في تاريخ نشأة علم الأُصول وتطورها ألا وهو الفارق الزمني بين المذاهب السُّنية والشيعة الإمامية في استعمال علم الأُصول وتطبيقه على الوقائع والأُمور المستحدثة، فانه لا شك أن فقهاء العامة ومذاهبهم أقدم من الشيعة في استعمال القواعد الأُصولية وتطبيقها والإستفادة من معطياتها وذلك لسبب بسيط وهو أن ابداع علم الأُصول جاء نتيجة (ابتعاد عملية الإستنباط عن عصر التشريع وانفصالها عن ظروف النصوص الشرعية وملابساتها، لأن الفاصل الزمني عن ذلك الظرف هو الذي يخلق الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط، وهذه الثغرات هي التي توجد الحاجة المُلّحة الى علم الأُصول و القواعد الاصولية)[1]، فالعامة فقدوا بموت النبي صلى الله عليه وآله مصدر التشريع فاضطروا للاعتماد على مصدر

(١) المعالم الجديدة: ٥٢.

آخر يستقي مادته من الكتاب وسنة الرسول صلى الله عليه وآله ولا تتعارض معطياته مع القواعد العامة التي شرعها النبي(ص)، فبدأو شيئاً فشيئاً بتطبيق القواعد الاصولية مثل تقديم الخاص على العام، والمقيد على المطلق، وحمل الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، والإعتماد على الإجماع وأقوال الصحابة، والقياس، والإستحسان، وحجيّة الظواهر في الفاظ الكتاب والسُّنة وغيرها، ومع تطور الأمور والأحداث وتعقيدها وابتعاد المسلمين عن عصر التشريع والصحابة ازدادت صعوبة فهم ظواهر الآيات والأحاديث فتطور علم الأُصول أكثر من ذي قبل وتتمثل قمة التطور في علم الأُصول في تلك العصور عند أهل السّنة بظهور كتاب (الرِّسالة) للشافعي الذي عدّه أهل السُّنة أوّل مدوّنة في هذا العلم. يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «والجمهور من الفقهاء [من أهل السُّنة] يقرّون للشافعي باسبقية بوضع علم الأُصول»[1] ثم ينقل في كتابه الذي وضعه عن حياة (الإمام الشافعي) عن فخر الدين الرازي قوله: «إعلم أن نسبة الشافعي الى علم الأُصول كنسبة أرسطو الى علم المنطق، وكنسبة الخليل ابن أحمد الى علم العروض)[2].

أمّا الشيعة الإمامية فانهم كانوا في غنيً عن هذه القواعد واستعمالاتها الى بداية عصر الغيبة الكبرى (سنة ٣٢٩هـ) لأعتقادهم بانه وإنْ انتهى عصر التشريع بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولكن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا امتداداً له(ص) في بيان الأحكام وتبليغه

---

(١) محاظرات في اصول الفقه الجعفري: ٦.

(٢) الشافعي: ١٩٧ ـ ١٩٦.

وتفسير القرآن والسُّنة وبيان المقصود من ظاهرهما، فكانت الإمامية مستغنيةً مدة قرنين ونصف عن قواعد علم الأُصول ومعطياتها لسبب بسيط ألا وهو وجود المرجع والمصدر الذي يمكن الركون اليه والاعتماد عليه حين مواجهة المستحدثات، وهذا المرجع هو الامام المعصوم. واستمر استغناء الإمامية الى حين غيبة الإمام الثاني عشر(ع) حيث بدأوا بتطبيق القواعد الأُصولية التي كانوا قد أخذوها وتلّقوها عن الائمة ولكنهم لم يطّبقوها لعدم حاجتهم اليها حينذاك، وعند ذاك بدأ العصر التمهيدي في علم الأُصول عند الإمامية ـ بعد ان كانت العامة وأهل السُّنة قد إجتازت هذا العصر وخطت خطوات كبيرة في مجال تطبيق القواعد الأُصولية ودخلت عصر التصنيف ـ وهو عصر وضع البذور الأساسية وجمع شتات القواعد العامة الصادرة عن الائمة عليهم السلام والتي كانت متفرقة في أبواب الفقه المختلفة، ويبدأ هذا العصر بعَلَمين من متقدمي أعلام الإمامية وهما: ابن أبي عقيل العُماني، وابن الجنيد وينتهي بظهور الشيخ الطوسي.

والملاحظ هنا تقدم أهل السُّنة في تطبيق قواعد الأُصول وتأخر الإمامية في ذلك، لكن لا يعني تقدم اولئك وتأخر هؤلاء سبق الأول في ابداع علم الأُصول وانتسابه اليه حتى يعدّ الإمامية تابعاً لهم في ذلك، بل إنّ الامامية أسبق من العامة في مجال وضع الأبحاث الاصولية وان كانت العامة أسبق في مجال الممارسة والتطبيق بل وحتى تأليف جامع مثل كتاب (الرِّسالة) للشافعي.

يقول الباحث الدكتور أبو القاسم گُرجي: «إنّ لعلم الأُصول أدواراً

تاريخية عديدة ولكلّ مرحلةٍ سماتها ومزاياها وخصائصها المعيّنة، وتختص بعض هذه المراحل التاريخية بأهل السُّنة وبعضها بالشيعة الإمامية وبعضها مشتركة بينهما، وأوّل هذه الأدوار هو مرحلة التأسيس حيث يصرّ أهل السُّنة على أنّ مؤسس علم الأُصول وواضعه هو الشافعي، يقول الشيخ أبو زهرة: (والجمهور من الفقهاء يقرّون للشافعي باسيقيته بوضع علم الأُصول).

أقول: ان الحقيقة تباين هذا الرأي، فانه لو كان مقصوده من (وضع علم الأُصول) التأسيس والابداع فلا ينبغي الترديد في بطلان هذا الانتساب في أمثال هذه العلوم، لأن علم الأُصول علمٌ مركب من مسائل عديدة ومن مواضيع وأبحاث شتى، ففيه أبحاث اللُّغة والأدب والعلوم العقلية وبناء العقلاء والتعبد الشرعي وغيرها، فانتساب علم الأُصول الى واضعي هذه العلوم أصحّ وأولىٰ من انتسابه الى الشافعي، اذ كيف يُعقل أن ننسب ابداع وتاسيس قاعدة دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة، وحكم العقل بحُسن الأفعال وقبحها، والعمل بخبر الثقة، وحجيّة الإستصحاب، وغيرها الى الشافعي؟

وإن كان مقصوده من (وضع علم الأُصول) الكشف عن قواعده وتبيينها وتطبيقها في مجال الإستنباط، فانه وإنْ فرضنا صدق انتسابه للشافعي في بعض الموارد، لكن لا يمكن تعميمه على جميع قواعد علم الأُصول، لأنه من المُتّفق عليه عند الجميع أنه بعد وفاة الرسول(ص) كانت جماعة من فقهاء الصحابة والتابعين مجتهدون، فكانوا يمارسون عملية الإستنباط باعمال القواعد الأُصولية ـ ولو على نحو الإرتكاز ـ فكانوا

يحملون الأوامر الشرعية على الوجوب، ونواهيها على الحرمة، والعام على الخاص، والمطلق على المفيد، والمنسوخ على الناسخ، فهل يُعقل أن نقول أنّ ابن عباس أو ابن مسعود، أو الشعبي، أو ابن سيرين، أو ابن ابي ليلي، أو أبي حنيفة، أو مالك، أو محمد بن الحسن الشيباني، وغيرهم ممن سبقوا الشافعي في الإجتهاد واعمال القواعد الأُصولية لم يكونوا مجتهدين، أو كانوا ولكنهم لم يعرفوا القواعد الأُصولية!! وهذا يعني ان الحكم على مثل أبي حنيفة بانه: (فقية، أو صاحب الرأي والقياس)، سيكون حكماً مجازياً، وبطلانه من أوضح البديهيات. نعم كانت الأُمور والمستحدثات قد تطورت وتعقدت ايام الشافعي واستعصى حلّها الاّ بامعان النظر والتدقيق وافراغ الوسع في استنباط أحكامها، خلافاً للبساطة التي كانت عليها الأمور والأحداث في زمن الصحابة. ومن المناسب أن نشير الى نصين يفيدان وجود عملية الإجتهاد منذ عصر الرسالة وهما:

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لابن مسعود: «إقض بالكتاب والسُّنة اذا وجدتهما، فان لم تجد الحكم فيها إجتهد رأيك»[1].

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن: «بم تَحكُم؟ قال: بكتاب الله، قال: فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فان لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي»[1].

ونتسائل أليس هذا الإجتهاد هو إعمال القواعد الأُصولية لأجل

---

(١) الترمذي: ابواب الاحكام، عارضة الاحوذي ٦: ٦٨، سنن أبي داود: كتاب الأقضية، مسند أحمد ٥: ٢٣٠ و٢٣٦ و٢٤٢.

استنباط الحكم الشرعي بعد خلو الكتاب والسُّنة من الحكم الصريح في الموضوع أو الحكم المشتبه؟

وأيضاً لو كان مقصود الشيخ أبو زهرة بقوله: (وضع علم الاصول) أن الشافعي أوّل من صنف في أُصول الفقه، فانه ايضاً لا يخلو عن المناقشة إذ ان هشام بن الحكم (شيخ متكلمي الإمامية)، ويونس بن عبدالرحمان وهما من أصحاب الإمامين الصادق جعفر بن محمد والكاظم موسى بن جعفر عليهما السلام وتلامذتهما قد ألّفا رسالتين في مباحث الأُصول وهما: (كتاب الألفاظ ومباحثها) و(كتاب اختلاف الحديث) وهما أسبق زماناً من الشافعي ورسالته الشهيرة. وقد تحدث العلامة آية الله السيد حسن الصدر في كتابه (تاسيس الشيعة لعلوم الاسلام) عن هذين الكتابين أو الرسالتين وعن مؤلفيهما طويلاً وأثبت سبق الشيعة في هذا العلم، وعَلّق الشيخ أبو زهرة على كلام السيد الصدر بقوله: «إنّ الصدر يقول إنّ الامامين أمليا ولكنه لم يقل إنهما صنّفا وأنّ الكلام في أسبقية الشافعي إنّما هو في التصنيف وانّ مثل الإمامية في نسبتهم القول في هذه الاصول الى الامامين الكبيرين كنسبة الحنفية في أُصولهم أقوالاً لأئمة المذهب الحنفي كقولهم في العام أنّ دلالته قطعية، وقولهم في الخاص انّه لا يخصص العام الّا اذا كان مستقلاً ومقترناً به في الزمن الى آخره. فان هذه الآراء أثرت عن الائمة مطبقة على الفروع، ولقد سلّم السيد الجليل (اي الصدر) بانه لم يكن ثمة تصنيف للامامين الجليلين وانّ ثمة املاءٌ غير مرتب. فاذا قيل إنهما قد سبقا الشافعي في الفكر؟ فقد قررنا أنّ المناهج كانت مقررة ثابتة لدى المجتهدين من الصحابة والتابعين وجرت على

ألسنة بعضهم واستقام عليها فقههم، فاذا كان الامام جعفر قد أملى بعضها على صحابته وتناولوه بعده بالترتيب والتبويب فقد كان الزمن كله ينحو في الجملة الى ناحية ملاحظة المناهج وتمييز المدارس الفقهية في مناهجها.

وإذن فالامامان لم يسبقا الامام الشافعي بالتاليف، وأمّا سبق هشام بن الحكم بكتاب الألفاظ، ويونس بن عبدالرحمن بكتاب اختلاف الحديث، فنحن لا نستطيع أنْ نقرر بهذا أنّهما سبقا الشافعي الى تدوين علم الأُصول لأن الكتابة في جزء من هذا العلم هو مشترك بينه وبين غيره كبحث الالفاظ وكاختلاف الحديث لا يُعدُّ تاسيساً لهذا العلم بمباحث الالفاظ، والدلالات من المباحث المشتركة بين الاصول وبين اللغة وهي في الأُصول جزءٌ مكملٌ لفهم القرآن والسُّنة... لا يعدّ هذان العالمان بهذين البحثين قد أسسا علم الأُصول كما فعل الشافعي ذلك، ان الشافعي رتب أبوابه، وجَمَع فصوله، ولم يقتصر على مبحث دون مبحث بل بحث في الكتاب والسُّنة وطرق روايتهما ومناهج الإستدلال بها، ومقامها من القرآن، وبحث الدلالات اللفظية فتكلم في العام والخاص، والمشترك والمجمل والمفصل، كما بحث الإجماع... وهو بهذا لم يُسبق، أو على التحقيق لم يُعلم الى الآن أنّ أحداً قد سبقه)[1].

وهكذا يقر الشيخ أبو زهرة بأسبقية الإمامين عليهما السلام وتلميذيهما في فتح باب الأُصول وفتق مسائله لكنه يرى:

أولاً: أنّ رسالة الشافعي كتابٌ جامع يحتوي على معظم مسائل

---

(١) محاضرات في اصول الفقه الجعفري: ٦.

أُصول الفقه، واما كتابي هشام بن الحكم ويونس بن عبدالرحمن فهما يتحدثان عن موضوع معين من مباحث الاصول.

وثانياً: يمكن عدّهما من أمالي الإمامين لا تصنيفاً مستقلاً.

وثالثاً: لا يمكن عدّ تصنيفهما كتاباً أُصولياً مجرداً عن بقية العلوم، بل هما مشتركان مع علوم أُخرى.

ورابعاً: وعلى فرض اختصاصهما بعلم الأُصول فانهما يعدّان تصنيفاً في مسألة من مسائل علم الأُصول لا جميعها.

أقول أولاً: في رأيي يمكن ايراد نفس هذه المناقشات على مصنف الشافعي، فان الشافعي لم يكن مُبدع هذا العلم ولا كان صاحب اول تصنيفٍ عنه، وانّما اضاف من نفسه وعلمه الغزير الى ما كان قد توصل اليه أسلافه من مشايخ وفقهاء أهل السُّنة.

ثانياً: اما كتاب (الرِّسالة) فانه أيضاً لا يُعدُّ تصنيفاً مستقلاً كتبه الشافعي بنفسه، بل هو أيضاً مجموع أماليه التي أملاها في مجالس متعددة على تلاميذه، والشاهد عليه عبارة راوي الكتاب في بداية كثير من فصوله وأبوابه: (قال الشافعي) واستنتج أحمد شاكر ـ محقق كتاب الرسالة ـ في مقدمته أنّ الكتاب من امالى الشافعي وليس تصنيفه[1].

ثالثاً: لم تكن المواضيع المطروحة في (الرِّسالة) أبحاث مستقله ـ كما هو الشائع في التصانيف الأُصولية في الأدوار اللاحقة ـ وإنّما طرح الشافعي أبحاثه في اطار الكتاب والسُّنة، ويتضح لنا حقيقة اسلوبه بملاحظة عناوين الأبواب في (الرِّسالة) مثل: (باب ما نزل من الكتاب عاماً

---

(١) أُنظر: مقدمة (الرسالة) للشافعي ص ١٢.

يراد به العام ويدخله الخصوص)، و(باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخاص) و(باب بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص) وغيرها.

ورابعاً: بالرغم من اشتهار كون (الرِّسالة) مُدوّنة أُصولية لكنها مجموعة خليطة من مباحث في علم الأُصول وغيره وليس فيها غلبة للمباحث الأُصولية على غيرها، مثلاً يمكن أن نقرأ هذه العناوين فيها: (باب فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها)، و(باب ما أمر الله من طاعة رسوله)، و(باب ما أبان لخلقه من فرضه على رسوله اتّباع ما أوحى اليه وما شهد له به من اتّباع ما أمر به ومن هداه وانه هادٍ لمن إتبعه)، و(باب فرض الصلاة الذي دل الكتاب ثم السُّنة على من تزول عنه بالعذر وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية)، و(باب الفرائِض التي أنزله الله نصاً)، و(الفرائض المنصوصة التي سنَّ رسول الله معها)، و(جُمل الفرائض)، و(في الزّكاة)، و(في الحجّ)، و(في العدد)، و(في محرمات النساء)، و(في محرمات الطعام)، وغيرها من العناوين، وفي الحقيقة يمكن عدّ (الرسالة) خليطاً من أبحاث أُصولية، وكلامية، وفروع فقهية، وآيات الأحكام وتفسيرها[1].

وهكذا ثبت أن الشيعة الامامية سبقت غيرها في مجال التدوين في علم الأُصول، لكنها تأخرت عن المذاهب السُّنية في مجال الممارسة والتطبيق للسبب الذي مرّ ذكره.

* * *

(١) تحول علم الاصول: ٢٤ ـ ١٥.

٢ـ مراحل تطور علم الأُصول عند الشيعة الامامية

قلنا إنّ الشيعة بدأت بممارسة علم الأُصول عملياً وتطبيقياً في بدايات القرن الرابع الهجري، أي منذ حدوث الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ ولكنهم سبقوا هذا التاريخ بقرنين من الزمن بالتصنيف والتأليف واملاء الأبحاث الأُصولية ـ لكن الملاحظ في مدّونات هذه الفترة، أي منذ ظهور أوّل مُدوّنة أصولية للشيعة في القرن الثاني الهجري وهي رسالة هشام بن الحكم وحتى عصر الشيخ المفيد (توفي ٤١٣هـ):

أولا: اختصاصها بموضوع معين وبحث مفرد من الأبحاث الأُصولية مثل خبر الواحد، القياس، مباحث الألفاظ وغيرها.

وثانياً: اختلاط علم الأُصول مع علم الكلام، بل كون الأبحاث الأُصولية فرعاً وتابعاً لأبحاث علم الكلام، والظاهر أنّ منشأ هذا الإختلاط هو تسرب آراء أُصوليي أهل السُّنة الى مدوّنات الشيعة، إذ أنّ

أعيان الأُصوليين عند أهل السُّنة كانوا من المتكلمين فملأوا مصنفاتهم الأُصولية بالمباحث الكلامية التي كانت السبب في تنمية علم الأُصول وتطوره، ويُمكن عدّ الباقلاني، والجبائيّان، والقاضي عبدالجبار، وأبو الحسين البصريّ من أعيان هذه الطبقة، وقد تناول أُصوليّو الشيعة في مصنفاتهم آراء هولاء بالبحث والتمحيص والمناقشة والقبول أو الرّد.

واليك أسماء مصنفي الإمامية في علم الأُصول منذ عصر التدوين في القرن الثاني الهجري وحتى عصر تدوين كتاب (العُدَّة في أُصول الفقه) للشيخ الطوسي:

١ـ *هشام بن الحكم الشيباني الكوفي*، من أصحاب الإمامين الصادق جعفر بن محمد والكاظم موسى بن جعفر عليها السلام، له مصنفات عديدة في علم الكلام والجدل والحديث، ويعدّ أوّل من صنف في علم الاصول وله (كتاب الألفاظ) توفي عام ١٩٩ هـ ببغداد[١].

٢ـ *يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين*، وصفه النجاشي بقوله: (كان وجهاً في أصحابنا، مُتقدماً، عظيم المنزلة، ولد في أيام هشام بن عبدالملك، ورأى جعفر بن محمد عليهما السلام بين الصفا والمروة ولم يرو عنه، وروى عن أبي الحسن موسى والرضا عليهما السلام، وكان الرضا عليه السلام يشير اليه في العلم والفُتيا) له تصانيف كثيرة في الحديث والفقه والتفسير والكلام، واما تصنيفه في علم الأُصول فهو (كتاب علل الحديث) أو (كتاب اختلاف الحديث)[٢].

---

(١) رجال النجاشي: ٤٣٣ رقم ١١٦٤.

(٢) رجال النجاشي: ٤٤٦ رقم ١٢٠٨.

٣ـ *الحسن بن موسى النوبختي*، وصفه النجاشي بانه (شيخنا المتكلم المُبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها)، وقال عنه النديم في الفهرست: (متكلم، فيلسوف، كان يجتمع اليه جماعة من النَقَلة لكتب الفلسفة مثل أبي عثمان الدمشقي واسحق بن ثابت وغيرهم) له مصنفات عديدة في أصناف الفنون، وله تصانيف في علم الأُصول وهي: (كتاب الخصوص والعموم) و(كتاب في خبر الواحد والعمل به)[١].

٤ـ *اسماعيل بن علي بن اسحاق النوبختي*، شيخ متكلمي الإمامية في القرن الثالث كان عالماً، فاضلاً، متكلماً، وله جلالة في الدين والدنيا، له مصنفات عديدة في مختلف الفنون، وصنَّف في الأُصول (كتاب الخصوص والعموم والأسماء والأحكام)، و(كتاب نقض رسالة الشافعي)، و(كتاب إبطال القياس)، و(كتاب النقض على عيسى بن أبان في الإجتهاد)[٢].

٥ـ *الحسن بن علي بن أبي عقيل العُمّانيّ الحذّاء*، فقيه، متكلم، ثقة، في القرن الثالث الهجري، ويعدّ ابن أبي عقيل أوّل من أبدع نظام الإجتهاد في الفقه الإمامي وصنّف كتاباً في الفقه باسم (المتمسك بحبل آل الرسول) وهذا كتاب اجتهادي في الفقه الإمامي حيث أدرج فيه آراءه الأُصولية، قال عنه النجاشي: (كتاب مشهور في الطائفة، وقيل: ماورد الحاج من خراسان الاّ طلب واشترى منه نسخٌ)[٣].

---

(١) رجال النجاشي: ٦٣ رقم ١٤٨، الفهرست للنديم: ٢٥٥.

(٢) رجال النجاشي: ٣١ رقم ٦٨، الفهرست للنديم: ٢٥٥.

(٣) رجال النجاشي: ٤٨ رقم ١٠٠.

٦ـ **محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الأسكافي**، من أعيان الإمامية، ثقة، جليل القدر، له مصنفات كثيرة، وله مصنف في الأُصول وهو (كتاب كشف التمويه والألتباس في ابطال القياس)[1]. توفي عام ٣٨١هـ.

٧ـ **أبو منصور الصَّرام النيسابوري**، من المتكلمين ومن مشايخ الطوسي بخراسان، كان رئيساً مقدماً وله كتب كثيرة، مدحة الشيخ الطوسي في فهرسه وذكر له كتاباً في علم الأُصول وهو (كتاب ابطال القياس)[2].

٨ـ **الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان العُكْبَري البغدادي**، شيخ الإمامية وزعيمها ببغداد في أواخر القرن الرابع وبدايات القرن الخامس الهجري، يُعدُّ أعظم متكلمي المسلمين، وقد مدحه كلّ من ترجم له ووصفوه بالإجلال والإكرام، وكان ملوك آل بويه ووزراؤهم يزورونه. توفي ببغداد سنة ٤١٣هـ. له تصانيف كثيرة في شتى الفنون والعلوم ومنها علم الأصول، ويبدو أنه أوّل من ألّف تصنيفاً يتضمن جميع مباحث علم الأُصول عند الإمامية، وقد أشار الشيخ الطوسي إلى كتابه في مقدمة (العُدّة في أُصول الفقه) وقد وصلنا مختصره الذي صنعه الشيخ أبو الفتح الكراچكى (ت ٤٤٩هـ) وأدرجه في كتابه (كنز الفوائد) وسمّاه (المختصر في أُصول الفقه).

٩ـ **الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي**، تلميذ الشيخ المفيد وزعيم الشيعة بعده، ومن أعيان ومشاهير علماء المسلمين في

---

(١) رجال النجاشي: ٣٨٥ رقم ١٠٤٧.

(٢) رجال النجاشي: ١٩٠ رقم ٨٥٢.

القرنين الرابع والخامس الهجريين ببغداد، توفي عام ٤٣٦هـ، وتصنيفه الأُصولي هو كتاب (الذريعة الى أُصول الشريعة) حيث جمع فيه جميع مباحث الأُصول عند الإمامية فى عصره.

١٠ـ *الشيخ محمد بن الحسن الطوسي مُصنّف كتاب (العُدَّة في أُصول الفقه).*

* * *

٣ـ الشيخ الطوسي ودوره في تطوير علم الأُصول

يمكن عدّ الشيخ الطوسي من الرُّواد الأوائل في علم الأُصول ومن منظريه، فبالرغم من أنّه عاش في القرن الخامس الهجري وسبقه آخرون من الإمامية ومن أهل السُّنة في تدوين مصنفاتٍ في علم الأُصول، لكن نبوغ الشيخ أدّى الى أنْ يتطور علم الأُصول على يديه تطوراً ملحوظاً بحيث (جاء كتابه «العُدَّة في أُصول الفقه» فريداً في بابه لم يصنّف مثله قبله، في غاية البسط والتحقيق)[1]، فلو لاحظنا المدونات الأُصولية عند الإمامية والتي سبقت كتاب (العُدَّة) وهما كتابا (المختصر في أُصول الفقه) للشيخ المفيد و(الذريعة الى أُصول الشريعة) للشريف المرتضى وقارنّا بينهما وبين كتاب (العُدّة) لتمكّنا من معرفة مدى التطور الحاصل في هذا العلم خلال هذه الفترة القصيرة التي لم تتجاوز ربع قرن، فاما (المختصر)

---

(١) الشيعة وفنون الاسلام: ٥٧.

للمفيد فانه كما وصفه الشيخ الطوسي بانه (لم يستقصه وشذّ منه أشياء يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررّها)[1]. واما كتاب (الذريعة) فبالرغم من أنّه يعدّ قمة الفكر الأُصولي عند الإمامية وتطوراً ملحوظاً مقارنة عما سبقه من مؤلفات المسلمين في علم الأُصول، لكن فيه من الثغرات مما كان من الضروري أن يُستدرك بتصنيف آخر يُمثّل رأي الشيعة ويتوافق مع التطورات الحاصلة في الفكر الأُصولي الإمامي، هذا فضلاً عن أنّه يبدوا أنّ (الذريعة) لم تكن قد دوّنت بعدُ حينما شرع الشيخ الطوسي في تأليف (العُدَّة)، وقد وصف الطوسي الآراء الأُصولية عند شيخه الشريف المرتضى بقوله: (وإنّ سيّدنا الأجل المرتضى ـ أدام الله علّوه ـ وإنّ كثر في أماليه وما يقرء عليه شرح ذلك، فلم يُصنّف في هذا المعنى شيئاً يُرجع اليه ويُجعل ظهراً يستند اليه)[2]. ويمكن ارجاع جانب من التطور الحاصل في الفكر الأُصولي عند الشيخ الطوسي والمتمثل في كتابه (العُدّة) الى ضلوعه وتعمقه في الأبحاث الفقهية، فقد كان الطوسي فقيهاً قبل كل شيء وقد أدّى غوره في البحوث الفقهية الوقوف على الثغرات الموجودة في الفروع الفقهية مما يصعب على الفقيه تجاوزها وحلها الا بالاعتماد على قواعد اصولية متينة مبنيّة على الأُسس الصحيحة والتي تؤدي ممارستها الى سدّ تلك الثغرات وايجاد الحلول المناسبة وتسهيل عملية الإجتهاد والفتوى.

وقد وصف الامام الخوئي ـ رحمه الله ـ هذا التطور بقوله: (قد فرض

---

(١) العدة في الاصول: ٣.

(٢) العدة في الاصول: ٤.

التفاعل الفكري بين الفقه والأُصول أن يواكب هذا التوسع الفقهي نحو محسوس في الفكر الأُصولي تَمثل هو الآخر في كتاب (العُدّة) للشيخ الطوسي قدس سره، ولم يحقق هذا مرحلة جديدة في تطوير الفكر الفقهي الشيعي ومناهجه الأُصولية فحسب، بل حققَّ مكسباً عقائدياً كبيراً اذ ردّ على ذلك الإتهام الذي وجهه الخصوم الفكريون الى مدرسة أهل البيت وتحميلها مسئولية عجز الفقه الشيعي عن النمو والإمتداد)[1].

ويكفي لملاحظة التطور الهائل في كتاب (العُدّة) أنْ نقارن بين أبحاث وآراء الشيخ الطوسي فيه وآراء شيخه المرتضى في (الذريعة)، فالعُدّة جامع لكل مباحث الأُصول ومسائله وعلى غاية البسط والإستقصاء والتحقيق، وقد لاحظت خلال تحقيقي عمقه في عرض الأبحاث والمسائل، ودقته وبُعد نظره في فرز الآراء الاصولية ومناقشة ما لا يتطابق مع رأيه وفكره الأُصولي، وقبوله للآراء الصائبة ثم إبداء آرائه التي لا يَصدرها إلّا بعد تمحيص وتدقيق لآراء جميع الأُصوليين من الشيعة وأهل السُّنة، فهو خبير، نقادٌ، بصير بآراء عامة الأُصوليين وخاصة المعتزلي منهم، وللطوسي عشرات النظريات الأُصولية التي تفرد بها مثل: نظريته عن الخبر الواحد، وعن حدّ العلم، وعن تقسيمه للعلوم الضرورية، وعن مفهوم الظن عند الشيعة، وعن معنى الدلالة، والدّال، والشّاك، والمقلّد، والعقل، والإمارة، والحُسن والقُبح، والإستعارة، وعن حُكم الأمر الوارد عقيب الحظر، وعن الأمر المعلّق بصفةٍ أو شرطٍ، وعن الأمر المُعلّق بوقتٍ، وفي اقتضاء الأمر، وعن حقيقة النهي، وعن معني الخاص، والاستثناء،

---

(١) مقطع من رسالة الامام الخوئي(ره) الى المهرجان الالفي للشيخ الطوسي.

والشروط والغايات، وعما أُلحق بالعموم وليس منه، وعن تخصيص العموم، وعن الألفاظ المُجملة، وعن شرائط النسخ والمنسوخ، وكيفية نسخ الكتاب والسُّنة، وعن مفهوم البِداء عند الشيعة، وشروط تحقيق الإجماع عند الإمامية ومدى حجيته، وعن القياس، والإجتهاد (بالمعنىٰ المصطلح عليه عند المذاهب السُّنية) وعدم حجيتهما عند الإمامية وغيرها من الآراء التي كانت لها تاثيرات كبيرة في الفكر الأُصولي الشيعي، ولقوة هذه الآراء وعلّو مكانة الشيخ الطوسي عند الامامية بقيت آراؤه الاصولية الى قرون عديدة تمثل رأي الشيعة (وإن حصلت فيها تغييرات في فترات لاحقة في عصر العلامة الحلّي وبعده) وبقي كتاب (العُدَّة) مادة أساسية في المناهج المدرسية لطلاب مدارس العلوم الإسلامية عند الشيعة، وقام بعض أُصوليي الامامية بالتعليق عليه وشرح غوامضه.

وفي نهاية هذا البحث ينبغي التنبيه الى نقطة هامة ألا وهي الإشارة الى التطور الهائل الذي حصل في الفكر الأُصولي عند الشيعة بعد الشيخ الطوسي وخاصة منذ القرن السابع الهجري وحتى عصرنا الحاضر ـ خلافاً للركود والجمود الذي حصل في الفكر الاصولي عند أهل السنة والذي لازال مستمراً ـ حيث لو أردنا بيان النسبة بين علم الأُصول في عصر الشيخ الطوسي وعصرنا الحاضر لما كنا مجازفين ولا مُغالين في القول بأنّ النسبة بينهما نسبة الواحد الى الألف!! وللحديث عن هذا التطور وأسبابه وعوامله مجالٌ آخر. والله تعالى هو الهادي الى الصواب.

* * *

٤ـ منهج الشيخ الطوسي في تدوين كتاب (العُدّة في اصول الفقه)

يحتوى كتاب (العُدَّة) على اثني عشر باباً، ويتضمن كلّ باب على فصول عديدة تقلّ ويكثر تعدادها حسب سعة أبحاث الباب وقلته. وقد تحدث المصنف في الباب الأول وخلال ستة فصول عن ماهية أُصول الفقه، وعن أُمور أُخرى خارجة عن موضوع علم الأصول ولكنها مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، كما حاول تحديد بعض المفاهيم اللغويّة والإصطلاحات الكلامية ومباحث الألفاظ، مثل مفهوم العِلْم، والعلم الضروري، والظَّن، والشَّك، والدّلالة، والعقل، والإمارة، والحُسن والقُبح، والحقيقة، والإستعارة، والمجاز، والأسماء، واللفظ المشترك والكناية وغيرها.

ثُمّ تكلم المصنف في الباب الثاني عن الخبر وحَدّه وأقسامه، ثم تحدث طويلاً عن الخبر الواحد وخالف فيه مذهب شيخه الشريف المرتضى فذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد وأقام على مذهبه أدلة

عديدة ودَحض خلال أربعين صفحة أدلة خصومه.

وأوسع الأبواب في كتاب (العُدّة) هو الباب الخامس الذي عقده للتكلم عن العموم والخصوص خلال ٢٢ فصلاً، وفي هذه الأبواب ومن خلال فصوله وأبحاثه يبدو لنا شيخ الطائفة بحّاثاً قديراً، وأُصولياً ماهراً، وعالماً نحريراً، عارفاً باساليب الأُصوليين وأدّلتهم وطرق مناقشاتهم، فالطوسي في بداية كل فصل يطرح آراء جميع الأُصوليين من الشيعة وأهل السُّنة، وآراء أرباب المذاهب، فهو أمين في طرحه لآرائهم ويحاول أنْ ينقله كما طرحه صاحبه دون أنْ ينقص منه شيئاً أو يزيد عليه، ثم يبدأ بمناقشة الأدلة الواحدة تلو الاخرى ويحاول أن يدعم رأيه ومذهبه بالكتاب والسُّنة واللُّغة وأدلة العقل. وأخيراً وبعد أنْ يرّد قول الخصم يُبرز رأيه المختار. والمصنف خلال أبحاث الكتاب يتعرض لآراء مجموعة من فقهاء أهل السُّنة وائمة مذاهبهم أمثال: أبي حنيفة، الشافعي، داود بن علي الظاهري، مالك بن أنس، أبو الحسن الكرخي، محمد بن الحسن الشيباني وغيرهم. كما يتّعرض المصنف لآراء جماعة من أعيان الأُصوليين من أهل السُّنة ـ المعتزلي منهم والأشعري ـ أمثال أبو عبدالله البصري، القاضي عبدالجبار، أبو علي الجبّائي وابنه أبو هاشم، وأبو القاسم البلخي، وأبو العباس بن سُريج وآخرون. وأمّا من الشيعة فانّ الطوسي يطرح رأي شيخيه الشيخ المفيد والمرتضي ـ رحمهما الله ـ في جميع أبواب الكتاب تقريباً، والملاحظ أنه يهتم كثيراً برأي المرتضي وينقل مقاطع كبيرة من عباراته لكن لم يشر الى المصدر المنقول عنه بل يكتفي بالإشارة الى أنه: قال سيدنا المرتضى ـ أدام الله علوّه ـ أو ـ قدس الله

روحه ـ بل يتجاوز الطوسي في بعض الاحيان الحدود المتعارفة في نقل النصوص، فينقل فصلاً كاملاً عن المرتضي، كما هو الحال في باب القياس، حيث أورد فقرة طويلة بدأت من صفحة ٦٤٩ وختمت في صفحة ٧٢١، ولم يشر المصنف في هذا المورد أيضاً الى مصدره الذي نقل عنه سوى قوله في نهاية الفقرة: (وقد أثبتُّ في هذه المسألة أكثر ألفاظ المسألة الّتي ذكرها سَّيدنا المرتضىٰ رحمه الله في إبطال القياس لأنّها سديدة في هذا الباب)، وجميع هذه النصوص والفقرات مأخوذة من كتاب (الذَّريعة الى أُصول الشريعة)[1]. ولا نعرف السبب في عدم اشارة الطوسي لكتاب المصدر، وأظنّ أنّ المصنف نقل هذه النصوص مشافهةً عن شيخه المرتضى في أيام تلمذته عليه وقبل أن يكتمل ترتيب، وتبويب، وتصنيف (الذَّريعة)، ويستنتج من هذا الأمر أنّ الطوسي صنَّف كتابه ببغداد قبل عام ٤٣٠هـ وهي السَّنة التي أكمل الشريف المرتضى تصنيف كتابه (الذَّريعة) وأخرجه الى الملأ العلمي[2]. وهكذا يبدو أنّ الطوسي رحمه الله قد سبق شيخه الشريف المرتضىٰ في تأليفه، فصدور كتاب (العُدَّة) أسبق زماناً من (الذَّريعة)، بالرَّغم من سبق المرتضىٰ في طرح أبحاث كتابه على طلابه ومنهم الطوسي الذي استفاد مما كتبه في مجالس درس المرتضىٰ في أبحاث كتابه، وهناك قرينة أُخرى دالة على سبق صدور (العُدَّة) على (الذَّريعة) وهي قول الشيخ الطوسي في ديباجة

---

(١) وقد استخرجت جميع هذه النصوص من (الذريعة) واشرت الى مواضعها فيها.

(٢) الذريعة الى تصانيف الشيعة ١٠: ٢٦.

(العُدَّة): «فان سيّدنا الأجلّ المرتضي ـ قدس الله روحه[1] ـ وإنْ كَثُر في أماليه وما يُقرأ عليه شرح ذلك، فلم يُصنّف في هذا المعنى شيئاً يُرجعُ اليه، ويُجعل ظهراً يُستند اليه)[2]، حيث يُصرّح بأنّه لم يصدر للمرتضىٰ ـ رحمه الله ـ كتابٌ في مباحث الأُصول سوىٰ بعض الأبحاث المتفرقة المذكورة في أماليه.

* * *

(١) في الحجرية: ادام الله علّوه.

(٢) العُدَّة في اصول الفقه: ٤.

٥ـ مخطوطات كتاب «العُدَّة في أُصول الفقه»

توجد لكتاب (العُدَّة) مخطوطات عديدة في المكتبات الخاصة والعامة، فبعضها مدرجة في ضمن كتاب (حاشية العُدَّة في أُصول الفقه) للمولى خليل بن غازي القزويني، وبعضها مستقلة، وهنا نحاول إحصاء مخطوطات الكتاب مجردة عن حاشيته، واما نُسَخه مع الحاشية فانها كثيرة والسبب في ذلك أنّها كانت تعدّ من الكتب الدراسية في الحوزات العلمية الشيعية، ومؤلف الحاشية ـ كما وصفه العلامة الشيخ آقا بُزرگ الطهراني ـ بقوله: «المولى خليل بن الغازي القزويني المولود في ٣ رمضان ١٠٠١هـ والمتوفى ١٠٨٩هـ، ترجمه وأرّخه وفصّل تصانيفه صاحب (الرياض) وذكر انّه لم يُوفّق لملاقاته في حياته لكن وفق لزيارته بعد وفاته، وذكر أنّ حاشيته على (العُدّة) التي عبّر عنها في (الأمل) بالشرح في مجلدين يُعرف أحدهما بالحاشية الاولى والآخر بالحاشية الثانية

أورد فيها مسائل كثيرة من الأُصول والفروع وغيرهما... وقد طبعت (حاشية العُدَّة) مع (العُدَّة) في ايران في ١٣١٤هـ وذلك بعد طبع العُدَّة في بمبي في ١٣١٢هـ »[١]. ونظراً لاهمية كتاب (العُدَّة) فقد طبع لأول مرة في الهند قبل أكثر من قرن من الزمن على الحجر (سنة ١٣١٢هـ) ثم تلتها طبعة أُخرى حجرية أيضاً بطهران عام ١٣١٤هـ[٢] حيثُ أُلحق بآخرها حاشية القزويني.

واليك سرد لمخطوطات هذا الكتاب وهي:

١ـ *نسخة كاملة بخط النسخ، كتبها عبد الصمد بن عبدالله بن الحسين بن أحمد سنة ٥١٨ هـ، وهي من مخطوطات (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٢٩١٦.*

٢ـ *نسخة كاملة بقلم نسخي مؤرخة سنة ١٠٥٠ هـ، مجهولة الكاتب في (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٣٠٠٣.*

٣ـ *نسخة ناقصة الأواخر، كتبها محمد مؤمن مشهدي بن علي سراج الأسفراييني في ذي القعدة سنة ١٠٥٥ هـ وهي من مخطوطات (كتابخانه ملي ملك) بطهران برقم ١٩٦٦.*

٤ـ *نسخة كاملة في مكتبة (مدرس يزدي) بمدينة يزد، كتبها محمد شفيع بن محمد شريف حسني فدكي بتاريخ ١٠٥٧ هـ.*

٥ـ *نسخة ناقصة الأوائل، كتبها شمس الطالقاني سنة ١٠٨٠ هـ وهي من*

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ١٤٨ رقم ٨٠٧.

(٢) قام صديقنا المحقق الفاضل الشيخ محمد مهدي نجف بتحقيق الفصل الأول والثاني من الكتاب سنة ١٤٠٣ هـ، وهو مطبوع في قم، ولم يكمل تحقيق باقي الكتاب، بل تركه.

مخطوطات (كتابخانه آستان قدس رضوي) برقم ٢٩١٧.

٦ـ نسخة كاملة، بخط نسخي، مجهولة الناسخ، مؤرخة جمادى الثاني سنة ١٠٥١ هـ وهي من مخطوطات (كتابخانه وزيري يزد) ورقمها ١٠٣٣.

٧ـ نسخة بقلم نسخ، كتبها حسين بن منصور السبزواري بطوس سنة ١٠٨٢ هـ عن نسخة بخط حسين بن هلال مؤرخة سنة ٧٢٣ هـ، وهي من مخطوطات (كتابخانه وزيري يزد).

٨ـ نسخة كاملة، كتبها كمال الدين محمد بتاريخ ١٠٩٠ هـ، وهي من مخطوطات (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٢٩١٣.

٩ـ نسخة ناقصة الأواخر، مجهولة الكاتب، وهي من مخطوطات القرن العاشر في (كتابخانه ملي ايران) بطهران.

١٠ـ نسخة كاملة، مجهولة الناسخ، كتبت في محرم عام ١١٢٦ هـ وهي من مخطوطات (كتابخانه ملي ملك) ورقمها ٦٣٦٠.

١١ـ نسخة بقلم نسخي، كتبها محمد بن محمد مهدي سنة ١٢٣٢ هـ وهي من مخطوطات (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٦٩١٣.

١٢ـ نسخة كاملة، في مكتبة (مدرسة الإمام البروجردي) في النجف الاشرف، كتبها محمد حسين بن شيخ علي بقزوين يوم الخميس ١٤ جمادى الآخر سنة ١٢٤٠ هـ، ورقمها ٢٨٢.

١٣ـ نسخة كاملة، بقلم نسخي، كتبها علي محمد ديزي لنجاني بتاريخ ٥ ربيع الثاني سنة ١٢٢٦ هـ، وهي من مخطوطات (كتابخانه آية الله مرعشي) بقم ورقمها ٥٢٩٥.

١٤ـ نسخة كاملة، بقلم نسخي، كتبها محمد علي بتاريخ ١٩ رجب ١٢٠٧ هـ،

وهي من مخطوطات (كتابخانه وزيري يزد) ورقمها ١٥٩٢.

١٥ـ نسخة كاملة، بقلم نسخي، نسخها محمد تقي الكاشاني في جمادي الأوّل سنة ١٢٦٢ هـ وهي من مخطوطات (كتابخانه وزيري يزد) ورقمها ١٩٠٨.

١٦ـ نسخة بقلم نسخي، ناقصة الآخر من القرن الثالث عشر، وهي من مخطوطات (كتابخانه آية الله مرعشي) ورقمها ١٤٢.

١٧ـ نسخة ناقصة الآخر كتبها محمد أمين بن صفي قلي خان، مجهولة التاريخ والظاهر أنّها من نُسخ القرنين الأخيرين، وهي من مخطوطات (كتابخانه آستان قدس رضوي) في خراسان.

١٨ـ نسخة بقلم نسخي، كتبها سعيد بن علي بن حسين الحسيني التنكابني في غُرة جمادي الأول سنة ١٣١١ هـ (الجزء الاول) و١٣١٢ هـ (الجزء الثاني)، وهي من مخطوطات (كتابخانه آية الله مرعشي) ورقمها ٥١٤٠.

١٩ـ نسخة بقلم نسخي، كتبها محمد جعفر بتاريخ ٤ شعبان ١٢٧٢ هـ، وهي من مخطوطات (كتابخانه سيد محمد علي روضاتي) باصفهان.

٢٠ـ نسخة بقلم نسخي، كتبها علي رضا يزدي بتاريخ الثلاثاء ١٦ رمضان ١٢٧٩ هـ، وهي من مخطوطات مكتبة (مدرس يزدي) في يزد.

٢١ـ نسخة بقلم نسخي، مجهولة الناسخ، كتبت بتاريخ ٢٢ رجب ١٢٨٢ هـ وهي من مخطوطات (كتابخانه دامغاني) في مدينة همدان.

٢٢ـ نسخة كاملة من مخطوطات (مكتبة كاشف الغطاء) في النجف الأشرف، مجهولة الناسخ والتاريخ.

٢٣ـ نسخة في مكتبة منچستر ببريطانيا، وهي مجهولة التاريخ، ورقمها

٢٤ـ نسخة مجهولة الناسخ والتاريخ في مكتبة الموصل بالعراق.

٢٥ـ نسخة ناقصة الأواخر، مجهولة الناسخ والتاريخ، وهي في (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٢٩١٢.

٢٦ـ نسخة ناقصة الأواخر، مجهولة الناسخ والتاريخ، وهي في (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٢٩١٤.

٢٧ـ نسخة بقلم نسخي، مجهولة الناسخ والتاريخ، وهي في (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٢٩١٥.

٢٨ـ نسخة بقلم نسخي، مجهولة الناسخ والتاريخ، وهي في (كتابخانه آستان قدس رضوي) ورقمها ٨٤٩٧.

٢٩ـ نسخة ناقصة، بقلم نسخي، مجهولة الناسخ والتاريخ، وهي من مخطوطات (كتابخانه آية الله مرعشي) ورقمها ٦٣٣٩[1].

* * *

(١) فهرست الفبايي كتب خطي كتابخانه مركزي آستان قدس رضوي: ٤٠١، مقالة (نسخه‌هاى خطي مؤلفات شيخ طوسي در كتابخانه ملي ملك) في (الذكرى الألفية للشيخ الطوسي) ١: ١١٦ ـ ١١٥ و٣: ٦٥٥ ـ ٦٥٣، الشيخ الطوسي لحسن عيسى الحكيم: ٥٧٠ ـ ٥٦٨، فهرست نسخه‌هاى خطي كتابخانه ملي ملك، فهرست نسخه‌هاى خطي كتابخانه ملي ايران، فهرست نسخه‌هاى خطي كتابخانه وزيري يزد، فهرست نسخه‌هاى خطي كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمى نجفي مرعشي، نشريه كتابخانه مركزي دانشگاه تهران.

٦ـ أوصاف النسخة التي اعتمدتها

بالرَّغم من الكثرة النسبية لنُسخ مخطوطات كتاب (العُدَّة في أُصول الفقه) لكنَّ تاريخ جميعها لا يتجاوز القرن العاشر الهجري، إلّا نسخة واحدة وهي تُعدُّ من نفائس وأعلاق المخطوطات في خزانة مخطوطات (كتابخانه آستان قدس رضوي) في مدينة مشهد المقدسة بخراسان، وقد اعتمدت في تحقيقي للكتاب على هذه النسخة اليتيمة والتي مر ذكرها برقم (١) عند عرضي لمخطوطات الكتاب، وأوصاف هذه النسخة كما يلي:

النسخة بقلم نسخي قديم، ٢٠٥ ورقة، قياس ١٠×١٩ سم، ٢٤ سطر. اوراق هذه النسخة نظيفة وخطها مقروء، ويبدو أنّ الناسخ الذي نسخها كان من أهل العلم والفضل والمعرفة وذلك بدليل سلامة النسخة عن التصحيف، والتحريف، واللحن، والأغلاط الفاحشة، والأخطاء الأملائية التي غالباً ما تبتلى بها النسخ التي ينسخها الورّاقون. يوجد في آخر هذه

النسخة سقط بمقدار ورقتين، ونتيجة لذلك خفي علينا تاريخ نسخها الحقيقي واسم الناسخ، لكن قام ناسخٌ آخر باكمال هذا السقط فنسخ الصفحة الأخيرة وأثبت فيها اسمه وتاريخ كتابته حيث قال: «

تَمَّ الكِتابُ وَربُّنا مَحْمودُ وَلَه المكَارِمُ وَالعُلىٰ وَالجُودُ
عَلَى النبيّ مُحَمَّدٍ صَلَواتُهُ ما ناحَ قُمريٌّ وَأوْرَقَ عُودُ

وقع الفراغ مِنْ كَتبه عبدالصَّمد بن عبدالله بن الحسين بن أحمد في ذي الحَّجة سنة ثمان عشر وخمس مائة هجرية، حامداً لله، ومصلّياً على نبيه محمد [وآله] الطاهرين».

ويستفاد من هذه الخاتمة أنّ السقط الذي كان موجوداً في النسخة قد أُكمل سنة ٥١٨هـ. واما الناسخ فلا نعرف شيئاً عن تفاصيل حياته ولم يرد له ذكرٌ في تراجم الأعلام إلا ما ذكره العلامة الطهراني بقوله: «عبدالصمد بن عبدالله بن الحسين بن أحمد، من فضلاء عصره، وقد كتب بخطه (عُدَّة الأُصول) لشيخ الطائفة في ٥٢٨هـ والنسخة موجودة في الخزانة الرضوية»[1]. هذا وينبغي التنبيه الى انّ عبدالصمد بن عبدالله لم يكن ناسخاً لتمام الكتاب بل أكمل الورقتين الأخيرتين من النسخة وأورد في نهايتها اسمه، وأيضاً لم يكن تاريخ نسخه سنة ٥٢٨هـ (وقد انتقل هذا الخطاء من مفهرس مخطوطات المكتبة الى جميع من تحدث عن مؤلفات الشيخ الطوسي) بل هو سنة ٥١٨هـ كما يظهر لمن يلاحظ تصوير النسخة.

وامّا تاريخ كتابة أصل المخطوطة فانه كما قال لي مفهرس المكتبة وخبير المخطوطات فيها، أقدم من تاريخ الأكمال، وانه توجد في النسخة

---

(١) طبقات اعلام الشيعة ق ٦: ١٥١.

قرائن وشواهد على أنّها نُسخت في النصف الثاني أو الربع الأخير من القرن الخامس الهجري. وتوجد على هوامش بعض اوراق النسخة تصحيحات وتصويبات لكنها ليست كثيرة وخطها ليس بقدم قلم النسخة. ويبدو أنّ النسخة كانت من ممتلكات حفيد السيد نعمت الله الجزائري، حيث أثبت ملكيته لهذه النسخة على الصفحة الاولى بقوله: (انتقل إلى أقلّ عباد الله عَمَلاً، وأكثرهم زَلَلاً، عبدالله بن نور الدين بن نعمت الله بن عبدالله الموسوي الجزائري التستري في سنة ١١٤٥ هـ).

هذا وقد استعنت في تحقيقي بنسختين من مخطوطات (كتابخانه آية الله مرعشي) أشرت اليهما عند إحصائي لمخطوطات الكتاب برقم ١٣ و١٦، وكانت استفادتي منهما قليلة ويسيرة، فقد راجعتهما للتأكد من بعض الكلمات واملائها أو صحة الإعراب وحركاتها، وجميع ذلك في موارد قليلة جداً حيث انّ جُلّ اعتمادي في التحقيق كان على النسخة الأصلية لِقدَمها، وقربها من عصر المؤلف، وسلامتها من النقص والتحريف والتصحيف واللَّحن.

وقد اعتمدت ايضاً في تحقيقي على الطبعة الحجرية، وهي الطبعة الثانية للكتاب والتي طبعت بطهران سنة ١٣١٤ هـ، وسبب اختياري لهذه الطبعة أنّها طُبعت في طهران قبل قرنٍ من الزمان وباشراف فضلائها وقد اعتمدوا في طبعها على نسخ عديدة مُصحَّحة فتداولت النسخة بعد الطبع ولم يرد عليها أي ايرادٍ خلال هذه الفترةٌ بل مدحوها واعتمدوا عليها في أبحاثهم وارجاعاتهم.

* * *

رابعاً: عملنا في التحقيق

١ـ قمت بنسخ المخطوطة الأصلية، مع تقطيع الأسطر، والأبواب، والأقوال، والأجوبة وجعلها في المواضع المناسبة لها حسب الأُسلوب الحديث في طباعة المخطوطات، ثم بعد ذلك قمت بعملية مقابلة النَّص الأصلي المنسوخ مع الطبعة الحجرية وتثبيت الأختلافات، وقد توخيتُ الحذر والدقة في المقابلة لئلا يفوتني شيء وان كان اختلافاً بسيطاً فثبتُّ جميع ذلك في الهامش، ولكنني حين مراجعتي للكتاب لاحظت في بعض الموارد أنّ اللفظة أو العبارة المستعملة في النسخة الثانية أصحّ وأسلم وأبعد عن اللحن من التي في نسخة الأصل، فلأجل سلامة النّص وجعله أقرب ما يكون من الصورة الأصلية التي وضعها الشيخ الطوسي أبدلتُ ما في نسخة الأصل بما في النسخة الثانية وأشرت الى ذلك في الهامش بقولي: (في الأصل...).

٢ـ ثمَّ وبعد أنْ فرغت من المرحلة الأولى شرعت فى المرحلة الثانية والأصلية من تحقيق الكتاب، ألا وهي مراجعة النَّص من البداية حيث قمتُ بقراءة النَّص قراءة متأنية ووقفت عند كل قول نسبه الشيخ الطوسي رحمه الله الى قائلٍ ما أو لمذهبٍ ما فراجعت المصادر المتاحة وحاولت العثور على مصدر القول والإشارة إليه في الهامش، وعند فقد المصدر الأصلي للقائل ـ كما هو الحال بالنسبة الى بعض مصنفات القاضي عبدالجبار المعتزلي (كالعُمَدْ) أو الجبّائيين أبي علي وابنه أبي هاشم وغيرهما ـ حاولت اسناد قول الشيخ بذكر مصادر ثانوية تنسب هذا القول للقائل، وقد أشرتُ الى ارقام صفحات بعض المصادر التي أخذ منها الشيخ الطوسي نصاً طويلاً أو قصيراً كما هو الحال بالنسبة الى (الذريعة الى أُصول الشريعة) للشريف المرتضىٰ و(المُعتمد في أُصول الدين) لأبي الحسين البصري وغيرهما.

٣ـ قمت بتحقيق النصوص الفقهية التي يذكرها المصنف في كتابه أثناء المناقشة والإستدلال وذلك بالرجوع الى كتب الفقهاء ومصنفاتهم ـ سواءً من الامامية أو من المذاهب السنُّية ـ وأشرت الى مكان وجودها في تلك المراجع.

٤ـ قمت بتحقيق الأحاديث والروايات التي ذكرها المصنف أو اعتمدها في اثناء الإستدلال واستخرجتها من أقدم المصادر وأصحّها، ولم اكتفِ في ذلك بمصدرٍ واحدٍ أو مصدرين، بل حاولت قدر الإمكان ارجاعها الى جميع صحاح أهل السُّنة وغيرها من المسانيد والمجاميع

الروائية، وكذلك الحال الى مصادر الحديث المعتبرة عند الإمامية، وقد أشرتُ في بعض الموارد الى رجال الحديث وأقوال الرجاليِّين في توثيقهم أو تضعيفهم.

٥ـ بما أنّ هذا الكتاب يعدُّ فريداً من نوعه ووحيداً في بابه واسلوبه حيث عَرَضَ فيه المصنف علم أُصول الفقه المقارن، وبالرَّغم من أنّ الشيخ الطوسي يتعرض لأقوال وآراء جُلّ الأُصوليين المعاصرين له أو المتقدمين عليه لكنه لم يستقصهم، فرأيتُ تتميماً للفائدة أنْ أذكُر في بداية كل فصل جميع الأقوال والمذاهب المعروفة في تلك المسألة عند أهل السنُّة ـ سواءٌ من سَبَق المصنف أو عاصره أو تأخر عنه ـ واقارنها باقوال أُصوليي الشيعة وبالمذهب المختار عند مشهورهم.

٦ـ ربما أطلق المصنف العبارة في بعض المسائل دون أن يشير الى محل النزاع ويحاول تحريره، ولذلك قمت بتحقيق محل النزاع وتنقيحه وبيان موطن الخلاف فيه حتى يسهل على القارئ فرز الأقوال والآراء ومعرفة سبب الخلاف.

٧ـ استعنت بكتاب (حاشية عُدَّة الأُصول) للمولى خليل بن الغازي القزويني المطبوعة في نهاية طبعة طهران الحجرية لتوضيح ورفع الإبهام والغموض عن بعض كلمات المصنف وعباراته أو اصطلاحاته في الجزء الاول من (العُدَّة)، وقد أشرتُ الى عبارة الحاشية في الهامش بعلامة (*).

٨ـ ترجمتُ لكلّ رجلٍ من الرجال الذين ذكرهم الشيخ الطوسي ترجمة موجزة تُبينُّ قدر الرجل ومنزلته وسنة وفاته وأهم مؤلفاته إن كانت له مؤلفات، ولكنني إستثنيت منهم من يعدُّ من المشاهير كالخلفاء الأربعة والمعصومون عليهم السلام.

٩ـ قمت بتخريج الآيات القرآنية وأشرتُ في موارد معدودة الى أماكن وجودها في بعض التفاسير المُهمة.

١٠ـ قمت بشرح بعض الألفاظ الغريبة التي وردت في النَّص مستعيناً بكتب اللغة والمعاجم.

١١ـ لم يستشهد المصنف بالأبيات الشعرية إلّا في ثلاثة موارد حيث بيت شعر ورجزين، فقمت بتخريج ما أمكن من ذلك وترجمت لقائلها ترجمة موجزة مع بيان مصادر الترجمة والتخريج.

١٢ـ قمت بترقيم فصول الكتاب وذلك لأجل تسهيل عملية الرجوع والفهرسة، فجعلت لفصول كل باب رقماً خاصاً في داخل المعقوفتين [].

١٣ـ لاحظتُ ألفاظاً ملحونة ولكنها نادرة جداً وفي موارد غير مهمة مثل تكون ويكون، كان وكانت، فصححتها دون الإشارة اليها لوضوح الأمر فيها.

١٤ـ بالنسبة للرسم الاملائي قمت بكتابة النَّص على الرسم المتعارف اليوم لا على ما جرى عليه الناسخ قبل عشرة قرون، فكتبتُ بدل الصلوة الصلاة، والوطي الوطء، وغيرهما، وذلك ايثاراً للتسهيل على من يطالع الكتاب، وجرياً على المتعارف عليه اليوم.

١٥ـ حاولت قدر الإمكان تحريك المواضع المُهمَّة في الكلمات بالحركات الإعرابية خاصة في الموارد التي لا يتميز اسم الفاعل عن اسم المفعول الا بالفتح أو الكسر مثل المُخبِر والمُخبَر، وذلك لأجل تسهيل القراءة وفهم مضمون اللفظ ومراد المصنف.

١٦ـ مما يكثر المصنف استعماله في الكتاب الإرجاع، فهو كثيراً ما يقول: (سبق وأنْ ذكرناه) أو (قد مرّ ذكره) أو (سوف ياتي ذكره) ونظائرهما، فقمت بارجاع جميع الموارد الى مواضعها الأصلية، بل أشرت الى مواضع بعض الابحاث المهمة، وآراء الفقهاء والأصوليين في الهامش عند تكرار البحث من المصنف أو اشارته اليها.

١٧ـ ذكر المصنف أثناء المناقشة والبحث أقوالاً لم ينسبها لقائلٍ معين بل اكتفى بالقول: (قالوا ـ فان قيل ـ قيل) وقد راجعت جميع المصادر المتاحة وعثرت على أغلب القائلين وأشرتُ الى اسمائهم ومصادر أقوالهم في الهامش، وفي موارد نادرة أشرت الى اننا لم نتحقق من قائله.

١٨ـ وأخيراً قمت باستخراج فهارس تفصيلية عديدة وهي كما يلي:

فهرس الآيات، فهرس الأحاديث، فهرس الآثار وأقوال الصحابة، فهرس الأعلام، فهرس الفرق والطوائف والمذاهب، فهرس الكتب الواردة في المتن، فهرس الأشعار، فهرس الأماكن والبقاع، فهرس مصادر البحث والتحقيق، فهرس محتوى الكتاب.

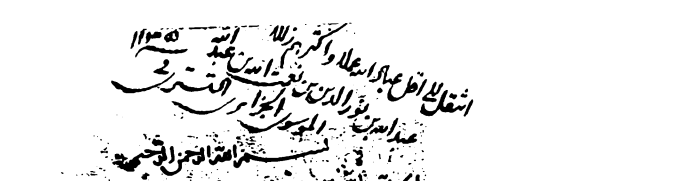
* * *

وفي الختام أبتهلُ الى الله العَليّ القَدير لتوفيقه إيّاي أنْ أعيشَ في رِحاب هذا الكتاب المُبارك، وأسأله تعالىٰ أنْ يَتقبل عَملي، ويُخلِصَ نيّتي، ويَجعله ذُخراً لي يومَ لا يَنفَعُ مالٌ ولا بَنُون..كما أودّ أنْ أهدىٰ هذا الجُهد المتواضع الىٰ والدي العلّامة الحُجّة الشَّيخ أحمد الأنصاري القُميّ الذي لا يزال يرزح تحت نير الظالمين في سُجون العراق، شاكراً أياديه الكريمة في تربيتي وبرّي، سائلاً المولىٰ القَدير أنْ يَمُنَّ عليه بالفرج العاجل، آمين.

وآخِرُ دَعْوانا أنْ الحَمْدُ لله رَبّ العالَمِينْ

غُرّة ذوالقعدة الحرام ١٤١٧ هـ

محمد رضا الأنصاري القُميّ



صورة الصفحة الأولى من النسخة المخطوطة

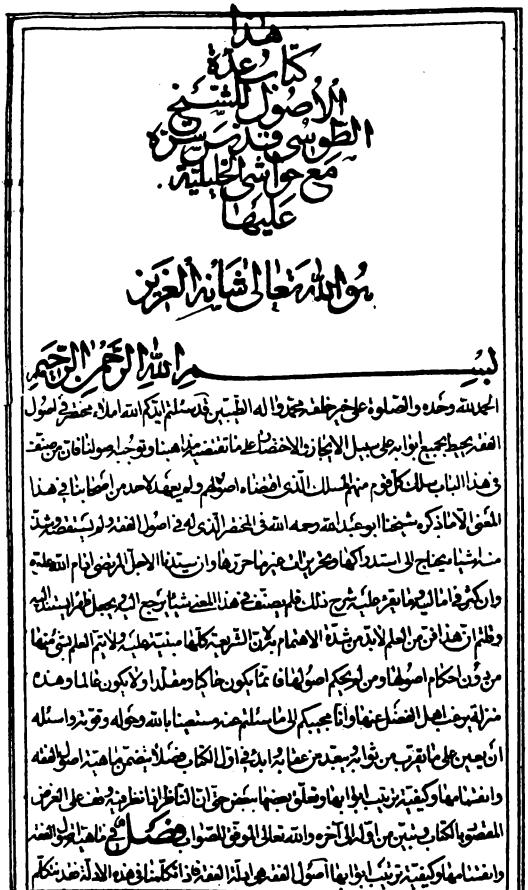
فصل

في تخصيص العموم بأقاويل الصحابة وبالعادات ومقول الراوي

القول إذا أظهر بين الصحابة وانتفوا كلهم إنما تخص العموم فإنه يخص به عند أهل العلم إنما تخص به العموم لأن ذلك إجماع وقد مضى أن الإجماع يخص العموم فأما إذا أظهر القول ولم يعرف له مخالف ورجعله إجماعاً أو في حكم الإجماع يخص به أيضاً العموم ومن لم يجعله إجماعاً ورجح جواز أن يكون الساكت لواحد لم يخالف فإنه يجري ذلك مجرى القول المختلف فيه والقول المختلف فيه بين الصحابة إذا اختلفوا فجواز تخصيص العموم به فذهب أبو علي إلى أنه يجوز الاحتجاج بقول بعضهم وإن خالفه غيره فيه قال لأن بعضهم كان يرجع إلى القول بعض غير صحاح وهو الحكم عن محمد بن الحسن لكنه حكى عنه أنه قال ما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه جاز أن يقاس عليه ويجعل أصلاً فجعل اختلافهم كاجتماع غيرهم في أنه أصل وهذا حكى عن الشافعي فإنه كان يقول ذلك ويرتب أقاويل الصحابة فيقدم أقاويل الخلفاء ثم قول أقدمهم في العلم فتخصيص هذه الوجوه لا يسوغ من يخصص الكتاب بما لا يخص كالقياس وخبر الواحد عندهم فأما من قال إن قول ليس بحجة فإنه لا يخص العموم به وهو مذهب أكثر المعتزلة وقول الشافعي في أحد قوليه فإنه قدم القول بالعموم على القول بقول الصحابة إذا اختلفوا فيه والصحيح عندنا من هذه الأقاويل أنه لا يخص العموم إلا ما كان إجماعاً موجباً للعلم أو يكون قول من جل الدليل على عصمته فإن ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه به وسنبين فيما بعد أن ما ادعوه إجماعاً أو في حكم الإجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف ليس بإجماع إن شاء الله تعالى وأما العادات فنحو أن يرد خبر بتحريم الاتصال بامرأة فإن العادة تدل على أن المخاطبين إن يفعلوا عرياً العادة أن الحد لا يجب بالعموم ولا يستدل بها على أن من فعل فاحشة يخص به العموم والفرق بين الأمرين أن كون العادة

صورة احدى صفحات النسخة المخطوطة

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة المخطوطة


هذا
كتاب عدة
الأصول للشيخ
الطوسي قدس سره
مع حواشي الخليلية
عليها

هو الله تعالى شأنه العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطيبين قد سئلتم ايدكم الله املاء مختصر في اصول
الفقه يحيط بجميع ابوابه على سبيل الايجاز والاختصار عما تقتضيه هذا هنا وتوجبه اصولنا فان من صنف
في هذا الباب على الشكل الذي اقتضاه اصولكم وليس يعلمه لاحد من اصحابنا في هذا
المعنى الا ما اذكره شيخنا ابو عبد الله وحده الله في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشرحه
مشروحا يحتاج الى استدراكها مختصرا لما عجز هو عنه لما حرمها واراد بذلك الاجمال الرضوان الله عليه
وان كنت في اماليه بقراءته عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا رجع الى ما يحمل ظاهره الى ما
وظننت ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام بكل الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم الشرعي منها
من دون احكام اصولها ومن احكم اصولها فانما يكون عالما ومفصلا ولا يكون عالما وهذه
منزلة بين منزلتي الفضل عنها وانا اجيبكم الى ما سألتم عنه مستعينا بالله وحوله وقوته واسأله
ان يعين على ما يقرب من ثوابه بمنه وفضله عن عباده ابتدئ في اول الكتاب فصلا يتضمن ماهية اصول الفقه
واقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتحلو بعضها بعض حتى يأتي الناظر فيها نظرة يحيط بها على الغرض
المقصود بالكتاب وبين من اي اقسام العلم هو والله الموفق للصواب فصل في ماهية اصول الفقه
واقسامها وكيفية ترتيب ابوابها اصول الفقه هو ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الادلة فقد تكلم

صورة الصفحة الأولى من الطبعة الحجرية

جعل اسما في الشرع لما يقع منه على وجه مخصوص او يبلغ حدا مخصوصا فخصاكاة مستعمل في غيرها وضع في
نحو الصلاة والوضوء وغيرذلك ومنها ما وضع في اللغة ليتبين به المراد بغيره لكنه قد علم انه لم يرد به
بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به الا ان يتبين كما اختاره اليه ما تناوله الا
ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك قوله واوتيت من كل شيء بانا رأينا انه لم توت اشياء كثيرة على
طريق الجملة اشجعنا في معرفة ما اوتيت الى قبل وقد الحق بعض هذا الوجه قوله واضلوا الجزء فاوا
انه اذا اريد ان يريد بذلك جميع الجزء ان غير الذين واجب فالواجب يحتاج الى بيان يتبين به الامر
الندب هذا الذين صحيح لان الخبر الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي يريد فاما ما عداه
فمعلوم ويحتمله بظاهر اللفظ كما يقول في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها ومنها ما وضع في
اللغة ليدل على المراد بظاهره الا انه اذا تعقبه شرط او استثناء مجمل رجع البيان ما تقدمه مجملا
وذلك نحو قولهم اتم واحل لكم ما وراء ذلكم فان ذلك يقتضي اباحة كل ما وراء المحرمات فلما قال بعده
محصنين غير مسافحين كان ذلك مجملا افتقر الآية الى بيان وكان مجملا ومثل ذلك اية حرمت عليكم
ميتة الانعام الا ما يتلى عليكم لان ما يتلى كان مجملا فالاول غير لبنه ومنها لفظ العام اذا
ورد واقتضى حكما والمعلوم من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله الا بشيء الى فورد الى الشيء لا يعلم بالظاهر
اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به فصار جملة ضمنية
في ذكر ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج لان شرح ذلك طويل فاما الذي لاجله قلنا انه يمكن ان
يعلم المراد به بظاهره لا يحتاج الى بيان فهو انه لو احتاج الى بيان لكان يحتاج اليه فيا يقوم مقامه
وبمدة فاذا كان هو ينفسه مع انه قام مقامه لا يحتاج الى بيان المراد فكذلك ما انزوذ ذلك الخراج بنا
اتهم من ان يستقل بنفسه ان احتاج الى بيان اخر وذلك هو احتاجا تنا الانتهاء من بيان وذلك محال
وانما قلنا ان القسم الاخر يحتاج الى بيان لانه لا يمكن معرفة المراد به فكان ذلك في حكم كل من لم يعرف حاله
من الخاجة الى بيانه ليتبين به المراد وذلك ظاهر والله الموفق للصواب

قد تم الجزء الاول من كتاب العدة في اصول الفقه تصنيف شيخ الطائفة الحقة
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس سره فيشهر جمادى الاولى سنة ١٣
على يد اقل الخلق محمد صادق بن محمد رضا التوسركاني غفر الله له ولوالديه

صورة الصفحة الأخيرة للجزء الأول من الطبعة الحجرية

في بيان ما يعلم بالسمع إذ العقل

قد تم هذا الكتاب المستطاب على المالك الوهاب على
يد العبد الآثم الجاني محمد صادق بن
محمد رضا التوبيركاني في شهر
ربيع الثاني سنة ١٣١٠

صورة الصفحة الأخيرة للجزء الثاني من الطبعة الحجرية

العدة في أصول الفقه

تأليف

شيخ الطائفة الأمامي

أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (رحمه الله)

٣٨٥ - ٤٦٠ هـ

الجزء الأول

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ وَحْدَهُ، والصَّلاة علىٰ خَيرِ خَلْقِه، محمّدٍ وآله الطيِّبين.

قد سألتم أيّدكُم الله إملاءَ مُختصرٍ في أُصول الفقه، يُحيط بجميع أبوابه علىٰ.وجه الاختصار و الإيجاز[1]، علىٰ ما تقتضيه مذاهبنا، وتوجبُه أُصولنا، فإنّ مَنْ صَنّف في هذا الباب سَلَك كُلّ قومٍ منهم المسالك الّتي اقتضاها[2] أُصولهم، ولم يُصنِّف أحدٌ[3] مِنْ أصحابنا في هذا المعنىٰ، إلّا ما ذكره شَيْخَنا أبو عبدالله رحمه الله[4] في المختصر الّذي له في أُصول

---

(١) علىٰ سبيل الإيجاز والاختصار.

(٢) المسلك الذي اقتضاه.

(٣) ولم يعهد لأحدٍ.

(٤) هو الشيخ المفيد، أبو عبدالله، محمّد بن محمّد بن النعمان، العكبري، البغدادي. يعدّ أعظم متكلّمي الإماميّة. ولد عام ٣٣٦ هـ [أو ٣٣٨] بعكبرىٰ، وعاش ببغداد، وحضر دروس أعلامها، كانت له مجالس درس ونظر، فرّىٰ جماعة من الأعلام أمثال الشريفين الرضي، والمرتضىٰ، والطوسي، وغيرهم. مدحه المترجمون له، فقال عنه ابن أبي طيّ الحلبي في تاريخه: (هو شيخ مشايخ الطائفة، ولسان الإماميّة، ورئيس الكلام والفقه والجدل، وكان يناظر أهل كلّ عقيدة مع الجلالة العظيمة في الدولة البويهيّة، وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم، خشن اللباس، وكان عضد الدولة ربّما زار الشيخ المفيد، عاش ستّاً وسبعين سنة، وله أكثر من مئتي مصنّف) توفّي في رمضان عام ٤١٣ هـ و شيّعه ما يزيد علىٰ مئة ألفٍ ودفن بمقابر قريش، وفي ذكراه الألفيّة أُقيم مؤتمر عالمي في مدينة قم شارك فيه وفود خمسون دولة وطبعت كتبه و رسائله في ١٤ مجلّد. وقد صدرت عند دراسته مفصّلة باللغة الانكليزيّة وهي كتاب:
(نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد = The Theology Of AL-Shaik-AL-Mufid) حيث نال بها كاتبها الأب اليسوعي مارتن مكدرموت شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو، وقد ترجم الكتاب إلىٰ اللغة العربيّة

الفقه[1] ولم يَسْتَقْصِبْه، وشَذَّ منه أشياءَ يُحتاجُ إلىٰ استدراكها، وتحريراتٍ غَير ما حَرَّرَها فإنّ[2] سيِّدنا الأجلّ المُرتضىٰ[3] قدّس الله روحه[4] وإنْ كَثُر في أماليه وما يقر عليه شرح ذلك، فلم يُصنِّف في هذا المعنىٰ شيئاً يُرْجَع إليه، و يُجعلُ ظهراً يُستند إليه.

وقلتم: إنّ هذا فنٌّ مِنَ العلم لابدّ مِنْ شِدّة الاهتمام به، لأنّ الشّريعة كلّها مَبْنِيَّةٌ عليه، ولا يتمّ العلم بشيء منها من دُون إحكام أُصُولها، ومَنْ لم يَحْكُم أُصُولَها فإنّما يكون حاكياً ومقلِّداً، ولا يكون عالماً، وهذه منزلةٌ يَرغَبُ أهلُ الفَضل عنها.

وأنا مُجيبكم إلىٰ ما سألتم عنه، مُستعيناً بالله وحوله وقوّته، وأسألُهُ أن يُعنّي[5] علىٰ ما يُقرّب مِن ثوابه، ويُبَعِّد من عقابه.

وأُقَدِّم[6] في أوّل الكتاب فَصلاً يتضمّن ماهيّة أُصول الفقه، وانقسامها، وكيفيّة ترتيب أبوابها، وتعلّق بعضها ببعض، حتّىٰ أنّ النّاظر إذا نَظَر فيه وَقَف علىٰ الغَرض المقصود بالكتاب، وتبيّن من أوّله الى آخره[7].

والله تعالىٰ الموفّق للصوّاب.

والفارسيّة. [الفهرست للنديم: ١٧٨ و ١٩٧، تاريخ بغداد٣: ٢٣١، رجال النجاشي٣: ٤٠ ـ ٣٩٩، ط جماعة المدرّسين، الفهرست للطوسي: ١٨٦ ط نجف، العِبر في خبر من غبر٣: ١١٥ ـ ١١٤].

(١) واسمه (التذكرة بأُصول الفقه) وهو كتابٌ مختصرٌ في علم أُصول الفقه، ألّفه الشيخ المفيد لبعض إخوانه ـ كما جاء في مقدّمتها ـ ثمّ لخصّه العلّامة الشيخ أبي الفتح محمّد بن علي الكراجكي المتوفّى عام ٤٤٩ هـ وسمّاه (مختصر التذكرة) وأدرجه في كتابه (كنز الفوائد)، وقد وصل إلينا المختصر دون الأصل. وطُبع لأوّل مرّة عام ١٣٢٢ هـ وتلاها طبعات عديدة اخرىٰ.

(٢) وإنّ.

(٣) هو الشريف المرتضىٰ، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسىٰ بن محمّد..... ابن علي بن أبي طالب عليهم السلام. من الأعلام المشاهير. وصفه تلميذه النجاشي بقوله: (حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحدٌ في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلّماً، شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم، والدّين، والدنيا). ولد ببغداد عام ٣٥٥ هـ وفيها تَلقّىٰ العلم عند جماعة منهم الشيخ المفيد والمرزباني. عاش في عزّ ومنعة وثراء واسع، وتولّىٰ زعامة الشيعة بعد وفاة المفيد. ربّىٰ في مدرسته جماعة من الفقهاء الأعلام كالطوسي وابن البرّاج وغيرهما، وصنّف عشرات الكُتب والرسائل. توفّي ببغداد في ربيع الأوّل سنة ٤٣٦ هـ ودُفِنَ بمقابر قريش ثم نُقل إلىٰ كربلاء.

[رجال النجاشي: ٢٧٠، ط جماعة المدرّسين، تاريخ بغداد١١: ٤٠٢، الفهرست للطوسي٩٧، معجم الأُدباء١٣: ١٤٦].

(٤) أدام الله علوّه.

(٥) يُعين.

(٦) وأُبْدَهُ.

(٧) وآخره.

البابَ الأوّل

فَصْلٌ [١]

«في ماهيّة أُصُولِ الفقه، وانقسامها، وكيفيّة ترتيب أبوابها»

أُصُول الفقه هي أدلّة الفقه، وإذا[١] تكلّمنا في هذه الأدلّة فقد نتكلّم فيما تقتضيه من إيجاب، وندب، وإباحة، وغَيرُ ذلك من الأقسام علىٰ طريق الجملة، وليس يَلزَمُ علىٰ ذلك[٢] أنْ تكون الأدلّة المُوصِلة إلىٰ فروع الفقه، الكلامُ فيها كلاماً في أُصول الفقه[٣]، لأنّ هذه الأدلّة أدلّةٌ علىٰ تعيين المسائل، والكلامُ في الجُملةِ غيرُ الكلام في التفصيل، وليس المرادُ بذلك ما لا يتمُّ العلمُ بالفقه إلّا مَعهُ، لأنّه لو كان كذلك لزِمَ أنْ يكونَ الكلامُ في حُدُوث الأجسام، وإثبات الصّانع، والعِلمُ بصفاته، وإيجابِ عَدله، وتَنزِيْهِ الرّسالة، وتَصحيح النُبوّة، كلاماً في أُصُول الفقه، لأنّ العِلْمُ به لا يتمّ مِنْ دون العلم بجميع ذلك، وذلك لا يقولُه أحدٌ، فعُلِمَ بهذه الجُملة أنّ المُراد بهذه العبارة ما قلناه.

والأصلُ في هذِه الأُصول الخطابُ، أو ما كانَ طريقاً إلىٰ إثبات الخطاب، أو ما كَان الخطابُ طريقاً إليه.

فأمّا الخطاب: فهُوَ الكَلامُ الواقِعُ علىٰ بَعض الوُجُوه، وليس كُلُّ كلامٍ خطاباً،

---

(١) فإذا.

(٢) عليها.

(٣) الكلام على ما في اصول الفقه.

وكُلُّ خطابٍ كلامٌ.

والخطابُ يفتقرُ في كَونه كذلك إلىٰ إرادة المُخاطَب، لكَونه خِطاباً لِمَن هُوَ خطابٌ له و متوجّه إليه، لأنّه قد يوافق الخطاب في جَميع صفاته من وُجودٍ، وحُدوثٍ، وصيغةٍ، وترتيب ما ليس بِخطابٍ، فلا بُدّ من أمرٍ زائِدٍ، وهُوَ ما قُلناه.

والكلامُ في الخطابِ، كلامٌ في بيان أدلّة الكتاب، والسُّنّةِ، وذلك ينقسم خمسة أقسام:

أحَدها: الكلامُ في الأوامر والنواهي.

والثاني: الكَلامُ في العُموم والخصوص.

والثالث: الكلامُ في المُطلق والمُقيَّد.

والرابع: الكَلامُ في المُجْمَل والمُبيَّن.

والخامس: الكلامُ في النّاسخ والمنسُوخ.

أمّا ما هُوَ طريقٌ إلىٰ إثبات الخطابِ من هذه الطُّرق، فهُوَ قسمٌ واحدٌ، وهُوَ الكلامُ في الأخبار، وبيان أقسامها.

وأمّا ما الخِطابُ طريقٌ إليه، فَهُوَ أيضاً قِسمٌ واحدٌ، وهُوَ الكلامُ في أحكام الأفعال.

وَأَلْحَقَ قومٌ بِهذا القِسم الكلامَ في الإجماع، والقياس، والاجتهاد، وصِفَةُ المُفتِي والمُسْتَفتِي، والحَظْرِ، والإباحَة.

وذلكَ غَيرُ صَحيح علىٰ قاعدة مذاهبنا، لأنّ الإجماعَ عندنا إذا اعتبرناهُ، مِنْ حَيثُ كانَ فيه مَعصومٌ، ولا يجوز عليه الخطأ، ولا يخلو الزّمان منه، وطريقُ ذلك العَقلُ دونَ السّمع، فهوَ خارجٌ عن هذا الباب.

وأمّا القياسُ والاجتهادُ[1] فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظورٌ استعمالهما،

---

(١) يقول العلّامة الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر (ره) في تفسير مصطلح الاجتهاد وبيان الفارق بين مصطلح الاجتهاد عند فقهاء مدرسة الإماميّة وعند أهل السنّة في كتابه (دروس في علم الاصول: ١/١٥٧ ـ ١٥٤).

[(الإجتهاد) في اللغة مأخوذةٌ من (الجهد) وهو «بذل الوسع للقيام بعملٍ ما» وقد استعملت هذه الكلمة ـ لأوّل مرّة ـ علىٰ الصعيد الفقهي للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قرّرتها بعض مدارس الفقه السُنّي وسارت علىٰ أساسها وهي القاعدة القائلة «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعيّاً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه

في الكتاب أو السُّنّة رجع إلىٰ الاجتهاد بدلاً عن النصّ». و(الاجتهاد) هنا يعني التفكير الشخصي، فالفقيه حيث لا يجد النّص يرجع إلىٰ تفكيره الخاصّ ويستلهمه ويبني علىٰ ما يرجّح في الكتاب أو السُّنّة ويستدلّ بهما معاً، كذلك يستند في حالات عدم توفّر النّص إلىٰ الاجتهاد الشخصي ويستدلّ به. وقد نادت بهذا المعنىٰ للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السُّني وعلىٰ رأسها مدرسة أبي حنيفة، ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمّة أهل البيت عليهم السّلام والفقهاء الذين ينتسبون إلىٰ مدرستهم. وتتبّع كلمة (الاجتهاد) يدلّ علىٰ أنّ الكلمة حملت هذا المعنىٰ وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمّة إلىٰ القرن السابع، فالروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام تذمّ الاجتهاد [وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب صفات القاضي] وتُريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتّخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم، وقد دخلت الحملة ضدّ هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمّة أيضاً والرواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة (الاجتهاد) غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات، فقد صنّف عبدالله بن عبدالرحمن الزبيري كتاباً أسماه «الاستفادة في الطعون علىٰ الأوائل والردّ علىٰ أصحاب الاجتهاد والقياس» وصنّف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني [الدُّلَفِيّ] كتاباً في الموضوع باسم كتاب «الردّ علىٰ من ردّ آثار الرسول وأعْتَمَدَ نَتائج العقول» وصنّف في عصر الغَيْبَة الصُغرىٰ أو قريباً منه إسماعيل بن عليّ بن اسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الردّ علىٰ عيسىٰ بن أبان في الاجتهاد، كما نصّ علىٰ ذلك كلّه النجاشي صاحب الرجال في ترجمة كلّ واحد من هؤلاء. وفي أعقاب الغَيْبَة الصغرىٰ نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة، ونذكر له ـ علىٰ سبيل المثال ـ تعقيبة علىٰ قصّة موسىٰ والخضر إذْ كَتب يقول: «... فإذا لم يصلح موسىٰ للاختيار ـ مع فضله و محلّه ـ فكيف تصلح الأُمّة لاختيار الإمام وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيّة واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة؟!». وفي أواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد فيسير علىٰ نفس الخط ويهجم علىٰ الاجتهاد ويكتب كتاباً في ذلك باسم «النقض علىٰ ابن الجنيد في اجتهاد الرأي». ونجد المصطلح نفسه لدىٰ السيّد المرتضىٰ في أوائل القرن الخامس إذ كتب في «الذريعة» يذمّ الاجتهاد ويقول: «إنّ الاجتهاد باطلٌ، وإنّ الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الإجتهاد»، واستمرّ هذا الاصطلاح في كلمة (الاجتهاد) بعد ذلك أيضاً فالشيخ الطوسي الذي توفّي في أواسط القرن الخامس يكتب في كتاب «العُدّة» قائلاً: «وأمّا القياس والإجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظورٌ في الشريعة استعمالهما» وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن ادريس في مسألة تعارض البيّنتَين من كتابه «السرائر» عدداً من المرجّحات لأحدىٰ البيّنتَين علىٰ الأُخرىٰ ثمّ يعقّب ذلك قائلاً: «والقياس والاستحسان والاجتهاد باطلٌ عندنا». وهكذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع علىٰ أنّ كلمة (الاجتهاد) كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدّم إلىٰ أوائل القرن السابع، وعلىٰ هذا الأساس اكتسبت

ونحنُ نبيّن ذلك فيما بَعد، ونبيّن أيضاً ما عندنا في صفة المُفتي والمُستَفتي.

وأمّا الكَلامُ في الحَظْرِ والإباحة، فعندنا وعند أكثر مَنْ خالفنا طريقه العَقْلُ أيضاً[1]، فهُوَ ـ أيضاً ـ خارج من هذا الباب.

والأولىٰ في تقديم هذه الأُصول الكَلامُ في الأخبار، وبيانُ أحكامها، وكيفيّة

الكلمة لوناً مقيتاً و طابعاً من الكراهيّة والاشمئزاز في الذهنيّة الفقهيّة الإماميّة نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ و الإيمان ببطلانه.

ولكنّ كلمة (الاجتهاد) تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعي يعكس هذا التطوّر أقدم تاريخاً من كتاب «المعارج» للمحقّق الحلّي المتوفّىٰ سنة ٦٧٦ هـ إذ كتب المحقّق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول: «وهو في عُرف الفقهاء بذل الجُهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً لأنّها تبتني علىٰ اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس علىٰ هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فإنْ قِيلَ: يلزم ـ علىٰ هذا ـ أن يكون الإماميّة من أهل الاجتهاد؟

قُلنا: الأمر كذلك لكنّ فيه إيهامٌ من حيثُ إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا إستثنىٰ القياس كُنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظريّة التي ليس أحدها القياس» ويلاحظ علىٰ هذا النصّ بوضوح أنّ كلمة (الاجتهاد) كانت لا تزال في الذهنيّة الإماميّة مثقلة بتبعة المصطلح الأوّل، ولهذا يلمح النّص إلىٰ أنّ هناك من يتحرّج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يُسمّي فقهاء الاماميّة مجتهدين. ولكن المحقّق الحلّي لم يتحرّج من اسم الاجتهاد بعد أن طوّره أو تطوّر في عرف الفقهاء تطويراً يتّفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي، إذ بينما كان الإجتهاد مصدراً للفقيه يصدر عنه ودليلاً يستدلّ به كما يصدر عن آية أو رواية، أصبح في المصطلح الجديد يعبّر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلّته ومصادره فلم يعدّ مصدراً من مصادر الاستنباط، بل هو عمليّة استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه. والفرق بين المَعْنَيين جوهريٌ للغاية، إذ كان علىٰ الفقيه ـ علىٰ أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد ـ أن يستنبط من تفكيره الشخصي وذوقه الخاصّ في حالة عدم توفّر النّص، وأمّا المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يُبَرّر أيّ حكم من الأحكام بالاجتهاد لأنّ الاجتهاد بالمعنىٰ الثاني ليس مصدراً للحكم بل هو عمليّة استنباط الأحكام من مصادرها].

(١) زيادة في نسخة الأصل.

أقسامها، لأنها الطريقُ إلىٰ إثبات الخطاب. ثمّ الكَلامُ في أقسام الخطاب. ثمّ الكلامُ في الأفعال لأنها مُتأخّرةٌ عَن العِلم بالخطاب. ثمّ الكلامُ في تتبّع ما عَدّهُ المُخالف أصلاً وليسَ مِنهُ.

ولمّا كانَ المُبْتَغىٰ[1] بهذه الأُصول العِلمُ، فلابدّ من أنْ نُبيّن فصلاً يتضمّن بيان حقيقته، و[2] الفرق بينه وبين الظنّ وغيره، وما يَصحُّ من ذلك أن يكونَ مَطلوباً، وما لا يَصحُّ.

ولابدّ أيضاً من بيان ما لا يتمُّ العِلمُ إلّا به: مِن حقيقة النّظر، و شرايط النّاظر، وما يَجبُ أنْ يكونَ عَليه، وبيانُ معنىٰ الدَّلالة، وسائر متصرّفاته، واختلاف العبارة عنه.

ولمّا كان الأصلُ في هذا الباب الخطابَ، وكان ذلك كلاماً فلابدّ من بيان فصلٍ يتضمّنُ معنىٰ الكلام، وبَيانُ الحقيقة منه والمجاز، وانقسام أنواعه.

ولمّا كان الكلامُ صَادراً من متكلّمٍ، فلابدّ من بيان مَنْ يَصحُّ الاستدلال بكلامه ومَنْ لا يَصحُّ، ويدخلُ في ذلك الكلامُ فيما يجب أنْ يُعرف مِن صفات الله تعالىٰ وما لا يَجبُ، وصفات النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم، وصفات الأئمّة القائِمين مَقامه الّذين يجري قولُهم مجرىٰ قوله عليه السّلام.

ونحن نُبيّن جَميع ذلك في أبوابه علىٰ غايةٍ مِنَ الاختصار حسب ما تقتضيه الحاجة، ونَقْتَصِرُ[3] فيما نذكره علىٰ الإشارة إلىٰ ذِكْر ما يَنبغي أنْ يُعتَمدُ عليه، ويحصل العِلمُ به دون أنْ يُقْرَنَ[4] ذلك بالأدلّة المُفْضِية إليه، لأنّ لِشَرح ذلك موضِعاً غيرُ هذا، والمَطلوبُ مِنْ هذا الكتاب بيانُ ما يختصّه من تصحيح أُصول الفقه التي ذكرناها، و بيانُ الصّحيح منها والفاسد، إنْ شاءَ الله تعالىٰ.

* * *

(١) المُبتغىٰ.

(٢) زاد في الأصل: ثمّ.

(٣) يقتصر.

(٤) يَقْتَرِن.

فَصْلٌ [٢]

«في بيان حقيقة العِلْم، وأقسامه، وَمَعنىٰ الدِّلالة، وما يُتصرّفُ منها»

حَدُّ العِلم ما آقتضىٰ سكُونَ النّفس.

وهذا الحدّ أولىٰ مِنْ قَولِ مَنْ قال: «إنّه آعتقادٌ للشّيء علىٰ ما هو به، معَ سكونِ النّفس» لأنّ الّذي يُبيَّنُ به العلم من غيره من الأجناس هُو سكُونُ النّفس، دونَ كونه اعتقاداً، لأنّ الجهل أيضاً اعتقادٌ، وكذلك التّقليد.

ولا يُبيّن أيضاً بقولنا: «للشّيء علىٰ ما هو به» لأنّه يُشاركُه فيه التّقليدُ أيضاً، إذا كان مُعتَقَده علىٰ ما هُو به. والّذي يُبيَّن به هُو سُكون النّفس، فَينبغي أنْ نَقتصر[1] عليه، وليس من حَيثُ أنّ ما اقتضىٰ سكونَ النّفس لا يكون إلّا اعتقاداً للشّيء علىٰ ما هو به، ينبغي أنْ يُذكر في الحدّ.

كما أنّه لابدّ من أنْ يكونَ عَرَضاً، وموجوداً، ومُحدَثاً، وحالّاً في المحلّ، ولا يجبُ ذكرُ ذلك في الحدّ من حيث لا يُبيّن به، فكذلك ما قُلناه.

ولا يجوزُ أنْ يُحَدَّ العِلمُ بأنّه المعرفة، لأنّ المعرفة هي العلمُ بعينه، ولا[2] يجوزُ

---

(١) يُقْتَصَرُ.

(٢) فلا.

أنْ يُحَدَّ الشّيء بنفسه.

ولا يجُوزُ أنْ يُحَدَّ بأنّه إثباتٌ، لأنّ الإثبات في اللّغة هو الإيجاب[1]، ولأجل ذلك يقولون: «أَثْبَتُّ السَّهْمَ فِي الْقِرطَاس» أيّ أوجَبْتُهُ[2] فيه. ويُعبَّر أيضاً في الخَبَر عن وُجوب الشّيء كما يُقال في المُجَبِّرة[3] أنّهم مُثَبِّتَة.

ثُمّ إنّ ذلك يُنْتَقَضُ بالتقليد، لأنّه أيضاً إثباتٌ للشّيء على ما هو به، إنْ أُريد بهذه اللّفظة الاعتقاد، وإنْ أُريد بها العلم فقد حُدَّ الشيءُ بنفسه.

والعُلوم على ضَربين: ضَرُوريّ، ومُكْتَسَبٌ.

فَحَدُّ الضّروري: ما كان من فِعلِ غَيرِ العالِم به، على وجهٍ لا يُمكنُه دفعه عن نفسه بشكٍّ أو شُبهَةٍ.

وهذا الحَدُّ أولىٰ ممّا قاله بعضهم من أنّه: «ما لا يُمكنُ العالمُ به دفعه عن نفسه بِشَكٍّ أو شُبهَةٍ إذا انفرد»[4]* لأنّ ذلك تحرُّزٌ ممَّن[5] إعتقَدَ بقول النبي صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم أنّ زيداً في الدّار، ثمّ شاهده، فإنّه لا يُمكنه أنْ يدفع ذلك عن نفسه، و[6] مَعَ هذا فهُو اكتسابٌ.

---

(١) في أغلب مصادر اللغة التي بين أيدينا أنّ «الإثبات» بمعنىٰ الدوام، والاستقرار، والإقامة، والتّحقّق، والتأكّد، ولم يرد بمعنىٰ «الإيجاب» ولا يخفىٰ أن الإيجاب من مُرادِفات المعاني التي ورد ذكرها في المصادر.

(٢) في الأصل: أوجَدْتُه.

(٣) المجبّرة أو الجَبريّة، والجبر هو نفي الفعل حقيقةً عن العبد وإضافته إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، والجبريّة مذهبٌ، وهُم علىٰ أصناف، فالجبريّة الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قُدرةً علىٰ الفعل أصلاً، والجبريّة المتوسّطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلاً.

(٤)* قوله: «إذا انفرد» يعني إنْ انفرد، والمُراد بالانفراد الانفراد عن غير ما أوجبه ممّا يوجب علماً لا يمكن دفعه عن نفسه، أو ممّا يوجب العلمُ مطلقاً، أو من جميع ما عداه. والعلمُ الحاصل بالبرهان إذا انضمّت إليه براهين كثيرة دالّة علىٰ ما تعلّق به منفردٌ علىٰ الأوّل دون الثانيين.

(٥) لِمَنْ.

(٦) في الأصل: أو.

وهذا لا يَصحُّ عندنا، لأنّ العِلم بالبُلدان، والوقائع، وما جرىٰ مجراهما، هذا الحَدُّ موجودٌ فيه، وعند كثيرٍ من أصحابنا مكتسبٌ قطعاً، وعند بعضهم هو علىٰ الوَقْفِ، فلا يصحُّ ذلك علىٰ الوجهين معاً.

علىٰ أنّ ذلك إنّما يصحُّ علىٰ مذهب من يقولُ ببقاء العلوم، فأمّا من قال أنّ العلم لا يبقىٰ فلا معنىٰ لهذا الكلام عنده، لأنّه لا يبقىٰ وقتين، فَيصحُّ طروّ الشُّبهة في ذلك أو الشّك، فيُعتبر صحّة انتفائه بهما أولاً، وإنّما يَتجَدَّدُ حالاً بعد حالٍ، اللّهم إلّا أنْ يُراد بذلك أنّه يَصحُّ أنْ يمنع منه ابتداءً، فإنْ أُريدَ به ذلك فذلك يوجد في العلم الاستدلاليّ الّذي لم يُقارنُه الضروري[1]*، لأنّه في حال حُصول العلم أيضاً لا يُمكنه دفعه عن نفسه وإنْ لم يَكُن ضروريّاً. وإنّما يصحّ أنْ يَدخُل الشّبهة أو الشّك عليه فيمنعَا من وجود مثله في الثّاني، أو يَدخُلا في طريقه قبل حصوله، فيمنعَا من توليده، فأمّا حال حُصوله فلا يَصحُّ علىٰ حالٍ، فَعُلم بذلك أنّ الصَّحيح ما قلناه.

اللهمّ [إلّا] أنْ يُرادَ بذلك ما أمكن ذلك فيه علىٰ وجهٍ، فإنْ أُريد ذلك كانَ صحيحاً علىٰ مذهبه، ولا يصحُّ ذلك علىٰ مذهبنا، لما قلناه مِنَ العلم الحاصل بالبلدان والوقايع.

والعُلوم الضّروريّة علىٰ ضربين:

ضربٌ منهما: يحصلُ في العاقل ابتداءً[2]*، وهو مثل العِلْم بأنّ الموجود لا يَخلُو من أنْ يَكون قديماً أو غيرُ قديم، وأنّ الجسم الواحد لا يَخلُو من أنْ يكونَ في مكانٍ أو لا يكون فيه، وأنّ الذات لابدّ من أنْ يكون علىٰ صفةٍ أو لا يكون عليها، وتعلّق

---

(١)* قوله: «الذي لم يقارنه الضروري» أي لم يقارنه ما يقتضي العلم الضروري.

(٢)* قوله: «ابتداءً» المراد بحصوله ابتداءً أن لا يتوقّف علىٰ الإدراك بقرينة المقابلة، ولا ينافي ذلك توقفه علىٰ تصوّر النسبة، أو عليه وعلىٰ الواسطة اللازمة علىٰ القول بضروريّة المتوقّف عليها، والمراد بالإدراك إدراك الحواس الظاهرة والباطنة فيدخل فيه البديهيّات والنظريّات عند القائل بضروريّتها والوجداتيّات في الغير المتوقّفة علىٰ إدراك الحواس الباطنة، وهي ما نجده لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وأحوالنا.

الكتابة بالكاتب، والبِناء بالباني، ومَا يجري مجرىٰ ذلك، ممّا يُعَدُّ[1] في كمال العقل، وهي كثيرة.

والضرب الثّاني: ما يقفُ علىٰ شرطٍ، وهو العِلمُ بالمُدْرَكات، لأنّ العلم بها ضروريّ، إلّا أنّه واقفٌ علىٰ شرطٍ، وهو الإدراكُ مَع إرتفاع اللّبس، وهذا العِلمُ واجبٌ حُصُوله مع الشّرط الّذي ذكرناه في العاقل، لأنّه ممّا يدخل به في كونه كامل العقل، ومتىٰ لم يحصل، أخلّ ذلك بكمال عقله.

وزادَ قومٌ في هذا القسم الّذي يقف علىٰ شرطٍ ـ وإنْ لم يكن ذلك واجباً ـ العِلم بالصّنائع عند المُمارسة، والعلمَ بالحفظ عند الدّرس.

ولنا في ذلك نظرٌ، ليس هذا موضع الكلام فيه.

وذكروا فيه أيضاً العِلمَ بمخبر الأخبارِ المتواترة، ونحن نبيّن ما عندنا فيها[2] عند الكلام في الأخبار إن شاء الله تعالىٰ.

وأمّا العِلم المُكتسب: فَحَدُّه أنْ يكونَ فعلٌ مِنَ العَالم به، وهذا الحدُّ أولىٰ مِنْ حدّ مَن قال إنّه: «ما أمكنَ العالمُ به دفعه عن نفسه لشُبهةٍ في دليله، أو طريقه إذا انفرد»، لأنّ ذلك لا يَصحُّ علىٰ مذهبنا، علىٰ ما قلناه من العِلم بأخبار البُلدانِ والوقايع.

والعِلمُ المُكتسب علىٰ ضربين:

أحدهما: لا يقع إلّا متولّداً عن نظرٍ في دليلٍ.

والآخرُ: يفعله العالِمُ في نفسه ابتداءً.

فالقسم الأوّل علىٰ ثلاثة أضْرُب:

أحدها: أنْ يَنْظُر في شيء فيحصل لهُ العِلمُ بغيره، نحو نظرنا في الحوادث لِنعلَم أنّ لها مُحدِثاً، وهذا الوجه يختصُّ العقليّات، لأنّها الطّريق إلىٰ إثبات ذوات

---

(١) تَعُدُّه.

(٢) فيه.

الأشياء، دون الشَّرعيّات التي هي طريقٌ إلىٰ إثبات أحكامها.

وثانيها: أنْ يَنْظُر في حكم لِذاتٍ، فيحصلَ له العِلمُ بصفةٍ لها، وذلك نحو نظرنا في صحّة الفعل من زيدٍ، فيحصَّلُ لنا العلمُ بأنّه قادرٌ.

وهذا أولىٰ ممّا قاله قومٌ: من أنّه يَنظرُ في شيء فيحصَل لَهُ العِلمُ بغيره، ومَثّل ذلك بالنظر في فِعْل زيدٍ، فَيحصل لَهُ العِلمُ بأنّه قادرٌ.

وإنّما قلنا أنّه أولىٰ، لأنّ الذي يَدلّ علىٰ كونه قادراً، صحّة الفِعل منه علىٰ وجهٍ دون وقوعه، فتمثيله بما قلناه أولىٰ.

والضربُ الثالث: أنْ يُنظَرَ في حكم لِذاتٍ، فيحصل لنا العلمَ بكيفيّة صفةٍ لها، نحو نظرنا في جواز العدم علىٰ بعض الذوات، فيحصل لنا العِلم بأنّها مُحدَثةٌ.

وهذا الّذي ذكرناه أولىٰ ممّا قالَهُ قومٌ من أنّا ننظُر في صِفةٍ لِذاتٍ، فيحصل لنا العلمَ بصفةٍ أُخرىٰ لها، لأنّ جواز العدم ليس هُوَ صِفةٌ، وإنّما هُو حُكمٌ من أحكامها، وكونها مُحدَثة ليس أيضاً بصفةٍ، وإنّما هو كيفيّة في الوُجود، فَعُلِم بذلك أنّ ما قلناه أولىٰ.

ومثاله في الشَّرعيّات: أنْ ننظر في أنّ شيئاً منها واجبٌ، فيحصل لنا العِلمُ بأنّ له جهة وُجوبٍ.

وأمّا الضربُ الثاني مِنَ العُلوم المكتسبة التي تحصل من غير نظرٍ: فهو ما يفعله المُنتبه من نومه، وقد سبق له النّظر في معرفة الله تعالىٰ، فحينئذٍ يَعْقِلُ[1] العلمَ عند ذكره الأدّلة.

وطريق النّظر في الوُجوه الثلاثه، الّتي قدّمنا ذِكْرها.

وقال قومٌ: في العلومُ الّتي تقع عن نظرٍ ما يُسمّىٰ استدلالاً، وَهو ما يكون المُستَدلُّ به غَير المُستَدَلّ عليه.

ومنه ما يُسمّىٰ اكتساباً فقط، وإطلاق الاكتساب علىٰ جميع ذلك لا خلاف فيه.

---

(١) تَعْقِلُ.

ولا يمتنعُ أنْ يُسمّىٰ أيضاً جميعُ ذلك استدلالاً، وإنّما يختصّ بتسميته الاكتسابَ ما يفعله ابتداءً، علىٰ ما بيّناه عند الانتباه، فإنّ ذلك لا يجوزُ أنْ يُسمّىٰ استدلالاً.

ومن حقّ العلوم المكتسبة أنْ تتأخّر عن الضروريّة، لأنّها فرعٌ عليها، أو كالفرع.

وأمّا الظنُّ: فعندنا وإنْ لم يكن أصلاً في الشّريعة تُستَنَد الأحكامُ إليه[1]*، فإنّه تَقفُ أحكامٌ كثيرةٌ عليه، نحو تنفيذ الحُكم عند الشّاهدين، ونحو جهات القبلة، وما يجري مجراها، فلابدّ أن نذكر[2] حدّه.

وَ حَدُّه: «ما قَويَ عند الظّان كون المظنون علىٰ ما ظنّه، ويجوز مع ذلك كونه علىٰ خلافه».

وهذا أولىٰ ممّا قاله قومٌ من أنّه: «ما أوجب كون من وَجَد في قلبه ظناً»[3]، لأنّه بهذا[4] لا يَبِيْنُ[5] من غيره، لأنّه يحتاجُ بعد إلىٰ تفسيرٍ، فالأولىٰ ما ذكرناه.

وبمّا قلناه يَبِينُ من العلم، لأنّ العالم لا يجوز كون ما عَلِمه علىٰ خلافه. وكذلك به يتميّز من الجهل، لأنّ الجاهل يتصوّر نفسهُ بصُورة العالم، فلا يُجَوِّز خلاف ما اعتقده، وإن كان يَضطربُ عليه حاله فيما[6] يجهله، مِنْ حيثُ لم يكُنْ ساكن النّفس، ولأنّه اعتقادٌ لا علىٰ ما هو[7]* به، وليس كذلك الظنّ.

---

(١)* إشارة إلىٰ أنّه مجمعٌ عليه بين الإماميّة وانّ المخالفين هم القائلون بصحّة الاجتهاد في نفس الأحكام الفقهيّة، والأصلُ هنا الدليلُ، والاستناد الاعتماد الكُلّي، والمُراد بالأحكام الأحكام الفقهيّة الواصليّة. وقوله: (تستند الأحكام إليه) تفسيرٌ لكونه أصلاً يعني كون الحكم الفقهي الواقعي مظنوناً ليس دليلاً علىٰ الحكم الفقهي الواصلي، أي ليس الاجتهاد من أدلّة الفقه ومستلزماً للعلم بالفقه في مسألةٍ من المسائل.

(٢) يُذكر.

(٣) ظاناً.

(٤) أي بهذا التعريف المذكور ثانياً لا يتميّز الظّن عن غيره إلّا بتوضيحٍ وتفسيرٍ.

(٥) يَتَبَيَّن.

(٦) ممّا.

(٧)* قوله: «ولأنّه اعتقادٌ» كذا في النسخ، وكأنّه عطف تفسير لقوله (من حيث لم يكن ساكن النفس)، والأولىٰ

وأمّا المُقلِّدُ[1]**•**: فإن كان يُحْسِنُ الظّنَ بمن قلّده[2]**•** فهُوَ سَيظنُّ أنّ الأمر على ما قلّده فيه.

وإذا قلّد من لا يجوزُ عليه الخطأ، فكذلك لا يجوزُ كون ما قلّده فيه على خلاف ما قلّده.

وإذا قلّد من لا يَقوىٰ في ظَنّه حالَ ما قلّده فيه ففارق الظّن، لأنّ ذلك يكون قد سَبق إلىٰ اعتقادٍ لا مَزِيّة لكونه علىٰ ما اعتقده، أو علىٰ خلافه[3]، فقد فارق حال الظّن.

وأمّا الشّاك: فهُوَ الخالي من اعتقاد الشّيء علىٰ ما هو به، ولا علىٰ ما هو به مَع خطوره بباله، و تجويزه كلّ واحدةٍ من الصِّفَتين عليه.

وأمّا الدلالة: فهي ما أمكن الاستدلال بها علىٰ ما هِيَ دَالّةٌ[4] عليه، إلّا أنّها لا تُسمّىٰ بذلك إلّا إذا قَصَد فاعلها الاستدلالَ.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ ما لا يمكن الاستدلالُ به، لا يكون دلالةً، ألا ترىٰ أنّ طلُوعَ الشّمس من مَشرقها لا يكونُ دلالة علىٰ النبُوّة، لأنه لا يمكن ذلك فيها من حيث كان ذلك مُعتاداً، وطُلوعها من مغربها يكون دلالةً، لإمكان ذلك فيه.

وأثر اللّصّ لا يُسمّىٰ دلالةً، وإنْ أمكن الاستدلالُ به عَليه، من حيثُ لم يُقْصَد بذلك استدلالٌ[5] عليه، وإنْ سُمِّيَ ذلك دلالةً علىٰ بعض الوُجُوه فَعلىٰ ضَربٍ من

ترك الواو ليكون علّة له.

(١)• قوله: «وأمّا المقلِّد» المُرادُ بالتقليد العمل بقول الغير من حيث انّه قوله، سواءٌ كان الغير معصوماً أو لا، وعلىٰ الثاني، سواءٌ كان مظنون الصدق أو لا، والمقصود بهذا الكلام بيان أنّ حال المقلد ليس منحصراً في الظنّ بالحكم الفقهي الواقعي فيما قلّد فيه، وإن كان الغالبُ ذلك، ولذا قدّمه علىٰ القسمين الآخرين، بل قد يكون عالماً به، وقد يكون غير ظانٍ به ولا عالم به.

(٢)• قوله: (فإن كان يحسن الظنّ) أيّ إن كان ظاناً بأنّ مفتيه لم يشهد إلّا بالحقّ.

(٣) وعلىٰ خلافها.

(٤) في الأصل: دلالةٌ.

(٥) الاستدلال.

المَجاز، لأنّه لو كان حقيقةً لَوُصِفَ بأنّهُ دالٌّ، وذلك لا يقوله أحدٌ، لأنّا نعلم أنّه يجتهدُ في إخفاء أمره، وأنْ لا يُعلم به، فكيفَ يجوزُ وصفه بأنّه دالٌّ!، وتُستعمل هذه اللّفظة في العِبارة عن الدّلالة، ولهذا يقولُ أحَدُ الخَصمين لصاحبه أعِدَّ دلالتك، وإنّما يُريد به كيفيّة عبارتك عنها، وذلك مجازٌ.

وإنّما استُعير ذلك من حيثُ كانَ السّامع لذلك إذا تأمّله كان أقربَ إلىٰ معرفة المدلول عليه، كما أنّه عند النّظر في الدّلالة كذلك.

وتُوصَفُ الشُّبهة بأنّها دلالةٌ مجازاً، ولهذا يُقال دلالة المُخالف.

ومن حقّ الدّلالة أنْ تكونَ معلومةً للمُستدلّ بها علىٰ الوجه الّذي تدلُّ علىٰ ما تدلُّ عليه، حتّىٰ يُمكنه الاستدلالُ بها، ولا فرق بين أنْ يَعلم ذلك ضرورةً أو استدلالاً.

ولا يجبُ في الأدلّة أنْ تكونَ موجودةً، ولأجل ذلك صَحّ الاستدلال[1]* بِمَجِيء الشَّجرة، وحَنين الجِذْع علىٰ نبوّة النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم، وبكلامه علىٰ الأحكام، وإنْ كان ذلك كلّه مَعدوماً.

ولا يجبُ في الأدلّة أنْ يُعلم بدلالة أُخرىٰ، ويجوزُ ذلك فيها، إلّا أنّها لابدّ أنْ تنتهي إلىٰ دلالةٍ يُعْلم صفتها ضرورةً، وإلّا أدّىٰ إلىٰ ما لا يُتناهىٰ منَ الأدلّة.

والدّالُ: هُوَ من فعل الدّلالة، لأنّه مشتق منها، فجرىٰ في ذلك مجرىٰ الضّارب في أنّه مشتقٌ منَ الضّرب، وعلىٰ هذا يَصِحُّ أنْ يُقال: إنّ الله تعالىٰ دلّنا علىٰ كذا، فهو دالّ، وكذلك[2] النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم دَلّنا علىٰ كذا وكذا فهو دالٌّ. وقد يُتَجَوَّزُ في ذلك فيُعبّر به عن الدّلالة فيقولون: قول الله تعالىٰ، وقولُ النبي[3] دالٌّ علىٰ كذا وكذا من الأحكام، وإنْ كان الدّال في الحقيقة هو الله تعالىٰ والرّسول على ما بيّناه،

---

(١)* قوله: (صَحّ الاستدلال) أي استدلالنا، وظاهر هذا أنّ العلم الحاصل بالمعجز نفسه كسبيّاً كما في زماننا عند من يذهب إلىٰ كسبيّة التواتر.

(٢) وكذا.

(٣) الرسول.

وكذلك يُتجوّز في العبارة عن الدّلالة.

والدليلُ: هو الدّال في الأصل قال الشّاعر:

إذا الدّليلُ اسْتافَ أخلاقَ الطُّرُق[1]

فَوَصَفَ الدّالَّ علىٰ الطّريق بأنّه دَليلٌ، من حيثُ فَعَل أشياء إستدلَّ بها علىٰ الموضع المقصود. وقَد يُتَجَوَّز في ذلك فَيُستَعمل في الدّلالة، فيقولون في الأجسام إنّه دليلٌ علىٰ خالقها، وبأنّ القرآن دليلٌ علىٰ الأحكام. ولا يُمتَنعُ أنْ يُقال أيضاً إنّه حقيقةٌ فيهما[2]*.

والمدلولُ: هُوَ الّذي نُصِبَتْ له الدّلالة لِيَسْتَدِلَّ[3] بها، وهُوَ المكلّف، وقد يُتَجَوَّز بذلك في المدلول عليه فيقولونَ: هذا مدلولُ الدّلالة، وذلك مجازٌ.

والمدلول عَليه: هو ما يؤدّىٰ النّظرُ في الدّلالة إلىٰ العلم به.

والمُسْتَدِلُّ: هُوَ الناظرُ، ولا يُسمّىٰ بذلك إلّا إذا فَعَل الاستدلالَ.

والمُستَدَلُّ به: هو الدّلالة بعينها، ولا يُسمّى بذلك قبل الاستدلال بها.

والمُستَدَلُّ عليه: هو المَدلول عَليه بعينه، غير أنّه لا يُسمّىٰ بذلك قبل حُصول الاستدلال.

والنّظرُ ينقسمُ إلىٰ:

تقليب الجارحة الصّحيحة نحو المرئيّ طلباً لرؤيته.

---

(١) شطرٌ من الرجز لابن العجّاج، وهو أبو محمّد رؤبة بن العجّاج، البصريّ، التميمي، وكنيته أبو الحجّاف وأبو العجّاج، تُوفّيَ سنة ١٤٥ هـ.

إذا: هنا ظرف وليست شرطيّة، واستاف: شمّ، يُقال: سافَ يَسوفُ سوفاً، إذا شمّ وذلك بالليل إذا شمّ الدليلُ التُرابَ. وأخلاق الطرق: الدارس منها التي قد أخلقت، شبّهَها بالثّوب الخَلَق لأنّ الاستدلال بشمّ التراب يكون في الطرق القديمة التي كَثُر المشي فيها فيوجد رائحة الأرواث والأبوال.

أُنظر: «خزانة الأدب ١: ٨٥، لسان العرب ٩: ١٦٥، الأغاني ٢٠: ٣٤٤، وفيات الأعيان ٢: ٣٠٣».

(٢)* أي في الدال علىٰ الطريق، وفي الدّلالة، والأوّل حقيقة عرفية لغوية، والثاني حقيقة في عرف المتكلّمين.

(٣) في الأصل: لستدل.

وإلىٰ معنىٰ الانتظار.

وإلىٰ معنىٰ التّعطّف والرّحمة.

وإلىٰ معنىٰ الفكر.

والواجب من ذلك هو الفِكرُ[1]*.

والنّاظرُ يَعْلَم نفسه ناظراً ضرورةً، ويُفَصِّلُ بين هذا الحال وبين سائر صفاته من كونه مُعتقداً، وظانّاً، ومُريداً، وغير ذلك من الصّفات.

ومن شرط النّاظر أنْ يكون عالماً بالدّليل علىٰ الوجه الّذي يَدلُّ علىٰ ما يدلّ عليه، حتّىٰ يَصحّ أنْ يُولّد نظره العِلم.

ولأجل ذلك نقول: إنّ من لا يعلم صِحّة الفعل من زيدٍ لا يَعلمه قادراً، ومن لا يعلمُ وقوع الفعلُ محكماً منه، لا يُمكنه أنْ يَستَدلَّ علىٰ كونه عالماً، لما لم يكن عالماً بالجهة الّتي لكونه عليها يَدُلُّ، ولهذا نقول إنّ من لا يَعْلَم أنّ قوله تعالىٰ: ﴿**وأقيموا الصَّلوة وآتوا الزكوة**﴾[2] كَلامُ الله، وأنّ الله تعالىٰ لا يجوزُ عليه القبيح، ولا التَعميه والإلغاز في الكلام، لا يُمكنُه الاستدلالُ به علىٰ وجوب الصلوة، ولا الزّكوة، وَلذلك ألزمنا المُجَبِّرة أنْ لا يُمكنهم الاستدلالُ بكلام الله تعالىٰ من حَيثُ جَوَّزُوا[3]* عليه القبائح كلّها.

وكذلك من لا يَعلم أنّ النبي صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم صادقٌ، وأنّه لا يجوزُ عليه الكذب، ولا التعميه والإلغاز في الكلام، لا يصحُّ له أنْ يَستَدِلَّ بقوله صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم علىٰ شيءٍ منَ الأحكام.

وهذه العلومُ التي ذكرناها، شرطٌ في توليد النَظَر للعلم لا في صحّة وجوده، لأنّ

---

(١)* أي الواجب من ذلك علىٰ كلّ مكلّفٍ هو الفكر، أو الواجب، لتوقّف العلم المبتغى بالأُصول عليه هو الفكر.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣)* أي عقلاً وإن لم يُجوّزُوهُ بخبر النبي صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم.

مَنْ اعتقد الدَّليل، أو ظَنّه علىٰ الوجه الّذي يدلّ ـ وإنْ لم يكن عالماً به ـ جازَ منه فعلَ النّظر، وإنْ لم يُولّدْ[1]* العلم. وإنّما قلنا إنّه متىٰ لم يكن عالماً لا يُولّد نظره العلم، لأنّه إذا لم يكنْ عالماً بالدليل علىٰ الوجه الذي يَدُلُّ عليه جَوَّزَ ألّا[2] يكون دليلاً[3] علىٰ الوجه الّذي يَدلُّ، فكيف يُجوِّزُ حُصول العِلم عَن الدّليل مَع تجويز ما قلناه فيه؟

والنّظرُ في الدّليل من الوجه الّذي يَدُلُّ، يُوجبُ العلم، لأنه يَكثُر بكثرته ويَقِلُّ بِقِلّته، ولأنّه يقع العِلمُ عنده مطابقاً لما يطلبه بالدليل، ألاْ تَرىٰ أنّ مَنْ نَظَر في صحّة العقل من زيدٍ لا يَصِحُّ أنْ يقع عليه العِلم بأنّ عَمراً قادرٌ، وكذلك مَنْ نظر في أحكام الفعل لا يَصحُّ أنْ يَقع له العِلمُ بالهَندسة وغيرها، فَعُلِم بِوُجوب هذه المطابقة أنّه متولّدٌ عن[4] النّظر.

والنَّظر لا يُوَلِّدُ الجَهل[5]* علىٰ وجهٍ، لأنه لو وَلَّدهُ لم يَخْلُ أنْ يكون النظر في الدّليل يُولّده، أو النّظر في الشُّبهة. ولا يجوزُ أنْ يُولّد النّظر في الدّليل الجهلَ، لأنّا قد بيّنا أنّ النّظر في الدليل يُوَلّد العِلم، ولا يجوزُ في شيءٍ أنْ يُولّد الشّيء وضدّه. ولو وَلّد النّظر في الشُّبهة الجهلَ، لكانَ يَجبُ كلُّ من نظر فيها أنْ يُولّد له الجَهل، كما أنّ كلّ من نَظَر في الدليل وَلّد له العِلم. ونَحنُ نَعلم أنّا ننظر في شُبَهٍ[6] المُخالفين فلا يَتولّدُ لنا

---

(١)* المُراد بالاعتقاد التقليد، أي التصديق المُطابق الشبيه بالجزم، أو المراد الاعتقاد المبتدأ الحاصل بالإمارة الشبيهة بالظن، أو الأعم منهما، وكذا الناظر في الشبهة أو الإمارة، والناظر في الدليل بالنظر الفاسد، أو بالنظر غير التامّ يقع منهم النظر ولا يتولّد العلم.

(٢) أنْ لا.

(٣) الدّليل.

(٤) من.

(٥)* أي ليس شيءٌ من النظر موجباً عقلاً للجهل المركّب بشيء، من حيث إنّه نظرٌ، أي بدون أن ينضمّ إليه شيء خارجٌ عن حقيقة النظر، ليس من جنس النظر، ولا لازم لما هو من جنس النظر، كالاعتقاد الباطل ونحو ذلك.

(٦) شُبهة.

الجهل، ولأنّه لو كان شيءٌ من النظر يولِّدُ الجَهلَ، لأدّىٰ إلىٰ قُبح كلّ نظرٍ، لأنّ الإنسان لا يُفرّق بين النظّر الذي يُولِّدُ العِلم، والنّظَر الّذي يولِّدُ الجهلَ، ولا بين الدّليل والشُّبهة، وإنّما يَعلَمُ كون الدّليل دليلاً، إذا حَصل له العِلمُ بالمدلول، فأمّا قبل حُصوله فلا يَعلمه دليلاً.

وما أدّىٰ إلىٰ قُبح كلّ نظرٍ، ينبغي أنْ يُحكم بفساده لأنّا نَعلَم ضرورةً حُسن نظر كثيرٍ مِنْ أمر الدّين والدُّنيا معاً.

والنّظر الّذي ذكرناه لا يَصحُّ إلّا من كامل العقل[1]*، فلابدَّ أنْ نُبيّن ماهيّة العقل.

والعقلُ: هُوَ مجموعُ عُلومٍ إذا حَصلَتْ كانَ الإنسانُ عاقلاً، مثل أنْ يجب أنْ يَعلم المُدْرَكات إذا أدْرَكها وارتفَع عَنها اللَّبس، وأنْ يَعلَم أنّ الموجود لا يخلو من قِدَمٍ أو حدُوثٍ، وأنّ المعلوم لا يخلُو من وجودٍ أو عدم، ويعلم وُجوب كَثيرٍ من الواجبَات، وحُسن كَثيرٍ من المُحسّنَات، مِثل وجوب ردّ الوَديعة، وَشُكْر النِّعمة، وحُسن الإحسان، ويعلم قبحَ كَثيرٍ من المُقَبّحات، مثل الظُّلم المَحض، والكذب العاري من نفعٍ ودَفعِ ضررٍ، والعَبَثِ وغير ما عَدَدْناهُ، ويَعلم تَعلّق الفعل بالفاعل[2]* وقصد المخاطبين، ويُمكنه معرفة ما يُمارسه من الصَّنايع، ويُمكنه أيضاً معرفة مُخبَر الأخبار، وغير ذلك.

فإذا حَصلتْ هذه العلومُ فيه كانَ كامِلُ العَقل يَصُحُّ منه الاستدلال علىٰ الله تعالىٰ، وعلىٰ صفاته، وعلىٰ صِدق الأنبياء عليهم السّلام.

ووُصِفَتْ هذه العلوم الّتي ذكرناها بالعقل لوجهين:

أحدهما: أنّه لمّا كان العِلمُ بِقُبحِ كثيرٍ من المُقَبّحاتْ صارفاً له عن فعلها، وعلمه

---

(١)* أي لا يتحقّق ولا يصدر إلّا من كامل العقل، ويمكن أن يُراد أنّه لا يخلو عن الفساد إلّا من كامل العقل، المُراد بكامل العقل العاقل، وهذا إشارة إلىٰ ردّ ما ذهب إليه ابن سينا وأتباعه من أنّه يشترط في إفادة النظر في الدليل من الوجه الذي يدلّ تفطّن الاندراج أي اندراج الأصغر تحت الأوسط حين الحكم في الكُبرىٰ.

(٢)* أي كون كلّ حادثٍ له محدثٌ أمّا بلا واسطة أو بواسطةٍ.

بوجوب[1] كثيرٍ من الواجبات، داعياً له إلىٰ فعلها، وصارفاً عن الإخلال بها، سُمّي عقلاً تَشبيهاً بِعِقالِ النّاقة الذي يمنعها[2] من السّير.

والثاني: أنّه لمّا كانت العُلوم الاستدلاليّة لا تَثبتُ إلّا مع ثبوت هذه العلومِ، سُميتْ عقلاً تشبيهاً أيضاً بعقال النّاقة، ولأجل ما قلناه لا يَصِحّ وَصفُ القديم تعالىٰ بأنّه عاقلٌ، لأنّ هذا المعنىٰ لايَصحُّ فيه.

وأمّا الإمارة، فَلَيست موجبةً للظّن، بل يختارُ النّاظر فيها عندها الظنَّ ابتداءً، لأنّا نعلم أنّه ينظر جماعةٌ كثيرةٌ في إمارةٍ واحدةٍ من جهةٍ واحدةٍ، فلا يَحصَل لجميعهم الظّن، فلو كانت مُولّدةً لوجَب ذلك، كما يَجبُ ذلك في الدّليل، ألا ترىٰ أنّ الجماعة إذا نَظَرتْ في الدليل من الوجه الّذي يَدلُّ، حَصَل لجميعهم العلمُ، ولم يَحصل لبَعضهم دون بعضٍ، ولَيس كذلك الظّن.

* * *

(١) لوجوب.

(٢) التي تمنعها.

فَصْلٌ [٣]

«في ذكر أقسامِ أفعال المكلّف»

أفعال المُكلّف[١]* إذا كانَ عالماً بها، أو متمكّناً من العلم بها، وهُو غَيرُ ساهٍ عنها، ولا مُلجأٍ إليها[٢]*، لا تخلو من أنْ تكون حَسنة أو قبيحةً، وإنّما قلنا ذلك لأنّ فعل السّاهي والنّائم لا يُوصَفُ بذلك.

وقال قومٌ: يوصَفُ بذلك إذا كان فيه جِهةُ الحُسنِ أو القُبح.

فالحُسْن علىٰ ضربين:

ضَرْبٌ منه: لَيس لهُ صِفةٌ زائدةٌ علىٰ حُسنه، وذلك يُوصفُ بأنّه مباحٌ، إذا دلّ فاعله علىٰ حُسْنه، ويُوصف ـ أيضاً ـ في الشّرع بأنّه حَلالٌ وطِلْقٌ وغَيرُ ذلك.

---

(١)* هذا يُشعر بأنّ المقصود بيان أقسام الحكم الشرعي دون العقلي، وحينئذٍ يُراد بالمدح والذّم ما يساوق الثواب والعقاب الأُخرويين، فإنّه لا تخصيص للحكم العقلي بفعل المكلّف، لجريانه في أفعال الصبيان المراهقين ونحوهم.

(٢)* ليس المُرادُ بالإلجاءِ ما تجري فيه التقية ونحوها، فإنّه قد يكون واجباً كما اشتهر من جواز أكل الميتة في المخمصة، وقد يكون محضوراً كما في ارتكاب الدم المعصوم، بل المراد ما يكون فعل العبد معه صادراً عنه بالإيجاب المحض أو تابعاً لداعٍ موجبٍ باعتبار مجامعته مع أمر خُلقي أو نحوه حاصل من غير العبد فيه يمنع المجموع من الترك، فإنّه حينئذٍ فعلٌ اضطراري شبيه بالاختياري، وليس من شأنه أن يتّصف بالحُسن والقُبح ولا يصحُّ التكليف به.

والضَّرب الآخر: له صفةٌ زائدةٌ علىٰ حُسْنِه، وهُوَ علىٰ ضربين:

أحدهما: أنْ يَستَحِقّ المدحَ بفعلهِ، ولا يستحقّ الذّمَ بتركه[1]*، فيوصفُ بأنّه مُرَغّبٌ فيهِ، ومندُوبٌ إليه، ونَفْلٌ، وتَطَوّعٌ، وهذا الضَّرب إذا تَعَدّىٰ إلىٰ الغَير سُمّي بأنّه إحسانٌ وإنعام.

والضّربُ الثاني: هو ما يَستَحِقُّ الذّم بتركه، وهو أيضاً علىٰ ضربين:

أحدهما: أنّه متىٰ لم يفعله بعينه اسْتَحَقَّ الذّم، وذلك مثل ردّ الوديعة، والصلوات المعيّنة المفروضة، فيوصف بأنّه واجبٌ مضيّق.

والضرب الثاني: هو ما إذا لَمْ يَفعله، ولا ما يقومُ مقامه اسْتَحَقَّ الذّم، فيُوصفُ بأنّه واجبٌ مخيَّرٌ فيه، وذلك نحو الكفّارات في الشّريعة، وأداء الصّلوات في الأوقات المُخيّر فيها، وقضاء الدّين من أي درهم شاءَ، وما شاكلَ ذلك.

ومن الواجب ما يقومُ فعلُ الغير مقامه[2]*، وذلك نحو الجهاد، والصّلاة علىٰ الأموات، ودفنهم، وغسلهم، ومواراتهم، فيُوصَفُ بأنّه فَرضٌ علىٰ الكفاية.

وأمّا القبيحُ: فلا ينقَسمُ انقسام الحَسَنْ، بل هو قسمٌ واحدٌ، وهو كلُّ فعلٍ يَسْتَحِقُّ فاعله الذّم علىٰ بعض الوُجوه، ويُوصفُ في الشّرع بأنّهُ محظورٌ، وَمُحرّمٌ إذا دلَّ فاعله عليه أو أعلمه.

وفي الأفعال ما يُوصفُ بأنّه مكروهٌ، وإنْ لم يكن قبيحاً، وهو كلُّ فعلٍ كان الأولىٰ تركه واجتنابه، وإنْ لم يكن قبيحاً يَسْتَحِقُّ بفعله الذّمَ، فيُوصفُ بأنّه مكروهٌ.

وفي أفعال الشّريعة ما يُوجب علىٰ غير فاعلها حُكماً، كفعل الطّفل، والمجنون، وما أشبَهَهُما، فإنّه يَلزمُ المُكَلّف أنْ يأخذ من مال الطّفل والمجنون عِوضَ ما أتلفه ويردّه علىٰ صاحبه، ويأخذ الزّكاة ممّا يجبُ فيه من جُملة ماله عند مَنْ قال بذلك.

---

(١)* المراد بالمدح الثواب الأُخروي، وبالذمّ العقاب الأُخروي، فإنّه لولا أنّ المُراد ذلكَ لكانَ استحقاق المدح علىٰ الفعل مستلزماً الذمّ علىٰ الترك، لأنّ تفويت المنافع مذموم عقلاً.

(٢)* هذا يُسمّىٰ بالواجب الكفائي.

وفي الأفعال ما يُوجب علىٰ فاعلها أحكاماً، وذلك علىٰ أقسام:

منها: قولهم «إنّ الصّلاة باطلةٌ»، فمعناه أنّه يَجبُ علينا[1] إعادتها.

وقولهم: «إنّ الشّهادة باطلةٌ» أنّه لا يجوزُ للحاكم تنفيذ الحُكم عندها، وإذا قالوا: «إنّها صَحيحةٌ» معناه أنّه يجوزُ تنفيذُ الحُكم عندها.

وقولُ مَنْ قال: «إنّ الوضوء بالماء المَغصُوبِ غَيرُ جائزٍ» أنّه يجبُ عليه إعادته ثانياً بماءٍ طِلْقٍ، وعند من قال: «إنّه جائزٌ» معناه أنّه وَقَع موقع الصَّحيحَ.

وقولهم: «إنّ البيعَ صَحيحٌ» معناه أنّ التّمليك وقع به، وقولهم: «إنّه فاسدٌ» خلاف ذلك، وأنّه لا يَصحُّ التّملك به، ولا استباحة التّصرف به.

وهذه الألفاظ إذا تُؤمِّلَتْ رَجَع[2] معناها إلىٰ ما قدّمناه من الأقسام، غير أنّ لها فوائدَ في الشّريعة تَكْشِفُ عن أسباب أحكامها.

فهذه الجُملة كافيةٌ في هذا الفصل.

وإذْ قد بيّنا ما أردناه مِنْ حَقيقة العِلْم، والنّظر، والدّليل، وصِفَة النّاظرِ، وغَيْرُ ذلك، وحقيقة الأفعال، فلابدّ من أنْ نُبيِّن حقيقة الكلام ونشرح أقسامه، وما يَنقسمُ إليه من حقيقةٍ أو مجاز.

ثمّ نُبيّنُ الأسماء اللّغويّة، والعُرفيّة، والشّرعيّة، وكيفيّة ترتيبها.

فإذا فعلنا ذلك بيّنا صفاتَ مَنْ يصحُّ أنْ يُستدل بخطابه، و من لا يَصحُّ.

ثمّ نشرع فيما ذكرناه مِنْ ترتيب الأُصول علىٰ ما قدّمنا القول فيه إنْ شاء الله تعالىٰ.

* * *

---

(١) عليه.

(٢) يرجع.

فَصْلٌ [٤]

«في حقيقة الكَلام، وبَيانِ أقسامِه، وجُملةٍ مِنْ أحكامه، وترتيب الأسماء»

حقيقة الكَلام ما انتظم مِنْ حَرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة، إذا وقَع ممّن يَصحُّ منه، أو من قبيله[1]* الإفادة، وهو علىٰ ضربين:

مهملٌ، ومفيد.

فالمهمل: هو الّذي لم يُوضَع ليفيد في اللّغة شيئاً.

والمفيدُ: علىٰ ضربين:

ضربٌ منهما: له معنىً صحيح وإنْ كانَ لايفيدُ فيما وُضِع له،[2]* وذلك نحو أسماء الألقاب وغيرها.

والضَربُ الثّاني: يُفيدُ فيما وُضع له. وهو علىٰ ضربين: حقيقةٌ، ومجازٌ.

فحدّ الحقيقة: ما أُفيد به ما وُضع في اللّغة، ومَن حَقِّه أنْ يكونَ لفظهُ منتظماً

---

(١)* إنّما ذكره ليُدخل نحو كلام النائم حال نومه.

(٢)* أي له معنىً إذا استعمل فيه اللفظ كان حقيقة في اصطلاح التخاطب، وإن كان اللّفظ لا يفيد هذا المعنىٰ فيما وضع له، أي في اللغة.

لمعناه مِنْ غَير زيادةٍ، ولا نُقصانٍ، ولا نقلٍ إلىٰ غير موضعه، وذلك مثل قوله تعالىٰ: ﴿ولا تَقْتُلُوا النَّفسَ الّتي حَرَّمَ اللهُ إلّا بالحَقِّ﴾[1] إلىٰ ما شاكلَ ذلك من الحقائق.

وأمّا المجازُ: فهو ما أُفيد به ما لَمْ يُوضع له في اللّغة، ومن حَقّه أنْ يكونَ لفظه لا يَنتظمُ معناه إمّا بزيادةٍ، أو نقصانٍ[2]*، أو بوضعه في غَير موضعه.

والمجاز الّذي دخلته الزّيادة، نحو قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[3] لأنّ معناه ليس مثلُه شيء، فالكاف زائدة.

والمجاز بالنّقصان، نحو قوله: ﴿واسْئَلِ القرية﴾[4]، ﴿واسْئَلِ العِيْر﴾[5]، لأنّ معناه واسْئَل أهلَ القرية، وأهل العِير، فحُذِفَ ذلك اختصاراً ومجازاً، ونحو قوله تعالىٰ: ﴿إلىٰ رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[6]، علىٰ تأويلِ مَنْ قال إلىٰ ثواب ربّها ناظرة. و﴿جاءَ ربُّكَ﴾[7] لأنّ معناه، وَجاءَ أمرُ ربّك، وما أشبه ذلك.

والمجازُ الثّالث، نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَأَضَلَّهُم السّامِرِيُّ﴾[8] فَنَسَبه إليه مِنْ حيثُ دَعاهم، وإنْ كانوا هم ضَلُّوا في الحقيقة، لا أنّه فَعَل فيهم الضَّلال.

و يجبُ حَملُ الحقيقة علىٰ ظاهرها، ولا يُتَوقّع في ذلك دليلٌ يَدلُّ علىٰ ذلك. والمجاز لا يجوزُ حمله عليه، إلّا أنْ يَدلَّ دليلٌ علىٰ كونه مجازاً.

---

(١) الأنعام: ١٥١.

(٢)* فيه دلالة علىٰ أنّ الحقيقه والمجاز كما يتحقّقان في المفردات يتحقّقان في المركّبات، ففي نحو ﴿وآسئل القرية﴾ «آسئل» استعمل في معناه الحقيقي، «والقرية» مستعملٌ في معناها الحقيقي، وبتقدير الأهل صار المجموع مستعملاً في غير ما وضع له.

(٣) الشورىٰ: ١١.

(٤) يوسف: ٨٢.

(٥) يوسف: ٨٢.

(٦) القيامة: ٢٣.

(٧) الفَجر: ٢٢.

(٨) طه: ٨٥.

والحقيقة إذا عُقلت فائدتها، فيجب حملها علىٰ ما عُقلت من فائدتها[1]* أين وُجِدتْ، ولا يَخصُّ به موضعٌ دون آخر، وَيَطَّردُ ذلك فيها إلاّ لمانعٍ مِنْ سَمْعٍ أو عُرْفٍ أو غيرُ ذلك، إلاّ أنْ تكونَ وُضِعَتْ[2] لتفيد معنىٰ في جنسٍ دون جنس، فحينئذ يجبُ أنْ يَخصّ ذلك الجنس به، نحو قولهم: «خَلٌّ» انّه يُفيد الحُموضة في جنسٍ مخصوصٍ، وقولهم: «بَلَنٌ» يفيد إجتماع اللّونين في جنسٍ دون جنس. وعلىٰ هذا المعنىٰ يُقال إنّ الحقايق يقاس عليها.

وامّا المجازُ فلا يُقاسُ عَلَيهِ وَينبغي أنْ يُقَرَّ حيث آستُعْمل، ولذلك لا يقالُ: «سَلِ الحَمير» وَيُرادُ مالِكها كما قيل: «واسئل القرية» وأُريدَ أهلُها، لأنّ ذلك لم يُتعارف فيه.

والحقيقة لا يَمتنعُ أنْ يَقِلّ استعمالها فتصير كالمجاز، مثل قولنا «الصَّلاةُ» في الدُّعاء وَغير ذلك.

وكذلك لا يَمتنعُ في المَجاز أنْ يكثُر آستعماله فيصير حقيقةً بالعُرف[3] نحو قولِنا: «الغائط» في الحَدَث المَخصُوص، وقولِنا: «دابّةٌ» في الحيوان المَخصوص، وما هذا حُكمه، حُكِم له بِحُكم الحقيقة.

والمفيدُ من الكلام لا يكون إلاّ جملةً من آسمٍ وآسمٍ، أو فعلٍ وآسمٍ، وما عداها ما لا يفيدُ إلاّ بتقديرِ واحدٍ من القِسْمَين فيه، ولأجل ذلك قلنا: «يازيد» في النّداء إنّما يفيدُ لأنّ معنىٰ «يا» إدعو فصار مَعنىٰ هذا الحرف معنىٰ الفعل، فلأجل ذلك أفاد.

وينقسم[4] ذلك إلىٰ أقسام:

إلىٰ الأمر وما معناه معنىٰ الأمرِ[5] من السّؤال، والطَّلبُ والدُّعاء.

---

(١)* المراد بالفائدة مجموع الوصف المعتبر في استعمال أهل اللغة له لا مجموع ما وضع له سواءٌ كان وصفاً أو ذاتاً.

(٢) وَضْعهُ.

(٣) في العُرف.

(٤) فَيَنقَسِمُ.

(٥) في الأصل: ومعناه ما معنىٰ الأمر.

وإلىٰ النهيِ.

وإلى الخَبَر، ويدخلُ في ذلك الجحود، والقَسَم، والأمثال، والتَشبيه وما شاكله، و الاستخبار، والاستفْهَام، والتّمني [والتَّرجي] [1] شبيهٌ بالإخبار.

هذا ما قسَّمه أهلُ اللغة، وَطوّل كثيرٌ من الفقهاء في أقسام الكلام.

وقال قَومٌ:[2] الأصل في ذلك كُلّه الخَبر، لأنّ الأمر معناه معنىٰ الخَبر، لأنّ معناه أُريدُ منك أنْ تَفْعَلَ وذلك خَبَرٌ، والنّهي معناه أكرَهُ منك الفِعْلَ وذلك أيضاً خَبَرٌ، وكذلك القول في سائِر الأقسام.

والأسامي المُفيدةُ علىٰ ضربين:

إمّا أنْ تكونَ مُفيدةً لعينٍ واحدة، أو تفيدُ أكثرَ من ذلك، فما أفاد الفائدة في عينٍ واحدةٍ فهو أسماءُ الأجناس. وما أفاد أكثرَ من ذلك علىٰ ضربين:

أحدهما: نحو قولنا: «لَونٌ» فإنّه لا يفيد في عينٍ واحدةٍ، بل يفيد في أعيانٍ فائدةً واحدةً.

والضرب الثاني: يُفيد معاني مختلفة وهو جميعِ الأسماءِ المُشتركة نحو قولنا: «قُرْءٌ» و«جَوْنٌ» و«عَينٌ»، وغيرُ ذلك.

وفي النّاس مَنْ دَفَع ذلك وَقال: لَيسَ في اللُّغة آسمٌ واحدٌ لِمَعْنَيين مُختلفين. وهذا خلافٌ حادثٌ لا يُلتفت إليه، لأنّ الظّاهر من مذهَب أهل اللّغة خلافه.

ويَدخلُ علىٰ الجُمَل[3] حُروفٌ تُغَيِّر معانيها وتُحدِثُ فيها فوائد لم تكن قبل

---

(١) زيادة من الحجرية.

(٢) أُنظر: «دلائل الأعجاز: ٤٠٨ ـ ٤٠٣، الذريعة الى اصول الشريعة ١: ٤١، وراجع أيضاً المصادر الواردة في التعليقة رقم (٨) صفحة ١٤٩».

(٣) الجُملة.

ذلك، وهي كثيرةٌ قد ذكرها أهلُ اللّغة ولا نحتاج إلىٰ ذكر جميعها، ونحنُ نذكرُ منها ما لهُ تَعَلُّق بهذا الباب.

فمنها: «الواو» فَذَهب قومٌ إلىٰ أنّها توجب التّرتيب، وهُو المحكي عَنِ الفرّاءُ، وأبي عُبَيدة، وآحتجّ كثيرٌ من الفُقهاء به[1].

والصّحيح أنّها لا تُفيدُ التّرتيب بِمُقتضىٰ اللّغة[2]، ولا يمتنعُ أنْ يُقال أنّها تفيدُ ذلك بعُرف التّرع، بدلالة ما روى عن النّبي صلىٰ الله عليه وآله وسلم أنّه قال لِمَنْ خَطَبَ فقال: (مَنْ يُطع اللهَ وَرسُوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم فَقَدْ هَدىٰ، وَمَنْ يَعْصِهما فَقَدْ غَوىٰ) «بِئْس خَطيب القوم أنتَ».

فقال: يا رسُول الله، كَيف أقولُ؟

فقال عليه السلام قُلْ: «وَمَنْ يَعصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَد غَوىٰ»[3].

فلو لا التّرتيب لما كان لهذا الكلام معنىٰ، ولكانَ يُفيد قوله: «وَمَنْ يَعْصِهِما» ما أفادَ «وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُوله» عند من قال بأنّها تُفيد الجمع، وقد علمنا خلاف ذلك.

ومنها: أنّ القائل إذا قال لزوجته الّتي لم يدخل بها «أنتِ طالقٌ وطالقٌ»، لا

---

(١) وهو مختار جماعة منهم الشافعي ـ وإنْ لم يصرّح به في رسالته ـ حيث نُقل عنه ذلك، وعليه أكثر أصحابه، وهو اختيار الفرّاء، وثعلب، وقُطْرب وابن هشام وغيرهم، راجع: «المغني لابن هشام ٢: ٣١ (حاشية الأمير)، ونهاية السؤل ١: ٢٢٠، التبصرة: ٢٣١».

(٢) الرأي الغالب عند ائمة اللغة عدم الترتيب، وقد ادّعى الفارسي اجماع نحاة البصرة والكوفة عليه (راجع المقتضب ١: ١٠) وهو مختار سيبويه في كتابه وابن الحاجب والرازي وابن هشام في المغني(٢: ٣١ مع حاشية الأمير)، وأيضاً لاحظ كلمات الأُصوليين في مصنّفاتهم: الإحكام: ٥٨، التبصرة: ٢٣٢، منتهىٰ السؤل ١/١٤، نهاية السؤل ١/٢١٨، المستصفىٰ ٢/٣٩، المنخول: ٨٣، اصول السرخسي ١/٢٠٠، فواتح الرحموت: ٧/٢٢٩) وغيرها.

(٣) سنن النسائي ٦: ٩٠، باب ما يكره من الخطبة، سنن أبي داود ٢: ٣١١، باب ٧٧، صحيح مسلم: كتاب الجمعة ٦: ١٥٨ شرح النووي.

خلاف بين الفُقهاء أنّه لا يقعُ إلاّ طلقة واحدة[1]، فلو كانت الواو تُفيدُ الجمعَ لجرىٰ مَجرىٰ قوله: «أنتِ طالقٌ تطليقتين»[2]. وقد علمنا خلاف ذلك.

وقال قومٌ[3]: إنّ الواو تفيد الجمع والإشتراك[4]* وهو الظّاهر في اللّغة نحو قولهم: «رأيتُ زيداً وعمراً» ومعناه رأيتهما، وتُستعمَلُ بمعنىٰ استئناف جملةٍ من الكلام، وإنْ لم تكون معطوفةً علىٰ الأوّل في الحكم، نحو قوله تعالىٰ: ﴿**والرّاسِخُونَ في الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِه**﴾[5] علىٰ قول من قال إنّ المراد به الإخبارُ عَن الرّاسخين بأنّهم يقولون آمنّا به، لا أنّهم يَعْلَمون تأويل ذلك.

وقد تستعمل بمعنىٰ «أو»، كقوله تعالىٰ في وصف الملائكة: ﴿**أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَىٰ وَثُلٰثَ وَرُبٰاعَ**﴾[6]، وكقوله: ﴿**فَانْكِحُوا مٰا طٰابَ لَكُمْ مِنَ النِّسٰاءِ مَثْنَىٰ وَثُلٰثَ وَرُبٰاعَ**﴾[7]، والمرادُ بذلك أو. والأشبهُ في ذلك أنْ يكون مجازاً لأنّه لا يَطّردُ في كلّ موضعٍ.

ومنها: «الفاءُ» ومَعناها التّرتيب والتّعقيب[8]*، نحو قول القائِل: «رأيت زيداً فعمراً»، فإنّه يُفيدُ أنّ رؤيته له عَقيب رؤيته لزيد مَع أنّه بعده، ولذلك أُدخِل الفاءُ في جواب الشّرط لِما كانَ من حقّ الجزاء أنْ يُلحق[9] بالشرط من غير تراخٍ. وقلنا: إنّ قوله

---

(١) المغني لابن قدامه٨: ٤٠٢ مسألة رقم (٦٠٠٦)، التبصرة: ٢٣٣.

(٢) طلقتين.

(٣) الإحكام في اصول الأحكام١: ٥١.

(٤)* أي تفيدهما في اللغة بدون ترتيبت.

(٥) آل عمران: ٧.

(٦) فاطر: ١.

(٧) النساء: ٣.

(٨)* أي افادة كون المعطوف بالفاء بعد المعطوف عليه بهاء، وهو علىٰ قسمين: الأوّل الزماني نحو (شرب مريضي الدواء فصحّ)، الثاني الذكرىٰ وهو في شيءٍ من حَقّه أن يُذكر بعد شيء آخر باعتبار كونه مدلولاً له نحو (وجد زيد فأوجده).

(٩) في نسخة الأصل: يُسْتَحَقُّ.

تعالىٰ: ﴿إنّما قَوْلُنا لِشَيءٍ إذا أرَدْناهُ أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْن﴾[1] أنّ ظاهر الكلام يَقتضي كون المكوَّن عقيب كُنْ لِمُوضِع الفاء، وهذا يوجبُ أنْ كن مُحدِثةٌ، لأنّ ما تقدّم المحُدِث بوقت واحدٍ لا يكونُ قديماً، وذلك يَدلّ على حُدوث الكلام بالضدّ ممّا يتعلّقون به[2]*.

وذهب المرتضىٰ رحمه الله إلىٰ أنّها تفيد التّرتيب، وخالف في أنّها تفيد التّعقيب من غير تراخٍ، بل قال: ذلك موقوفٌ علىٰ الدّليل ويَجبُ التّوقّف فيه، وخالف في جميع ما يمثّل به في هذا الباب.

وأمّا «ثمّ»: فإنّها تُفيد التّرتيب والتّراخي، فهي مُشاركةٌ للفاء في التّرتيب وتُضادّها في التّراخي. وقد استُعمِلَتْ «ثمّ» بمعنىٰ «الواو» في قوله تعالىٰ: ﴿فإلَيْنا مَرْجِعُهُم ثُمّ اللهُ شَهِيْدٌ عَلىٰ ما يَفْعَلُوْنَ﴾[3] لأنّ معناه والله شَهِيْدٌ، وذلكَ مَجاز.

وَأمّا «بَعْدُ»: فإنّها تُفيد التّرتيب من غَيرِ تراخٍ ولا تعقيب.

وأمّا «إلىٰ»: فهي للحدّ، وقد يَدخُل الحدّ في المحدُود تَارةً، وتارةً لا يَدخُل، فهوَ موقوفٌ علىٰ الدّليل، وإن كان الأقوىٰ أنّه لا يدخل فيه.

وأمّا «مِنْ»: فلها[4] أربعةُ أقسام:

أحدها: التَّبعيض، نَحو قولهم: «أكلْتُ مِن الخُبز وَاللّحم»، يَعني أكلتُ بعضهما، ونحو قولهم: «هذا بابٌ مِنْ حديد، وخاتمٌ مِنْ فضّة» لأنّ المراد به أنّه مِن هذا الجنس.

وثانيها: مَعنى ابتداء الغاية، نَحو قولهم: «هذا الكتابُ مِن فلانٍ إلىٰ فلان»، أي

---

(١) النحل: ٤٠.

(٢)* الظاهر أن الأشاعرة تعلّقوا به في أنّ كلامه تعالىٰ قديم، لأنّ قول (كُنْ) حين الإرادة وهي قديمة بزعمهم، لأنّ الكلام لو كان حادثاً لكان شيئاً مُراداً مسبوقاً بقول (كن) ويلزم الدور أو التسلسل، وفي هذا الكلام إشارة إلىٰ أنّ ما ذكر ليس استدلالاً مستقلاً علىٰ حدوث الكلام، بل هو نقض إجمالي لتعلّقهم به فلا يرد أن لا كلام هنا حقيقةً بل هو استعارة تمثيليّة لنفوذ إرادته تعالىٰ.

(٣) يُونس: ٤٦.

(٤) فإنّ لها.

ابتداء غايته منه، وعلىٰ هذا حُمِل قوله تعالىٰ: ﴿نُودِيَ مِنْ شاطىء الوادِ الأيمن في البُقعة المُباركة مِنَ الشَّجَرَة أنْ يا مُوسىٰ﴾[1]، فإنّ[2] معناه أنّ آبتداء النّداء كانَ من الشَّجرة، فذلك دَليلٌ علىٰ حدوث النّداء.

وثالثها: أنْ تكون زائدة، مثل قولهم: «ما جاءني مِن أحدٍ» معناه ما جاءني أحدٌ.

ورابعها: أنْ تُبيّن تَبيين الصّفة، نحو قوله تعالىٰ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾[3] معناه فاجتنبوا[4] الرّجس الّذي هو الأوثانُ، ذكرَ ذلك أبو عَليّ الفارسي النَّحوي[5].

وقال بعضهم: أنّ معناها في جميع المواضع ابتداء الغاية، وأنكر ما عدا ذلك مِنَ الأقسام.

وأمّا «الباء»: فَتُستعمل علىٰ وجهين:

أحدهما: التَّبعيضُ، وهُو إذا استُعْملت في الموضع الذي[6] يتعدّىٰ الفعلُ إلىٰ المَفعُول بِهِ بِنَفْسِهِ، ولأجل هذا قلنا أنّ قوله تعالىٰ: ﴿وامْسَحُوا برؤُسِكم﴾[7] يقتضي المَسحَ ببعض الرأس، لأنّه لو كانَ المرادُ مَسحَ الرأس كلّه لقالَ: «امسحوا رؤسكم»، لأنّ الفعلَ يَتَعدّىٰ بنفسه إلىٰ الرؤس.

والثّاني: أنْ تكونَ للإلصاق، وهو إذا كانَ الفِعل لا يَتَعدّىٰ إلىٰ المفعول بنفسه،

---

(١) القصص: ٣٠.

(٢) وإنّ.

(٣) الحج: ٣٠.

(٤) اجتنبوا.

(٥) هو أبو علي، الحسن بن أحمد الفسوي النحوي، الفارسي. نسبة إلىٰ ولاية فارس في جنوب إيران، اللغوي والأديب المشهور، كان عالماً بالعربية وآدابها، واللغة واصولها، تتلمذ عليه جماعة كبيرة، كان مصاحباً لعضد الدولة الديلمي مقرّباً عنده، عالي المنزلة، وصنّف له كتاب (الإيضاح) و (التكملة) و(المسائل الشيرازيّات)، توفّي ببغداد سنة ٣٧٧ هـ ودفن بمقبرة الشونيزي بالكرخ.

(٦) في موضع يتعدىٰ الفعلُ.

(٧) المائدة: ٦.

مثلُ قولهم «مَرَرتُ بزيدٍ»، لأنّه لو قال: «مَرَرتُ زيداً» لم يكن كاملاً.

وأمّا «أو»: فالأصلُ فيها التخيير، كقولهم: «جالِسِ الحَسَن أو آبن سيرين». وَعلىٰ هذا حُمِلت آيةِ الكفّارة[1].

وتُستعمل بمعنىٰ الشّكّ كقول القائل: «أكلتُ كذا أو كذا»، و«رأيتُ فلاناً أو فلاناً»، إلاّ أنّ هذا القِسْمَ لا يجوزُ في كلام الله تعالىٰ.

وقد تُستعمل بمعنىٰ «الواو» كما قال تعالىٰ: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[2] وإنّما أراد به ويزيدون.

وقد تُستعملِ بمعنىٰ الإبهام، مِثلُ قول القائل: «فَعَلتُ كذا وكذا» إذا كان عالماً بما فعله، وإنّما يريدُ إبهامه علىٰ المُخاطب به.

وأمّا «في»: فإنّها تفيد الظّرف، نحو قولهم: «زيدٌ في الدّار»، وإنْ آستُعملت في غير ذلك (الموضع)[3] فَعَلىٰ ضَرْبٍ من المَجاز.

وإذْ قد بيّنا أنّ الكلام ينقسم إلىٰ حقيقةٍ ومجازٍ فلابدّ من إثباته، لأنّ في النّاس من دفع أنْ يكونَ في الكلام مجازٌ أصلاً[4]. وهذا قولٌ شاذٌ لا يُلتفت إليه، لأنّ مِنَ

---

(١) وهي قوله تعالىٰ: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذىً من رأسه ففدية من صيامٍ أو صدقةٍ أو نُسُكٍ﴾، البقرة: ١٩٦.

(٢) الصّافات: ١٤٧.

(٣) زيادة في الأصل.

(٤) نُسب هذا الرأي للحشويّة، والظّاهريّة، ولأبي إسحاق الإسفراييني، ولأبي بكر بن داود، ولأبي العبّاس بن العاص، وأبي علي الفارسي، أُنظر: «المنخول: ٧٤، المستصفىٰ ١: ٦٧، التبصرة: ١٧٧، شرح اللمع ١: ١٦٩، ميزان الأُصول ١: ٥٤٣ ـ ٥٢٧».

ويمكن تلخيص الأقوال في هذه المسألة بما يلي:

القول الأول: الجواز مطلقاً، وهو رأي الإماميّة وجمهور أهل السنّة.

القول الثاني: المنع مطلقاً، وهو رأي الحشوية والظاهريّة وشرذمة من الأُصوليّين.

القول الثالث: المنع في القرآن خاصّة والجواز في غيره: وهو المشهور عن بعض المذاهب السُّنيّة.

القول الرابع: المنع في القرآن والحديث والجواز في غيرهما: وهو المنقول عن ابن داود.

المعلوم مِنْ دين أهل اللُّغة أنّ استعمالهم لفظة الحمار في البَلِيْد، وَ الأسد في الشُّجاع مجازٌ دُون الحقيقة.

وكذا قوله تعالىٰ: ﴿إنّ الّذين يؤْذُونَ الله﴾[1] بمعنىٰ يؤذون أولياء الله، ﴿وَجاء ربُّك﴾[2] بمعنىٰ جاء أمرُ ربّك، وقوله: ﴿واسْئَل القَرية﴾[3] بمعنىٰ أهل القرية، أنّ كلّ ذلك مجازٌ.

فإنّ دفع ذلك آستعمالاً، فما ذكرناه دلالةٌ عليه.

وإنْ قال: لا أدفعه آستعمالاً إلاّ أنّي أقول إنّه حقيقةٌ، كان مخالفاً لاستعمال أهل اللُّغة وإطلاقهم، ويُحتجُّ عليه بالرّجوع إلىٰ الكُتُب المُصَنَّفة في المجاز[4].

والوجه الّذي يستعمل عليه المجازُ كثيرٌ وينضبط، وقد ذُكِر بعضه في الكتب. ولا يجوزُ أنْ يكونَ مجازٌ ولا حقيقةَ له، وإنّما قلنا ذلك لِمَا بيّناه من أنّ المجاز هو ما آستُعمِل في غير ما وُضِع له، وإذا لم يَكُن له حقيقةٌ لم يثبت هذا المعنىٰ فيه. ويجوز

القول الخامس: المنع من جواز استعمال المجاز في خطاب الله ورسوله إلاّ إذا ورد به النصّ أو قام عليه الإجماع أو الضرورة. وأمّا الإماميّة فإنّهم مطلقاً يذهبون الىٰ جواز استعمال المجاز و وقوعه في اللغة والقرآن والحديث كما صرّح بذلك الشيخ الطوسي.

(١) الأحزاب: ٥٧.

(٢) الفجر: ٢٢.

(٣) يوسف: ٨٢.

(٤) ويمكن الإشارة إلىٰ بعض هذه المصنّفات:

١ ـ كتاب (مجازات الآثار النبويّة) وكتاب (تلخيص البيان في مجازات القرآن) للشريف الرضي محمّد بن الحسين بن موسىٰ العلوي (المتوفّىٰ: ٤٠٦).

٢ ـ كتاب (الحقيقة والمجاز) لعلي بن عيسىٰ الرّماني (المتوفّىٰ ٣٨٤ هـ).

٣ ـ كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة (المولود ١١٠ هـ).

٤ ـ كتاب (مجاز القرآن) وكتاب (المجاز من كلام العرب) لقُطْرُبْ (المتوفّىٰ ٢٠٦ هـ).

٥ ـ كتاب (مجاز الكلام وتصاريفه) لأحمد بن يحيىٰ المشهور بثعلب (المتوفّىٰ ٢٩١ هـ).

٦ ـ كتاب (مجاز ما جاء في شعر العرب) لابن السّكّيت (المتوفّىٰ ٢٤٣ هـ).

أن تكون حقيقةٌ ولا مجاز لها.

ومِنْ حقّ الحقيقةَ أنْ يُعلم المرادُ بها بظاهرها، ومن حقّ المجاز أنْ يُعلم المراد به بدليلٍ غير الظّاهر، والله تعالىٰ قد خاطبَ بالمجاز كما خاطَبَ بالحقيقة، وكذلك الرّسول عليه وآله السلام، ومَن دفع ذلك لا يُلتَفَتُ إلىٰ قوله، وليس ذلك بمؤدٍّ إلىٰ الحاجة لأنّ الله تعالىٰ آستعملَ ذلك علىٰ عادة العرب في خطابها في آستعمال الحقيقة والمجاز، كما إستعمَلَ الإطالة تارةً والإيجاز أُخرىٰ، كما إستعملت هي، فإذا جاز أحدهما جازَ الآخر.

فأمّا لفظ الاستعارة فالأوْلىٰ أنْ لا يُطلق علىٰ كلام الله تعالىٰ مِنْ حيث[1] يوهم أنّ فاعلها اسْتَعارها لحاجةٍ، وإنْ أُريد بذلك ما ذكره بعضهم من أنّ المخاطب بتلك اللُّغة يقتضي حُسن استعمالها في المجاز كَحُسن ذلك في الحقيقة، فعلىٰ هذا لا يَمتنع إطلاق هذه اللّفظة علىٰ كلام الله تعالىٰ. فإذا[2] ثَبَتَ أنّ الله تعالىٰ خاطب بالحقيقة والمَجاز معاً فلابدّ مِنْ أنْ يدلّ علىٰ الفَصْل بينهما، وإلاّ أدّىٰ إلىٰ تكليف ما لا يُطاق، كما لا بُدّ مِنْ أنْ يدلّ علىٰ الفَصْل بين الألفاظ المُختلفة لتُعرف معانيها.

والفصلُ بين الحقيقة والمجاز يَقعُ من وجُوهٍ:

منها: أنْ يوجد نَصٌّ من أهل اللّغة، أو دَلالةٌ علىٰ أنّه مَجازٌ.

ومنها: أنْ يُعلم بأنّهم وَضَعُوا تلك اللّفظة لشيءٍ ثُمّ استعمَلوها في غيره[3] علىٰ وجه التشبيه.

ومنها: أنْ يُعلم أنّها تَطَّردُ[4]* في موضعٍ ولا تَطَّردُ في آخر، ولا مانع فيُعلَم أنّها مجازٌ في الموضع الّذي لا تطّردُ فيه. وإنّما شَرَطنا المانِع لأنّ الحقيقة قد لا تَطّرد لمانعٍ

---

(١) من حيث إنّه.

(٢) وإذا.

(٣) غيرها.

(٤)* لما كان الاطّراد بلا مانع لازماً للحقيقة كما مرّ في هذا الفصل، وعدم اللازم يدل علىٰ عدم الملزوم، كان عدم الإطراد بلا مانعٍ علامةً للمجازيّة.

عُرفي أو شَرعي، ألاَ ترىٰ أنّ لفظة «الدّابّة» ووضِعَتْ في الأصل لكلّ ما دبّ، ثُمّ اختصّت في العُرف بشيءٍ[1] بعينه، وكذلك لفظة «الصّلاة» في الأصل للدّعاء، ثُمّ اختصّت في الشرع بأفعالٍ بعينها، وكذلك لفظة «النكاح» وما جرىٰ مجرىٰ ذلك، فَيُعلم أنّه حقيقةٌ وَإنْ لم تُطّرد، لما بيّناه من العرف والشرّع.

ومنها: أنْ يُعلم أن للفظهِ حُكماً وتَصرّفاً من آشتقاقٍ، أو تثنيةٍ، أو جمعٍ، أو تعلّقٍ بالغَير[2]*، فإذا آستُعمِلتْ في موضعٍ وهذه الأحكامُ منتفيةٌ عنه عُلِم أنّه مجاز، وَلذلك قلنا أنّ لفظة الأمر حقيقة في القول ومجازٌ في الفعل، لأنّ الاشتقاق لا يَصحُّ في الفعل ويَصحُّ في القول.

ومنها: أنْ يُعلم أنْ تعلّقها بالمذكور لا يَصحُّ، فيحكم أنّ هناك حذفاً وأنّ اللّفظ مجازٌ، ولذلك قلنا: إنّ قوله: ﴿وآسئلِ القَرْيَة﴾[3] مجازٌ، وكذلك قوله: ﴿إلىٰ رَبّها ناظِرةٌ﴾[4] علىٰ أحد التّأويلات.

ومنها: أنْ يُستعمل في الشّيء مِنْ حيثُ كان جزاءً لغيره، نَحو قوله تعالىٰ: ﴿وَجَزاءُ سَيِّئةٍ سَيِّئَةٌ مِثلها﴾[5]، لأنّ الجزاء في الحقيقة لا يكونُ سيِّئةً، ولهذا قال أهلُ اللُّغة الجزاءُ بالجزاءِ، وَمعلوم أنّ الأوّل لَيس جزاءً، ولذلك نظائر كثيرة.

ومنها: أنْ يُستَعمل في الشّيء لأنّه يفضي إلىٰ غيره، كقولهم: «حَضَرهُ المَوت»[6]* إذا خِيْفَ عليه من مَرَضه، ونحو قولنا: إنّ النّكاح اسمٌ للوطء، حقيقة ومجاز في العقد لأنّه موصلٌ إليه، وإنْ كانَ بعُرف الشّرع قد آختصّ بالعَقْد كلفظ «الصلاة» وغيرها.

---

(١) في الأصل: لشيءٍ.

(٢)* كالفاعل والمفعول ونحوهما.

(٣) يوسف: ٨٢.

(٤) القيامة: ٢٣.

(٥) الشورىٰ: ٤٠.

(٦)* فإنّ الموت مجازٌ في المرض الشّديد، وكذا النّكاح مجازٌ لغة في العقد فلو استعمل فيه لغةً لكان العلاقة أنّه يُفضي إلىٰ الوطء.

وقد يُستعمل اللّفظ في الشّيء لأنّه مجاورٌ لغيره، أو هو منه بسببٍ.

وهذه الجملة كافيةٌ في هذا الباب فإنّها تُنبّه علىٰ ما عداها، وقد آنتقلتْ أسماءٌ كثيرةٌ ممّا كانت عليه في اللّغة إلىٰ العُرف تارةً، وإلىٰ الشرع[1] أخرىٰ، فما آنتَقَلَ منهُ إلىٰ العُرف نحو قولنا: «دابّة» و«غائط» فإنّ هذا وإنْ كانَ آسماً في اللغة لكلّ ما يَدبُّ و للمكان المطمئنّ من الأرض منه، صار في العُرف عبارةً عن حيوانٍ مخصوصٍ وَحدثٍ مخصوصٍ، ونظائر ذلك كثيرة لا فائدة في ذكر جميعها وإنّما أردنا المثال.

وأمّا ما آنتَقَلَ منه إلىٰ الشّرع فنحو قولنا: «الصّلاة» فإنّها في اللغة موضوعةٌ للدُّعاءِ، وقد صارت في الشّريعة عبارةً عن أفعال مخصوصةٍ، وكذلك «الزكاة» في اللّغة عبارةٌ عن النّمو، وفي الشّريعة عبارة عن أخذ شيء مخصوصٍ، ونظائر ذلك كثيرة. وأمّا لفظة «الإيمان» فعند قومٍ أنّها مُنتقِلةٌ، وعند آخرين أنّها علىٰ ما كانت عليه[2]، وليس هذا الكتاب موضوعاً لأعيان الأسماء الّتي آنْتَقَلتْ والّتي لم تَنتقِلْ فإنّ شرح ذلك يطول، وإنّما كان غرضنا أن نُبيّن ثبوت ذلك.

والسّببُ في آستعمال ذلك أنّه حدثت أحكامٌ في الشّريعة لم تكُن معروفةً في اللّغة، فلابدّ من العبارة عنها، فلا فرق بين أنْ توضع لها عبارة مُبتداة لا تُعرف، وبين أنْ يُنقل بعض الأسماء المُستعملة في غير ذلك، كما أنّ مَنْ يُرزق ولداً يجوز له أنْ يضع له آسماً لا يُعرف، ويجوز أنْ يَنقُل بعض الأسماء المُستعمَلة إليه، إلا أنّ[3] الأمر وإنْ كانَ علىٰ ما قلناه، فمتىٰ نُقِلَ الاسم من مقتضىٰ اللّغة إلىٰ شيء لا يُعرف فيها لا يكون المتكلّم به متكلّماً باللّغة، بل يكون متكلّماً بالشّرع، وإنْ سُمّي مُتكلّماً باللّغة يكون مَجازاً مِنْ حيثُ أنّه آستعمل ما كانوا آستعملوه، وإنْ كان قد آستعملُوه في غير ذلك. ومتىٰ لم نقل ذلك لَزم أنْ يكون مَنْ تكلّم باللّغة المعروفة ووافق بعض أسمائها أسماء

---

(١) في الأصل: الشريعة.

(٢) لسان العرب ١: ٢٢٣، مادّة (أمنَ).

(٣) في الاصل: لأنّ.

العَجَم أنْ يكونَ متكلّماً بالعَجميّة، وذلك لا يقوله أحدٌ. فَعُلم أنّ الصّحيح ما قلناه.

وإذا ثبتت هذه الجُملة فمتىٰ وَرَدَ خطابٌ من الله تعالىٰ أو من الرسول عليه السلام[1] نُظِرَ فيه، فإنْ كانَ آستعماله في اللُّغة والعُرف والشَّرع سواء، حُمِلَ علىٰ مقتضىٰ اللُّغة، وإنْ كانَ لهُ حَقيقةٌ في اللُّغة وصارَ في العُرف حقيقةٌ في غيره وجَبَ حملُه علىٰ ما تُعُوْرِفَ في العُرف، وكذلك إنْ كانَ له حقيقةٌ في اللّغة أو العُرف وقد صار بالشّرع[2] حقيقةً لغيره[3]، وجَبَ حمله علىٰ ما يُعرف[4] بالشرع[5]، وكذلك إذا[6] كانت اللّفظة مُنتقلة عن اللغة إلىٰ العُرف ثمّ آسْتُعملت في الشّرع علىٰ خلاف العُرف، وَجَب حملها علىٰ ما تقرّر في الشّرع، لأنّ خطاب الله تعالىٰ وخطاب النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله وسلم ينبغي أنْ يُحملا علىٰ ما تقتضيه الشّريعة، لأنّه المستفاد من هاتين الجهتين. ومتىٰ نقَلَ الله تعالىٰ أو رسُوله عليه وآله السلام آسماً من اللّغة إلىٰ الشرع وجب عليه أنْ يُبيِّنَهُ لِمَن هو مُخاطبٌ به[7]* دون مَنْ لم يُخاطب به، لأنّ مَنْ لَيس بمخاطبٍ به لا يجبُ بيانه له، ولأجل هذا لا يَجبُ أنْ يُبيّن الله تعالىٰ لنا مُراده بالكتب السّالفة لما لم نكن مُخاطبين بها، وهذا وإنْ لم يجب فإنّه يحسن أنْ يُبيِّن لغير المُخاطب كما يُبيِّن الله تعالىٰ أحكام الحيض لِمَنْ ليس هو مخاطبٌ بها من الرّجال، وذلك جائزٌ غيرُ واجبٍ علىٰ ما قلناه، وإنّما قلنا ذلك لأنّه كما يجب أنْ يُقْدِرَ من ليس بمخاطب به، فكذلك لا يجب أنْ يُعْلِمه لأنّ القدرة آكَدُ من العلم، لأنّ الفِعل يستحيل من دونها أصلاً، فإذا لم تجب القُدرة فكذلك لا يجبُ العِلم علىٰ ما بيّناه.

---

(١) النبي صلّىٰ الله عليه وآله.

(٢) في الشرع.

(٣) في غيره.

(٤) تعورف.

(٥) في الشرع.

(٦) إنْ.

(٧)* المراد بالمخاطب أعمّ من المكلّف ومن توجّه إليه الكلام.

فَصْلٌ [٥]

«في ذكر ما يجبُ مَعرفته مِن صفات الله تعالىٰ، وصفات النّبي صَلّىٰ الله عليه وآله وسلم، وصفات الأئمّة عليهم السلاّم حَتّىٰ يَصِحُّ مَعرفةُ مرادهم»

إعلم أنّه لا يُمكن مَعرفة المراد بخطاب الله تعالىٰ إلّا بعد ثبوت العلم بأشياءَ:

منها: أنْ يَعْلَم أنّ الخطابَ خطابٌ له، لأنّا متىٰ لم نَعلم أنّه خطابٌ له لم يُمكنّا أنْ نَستدلّ علىٰ معرفة مراده.

ومنها: أنْ نَعلم أنّه لا يجوز أنْ لا يُفيدَ بخطابه شيئاً أصلاً[١]*.

ومنها: أنْ نَعلم أنّه لا يجوز أنْ يُخاطِب[٢] بخطابه علىٰ وجهٍ يَقبُح.

ومنها: أنّه لا يجوزُ أنْ يريد بخطابه غير ما وُضع له ولا يَدلّ عليه.

فمتىٰ حَصلت هذه العلوم صَحَّ الاستدلال بخطابه علىٰ مُراده، ومتىٰ لم يَحصل جميعها، أو لم يَحصل بَعضُها لم يَصحّ ذلك، ولذلك ألزمنا المُجبّرة[٣]* ألّا[٤]*

---

(١)* المرادُ أن لا يريد به معنىً يكون مستعملاً فيه.

(٢) في الأصل والنسخة الحجريّة «يخطابُ» وهو تصحيف وصحيحه ما أثبتناه.

(٣)* المجبّرة: هم القائلون بأنّ أفعال العباد صادرة عن الله تعالىٰ، سواءٌ كانوا قائلين بالكسب ـ وهم جمهور الأشاعرة ـ أم لا وهم الجهميّة.

(٤)* أن لا.

يعرفوا بخطابه شيئاً ولا مراده أصلاً مِنْ حيثُ جَوّزوا علىٰ الله تعالىٰ القبائح.

ولشرح هذه الأشياء موضعٌ غيرُ هذا يَحتملُ أنْ نَبسطَ الكلام فيه، غير أنّا نُشير إلىٰ جُملٍ منه موصلةٍ إلىٰ العلم.

إنّما قلنا: أنّه لا يجوز أنْ يُخاطِب ولا يُفيد بخطابه شيئاً أصلاً، لأنّ ذلك عَبثٌ لا فائدة فيه، تعالىٰ اللهُ تعالىٰ عَنْ ذلك.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: يجوز أنْ لا يُفيد بخطابه شيئاً أصلاً و يكون وجه حُسنه المصلحة، لأنّ ذلك يؤدّي إلىٰ أنْ لا يكون طريقٌ إلىٰ معرفة المُراد بخطابه أصلاً[1]*، لأنّه لا خطاب إلّا وذلك مُجوّزٌ فيه وذلك فاسد، فَجَرىٰ ذلك مَجرىٰ المُعجزات الدّالة علىٰ نبوّة الأنبياء عليهم السّلام في أنّه لا يجوز أن تُفعَل للمصلحة[2]* دون التصديق[3]، لأنّ ذلك يُؤدّي إلىٰ آنسداد الطّريق علينا مِنَ الفَرق بين الصّادق والكاذب، ولأجل ذلك قلنا إنّه لا يجوز فعل المُعْجِز إلّا للتّصديق[4]*، فكذلك القول

---

(١)* إشارة إلىٰ ضابطةٍ هي أنّ كلّ قضيّة يحصل لنا العلم القطعي بها بطريقٍ من الطرق، فيمكن لنا أن نستدلّ عقلاً بالعلم بصدقها علىٰ آستحالة ما يُنافي حصول ذلك العلم من ذلك الطريق، وإن لم تكن جهة الاستحالة معلومة لنا، وذلك لأنّ العلم سواءٌ كان ضرورياً أو كسبياً لابدّ له من موجبٍ مخصوص يمتنع عقلاً تحقّقه بدون ذلك العلم، ولابدّ لمتعلّقه في تعلّقه به من موجبٍ مخصوصٍ يمتنع تحقّق ذلك الموجب بدون صدق متعلّق العلم، فما ينافي العلم إمّا منافٍ لأحد الموجبين وأمّا منافٍ لايجابه واستلزامه، فالأوّل يستحيل عقلاً اجتماعه مع الموجب، والثاني يستحيل عقلاً تحقّقه مطلقاً.

(٢)* المراد أن العقل يحكم بامتناع صدور المعجز عن الله لا للتصديق بل لمصلحةٍ أُخرىٰ، وهذا العلم إمّا ضروريّ للمكلّف كالعلم بأنّه يمتنع صدور خرق العادة عن غير الله تعالىٰ، أو كسبيٌّ يُلهم الله المكلّف النظر في دليله، وهو أنّه قبيحٌ في نفسه ويمتنع إضطراره تعالىٰ إلىٰ القبيح في نفسه للمصلحة.

(٣) في الأصل: تصديقه.

(٤)* فيه ردٌّ علىٰ مَن زعم أنّ العيان والبرهان إذا دلّ علىٰ شيء جاز فعل المُعجز علىٰ طبق دعوىٰ خلافه اعتماداً علىٰ العلم، ولعلّه ربّما تمسّك في ذلك باحتياج نبيّنا عليه السلام إلىٰ التحدّي والتمسّك بعدم إمكان المعارضة، وهذا لا يتوجّه علىٰ مذهب مَنْ قالَ إنّ إعجاز القرآن للصرفة، فإنّ خارق العادة علىٰ مذهبه هو نفس عجزهم عن المعارضة، لا أنّه تتميم لدلالة خارق العادة علىٰ الصدق.

في الخطاب: إنّه لا يجوز أنْ يَصدُر منه إلّا للإفادة.

وليس لهم أنْ يَقولوا: إنّه تُعُبّد بتلاوته[1]، وذلك لا يمكن إلّا بخطابٍ آخر، والكلامُ في ذلك الخِطاب كَالكلام فيه.

وذلك يؤدّي إلىٰ أن لا نعلم بخطابه شيئاً أصلاً، علىٰ أنّ التّعبّد بتلاوة ما لا يُفْهَم عبثٌ، لأنّه يَجري مَجرىٰ التعبّد بالتّصويب من الصّراخ.

ولأنّ التعبّد به إنّما يَجوزُ إذا كان للمُتعبّد به طريقٌ إلىٰ معرفة مراده فيدعوه ذلك إلىٰ فعل الواجب، أو يَصْرِفه عَنْ فِعْل القَبيح، فأمّا إذا لم يكن كذلك فلا تَحسُنُ العِبادة بالتّلاوة.

أيضاً: فلو كان لمجرّد التّلاوة لم يَحسُنْ أنْ يجعل بعضه أمراً، وبعضه نهياً، وبعضه خَبَراً، وبعضه وَعْداً، وبعضه وَعيداً، ولا أنْ يكونَ خطاباً لقومٍ بأولىٰ من أن يكون خطاباً لغيرهم، وكلّ ذلك يُبيّنُ أنّه لا يَحسُن لما قالوه.

فأمّا الّذي يَدلُّ على أنّه لا يجوزُ أن يُخاطِبَ على وجهٍ يَقبُحْ، ما ثَبتَ من كونه عالماً بقُبحه، ومن أنّه غَنيٌّ عنه، ومَنْ هذه صِفَته لا يجوزُ أن يَفعَلَ القبيح، ألا ترى أنّ مَنْ عَلم أنّه إذا صَدَقَ تَوصّلَ الىٰ مُراده، وكذلك إذا كَذِبَ وَصَل إليه عَلى حَدٍّ ما كان يَفعل اليه لو صَدَقَ من غير زيادةٍ، لم يَجُزْ أنْ يَختار الكَذِبَ على الصِّدْق، ولا وجه في ذلك إلّا لِعلمه بقُبح الكذب، وبأنّه غَنيٌّ عنه بالصِّدق، فكذلك القديمُ تعالىٰ.

وأمّا الّذي يَدلُّ علىٰ أنّه لا يجوزُ أنْ يريدَ بخطابه غَير ما وُضع له ولا يَدلّ عليه، فإنّ ذلك يؤدّي إلىٰ أنْ لا نعلم بخطابه شَيئاً أصلاً، لأنّه لا خطاب إلّا وذلك يَجُوزُ فيه، ولا يُمكنُ أنْ يُدّعىٰ العلم بقصده ضرورةً في بعض خطابه، لأنّ ذلك يَمنعُ من التّكليف.

وَليس لهم أنْ يقولوا: أنّه يؤكّد ذلك الخطاب فَيُعلم به مراده، وإنْ كانَ هذا غاريا منه،

---

(١) وليس لهم أيضاً أن يقولوا أنّه متعبدٌ بتلاوته فيكون ذلك وجه الحُسن فإنّه لا طريق إلىٰ أن يُعرف أنه تُعبّد بتلاوته.

لأنّ التّأكيد أيضاً خطابٌ فَيَلزمُ فيه ما لَزِم في المؤكّد، وأنْ يكون فَعَلَ لِمِثْل ما فَعَل لَهُ المؤكّدُ [نفسه، وذلك يؤدّي إلىٰ ما قلناه.

ولا لهم أن يقولوا: إنّه يُخاطبه بِخطابٍ لا يُحتملُ أصلاً، لأنّه لا خطابَ إلّا ويمكن أنْ يُرادَ به غَيرُ ظاهره علىٰ وجه التجوّز، فإذا جوّز أنْ لا يَدلَّ عَليه لَزِم أنْ لا نَفهمَ بِخطابِه شيئاً أصلاً، ولا يَلْزَمُنا ذلك فيما نَقوله في الأسماء المنقولة إلىٰ الشّرع، لأنّه قَد دَلّلنا عَلىٰ المُراد بِجميع ذلك، فَفَارق ذلك ما قالوه.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب، لأنّ شرحَ ذلك يَطولُ ويخرجُ عن بُغيَة الكتاب.

وإذا ثبَت ما قلناه، فمتىٰ وَرَد خطابٌ من الله تعالىٰ وجبَ حَمله علىٰ ظاهره فيما تَقتضيه اللُّغة، إلّا أنْ يدلَّ دليلٌ علىٰ خِلافه.

وأمّا معرفة مراد الرسول عليه وآله السلام بخطابه فيكونُ علىٰ ضربين:

أحدهما: لِمَنْ يُشاهده وَيضطرّ إلىٰ قصده بخطابه، فَمَنْ هذه صِفَتُه أغناهُ عِلمهُ بقَصْدِه، ومراده عَن آعتبار صفاته.

أمّا مَنْ غابَ عنه، ولا يَعلمَ قَصده ضرورةً، فلا يَصحُّ أن يَعرف مراده إلّا بعد العلم ما شاءَ.

منها: أنْ نَعلَمَ أنّه لا يجوزُ أن يكذب فيما يُؤدّيه عن الله تعالىٰ.

ومنها: أنّه لا يجوز أنْ يكتُمَ ما يجب أداؤه.

ومنها: أنّه لا يُؤدّي علىٰ وجهٍ يقتضي التفسير عنه فيمن حَصَلت له عِدّة علومٍ، صحَّ أن يعلم بخطابه مُرادَهُ. ومتىٰ لم تَحصلْ له لَمْ يَصِحَّ ذلك.

ولم نَذكُر في جُملة هذه الأقسام العِلمَ بنبوّته، لأنّ الكلامَ في خطابِ مَنْ ثَبَتت نبوّته، دونَ مَنْ لم تثبُتْ نبوّته، فذلكَ خارجٌ عن هذا.

وإنّما شَرَطنا هذه العلوم، لأنّ العِلْمَ المُعْجِز إذا دلّ علىٰ صِدْقِه أنّه رسولُ الله ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ دَلّ علىٰ أنّه صادقٌ فيما يؤدّيه عن الله تعالىٰ، لأنّه لا يجوزُ أن يَعلَمه صادقاً في أنّه رَسولُ الله صلىٰ الله عليه وآله ويُجوّزُ أنْ يَكْذِبَ فيما بَلَّغَ، لأنّ ذلك يُوجبُ أن يكون اللهُ تعالىٰ أرسَلَه مَعَ علمه أنّه لا يؤدّي ما حَمّلهُ من الرّسالة علىٰ

وجهها، أو يَكذِبَ عليه فيها، وهذا لا يجوزُ لأنّ ذلك مُناقَضَةٌ لِلغَرَض يَتعالىٰ اللهُ عن ذلك.

وقد أجْمَعَت الأُمّة علىٰ هذا القِسم، وأنّه لا يجوزُ علىٰ النّبي صلّىٰ الله عليه وآله الكَذِبَ فيما يُؤدّيه عن الله تعالىٰ، فيمكنُ الاعتمادُ عليه أيضاً.

وإذا ثَبَتَ كونه صادقاً، دلَّ علىٰ أنّ أوامره أوامِر مُحسنٍ، ونواهيه عَن قبيحٍ، لأنّهما في المَعنىٰ بمعنىٰ الخَبَر، فلو لم يكونا كذلك لكانا كذبين، وقد بيّنا خلاف ذلك.

وأمّا الكذبُ في غَير ما يؤدّيه عَن الله تعالىٰ، فلا يجوزُ عليه لأنّه يقتضي التنفيرَ عن قبول قوله، وذلك لا يجوزُ.

وإنّما قلنا: إنّه لا يجوز أن يكتُمَ عنّا ما أُمِرَ بأدائه إلينا، لأنّه لو جاز ذلك لأدّىٰ إلىٰ أن لا يكون لنا طريقٌ يُعرفُ به مصالحنا، فلا يجوزُ من الحكيم تعالىٰ أنْ يَبعَثَ رسولاً غَرَضه أن يُعرّفنا مصالحنا، وهوَ يَعْلَمُ أنّه لا يؤدّينا.

ولا يمكن أن يقال: انّه يجوزُ عليه الكتمانُ إلّا أنّه يَبعثُ نبيّاً آخر فيؤدّي به.

لأنّ الكلام في ذلك النّبيّ كالكلام فيه في أنّه يَجوزُ عليه أنْ يكتُمَ عنّا ولا يُبيّنَ ما يجبُ بيانه، وفي ذلك ما قلناه.

ولا يَلزمُ علىٰ ذلك وُجوبُ البَيان قبل الحاجة، لأنّ قبل الحاجة ليس يجبُ عليه تعريفنا في ذلك الحال.

فلو قيل: لو خُوّف بالقتل عند الحاجة إلىٰ الفعل كان يجوزُ أنْ لا يؤدّي أم لا؟

قيلَ له: إذا دَفَع إلىٰ ما قُدّرَ في السُّؤال لم يَخلُ حاله من أمرين:

أحدهما: أن يكون الذي يَجبُ أن يُبَيّنه وهو صفة ذلك الشيء فقط، وما عدا ذلك قَد بيّنه.

[الثاني] [1]: أو لم يَجبُ بيانه عليه علىٰ وجهٍ، فإنْ كان كذلك وَجَبَ عليه بيانه وإنْ قُتِل دونه. ولا يجوزُ أن يكتُمَ لأنّ في كتمانه ما قدّمنا ذكره.

ولا يَلزَمُ علىٰ ذلك وجوب إظهار الإيمان علىٰ المُكرَه علىٰ الكُفر، لأنّ ذلك لا

---

(١) زيادة تقتضيها العبارة.

يتعدّاه، ففارق حاله حال ما قلناه.

وإن كان ممّا يلزمه بَيانُ أشياءَ أُخرىٰ في المُستقبل ولا يكونُ في معلوم الله تعالىٰ مَنْ يقومُ مقامه، فإنّ الله تعالىٰ يَمنَعُ منه ولا يُمكِّنُ مِنْ قِبَله، فسقط الاعتراضُ.

وإنّما قلناه: إنّه لا يجوزُ أنْ يؤدّي علىٰ وجهٍ لا يمكن مَعرفة مراده، لأنّه متىٰ أدّىٰ علىٰ هذا الوجه لم يُمكِنّا أنْ نَعلم ما هو مصلحةٌ لنا، وذلك يُخِلّ بشرائط حُسن التكليف[1].

وليس يُمكن أنْ يقال: أنّه وإنْ لم نَعلم مراده في الحال، فإنّه يُمكن أنْ نعلم مُرادَه في المستقبل ضرورةً بأنْ نَضطرّ إلىٰ قصده، لأنّ ذلك لا يَخلو إمّا أنْ يكونَ وقتُ الحاجة إلىٰ ما تضمّنه الخطاب أو لا يكون كذلك، فإنْ كان وقت الحاجَة فإنّه يؤدّي إلىٰ ما قُلناه. وإنْ لم يكن وقت الحاجة فلا يجوزُ أيضاً، لأنّ فيه التّنفيرُ عن قبول قوله، لأنّه متىٰ جُوِّزَ عليه التّعمية والألغاز في كلامه ـ وإنْ أمكن معرفة المراد في الحالة الأُخرىٰ ـ نَفّر ذلك عن قبول قوله حالةً أُخرىٰ، ولا يقبح هذا الوجه للأوّل بل لما قلناه[2].

فأمّا ما لا تَعلّق له بالشّريعة فيجُوزُ أنْ يُعمّىٰ فيه من مصالحه الدّنياويّة، وعلىٰ هذا يُتأوّلُ قوله عليه السّلام لمّا سأله الأعرابي في مسيره إلىٰ بدرٍ: مِمَّ أنتُم؟ قال ممّا تورّى في نفسه ولم يُصرِّح[3][4]*، وذلك لا يجوزُ في الشّرعيّات، وليس هذا مِنْ جواز

---

(١) زيادة من الأصل.

(٢) في الأصل: ولا يقبح هذا الوجه الاول لما قلناهُ.

(٣) قال ابن هُشام في سيرته (٢/٢٦٧): «... ثمّ إرتحلِ رسولُ الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم من ذَفران فَسلك علىٰ ثنايا يُقال لها: الأصافِر، ثمّ إنحطّ منها إلىٰ بلوٍ يُقال له: الدَّبّة، وترك الحَنّان بيمين، وهو كَثيب عظيم كالجبل العظيم، ثمّ نزل قريباً من بَدْر، فركب هو ورجلٌ من أصحابه حتّىٰ وقف علىٰ شيخٍ من العرب، فسأله عن قُريش، وعن محمّد وأصحابه وما بلغه عنهم: فقال الشيخ: لا أُخبركما حتّىٰ تُخبراني ممّن أنتما؟ فقال رسولُ الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: إذا أخبرتنا أخبرناك. قال: أذاك بذاك؟ قال: نعم، قال الشيخُ: فإنّه بلغني أنّ محمّداً وأصحابه خرجوا يوم كذاوكذا فإنْ كانَ صَدق الّذي أخبرني فهم اليوم بمكان كذا وكذا، للمكان الّذي به رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وبلغني أنّ قريشاً خرجوا يوم كذا وكذا، فإنْ كان الّذي أخبرني صدقني فهم اليوم بمكان كذا وكذا، للمكان الّذي فيه قُريش. فلمّا فرغ من خبره، قال: ممّن أنتما: فقال رسولُ الله

تأخير بيان المُجمل عن وقت الخطاب في شيءٍ علىٰ ما نذهب إليه، لأنّ المجمل له ظاهرٌ مقصُودٌ مستفادٌ، ففارق ذلك حال المُعمّىٰ الّذي يُوهم [1] به شيءٌ علىٰ حالٍ.

وإنّما قلنا: أنّه لا يجُوزُ أنْ يؤدّي إلينا علىٰ وجهٍ يقتضي التّنفير، لأنّ الغرض في بعثه إذاكان القبول منه فما أدّىٰ إلىٰ التّنفير عن ذلك يَجب أنْ يُجنّب، ولأجل ما قلناه جَنّبه الله تعالىٰ الفَضاضَة والغِلْظة وفِعْلَ القبائح، لِما في ذلك من التّنفير.

فإذا ثبت الجملة الّتي ذكرناها، فَمَتىٰ وَرَد من الرّسول خطابٌ وجَبَ حمله علىٰ ظاهره، إلّا أنْ يَدُلّ دليلٌ علىٰ أنّ المراد به غَيرُ ظاهره فيُحمل عليه، وعلىٰ هذا يُعلم مراد الرّسول.

وأمّا ما يجب أنْ يكونَ الأمام ـ عليه السلام ـ عليه حتّىٰ يَصحّ أنْ يُعلم مراده بخطابه فيما لا يُعلم إلّا من جهته، فَجَميعُ الشرائِط الّتي شَرَطناها في النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لابدّ أنْ يكون حاصلةً في الإمام، فالطّريقة فيهما واحدة فلا معنىٰ لإعادة القول فيه.

صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: نحنُ من ماء، ثمّ إنصرف عنه. قال يقول الشيخ: ما مِنْ ماءٍ أمِنْ ماء العراق؟».

(٤)* أي أراد غير الظاهر ولم يدلّ عليه، فإنّه أراد أنّهم مخلوقون من الماء أي من النطفة، وظاهره أنّهم من العراق فإنّهم كانوا يُسمّون أهل العراق أهل الماء لكثرة الماء في ناحيتهم.

(١) في الأصل: يُفهم.

فَصْلٌ [٦]

«في ذكر الوجه الذي يَجب أنْ يُحمل عليه مراد الله بخطابه»

إذا وردَ خطابٌ عَن الله تعالىٰ فلا يَخلُو مِنْ أنْ يكونَ مُحتملاً أو غير محتملٍ، فإنْ كانَ غيرُ محتملٍ، بأن يكون خاصّاً أو عامّاً وَجَب أنْ نَحمِلَه علىٰ ما يقتضيه ظاهره، إلّا أنْ يدلّ علىٰ أنّه أراد به غيرُ ظاهره دليلٌ، فيُحمَلُ عليه. فإنْ دلّ دليلٌ علىٰ أنّه أراد بالخاص غيره[1]* وَجَبَ حمله علىٰ ما دلّ عليه، وإنْ دلّ علىٰ أنّه لَم يُرد الخاصّ نُظِر فيه، فإنْ كانَ ذلك الخاصُّ ممّا لا يتّسع إلّا في وجهٍ واحدٍ، وَجَبَ أنْ يُحمل علىٰ أنّه مرادٌ به، وإلّا أدّىٰ ذلك إلىٰ أنْ يكون ما أراد بالخطاب شيئاً أصلاً. وإنْ كانَ ذلك ممّا يتّسعُ به في وجوهٍ كثيرةٍ وجَبَ التوقّف فيه، ولا يَقطعُ علىٰ أنّه أُريد به البعضَ لعدم الدّليل، ولا أنّه أُريد به الجميع لأنّه لا دليل أيضاً عليه.

وهذا أولىٰ ممّا قاله قومٌ: مِنْ أنّه يجبُ حمله علىٰ أنّه أُريد به جميع تلك الوجوه لأنّه لا يَمتنعُ أنْ يكون أراد بعضَ تلك الوجوه وأخّر بيانه إلىٰ وقت الحاجة علىٰ ما نذهبُ إليه في جَواز تأخير بيان المُجمل عَن وقت الخطاب.

---

(١)* أي إذا أطلق الخاص، فأمّا أن يعلم عدم إرادة معناه الموضوع له أم لا، فعلىٰ الأوّل أمّا أن يعلم بظاهر أنه قصد ارادة معنىً معيّنٍ غير الموضوع له أم لا، وعلىٰ الثاني وهو أن لا يعلم عدم إرادة معناه الموضوع له، أمّا أن يعلم إرادة غير الموضوع له معه أم لا، فهذه أربعة احتمالات تصدّىٰ المصنّف لبيان حالها، إلّا الرابع فإنّه معلومٌ ممّا مرّ وهو قوله: «وجب أن يحمله علىٰ ما يقتضيه ظاهره».

وقولهم: «إنّه لو أراد به بعض الوجوه لبيّنه» يَنعكِسُ عليهم بأنْ يُقال: لو أراد به جميع الوُجوه لبيّنه، وليس أحدُ القولين أولىٰ مِنَ الآخر، فالأولىٰ الوقف.

فإنْ فَرَضنا أنّ الوقتَ وقت الحاجة ولم يُبيّن المُرادَ من تلك الوجوه، وجَبَ حمله علىٰ جميعه لأنّه ليس حمله علىٰ بعضه بأولىٰ مِنْ بعضٍ، فإنْ دَلّ الدّليل علىٰ أنّه أراد بعضَ تلك الوُجوه وَجَب حمله عليه والقطعُ علىٰ أنّه لم يُرد غيره، لأنّه لا ظاهر هُناك يُمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقوله في العُموم، أو ما له ظاهرٌ. ومتىٰ دلّ[1] علىٰ أنّه أراد به الخاصّ وغيره، وَجَب القطع علىٰ أنّه أراد الخاصّ باللّفظ، وما عداه مرادٌ بدليلٍ، وذلك نحو قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها النبيّ إذا طَلّقتُمُ النّساءَ﴾[2] الآية، فإنّه قد عُلم أنّ النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مرادٌ باللفظ، ومَنْ عَداهُ من الأُمّة مرادٌ بدليلٍ.

وأمّا العام: فإذا وَرَدَ يَنبغي حمله علىٰ ظاهره، فإن دَلّ الدّليل علىٰ أنّه أراد غير ما اقتضاه الظّاهر وجَبَ حمله عليه، وإنْ دلّ الدّليل علىٰ أنّه أراد جميع تلك الأشياء وجبه حَمله عليها[3].

وإنْ دلّ الدّليل علىٰ أنّه ما أراد به بعضها، وجب القَطعُ علىٰ أنّه مرادٌ و ما عداه يُتوقّف فيه، لأنّ كون أحدهما مرادٌ لا يَمنع مِنْ أنْ يُريد به الآخر، علىٰ ما سنبيّنه فيما بعد[4].

وإنّ دلّ الدّليلُ علىٰ أنّه لم يُرد أحدهما، وكان اللّفظُ مشتركاً بين شيئين وَجَب القطع علىٰ أنّه أراد به الآخر، وإلّا خَلا الخِطابُ مِنْ أنْ يكونَ أُريد به شيءٌ أصلاً.

---

(١) يدلُّ.

(٢) الطلاق: ١

(٣) وإنْ دلّ الدليلُ علىٰ أنّه أراد بعضَ ما يتناوله اللفظ، لم يكن ذلك مانعاً من أنْ يريد الباقي، وجب حمله علىٰ أنّه أراد به الكلُّ بحكم اللفظ.

(٤) وإنْ دلّ الدليلُ علىٰ أنه ما أراد به بعض ما تناوله اللّفظ، فينبغي أنْ يخرج ذلك منه و يَقطع علىٰ أنّ الباقي مرادٌ بحكم اللّفظ، ولا يجب التّوقف فيه لأنّ له ظاهراً بخلاف ما تقدّم في الخاص، ومتىٰ ورد لفظ مشتركٌ بين شيئين أو أشياء، فإنْ دلّ الدّليل علىٰ أنّه أراد جميع تلك الأشياء وَجَبَ حمله عليها، وإنْ دلّ الدّليل علىٰ أنّه أراد بعضها وجب القطع علىٰ أنّه مرادٌ وما عداه يتوقّف فيه لأنّ كون أحدها مراداً لا يمتنع من أن يريد به الآخر علىٰ ما سنبيّنه فيما بعد.

وإنْ كانَ مُشتركاً بين أشياء، قُطِعَ على أنه لم يُرد ما خصّه بأنه غيرُ مُرادٍ، وتوقّف في الباقي وانتُظِر البيانُ.

ومتى كانَ اللّفظُ مُشتركاً ولم يُقرَنْ به دلالةٌ أصلاً، وكان مطلقاً، وَجَبَ التوقّف فيه وانتظارُ[1] البيان، لأنه ليس بأنْ يُحمل على بعضه بأولى من أنْ يُحمل على جميعه، وتأخيرُ البيانِ عَن وقت الخطابِ جائزٌ.

فإن كان الوقتُ وقتَ الحاجة وأُطلق اللّفظ، وَجَب حمله على جميعه، لأنه ليس بأن يُحمَلَ على بعضه بأولى من بعضٍ، ولو كانَ أراد بعضه لبيَّنه، لأنّ الوقتَ وقتُ الحاجة.

وهذا الّذي ذكرناه أولى ممّا ذهب إليه قومٌ مِنْ أنّه إذا أُطلق اللّفظ وَجب حمله على جميعه على كلّ حالٍ[2]*، لأنه لو أراد بعضه لبيّنه، لأنّ لقائلٍ[3] أنْ يقول:

لو أراد الجميع لبيَّنه، فيجبُ حَمله على بعضه، ويتعارض القولان ويَسقُطان.

وإنّما حَمَلهم على هذا قولهم: إنّ تأخير بيان المُجمل لا يجوز عَن وقت الخطابُ، وعندنا أنّ ذلك جائز على ما نَستَدِلُّ[4] عليه فيما بعد، فمتى كان الوقتُ وقتَ الحاجة وجَب حملُ اللّفظ على أنه أراد به الجميع، ثمّ يُنظر فيه، فإنْ أمكن الجمعُ بينها وَجَب القطع على أنه أراد به ذلك على طريق الجمع بينهما، وإنْ لم يُمكن الجَمع بينها وَجَب القطعُ على أنه أراد به الجَميع على وجه التّخيير.

وَذَهب قومٌ إلى أنه يجوزُ أنْ يُريد مِنْ كلّ مكلّفٍ ما يؤدّيه اجتهاده إليه.

وهذا يتمّ لمن قال: إنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، وعندنا أنّ ذلك باطلٌ، فلا وَجه غير التخيير، وعلى هذا يَنبَغي أنْ تُحمل القراءتان المُختَلِفتا[5] المعنى إذا لم يكن هناك

---

(١) انتظر.

(٢)* أي سواءٌ كان وقت الحاجة أو قبله.

(٣) في الأصل: للقائل.

(٤) سَتدلُّ.

(٥) القراءتين المُختلفي.

دليلٌ علىٰ أنّه أراد أحدهما، وكذلك القولُ في الخبرين المتعارضين إذا لم يكن هناك ما يُرجّح به أحدهما علىٰ الآخر، ولا ما يقتضي نَسخ أحدهما للآخر من التّاريخ.

وهذا الّذي ذكرناه كلّه فيما يَصحُّ أنْ يُراد باللّفظ الواحد[1]*.

فأمّا ما لا يَصحُّ أنْ يُراد باللّفظ الواحد، فإنّه لابدّ فيه مِنْ اقتران بيانٍ به، لأنّ الوقتَ وقتُ الحاجة علىٰ ما فرضناه.

ومَتىٰ كان اللّفظ شرعيّاً منقولاً ممّا كان عليه في اللّغة، وَجَب حَملهُ عَلىٰ ما تَقرَّرَ في الشّرع، فإنْ دَلّ الدّليل علىٰ أنّه لم يُرد به ما وُضع له في الشّرع نُظر فيما عداه، فإنْ كانت[2] الوجوه الّتي يُمكن حَملُ الخطاب عليها محصُورةً، وكان الوقتُ وقت الحاجة وَجَب حملهُ علىٰ جميعها، لأنّه ليسَ حمله علىٰ بعضها بأولىٰ مِنْ حَمله علىٰ جميعها، ولو كانَ المُرادُ بعضها لبيّنه لأنّ الوقت وقت الحاجة.

وإنْ لم يكن الوقتُ وقتَ الحاجة، توقّف في ذلك إلىٰ أنْ يَرد البيانُ حسب ما قدّمناه في الألفاظ المُشتركة سواء.

وإنْ دلّ الدّليل علىٰ أنّه أراد بَعضَ تلك الوجوه، لم يكن ذلك مانعاً من أنْ يُراد به الوُجوه الأُخر، فإن كانَ الوقتُ وقتَ الحاجة وَجَب حمله علىٰ أنّ المرادُ به جميعه، وإنْ لم يكن وقتَ الحاجةُ يُوقّفُ[3] علىٰ البيان علىٰ ما بيّنّاه.

فأمّا كيفيّة المراد باللّفظ الواحد للمعاني المختلفة، فالّذي يَنبغي أنْ يُحصّل في ذلك أنْ نقول: لا يَخلُو اللّفظ مِنْ أنْ يكونَ يتناول الأشياء علىٰ الحقيقة، ويُفيد في جميعها معنىً واحداً، أو يفيد في كلّ واحدٍ منها خلاف ما يُفيده في الآخر:

فإنْ كانَ الأوّل، فلا خلاف بين أهل العلم في أنّه يجُوز أنْ يُراد باللّفظ ذلك[4]* كلّه.

---

(١)* أي علىٰ سبيل التّخيير.

(٢) في الأصل: كان.

(٣) أُوقِفَ.

(٤)* بأن يكون كلّ واحدٍ من أفراد الكلّ مراداً من حيث عمومه لا من حيث الخصوص، فإنّه يُصَيِّرُ اللفظ مجازاً.

وإنْ كانَ القِسمُ الثّاني، فقد اختلفَ العُلماء في ذلك:

فذهب أبو هاشم[1]، وأبو عبدالله[2]، ومن تبعهما[3] إلىٰ أنّه لا يجُوزُ أنْ يُراد المعنيان المختلفان بلفظٍ واحدٍ، فإنْ دلّ الدّليل علىٰ أنّه أرادهما جميعاً قالوا لابدّ من أنْ نفرض أنّه تكلّم باللّفظ مرّتين، أراد كلَّ مرّةٍ منهما معنىً واحداً، وعلىٰ هذا حملوا آية القُرءْ بأنْ قالوا: لمّا دَلّ الدّليل علىٰ أنّه أرادهما جميعاً بحَسَب ما يؤدّي اجتهاد المجتهد[4]* إليه عَلمنا أنّه تكلّم بالآية مرّتين، ثمّ أنزله عَلىٰ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وقالوا [5] في الحقيقة، والمجاز، والكناية[6]*، والصّريح مثل ذلك، وقالوا: لا يجوز[7]* أنْ يريد بقوله: ﴿أو لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾[8] الجماعَ، واللّمسَ باليد، وبقوله:

---

(١) هو أبو هاشم، عبدالسّلام، بن محمّد، بن عبدالوهّاب الجُبّائي، من كبار مفكّري مدرسة الاعتزال والمنظّرين لها، ولد سنة ٢٧٧ هـ وعاش ببغداد، وكان أشهر من أبيه، وصار أُستاذاً للصاحب بن عبّاد، أُطلِقَ علىٰ أصحابه والمنتمين إلىٰ مدرسته اسم البهشميّة. توفي سنة ٣٢١ هـ ببغداد، له تصانيف كثيرة.

(٢) هو الشيخ أبو عبدالله، الحسين، بن علي البصري، المتكلّم، الفقيه، أخذ الكلام عن أبي علي بن خلّاد وأبي هاشم، والفقه عن أبي الحسن الكرخي، وألّف في الفقه عدّة كتب منها (شرح مختصر أبي الحسن الكرخي)، وله مؤلّفات عديدة في علم الكلام، وصفه ابن النّديم بقوله: (إليه انتهت رياسة أصحابه في عصره، وكان فاضلاً، فقيهاً، متكلّماً، عالي الذكر، نبيه القدر)، كان معتزلياً ويميل إلىٰ أهل البيت عليهم السلام، ويقدّم أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ من سواه، وصنّف كتاب (التفضيل) ولد سنة ٣٠٨ هـ وتوفّي ببغداد سنة ٣٦٩ هـ.

(٣) وهذا مذهب جماعة مثل مالك، وأبي حنيفة، وأبي الحسن الكرخي، وأبي حامد الغزالي، وفخر الدّين الرازي، والجويني، وجماعة آخرون.

راجع: «المعتمد في اصول الفقه ١: ٣٠٧ ـ ٣٠٠، الإبهاج ١: ١٦٦، المُستصفىٰ ٢: ٧١، أُصول السرخسي ١: ١٢٦ و١٦٢».

(٤)* هذا بناءً علىٰ القول بالتصويب علىٰ تفسير بعض العامّة، وسيجيءُ بطلان القول به في الكلام في الاجتهاد.

(٥) في الأصل: فقالوا.

(٦)* الفرق بين المجاز والكناية، أنّ المجاز مستعملٌ في غير الموضوع له بقرينةٍ، والكناية ما يُستعمل في الموضوع له، لكن المقصود الأصلي أن ينتقل ذهن السامع إلىٰ لازمٍ له لا لأنّ اللازم مستعملٌ فيه.

(٧)* إنّ الجواز هنا يستلزم الوجوب، لأنّ المراد بالجواز بالنسبة إلىٰ كلّ فرد من الكناية لا بالنسبة إلىٰ نوعه، وإلّا لم يتحقّق التّباين الكلّي بين المجاز والكناية وهم بصدده.

(٨) النساء: ٤٣.

﴿وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ﴾[1] العَقْدَ، والوطء.

وقال: لا يجوزُ أنْ يُريد باللّفظ الواحد الاقتصار علىٰ الشّيء وتجاوزه، وقال في قوله تعالىٰ: ﴿وإنْ كُنْتُم جُنُباً فاطّهّروا﴾[2] ولا يجوز أنْ يُريد به الغُسل وَالوضوء.

وقال أيضاً: لا يجُوز أنْ يُريد باللفظ الواحد نَفي الأجزاء وَالكمال.

وقال: في قوله عليه السلام «لا صَلوة إلّا بفاتِحَة الكتاب»[3] لا يُنبىءُ عن نفي الأجزاء، وأنّه إذا جاز أنْ يُريدَ به نفي الأجزاء ونَفي الكمال، وثَبَتَ أنّ كليهما لا يَصحُّ أنْ يُراد بعبارةٍ واحدةٍ، فَيجبُ أنْ لا يدلّ الظاهرُ علىٰ نفي الأجزاء.

وقال: يَصحُّ أنْ يُريد عزّ وجلّ بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدوُا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾[4]، الماءَ والنّبيذ، لأنّهما يتّفقان فيما يُفيده هذا الاسم، وإنْ كانَ أحدهما شرعيّاً وَالآخَرُ لُغَويّاً.

وقال: قولنا بأنّ النّص الدّال علىٰ أنّ الفَخِذ عَورةٌ، المرادُ به الفَخِذ، والرُّكبة لا يَنْقضُ هذا، لأنّ ذلك عَلِمناه بغير اللّفظ بَلْ بدليلٍ آخر.

وآعتلّ في ذلك بأنْ قال: لا يَصحُّ أنْ يَقصد المُعَبِّر باللّفظ الواحد آستعماله فيما وُضع له والعدول به عن ذلك، فكذلك لم يَصحّ أنْ يُريد باللّفظ الواحد الحقيقة والمجاز، وذكر أنّ تعذّر ذلك معلومٌ لنا، وأنّ الواحد منّا إذا قصده لم يَصحَّ منه، فدلّ علىٰ أنّ جميع ذلك غَيرُصحيح[5].

وذهبَ أبو الحَسَنْ عبدُالجّبار بنُ أحمد[6] إلىٰ أنّه «يَجبُ أنْ تُعتبر العبارة،

---

(١) النساء: ٢٢.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١: أبواب القراءة، كنز العمّال ٧: ٤٤٣، و٧: ١١٣.

(٤) النساء: ٤٣.

(٥) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٣٠٧ ـ ٣٠٠.

(٦) هو القاضي عبدالجبّار المعتزلي، الهَمَداني، الأسدآبادي، ولد سنة ٣٢٥ هـ وعاش ببغداد إلىٰ أنْ عيّنه الصاحب بن عبّاد قاضياً بالرّي سنه ٣٦٧ هـ ومن ثَمَّ لُقّب بقاضي القُضاة، وكان شافعي المذهب، ويُعدّ آخر علماء المعتزلة النابهين، كان مؤلّفاً كثير التصانيف وأشهر كتبه كتاب (المُغني) وكتاب (الأمالي)، وقد ردّ الشريف المرتضىٰ علىٰ كتاب المغني في كتاب (الشافي في الإمامة). توفّي بالرّي سنة ٤١٥ هـ.

ويُعتَبر ما به صارت عبارةً عنه، فإنْ كانت مُشتركةً بين الشّيئين المُخْتَلِفين، فمتىٰ[1] أراد أحدهما لم يَصحَّ أنْ يُريدَ الشيء[2] الآخر، ويَستحيلُ ذلك فيه، قُطع به.

وإنْ لم يَمنَع مِنْ ذلك جوّز أنْ يُراد به المعنيان معاً، لأنّه إذا كان المخاطبُ يَصحُّ أنْ يريد كلّ واحدٍ منهما بالعبارة، ولا مانع يَمنعُ من أنْ يُريدهما جميعاً، فَيَجبُ أنْ يُريدَهُما معاً.

قال: وقد عَلمنا أنّ القائل إذا قال لصاحبه «لا تَنْكِح ما نَكَحَ أبوكَ» يَصحُّ أنْ يُريد بذلك العَقْد وَالوَطء، وإرادته لأحد الأمرين لا يَمنَعُ من إرادته للآخر.

وإنّما قلنا: أنّه لا يجوزُ أنْ يُريد بلفظ الأمر، الأمرَ والتّهديد، لأنّه ما به يَصيرُ أمراً وهي إرادة المأمور به يُضادُّ ما به يَصيرُ تهديداً وهي كراهته[3]، ويَستحيلُ أنْ يُريد الشّيء الواحد، في الوقت الواحد، عَلىٰ وجهٍ واحدٍ، من مُكلّفٍ واحدٍ، ويُكرِهَه علىٰ هذه الوُجوه.

وقلنا: أنّه لا يَصُحّ أنْ يُريد بالعبارة الاقتصار علىٰ الشّيء وتجاوزه، لأنّه يتنافىٰ أنْ يُريد الزّيادة علىٰ ذلك الشّيء وألّا يُريده، ولذلك آستحال ذلك.

وإنّما نقول: أنّه لا يُريد بالعبارة ما لم يُوضع له علىٰ وجهٍ، لأنّه لا يَصحُّ أنْ يستعمل العبارة في الشّيء إلّا بأنْ يُفيده في الحقيقة أو المجاز، لا لأنّه يتنافىٰ أنْ يُريدهما جميعاً، لأنّه يَصحّ أنْ يُريد بقوله: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفسَ الّتي حَرَّمَ اللهُ﴾[4] قَتْلَ النّفس والإحسان إلىٰ النّاس، ولا يتنافىٰ ذلك وإنّما يَصحُّ أنْ يُراد ذلك به لأنّ العبارة لم تُوضَع له، وإذا صَحَّ ذلك وَوَجدنا عبارةً قد وُضِعَتْ لِمَعْنَيين مُختلفين نحو القُرْءِ في أنّه[5] موضوع للطُّهْرِ وَالحَيض، لا يتنافىٰ مِنَ المُخاطب أنْ يُريدهما جميعاً، فلا وجه

---

(١) ومتىٰ.

(٢) في الأصل: المعنىٰ.

(٣) كراهيّة ذلك.

(٤) الإسراء: ٣٣.

(٥) فإنّه.

لإحالة القول في ذلك. وقد وُضِعَ قولنا «النِّكاحُ» للوطء حقيقةً وللعقد[1] مجازاً، وإرادة أحدهما لا تَمنَعُ مِنْ إرادة الآخر، فلا مانع من أنْ يُراد جميعاً بالنكاح[2].

فإن قيل: الذي يَمنعُ من ذلك أنّه لا يَجوزُ آستعمالُ العبارة فيما وُضِعَتْ له والعدول بها عمّا وُضِعَتْ له في اللّغة، فلذلك مُنِعت مِنْ أنْ يُراد جميعاً بها، لأنّ ذلك يتنافىٰ آستعمالها (في ما وُضعت له)[3].

قيل له: إنّ العبارةُ تُسْتَعمل فيما وُضعت لَه إذا قَصَد بها إفادة ذلك، وإنْ لم يَقْصُد المعبِّر إلىٰ[4] أنْ يستعملها فيما وُضعت له.

فإنْ قيل: فإنّ إرادة الوَطء والعقد بهذه الكلمة يتعذّر، ونَجدُ تَعذُّر ذلك من أنفسنا، فلذلك مُنعَتْ مِنْ أنْ يُراد جميعاً بها!

قيل له: إنَّ ما آدَّعيتَ تَعذّره نحن نجده منّا مأتيّاً فلا معنىٰ لتعلّقلك به.

هذه ألفاظه بعينها قد سقناها علىٰ ما ذكرها في كتاب[5] «العُمَد»[6].

وهذا المذهب[7]* أقربُ إلىٰ الصَّواب مِنْ مَذهب أبي عبدالله[8]، وأبي هاشم[9]، وما ذكره سَديدٌ واقع موقعه.

والقول في الكناية والصّريح يجري أيضاً علىٰ هذا المنهاج.

وقوله: ﴿أو لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾[10] ماكانَ يَمتنعُ أنْ يُريد به الجماعَ واللَّمسَ باليد،

---

(١) العقد.

(٢) في الأصل: بالكلام.

(٣) الزيادة من النسخة الثانية.

(٤) علىٰ.

(٥) كتابه.

(٦) أُنظر التعليقة رقم (٢) صفحة ٥٠٢.

(٧)* أي القول بالجواز العقلي، أو به وبالجواز اللّغوي أقربُ إلىٰ الصواب.

(٨) الشيخ أبو عبدالله الحسين بن علي البصري.

(٩) هو أبو هاشم عبدالسّلام بن محمّد بن عبدالوهّاب الجُبّائي.

(١٠) النساء: ٤٣.

لكِنْ عَلِمنا بالدّليل[1]* أنّه أراد أحدهما وهو الجماع.

وأمّا ما ذكره أبو عبدالله[2] من قوله عليه السلام: «لا صَلاة إلّا بفاتِحَة الكتاب»[3]، وأنّ ذلك لا يُمكنُ حَمله علىٰ نَفي الأجزاءَ والكمال مِنْ حيثُ كانَ نفي أحدهما يَقتضي ثُبوتَ الآخر، فَلَيسَ علىٰ ما ذكره، لأنّه متىٰ نَفىٰ الأجزاء فَقَدْ نَفىٰ أيضاً الكمالَ، لأنّه إذا لم يكن مُجزّئاً كيفَ يُثبتُ كونها كاملةً؟ فكيفَ يَدَّعي أنّ في نَفي أحدهما إثباتاً للآخر؟ وكذلك إذا نَفىٰ الكمال لا يَمتَنعُ أنْ يَنفي مَعه الأجزاء أيضاً، لأنّه ليس في نفيه إثباتُ الأجزاء، فلا يُمكنُ إدّعاء ذلك فيه. وينبغي أنْ يكونَ الكلامُ في ذلك مثل الكَلام فيما تقدّم.

وَأمّا ما ذكره عبدالجبّار[4] مِنْ أنّه لا يَجوزُ أنْ يُريد باللّفظ الواحد الاقتصار علىٰ الشّيء وتجاوزه، لأنّه يتنافىٰ أنْ يُريد الزّيادةَ وألّا يُريدها، فالّذي يَليقُ بما ذكره من المذهب الصّحيح غَيرُ ذلك، وهُو أنْ يقال: أنّ ذلك غَيْرُ ممتنعٍ، لأنّه لا يَمتَنعُ أنْ يُريد الاقتصار علىٰ الشّيء ويُريد أيضاً ما زاد علىٰ ذلك علىٰ وجه التّخيير، وليس بينهما تنافٍ، وليس ذلك بأكثر من إرادة الطُّهر والحيض باللّفظ الواحد وقد أجاز ذلك، فكذلك القول في هذا.

وَمتىٰ كان اللّفظُ يُفيدُ في اللُّغة شيئاً، وفي العُرف شيئاً آخر، وفي الشّرع شيئاً آخر، لا يَمتنعُ أن يُريدهما معاً، وكذلك القول في الحقيقة، والمجاز، والكناية، والصّريح.

فإن قيل: إذا كانَ جميع ما ذكرتموه[5]* غيرُ ممتنعٍ أنْ يكون مراداً باللّفظ،

---

(١)* أراد بالدليل ما يدلّ علىٰ عدم الجواز لغةً، أو القرينة الدّالة علىٰ عدم إرادة الصّريح، ويُؤيّد الأخير قوله «وهو الجماع».

(٢) الشيخ ابو عبدالله الحسين بن على البصري.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ أبواب القراءة، كنز العمّال ٧: ٤٤٣ و٨: ١١٣.

(٤) أي القاضي عبدالجبّار المعتزلي.

(٥)* أي استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيّين، وفي الحقيقي والمجازي، وفي الكناية والصّريح، وفي المعنىٰ اللغوي، والعرفي، والشّرعي، وغير ذلك من الصور الآتية في قوله: (وكذلك إنْ كان اللفظُ يفيد في اللغة

فكيفَ الطّريقُ إلىٰ القطع علىٰ أنّ الجميع مرادٌ بظاهره[1]* أم بدليلٍ؟ وكيف القول فيه؟

قيل له: لا يَخلُو أنْ[2] يكون اللّفظ حقيقةً في الأمرين، (وحقيقةً في أحدهما ومجازاً في الآخر، فإن كان اللّفظ حقيقةً في الأمرين)[3] فلا يخلو أن[4] يكونَ وَقت الخطاب وقت الحاجة إلىٰ الفعل أو[5] لا يكون كذلك:

فإنْ كان الوقتُ وقتَ الحاجة، ولم يَقترن به ما يَدلُّ عَلىٰ أنّه أراد أحدهما، وَجَبَ القَطعُ علىٰ أنّه أرادهما باللّفظ، وإنْ اقترنَ به ما يَدلُّ علىٰ أنّه أراد أحدهما قطعَ به وحُكِم بأنّه لم يُرد الآخر. وكذلك إنْ دَلّ علىٰ أنّه لم يُرد أحدهما قطع علىٰ أنّه أراد الآخر، كلّ ذلك باللّفظ.

وإنْ لم يكن الوقتُ وقتَ الحاجة، توقّف في ذلك، وجوّز كلّ واحدٍ من الأمرين، وانتَظر البيان علىٰ ما نذهب إليه مِن جواز تأخير بيان المُجمل عن وقت الخطاب.

وإنْ كانَ اللّفظ حقيقةً في أحدهما ومجازاً في الآخر قُطِعَ علىٰ أنّه أراد الحقيقة، إلّا أنْ يَدلَّ دليلٌ علىٰ أنّه أراد المجاز، أو أراد الحقيقة والمجازَ، فيُحكَم بذلك.

فإنْ دَلّ الدّليل علىٰ أنّه أراد المجاز، لم يمنع ذلك مِنْ أنْ يكون أراد الحقيقة أيضاً، فَيَنبغي أنْ يُحمل عليهما، إلّا أنْ يَدلّ الدّليل[6] علىٰ أنّه (لم يُرد الحقيقة أو لا يُمكن الجمع بينهما، فَيُحمل حينئذٍ علىٰ أنّه)[7]* أراد المجاز لا غير، وكذلك إنْ كانَ اللّفظُ يُفيد في اللّغة شيئاً وفي الشّرع شيئاً آخر، وجَبَ القطع علىٰ أنّه أراد ما اقتضاه الشّرع، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ علىٰ أنّه أراد ما وُضع له في اللّغة أو أرادهما جميعاً[7]*،

شيئاً...)، وتداخل الصور، غيرُ مضرٍ.

(١)* حرف الإستفهام محذوفٌ، اي أبظاهره وهو بيانٌ لقوله: «فكيف الطّريق» فالباء متعلّق بالقطع لا بمرادٍ.

(٢) إمّا أن.

(٣) زيادة من النسخة الحجريّة.

(٤) إمّا أن.

(٥) في الأصل: أم.

(٦) دليلٌ.

(٧)* مقتضىٰ ما ذكره سابقاً أنّه إنْ دلّ الدليل علىٰ أنّه أراد ما وُضِعَ له في اللغة لم يمنع ذلك من أنْ يكون أراد ما

فَيُحكَمُ بذلك.

وكذلك القول في الكناية والصَّريح، يَنبغي أنْ يُقطع علىٰ أنه أراد الصّريحَ، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ علىٰ أنه أراد الكناية أو أرادهما جميعاً.

هذا إذا لم يكن اللّفظ حقيقةً في الكناية والصّريح، فأمّا إذا كان اللّفظ حقيقةً فيهما علىٰ ما نذهب إليه في فحوىٰ الخطاب ودليل الخطاب، فَيَنبغي أنْ يكونَ الحكم حُكم الحقيقتَين، علىٰ التّفصيل الّذي قدّمنا.

والقول في الاسم اللّغوي والعُرفي، أو العُرفي والشّرعي مثل القول في اللّغوي والشّرعي علىٰ ما قدّمنا القول فيه.

واعلم أنّ الدّليل إذا دَلّ علىٰ وجوب حُكْمٍ مِنَ الأحكام، ثمَّ يَرد نَصٌّ يتناول ذلك الحكم، فلا يَخلُو من أحد أمرين:

إمّا أنْ يتناوله حقيقةً، أو مجازاً، فإنْ كانَ متناولاً له حقيقةً، وجَب القَطع علىٰ أنه مرادٌ[1]* بالنّص، لأنّه يقتضي ظاهره ولو أراد غيره لبيّنه، فَمتىٰ لم يُبيّن وجَبَ القطع علىٰ أنه مرادٌ به، وإلّا خَلا اللفظ من فائِدةٍ، ولهذا نقول: إذا دلّ الدّليل علىٰ وجُوب الصّلاة، ثمّ ورد قوله تعالىٰ: ﴿أقيموا الصّلوة﴾[2] وَجب القطع علىٰ أنّها مرادةٌ بالنّص، لتناول اللّفظ لها.

وإنْ كان اللّفظُ متناولاً لذلك الحكم علىٰ جهة المَجاز، لم يجب القطع علىٰ أنه مرادٌ[3]* لأنّ الخطاب يَجبُ حَمله علىٰ ظاهره، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ علىٰ أنّ المراد به المجاز، وليس ثبوت الدّليل علىٰ وجُوب حكمٍ يتناوله اللّفظ علىٰ جهة المجاز بمُوجبٍ للقَطْعِ علىٰ أنه مرادٌ باللّفظ، ولذلك قلنا: إنّه لا يمكن إبطال مذهب

وُضِعَ له في الشرع أيضاً، فإنَّ المعنىٰ اللغوي مجازي في الألفاظ الشّرعية.

(١)* أي لا يجب كون النّص مفيداً فائدةً جديدةً لم يُعلم قبله.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣)* أي لا يجب كون النّص منطبقاً على ما عُلم قبله.

الشّافعي[1] في تَعلّقه بقوله تعالىٰ: ﴿أو لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾[2] بأن يُقال: لما دَلّ الدّليل علىٰ أنّ الحُكم المذكور في الآية يتعلّق بالجِماع، وَجبَ حَمل الآية علىٰ أنّ المرادَ به دون غيره من وجهين:

أحَدهما: إنّا قد بيّنا أنّ اللّفظ إذا تناول شيئين، فليس في ثُبوتِ كَونِ أحدهما مُراداً ما يُنافي أن يكون الآخر أيضاً مُراداً.

والّذي يقتضيه عندنا الوقفُ إنْ لم يكن الوقتُ وقتَ الحاجة، وإنْ كان الوقتُ وقتَ الحاجة وَجبَ حمله عليهما جميعاً.

والوجه الثّاني: أنّ تسمية الجماعَ باللّمس إنّما هُو علىٰ طريق المَجاز دون الحقيقة، وقد بيّنا أنّ اللّفظ يجبُ حمله علىٰ الحقيقة، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ علىٰ أنّه أراد المجاز. ولو دلّ أيضاً الدّليل علىٰ أنّه أراد المجاز، لم يَكُن ذلك مانعاً مِنْ أنْ يُريد به ما تقتضيه حقيقته، إلّا أنْ يدلّ دليلٌ علىٰ أنّه لم يُرد حقيقته، علىٰ ما قدّمنا القول فيه.

وكذلك القول في قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَنْكِحُوا مـا نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ﴾[3] أنّ ثبوت الوطء مرادٌ بالآية لا يمنعُ مِن إرادة العَقد بها أيضاً علىٰ ما قدّمناه، فينبغي أنْ يَجري الباب علىٰ ما حرّرناه، فإنّ أعيان المسائل لا تنحصر، وأُصولها ما حرّرناه.

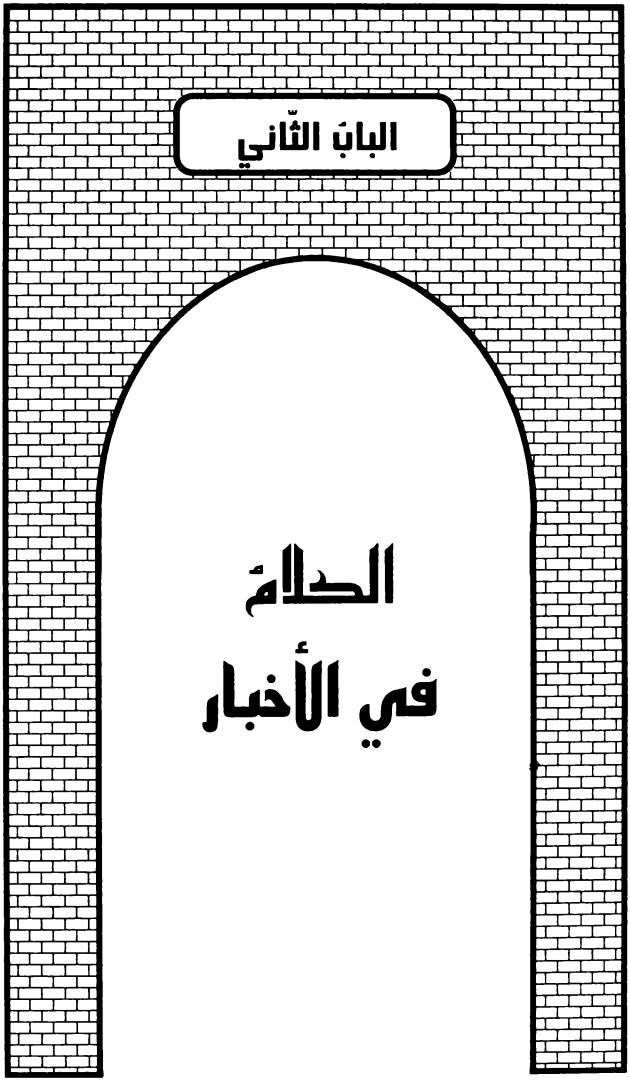
ونعودُ الآن إلىٰ التّرتيب الّذي وَعَدنا به في أبواب أُصول الفقه علىٰ ما قرّرناه إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) هو محمّد بن إدريس القرشي، ولد عام ١٥٠ هـ بغزّة. تلقّىٰ العلم في حلقات مكّة والمدينة واليمن والعراق علىٰ تسعة عشر شيخاً، وله رحلات علميّة عديدة، بلغ مرتبة عالية في الفقه والحديث السُّنّي وصار له مقامٌ مرموق وتتلمذ عليه جماعة. يقال إنّه كان يُؤيّد العلويين ويساندهم في نضالهم ضدّ العبّاسيين فاعتقل في اليمن بأمر الرشيد وسيق مكبّلاً إلىٰ بغداد. له أشعارٌ عديدة في مدح أهل البيت عليهم السّلام. تنقسم حياة الشافعي إلىٰ مرحلتين. فترة مكوثه في العراق، وفترة إقامته بمصر، وحينما غادر العراق متوجّهاً إلىٰ مصر تبدّلت آراؤه الفقهيّة فقسّم أتباعه فتاواه إلىٰ القديم ويقصدون به فتاواه في العراق، وإلىٰ الجديد ويقصدون به فتاواه في مصر. له مؤلّفات أهمّها كتاب (الرسالة) وكتاب (الأمّ)، توفّي الشافعي بمصر عام ٢٠٤ هـ. يعدّ الشافعي من أئمّة المذاهب السنيّة الأربعة، وينتشر أتباعه في بعض الأقطار الإسلاميّة.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) النساء: ٢٢.



البابُ الثّاني

الكلامُ في الأخبار

فَصْلٌ [١]

«في حقيقة الخبر، وما به يَصيرُ خبراً، وبيان أقسامه»

حدُّ الخَبر ما صَحَّ فيه الصِّدقُ أو الكَذِبُ، و هذا أولىٰ ممّا قاله بعضهُم مِنْ أنّه ما صحّ فيه الصّدقُ والكذب، لأنّ ذلك محال، لأنّه لا يجوزُ أنْ يكون خبرٌ واحدٌ صدقاً وكذباً، لأنّه لا يَخلُو أنْ يكون مُخبَره[١]* علىٰ ما تناوله الخَبر فيكون صدقاً، أو لا يكون علىٰ ما تناوله الخَبر فيكونَ كَذباً.

فأمّا آحتمالهما جميعاً فمحالٌ علىٰ ما بيّنا.

ثُمَّ لو صحّ لكان مُنتقضاً، لأنّ هٰهنا مُخبَراتٌ كثيرةٌ لا يَصحُّ فيهَا الكذب، ومُخبَرات كثيرةٌ لا يَصحُّ فيها الصِّدقُ، نحو الإخبار عن توحيد اللهِ وصفاته، فإنّ جميع ذلك لا يَصحُّ فيها الكذب، والإخبار عن ثانٍ ومعه ثالثٌ لا يَصحُّ فيها[٢] الصِّدقُ أصلاً، فَعُلِم أنّ الأَوْلَىٰ ما قلناه.

اللّهمَّ إلّا أنْ يُراد بهذه اللّفظة: «أنْ يُحتَمل الصّدقُ والكذب» أنّه يَحتمل أحدهما، فإنْ أريد ذلك كانَ مِثل ما قلناه.

---

(١)* المرادُ بالمخبَر ـ بفتح الباء ـ هنا المحكوم عليه، وبما تناوله الخبر المحكومُ به.

(٢) في الأصل: فيه.

وينبغي أنْ يُذكر في اللّفظ ما يُزيل الإبهام، لأنّ الحدُود مبنيّةٌ على الألفاظ دون المعاني.

وقد حَدَّ قومٌ: بأنّه ما آحتملَ التّصديقَ والتكذيبَ.

وهذا صحيحٌ، غَير أنّ ما ذكرناه أولىٰ مِنْ حيثُ أنّ التّصديقَ والتكذيبَ يَرجعُ إلىٰ غير الخبر، ويَنبغي أنْ يُحدَّ[1]* الشّيء بِصِفَةٍ هو عليها لا بما يرجع إلىٰ غيره.

وتوصف الإشارة والدّلالة بأنّهما خَبَران، وذلك مجازٌ، وإنّما يَدخل في كونه خبراً بقصد المُخاطب إلىٰ إيقاع كونه خبراً، وإنّما قلنا ذلك لأنّه يُوجد الصّيغة ولا يكونُ خبراً فلابدّ من أنْ يكون هناك أمرٌ خَصَّصه.

ومن النّاس مَنْ جَعَل القَصد مِنْ قَبيل الإرادة، ومنهم مَنْ جَعَله مِنْ قبيل الدّاعي، وليس هذا موضع تصحيح أحدهما.

والخَبَر لا يخلو مِنْ أنْ يكونَ مُخبَره[2]* علىٰ ما هو به فيكون صدقاً، أو لا يكون مخبَره علىٰ ما هُو به فيكون كذباً، وهذا أولىٰ مما قاله بعضهُم في الكذب أنْ يكون خَبَره علىٰ خلاف ما هُوَ به، لأنّ ذلك بعضُ الكذب، وقد يكون الخبر كذباً وإنْ لم يكن متناولاً[3]* للشّيء علىٰ خلاف ما هُوَ به، ألا ترىٰ أنّ القائل إذا قال: «ليس زيدٌ قاعداً» وهو قاعدٌ يكون خبره كذباً وإنْ لم يكن قد أخبر بصفةٍ تخالفُ كونه قاعداً، فَعُلم (بذلك)[4] أنّ الحدّ بما ذكرناه أولىٰ لأنّه أعمّ.

وعلىٰ هذا التحرير يكون قول القائل: «محمّدُ بن عبدالله ومُسيلمة صادقان أو كاذبان» ينبغي أنْ يكون كَذباً، لأنّه في الحالين جميعاً ليس مخبَره علىٰ ما تناوله الخبر،

---

(١)* أي الأولىٰ أن يكون كلّ ما يُذكرُ فيه من أوصافه سواءٌ كان محمولاً عليه في الحدّ كالاحتمال فيما نحن فيه، أو متعلّقاً للمحمول كالصّدق والكذب فيه.

(٢)* المراد بالمخبَر ـ بفتح الباء ـ هنا أيضاً المحكومُ عليه وضمير هو للخبر، يدل عليه قوله بعد ذلك «ليس مُخبَرَه علىٰ ما تناوله الخبر» إلىٰ آخره.

(٣)* المراد «بالشيء» المحكومُ عليه، والجار في قوله «عىٰ خلاف» يتعلّق بالتناول، وضمير «هو» هنا للشيء.

(٤) زيادة من الأصل.

لأنه إنْ أخبر عنهما بالصِّدق فأحدهما كاذبٌ، وإنْ أخبَر عنهما بالكَذِب فأحدهما صادقٌ، فعلىٰ الوجهين جميعاً يكون الخبر كذباً. وهذا أولىٰ ممّا قاله أبو هاشم[1] من أنّ تقدير هذا الكلام تَقدير خبرين: أحدهما يكونُ صدقاً، والآخر يكونُ كذباً، لأنّ ظاهر ذلك أنّه خَبَرٌ واحدٌ، فتقدير كون الخبرين فيه تَركُ الظّاهر.

وَليس منْ شرط كون الخَبَر صدقاً أو كذباً عِلْمُ المُخْبِر بما أخبَر به، وإنّما ذلك شَرطٌ في حُسن[2]* إخباره به، ويُفارق ذلك حُكمَ[3] العلم لأنّ الإعتقاد قد يخلو مِنْ أنْ يكونَ علماً أو جهلاً بأنْ يكون تقليداً ليس معه سُكون النّفس.

وَالخَبَرُ علىٰ ضربين:

أحدهما: يعلمُ أنّ مُخْبَره عَلىٰ ما تناوله الخَبر.

والآخر: لا يعلمُ ذلك فيه، وهُو علىٰ ضربين.

أحدهما: يعلم أنّه علىٰ خلاف ما تناوله الخبر.

والآخر: متوقّف فيه.

فأمّا الخَبر الّذي يعلَم أنّ مُخبَره علىٰ ما تناوله الخبر فَعَلىٰ ضربين:

أحدهما: يعلم ذلك، ويجوزُ أنْ يكونَ ضرورةً أو اكتساباً.

والآخر: يقطع علىٰ أنّه يعلم ذلك استدلالاً[4].

فالأوّل نَحو العلم بالبُلدان، والوقائع، والمُلُوك، ومبعث النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وهجرته، وغزواته، وما يجري مجرىٰ ذلك، فإنّ كلّ ذلك[5] من الأمرين

---

(١) المعتمد في اصول الفقه ٢: ٧٤.

(٢)* هذا يدلّ علىٰ أنّ الإخبار بمَا يكون مظنوناً ليس بِحَسَن.

(٣) حال.

(٤) بالاستدلال.

(٥) واحد.

جائز فيه علىٰ ما سَنُبيّنه فيما بعد.

فأمّا[1] ما يعلم مُخبَره بالاستدلال فعلىٰ ضروبٍ:

منها: خَبر الله تعالىٰ، وخبر الرّسول، وخبر الإمام عليهما السلام.

ومنها: خبر الأُمّة إذا[2]* أعتبرنا كونها حجّة.

ومنها: خَبر مَنْ أخبر بحضرة جماعةٍ كثيرة لا يجوزُ علىٰ مثلها[3] الكتمان والتّواطؤ وما يجري مجرىٰ ذلك، وأُدِّعِيَ عليهم المُشاهدة، ولا صارف لهم عن تكذيبه، فَيُعلم أنّ خَبَره صدقٌ.

وَمنها: خبر المُخبَر إذا أخبر بحضرة النَّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وأدّعي عليه العلم بذلك فلم ينكره.

ومنها: خبرُ المتواترين الّذين يعلم خَبرهم إذا حَصلت الشرائط فيهم.

ومنها: أنْ تجتمع الأُمّة أو الفرقة المُحِقّة علىٰ العمل بخبر الواحد، وعلم أنّه لا دليل علىٰ ذلك الحُكم إلّا ذلك الخبر، فيعلم أنّه صدقٌ.

ومنها: خبرٌ تَلَقَّته الأُمّة أو الطّائفة المُحِقّة بالقبول، وإنْ كانَ الأصل فيه واحداً.

وأمّا[4] ما يُعلم أنّ مُخبَره علىٰ خلاف ما تناوله فَعَلىٰ ضربين أيضاً:

أحدهما: يُعلم ذلك مِنْ حاله، ويجُوز كونه ضرورياً وَمكتسباً مثل ما قلناه فيما

---

(١) وأمّا.

(٢)* أي نظرنا إليه بعين الإعتبار وعلمنا جهة حجيّته بالدّليل، وهو تعريضٌ بالمخالفين بأنّهم لا يعلمون صدقه لعدم وصولهم إلىٰ دليلٍ صدقه كما سيجيء في الكلام في الإجماع.

(٣) مثله.

(٤) في الأصل: فأمّا.

يُعْلَم صحَّته، وذلك مثل ما يُعلم أنّه ليس بين بغداد والبصرة بلدٌ أكبر منهما، وأنّه لم يَكُنْ مَعَ النَّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم نَّبيٌّ آخر، ولا أنّ له هجرةً إلىٰ خراسان، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك.

وَالثّاني: يُعلم أنّه علىٰ خلاف ما تناوله بضربٍ من الاستدلال، وهُو علىٰ ضروب:

منها: أنْ يُعلم بدليلٍ عقلي أو شرعي أنّه علىٰ خلاف ما تناوله.

ومنها: أنْ يُعلم أنّ مُخبَره لو كان صحيحاً لَوجَب نقله علىٰ خلاف الوجه الّذي نُقل عليه، بل علىٰ وجهٍ تقوم به الحجّة، فإذا لم يُنقل كذلك علم أنّه كِذْبٌ.

ومنها: أنْ يكون مُخبَره ممّا لو فتّش عنه مَن يلزمه العمل به لوجَب أنْ يعلمه، فإذا لم تكن هذه حاله علم أنّه كِذْبٌ.

ومنها: أنْ يكون مُخبَر الخبر حادثةً عظيمةً ممّا لو كانت لكانتْ الدّواعي إلىٰ نقلها يقتضي ظهور نقلها إذا لم يكون هناك مانعٌ، فَمَتىٰ لم يُنقل علم أنّه كِذْبٌ.

ومنها: أن يُعلم أنّ نقله ليس كنقل نظيره، والأحوالُ فيهما متساوية، فيعلم حينئذٍ أنّه كِذْبٌ.

وأمّا ما لا يُعلم أنّ مخبَره علىٰ ما تناوله، ولا أنّه علىٰ خلافه، فعلىٰ ضربين:

أحدهما: يجب العمل به، والآخرُ لا يجب العمل به، فعلىٰ[1] ضربين:

أحدهما: يَجبُ العمل به عقلاً.

والآخر: يَجبُ ذلك فيه سمعاً.

فمايَجبُ العمل به عقلاً نحو الأخبار المُتعلّقة بالمنافع والمَضارّ الدّنيويّة، فإنّه

---

(١) علىٰ.

يجبُ العمل بها عقلاً.

وما يجبُ العمل به شرعاً فكالشّهادات، والأخبار الواردة في فروع الدّين إذا كانت مِنْ طرقٍ[1] مخصوصةٍ وَرواها مَنْ لهُ صِفةٌ مخصوصة.

والضَّربُ الثّاني مِنَ الضَّربين الأوّلين، وهو ما لا يَجبُ العَملُ به فعلىٰ ضربين:

أحدهما: يقتضي ظاهره الرّد.

والثّاني: يجب التّوقّف فيه، ويجوزُ كونه كذباً وصدقاً علىٰ حدٍّ واحدٍ، ونحن نبيّن شرح ذلك فيما بعد إنْ شاء الله تعالىٰ.

---

(١) في الأصل: طريق.

فَصْلٌ [٢]

«في أنّ الأخبار قد يَحصلُ عندها العلم، وكيفيّة حُصوله، وأقسامُ ذلك»

حُكِيَ عن قومٍ يُعْرَفون بالسُّمنيّة[١] أنّهم أنكروا وقوع العلم بالأخبار، وَعندها خصّوا العلم بالإدراكات[٢] دون غيرها.

وهذا مذهبٌ ظاهر البطلان، لا معنىٰ للتشاغل بإبطاله والإكثار في ردّه، لأنّ المشكِّك فيما يحصل مِنَ العلم عند الإخبار كالمُشكّك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الإدراكات من السُّوْفِسْطائيّة[٣]، وأصحاب العنود، ومُدْخِل الشُّبهات في هذا كمُدخِلِ الشُّبهات في ذلك، لأنّ نفوسنا تَسكن إلىٰ وجود البلدان

---

(١) أو الشُّمنيّة وهي من مذاهب الهند البائدة، وبناءً علىٰ رواية ابن النّديم في الفهرست فإنّه كان لهم نبيٌّ يسمّىٰ بوداسف، وقد انتشرت هذه الديانة في الهند وما وراء النهر وخراسان إلىٰ أن ظهر زرادشت (نبي المجوس) فزالت الشُّمنيّة عن هذه البلاد كلّها وبقيت لها شرذمة قليلة. ومن عقائد الشُّمنيّة: القول بالتناسخ، وقدم العالم، وإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنّه لا معلوم إلّا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث، وكانوا يعتقدون بأنّ (أعظم الامور الّتي لا تحلّ ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول لا في الامور كلّها).
أُنظر: تحقيق ما للهند للبيروني: ١٩، الفهرست: ٤٠٨.

(٢) في الأصل: الإدراك.

(٣) وهم الّذين يعتقدون بأنّه لا محسوس ولا معقول في العالم الخارجي، وما هو محسوس ومعقول فهو من نتاج الوهم والخيال.

الّتي لم نُشاهدها مثل الصّين، والهند، والرُّوم، وغير ذلك ممّا لم نشاهدها، وإلىٰ وُجود الملوك وغيرهم، وإلىٰ هجرة النَّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وإلىٰ وقوع المغازي، وحُصول الوقائع الحادثة في الأيّام الماضية، كما تسكن إلىٰ العلم بالمشاهدات، فَمَن ادّعىٰ فيما يحصل عند الإخبار أنّه ظنٌّ وحُسبانٌ كَمَن ادّعىٰ ذلك في المشاهدات.

وهذا القَدر كافٍ في إبطال هذا المذهب لأنّه ظاهر البُطلان.

فأمّا كيفيّة حُصول هذا العلم فَقَد اختَلَفَ العُلماء في ذلك:

فذهب أبو القاسم البَلْخيّ[1] ومَنْ تَبعه إلىٰ أنّ الأخبار المتواترة الّتي تحصل عندها العلوم لكلّ عاقل كلُّها مكتسبةٌ[2].

وإلىٰ ذلك كان يَذهبُ شيخنا أبو عبدالله[3] رحمه الله.

وذهب أبو عَليّ[4] وأبو هاشم، والبَصريّون[5] وأكثرُ الفقهاء، وأصحاب الأشعري إلىٰ أنّ العلم بهذه الأخبار يحصل ضرورةً من فعل الله تعالىٰ لا صُنْعَ للعباد فيها[6].

---

(١) هو أبو القاسم عبدالله، بن أحمد، بن محمود الكعبي البلخي، من أعلام المعتزلة، وأعيانها، أصله من بلخ، عاش ببغداد و تتلمذ بها علىٰ الخياط مدّة طويلة ثمّ عاد إلىٰ مسقط رأسه وتوفّي عام ٣١٧ هـ (أو ٣١٩ هـ) وعُرف أتباعه باسم الكعبيّة. له كتاب (المقالات) و(قبول الاخبار ومعرفة الرجال).

(٢) أُنظر: «المعتمد في اصول الفقه ٢: ٨١، التبصرة: ٩٣، المنخول: ٢٣٦، شرح اللُّمَع ٢: ٥٧٥، الذخيرة في علم الكلام: ٣٤٥، وهو مختار الغزالي في (المنخول: ٢٣٦ ولكن تراجع عن ذلك في المستصفىٰ ١: ٨٥ وادّعىٰ فيه الضرورة) وكذلك الرازي والجويني».

(٣) يقصد به الشيخ المفيد رحمه‌الله، وقد صرّح المفيد بقوله هذا في كتابه أوائل المقالات ص٨٩ باب ٧٣.

(٤) هو أبو علي محمّد بن عبدالوهّاب الجُبّائي، ولد سنة ٢٣٥ هـ في جُبّا بخوزستان. درس علىٰ أبي يعقوب الشحّام الّذي كان رأس المعتزلة بالبصرة، وأصبح الجبائي رئيساً لهذه المدرسة بعد موت شيخة، وظلّ هكذا إلىٰ أن توفّي. ومن تلاميذه أبو الحسن البصري. كان الجبّائي يعتقد أنّ صفات الله هي عين ذاته. له تصانيف كثيرة.

(٥) أي متكلّمو البصرة من أتباع مدرسة الاعتزال البصري.

(٦) أُنظر: «أوائل المقالات: ٨٩ باب ٧٣، المعتمد في اصول الفقه ٢: ٨١، المنخول: ٢٣٨ ـ ٢٣٥، الذخيرة في علم الكلام: ٣٤٥ التبصرة: ٢٩٣، الأحكام للآمدي ٢: ١٨، الإبهاج ٢: ١٨٦».

وذهب المرتضىٰ رحمه الله[1] إلىٰ تقسيم ذلك فقال: إنّ أخبار البُلدان، والوقائع، والملوك، وهجرة النَّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، ومغازيه، وما يجري هذا المجرىٰ يجوزُ أنْ يكون ضرورةً من فعل الله تعالى، ويجوزُ أن يكون مكتسبةً من فعل العباد، وأمّا ما عدا أخبار البُلدان، وما ذكرناه مثل العِلم بمعجزات النَّبي صلّى الله عليه وآله، وكثيرٌ من أحكام الشَّريعة، والنّص الحاصل علىٰ الأئمّة عليهم السّلام، فَيُقطَعُ عَلىٰ أنّه مُستدلٌّ عليه[2].

وهذا المذهبُ عندي أوضحُ مِنَ المذهبين جميعاً، وإنّما قلنا بهذا المذهب لأنّه لا دليل هاهنا يُقطع به علىٰ صحّة أحد المذهبين دون الآخر، فالأدّلة فيها كالمُتكافئة، وإذا كان كذلك وَجَبَ الوقف وتجويز كلّ واحدٍ مِنَ المذهبين.

ونحن نَعترضُ ما آستدلّ به كلُّ فريقٍ مِنَ الفئتين ونبيّن ما في ذلك.

ولأنّه أيضاً لا يمتنع أنْ يكون العالِمُ بهذه الأخبار قد يُقدّم لهُ علىٰ الجملة العلمُ بصفة الجماعة الّتي لا يجُوز أنْ يتّفق منها الكذب، فلا[3] يجُوز علىٰ مثلها أيضاً التواطؤ لأنّ عِلْم ذلك مُستندٌ إلىٰ العبادة، فجائزٌ أنْ يكون قد عرف ذلك وتقرّر في نفسه، فلمّا أخبره عن البُلدان، وأخبار الملوك، والوقائع، مَنْ هُو علىٰ تلك الصّفة فَعَل لنفسه آعتقادَ الصّدق لهذه الأخبار، وكان ذلك الأعتقادُ عِلْماً للجملة المتقدّمة، فيكون كسبيّاً لا[4] ضروريّاً فيه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ إدخال التّفصيل في الجملة إنّما يكون فيما له أصلٌ ضروريٌّ عَلىٰ سبيل الجملة كما نقول: «إنّ مِنْ شأن الظّلم أنْ يكونَ قبيحاً» عِلْمٌ علىٰ الجملة ضروريٌّ، فإذا عَلِمنا في ضربٍ بعينه أنّه ظلمٌ فعلنا آعتقاداً لقُبحة، وكانَ عِلْماً

---

(١) وذهب سيّدنا المرتضىٰ أدام الله علوّه.

(٢) إنّ مذهب الشريف المرتضىٰ ـ وتبعه الشيخ الطوسي ـ هو التوقّف عن الحكم علىٰ صفة العلم الحاصل بأنّه ضروري أو مكتسب، وقد صرّح بمذهبه حيث قال: (والّذي يقوىٰ في نفسي التوقّف عن القطع علىٰ صفة هذا العلم بأنّه ضروريٌّ أو مكتسب، وتجويز كونه علىٰ كلّ واحدٍ من الوجهين).

راجع: «الذخيرة في علم الكلام: ٣٤٥، الذريعة ٢: ٤٨٥.»

(٣) ولا.

(٤) كسبياً له.

لمطابقته للجملة المُتقرّرة، وأنتم قد جَعلتم عِلْم الجُملة مُكْتَسباً، والتّفصيل كذلك، وذلك أنّه لا فرق بين أن يكون عِلمُ الجُملة حاصلاً بالضّرورة أو الإكتساب، في جواز أنْ يُبنىٰ عليه التّفصيل، لأنّ مَنْ عَلم منّا بالاكتساب أنّ مَنْ صَحَّ منه الفعل يجبُ أنْ يكونَ قادراً، ثُمَّ عَلِم في ذاتٍ بعينها أنّه يصحُّ منها[1] الفعل، فَعَل اعتقاداً لكونها قادرةً، فيكونُ ذلك الاعتقادُ علماً لمطابقته للجملة المتقدّمة، وإنْ كانت تلك الجُملة مكتسبةً.

وكذلك إذا عَلِمَ بالاكتساب أنّ مِنْ شأنَ القادر أنْ يكون حيّاً، ثمّ عَلِم في ذاتٍ بعينها أنّها قادرةٌ، فَعَل اعتقاداً لكونها حيّةً فيكونُ عِلْماً لمطابقته للجملة المتقرّرة. فلا فرق إذاً في إدخال التفصيل في الجملة المتقدّمة بين الضّروري والمكتسب.

وكما أنّ ما ذكرناهُ ممكنٌ، يُمكنُ أيضاً أنْ يكون الله تعالىٰ أجرىٰ العادة بأنْ يفعل العِلْمَ فينا عند سَماع الأخبار عن البلدان وما شاكلها علىٰ ما ذهبَ إليه آخرون، وليس في العقل دليلٌ علىٰ أحد القولين، فلا يُخلُّ الشّك في ذلك بشيء من شرائط التّكليف، فيجب أنْ يُجوِّز كِلا الأمرين.

وَنحن نتتبّع أدلّة كلّ فرقةٍ منَ الفَريقين ليَتمّ لنا ما قصدناه:

فما استدلَّ به أبو القاسم البَلخي ومن تبعه علىٰ أنّ هذه العلُوم مكتسبةٌ أنْ قال: «لا يَجوزُ أنْ يقع العِلمُ الضّروري بما ليس بمُدْرَكٍ، ومُخبَر الأخبار عَن البلدان أمرٌ غائبٌ عَن الإدراك، فلا يجوز أنْ يكون ذلك ضرُورياً، لأنّه لو جاز كون العلم بالغائبات ضروريّاً، جازَ أنْ يكونَ العِلمُ بالمشاهدات مُستدلّاً عليه»[2].

واستدلَّ أيضاً: «بأنّ العِلمَ بمُخبَر الأخبار إنّما يحصلُ بَعد تأمّل أحوال المُخبرين بها وصفاتهم، فدلّ ذلك علىٰ أنّه مكتسبٌ»[2].

فيقال له فيما ذكره أوّلاً: لِمَ زَعمتَ أنّ العلم بالغائب عَن الحسّ لا يكونُ ضروريّاً، أو ليس الله تعالىٰ قادراً علىٰ فعل العلم بالغائب مَع غيبته، فما المُنكَر مِنْ أنْ

---

(١) في الأصل: منه.

(٢) اللمع: ٣٩، شرح اللمع ٢: ٥٧٥، التبصرة: ٢٩٣، المنخول٦: ٢٣.

يفعل بمجرىٰ العادة عند إخبار جماعةٍ مخصوصة؟

وليس له أنْ يَدّعي: أنّ ذلك غيرُ مقدورٍ له تعالىٰ، كما يقول: إنّ العلم بذاته تعالىٰ لا يُوصف بالقدرة عليه، لأنّه يذهبُ إلىٰ أنّ العلم بالمُدْرَكات قد يكونَ من فعل الله تعالىٰ علىٰ بعض الوُجوه، وليس يفعل العلم بذلك إلّا وهُو في مقدوره. وليس كذلك علىٰ مذهبه العلم بذاته تعالىٰ لأنّه لا يَصحُّ وقوعه منه علىٰ وجهٍ من الوُجوه، وعلىٰ هذا أيُّ فرق بين أنْ يفعل العلم بالمُدْرَك عند إدراكه، وبين أنْ يَفْعَل هذا العلم بعينه عند بعض الأخبار عَنه؟ وإنّما لم يَجُزْ أنْ يكون المُشاهَدُ مُستدلاً عليه، لأنّ المشاهَد معلُومٌ ضرورةً للكامل العقل.

ولا[1] يَصحُّ أنْ يَستدلَّ وينظر فيما يعلمه، لأنّ من شرط صحّة النّظر إرتفاع العلم بالمنظور إليه.

وأمّا الشّبهة الثّانية: فبعيدةٌ عَن الصّواب، لأنّها مبنيّةٌ عَلىٰ الدّعوىٰ، لأنّ خصومه لا يُسلّمونَ أنّ العلم بمُخبر الأخبار عَن البلدان وما جرىٰ مجراها يقعُ عَقيب التّأمّل لصفات المُخبِرين، بل يقولونَ إنّه يقعُ مِنْ غَير تأمُّلٍ لأحوال المُخبِرين، وأنّه إنّما يَعلم أحوال المُخْبِرين بعد حُصول العلم الضّروريّ له بما أخبروا عنه[2].

وتعلّق مَنْ[3] ذَهَب إلىٰ أنّ هذا العِلم ضروري بأشياء:

منها: أنّ العِلم بمُخبَر هذه الأخبار لو كان مكتسباً وواقعاً عن تأمُّلٍ حال المخبِرين، وبلوغهم إلىٰ الحدّ الّذي لا يجوزُ أنْ يكذبوا، لَوَجَب أنْ يكون مَنْ لم يَستدلَّ علىٰ ذلك وَلم يَنظُر فيه من العوام والمُقَلّدين وضروبٍ مِنَ النّاس لا يَعلمُونَ

---

(١) فلا.

(٢) هذا النّصُّ منقولٌ عن كتاب «الذخيرة في علم الكلام: ٣٥١ ـ ٣٥٠» للشريف المرتضىٰ.

(٣) قال أبو الحسين البصري المعتزلي: «اختلف النّاس في العلم الواقع عند التواتر، فقال شيخانا أبو عليّ وأبو هاشم: إنّه ضروريٌّ غيرُ مُكتسب، وقال أبو القاسم البلخي: إنّه مكتسبٌ...» ثمّ ينقل أدلّة القائلين بالضروريّة وهي هذه الأدلّة الثلاثة الّتي يُفصّلها الشيخ الطّوسي. أُنظر: «المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٨٢ ـ ٨١، اللمع: ٣٩، شرح اللُّمَع ٢: ٥٧٥ والمنخول: ٢٣٦».

البُلدان، والحَوادِثَ العِظام، ومعلومٌ ضرورة الاشتراك في ذلك.

ومنها: أنّ حَدَّ العِلم الضّروري قائمٌ في العلم بمُخبر الأخبار، ولأنّا لا نتمكّنُ مِنْ إزالة ذلك عن نفوسُنا ولا التّشكيك فيه، وهذا حدُّ العلم الضّروري.

ومنها: أنّ[1] مَنْ ذَهَب إلىٰ أنّ هذا العلم ضروريٌّ صارفٌ عَن النّظر فيه والاستدلال عليه، فكانَ يجبُ أنْ يكونَ كلُّ مَنْ آعتقد أنّ هذا العلم ضَروريٌّ، غيرُ عالم بمُخبر هذه الأخبار لأنّ اعتقادَه يَصرفه عَن النّظر، فكانَ يَجبُ خُلوّ جماعَتنا مِنَ العلم بالبُلدان ومَا أشبَهها، ومعلومٌ ضرورةً خلاف ذلك.

فيقالُ لهم فيما تَعلّقوا به أوّلاً: إنّ طريق آكتساب العِلم بالفرق بين الجماعة الّتي لا يجوزُ أنْ تكذِب في خَبَرها، وَبينَ مَنْ يَجُوزُ ذلك عليه قريبٌ لا يحتاجُ إلىٰ دقيق النّظر وطويل التّأمّل، وكلُّ عاقلٍ يَعرف بالعادات الفَرق بين الجماعة الّتي قَضَت العاداتُ بامتناع الكَذب عليها فيما ترويه، وبَين مَنْ ليس كذلك، والمنافع الدُّنيويّة مِنَ التجارات وَضُروب التّصرفّات مبنيّةٌ علىٰ حصول هذا العلم، فهو مُستندٌ إلىٰ العادة، ويَسيرُ التّأمّل كافٍ في ذلك، فلا يَجبُ في المقلّدين والعامّة إلّا يعلموا مُخبر هذه الأخبار مِنْ حيثُ لم يكونوا أهلُ تحقيقٍ وتدقيقٍ لما ذكرناه.

ويقال لهم فيما تَعلّقوا به ثانياً: لا نُسلّم لكم أنّ حدّ العلم الضّروري هُو ما يمتَنعُ علىٰ العالم دفعه عن نفسه، بل حَدّه ما فعله فينا مَنْ هو أقدرُ منّا علىٰ وجهٍ لا يُمكننا دفعه عَنْ أنفسنا، ولا يَنبَغي أنْ يجعلوا ما تَفرّدُوا به مِنَ الحدّ دليلاً علىٰ موضع الخِلاف.

ويقالُ لهم فيما تَعلّقوا به ثالثاً: إنّ العالِمَ بالفرق بين صفة الجماعة الّتي لا يجوزُ عليها الكَذِب لامتناع التّواطؤ عليها، وآستحالة الكِذب منها كالمُلجأ عند كمال عقله، وحاجته إلىٰ التّفتيش والتّصرّف إلىٰ العلم بذلك والدّواعي إليه قويّةٌ، والبَواعثُ علىٰ فعله متوفّرةٌ، وقد حصَل للعُقلاء هذا العلم. وهذا الفَرق قبل أنْ يَختصّ بعضهم

---

(١) أنّ اعتقاد من ذهَب.

بالاعتقاد الّذي ذكروه، أنّه صارفٌ لهم، فإذنْ لا يجبُ خُلوّ مخالفينا مِنْ هذه العلوم لأجل ما ادّعى من الاعتقاد.

وقيل: إنّه صارفٌ، لأنّا قد بيّنا أنّه غيرُ مُمتنعٍ أنْ يكونَ العِلمُ بما قلناهُ قَد سَبَقهُ وَتَقَدّم عليه، ويلزم علىٰ هذا الوجه أنْ لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأنّ المُحْدَثات تَفتقرُ إلىٰ مُحْدِثٍ، لأنّه يعتقدُ أنّ العلم بذلك ضروريٌّ، واعتقادهُ ذلك صارفٌ له عَن النّظر، فيجب أنْ لا يكونَ عالِماً بذلك، ويجوزُ أنْ يكونَ غير عارفٍ بالله تعالىٰ وصفاته وأحواله! فأيُّ شيءٍ قالوه فيه[1] قُلنا مثله فيما تَعلّقوا به.

وفي النّاس مَنْ قال: إنّ العِلم الحاصل عند الإخبار مُتَولّدٌ عنها، وهو مِنْ فعل فاعل الأخبار.

والّذي يدلُّ علىٰ بُطلان هذا المذهب، أنّه لو كانَ العِلمُ الحاصل عِند الإخبار مُتولّداً لوَجب أنْ يَتولّد عَن خَبر آخر المُخبرين[2]*، لأنّ العِلْمَ عندَ ذلك يحصل، فلو كان كذلك لوَجب أنْ يكون لو أخْبَرَنا[3]* ابتداءً أنْ يَحصَل لنا العِلم بخبره، لأنّ خبره هو المُوجب للعلم، وكانَ يجبُ إذا أخبَرنَا عمّا يَعلم باستدلالٍ أيضاً أنْ يَحصَل لنا العلم به، كما يحصل لنا العِلمُ بما يَعْلَمُ ضرورةً، لأنّ خبره هو الموجب، واختلاف حاله في كونه عالماً ضرورةً واستدلالاً يؤثّر في ذلك، فإذا بَطَل ذلكَ ثَبَت ما قلناهُ.

فإن قيل: إذا جَوّزتُم حصول هذا العِلم ضرورةً فما شرائطه؟ وهل هي الّتي راعاها البصريّون أم لا؟

قيل: الشّرائط الّتي آعتبرُوها، نحنُ نَعْتَبرها ونَعتبر شرطاً آخر لا يعتبرونه، فالشّرائط الّتي آعتبروها هي:

---

(١) أي في البلخي.

(٢)* لأنّه لو تولّد من المجموع لكان فاعله مجموع المخبرين وهو باطلٌ، لأنّه لو أخبر المُخبر الأوّل ومات ثمّ أخبر الباقون يحصل العلم مع أنّ الفاعل يجب وجوده في زمان حدوث الأثر بالإتّفاق.

(٣)* هذا مبنيٌّ علىٰ ما ذَهبوا إليه من أنّ شخص الفعل المولّد ـ بالكسر ـ لو وجَد وُجِد الفعل المولَّد ـ بالفتح ـ من غير توقّفٍ علىٰ شرط منتظرٍ أو معدٍّ خارج عن مشخّصات المولّد ـ بالكسر ـ.

أنْ يكونَ المُخبِرونَ أكثر من أربعة، ولا يقطعونَ علىٰ عددٍ مِنهُم دونَ عدد.

ومنها: أنْ يكونوا عالمينَ بما يُخبِرونه ضرورةً.

ومنها: أنْ يكونوا مِمَّن إذا وَقَع العلم بخبرِ عَدَدٍ منهم أنْ يقع العِلم بكلّ عددٍ مثلهم.

وأمّا ما نختصّ به فهو أنْ نقول: لا يَمتنِعُ أنْ يكونَ من شرطه أنْ يكونَ مَنْ يسمعِ الخبرَ لا يكونُ قدْ سَبَق إلىٰ آعتقادٍ يُخالفُ ما تَضمّنه الخبر بشُبْهَةٍ أو تقليدٍ، ونحن نَدلُّ علىٰ وُجوب جميع ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

إنّما قلنا أنّه لابدّ أنْ يكونوا أكثر مِن أربعة، لأنّه لو جازَ أنْ يقعَ العلمَ بخبر أربعة، لكان شهودُ الزّنا إذا شَهِدُوا بالزّنا وهُم أربعة، كانَ يجُب أنْ يحصلَ العلمُ للحاكم بصحّة ما شَهِدُوا به أنّهم كانوا صادقين، ومَتىٰ لم يحصل لهُ العِلم عَلِم أنّهم كاذبون، فكانَ يَجبُ أن يَرُدَّ شهادتهم، ويُقيمَ حَدّ القذف عليهم، وإنْ كانَ ظاهِرُهم ظاهر العدالة مُزكّين، وقد أجمَع المُسلمون علىٰ خلاف ذلك.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّهم لا يأتونَ بلفظ الخبر، فلذلكَ لا يقعُ العِلم بشهادتهم.

لأنّه لا آعتبار عندنا بالألفاظ، لأنّه لو أخبر المُخبِر بالأعجميّة[1] أو النّبطيّة لكانَ كإخباره بالعربيّة، بل لو عُرف قَصدُ المشير لكانَ حاله حال المُخبر في وجوب العلم عنده، فما ذكروه لا يَصِحّ[2].

وَليس لهم أيضاً أنْ يقولوا: أنّ الشّهود يَشهدون مُجتمعين غَير مُتَفرّقين، وكونهم كذلك يُوجِبُ أنْ يكونوا في حُكم مَن تواطأ علىٰ ما أخبر به، ومِنْ شَرْطِ مَنْ يقعُ العِلم بخبرهم ألّا[3] يَتواطؤوا، فلذلك لا نَعلمُ بشهادتهم.

وذلك أنّ هذا فاسدٌ من وجهين:

---

(١) بالعجميّة.

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٢: ٨٩.

(٣) أن لا.

أحدهما: أنّا لو فَرَّقنا الشّهودَ ـ وهُو الأفضل عندنا ـ لما وَقَع العِلْمَ بخبرهم، فكونهم مُجتمعين ككونهم مُتَفَرّقين في آنتفاء العلم عند شهادتهم.

والوجه الآخر: إنّا لا نَجعل من شرط مَنْ يقع العلم بخبره أنْ لا يَتواطؤوا، فإنّ ذلك إنّما يُشرَط[1] في الخبر الّذي يُستَدلُّ علىٰ صحّة مُخبَره دونَ ما يقع العلم عنده ضرورةً، ولا فرق فيما يُخبرون به بين أنْ يكونوا مجتمعين أو مُتَفرّقين أو متواطئين أو غير ذلك، إذا علموا ما أخبروا به ضرورةً في وجُوب حُصول العلم عند خَبَرهم. ولولا هذا الدّليل لما وَقَفَ علىٰ أربعة أيضاً، فكانَ يجبُ أنْ يحصل العِلم عند كلّ عددٍ دون ذلك، كما أنّ ما زاد علىٰ أربعة لم يقفْ عَلىٰ عددٍ دونَ عدد، بَل جَوَّزْنَا أنْ يَحصَلَ العِلم عند كلّ عددٍ زادَ علىٰ الأربعة، فَنَظيرُ هذا أنْ يجوز حُصول العلم عِند كلّ عددٍ دونَ الأربعة، لأنّه ليس هاهنا دليلٌ علىٰ وُجوب مراعاة هذا العَدَد المُدَّعاة، فلمّا لم نقطع علىٰ عددٍ زاد علىٰ الأربعة ـ لِفَقْد الدّليل علىٰ ذلك ـ فكذلك هاهنا[2].

وقولُ مَنْ قال: إنّهم عشرون تَعلّقاً بقوله تعالىٰ: ﴿**إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ**﴾[3]، وأنّه لمّا أوجَبَ الجهاد عليهم، وجَبَ أنْ يكونوا مِمَّنْ إذا دُعوا إلىٰ الدّين عَلِمَ ما دعوا إليه.

لا يصحّ مِنْ وجهَين:

أحدهما: إنّ البُغْيَةَ بالآية التّنبيه علىٰ وُجوب ثبات الواحد للعشرة، لا إيجاب الجهاد علىٰ هذا العدد. بَل قد آتّفقت الأُمّة علىٰ وجوب الجهاد علىٰ الواحد إذاكانَ له غِناً، ولم يُوجب وقوع العلم بِخَبره.

والوَجه الثّاني: إنّ ما يَدْعُون إليه مِن الدّين معلومٌ باستدلالٍ، ونحنُ نُبيّن أنّ ما يُعلَم بالدّليل لا يقعُ العلم بِخَبَرهم وإنْ كثروا، ولابدّ من أنْ يكونَ عالمين به ضرورةً.

---

(١) يشترط.

(٢) أُنظر: «المعتمد في اصول الفقه ٢: ٨٩، روضة الناظر وجُنّة المُناظر: ٨٨، التبصرة: ٣١٢».

(٣) الأنفال: ٦٥.

وأمّا من قال: إنّهم سبعون مِثلَ عدد الّذين أحضرهم مُوسىٰ عليه السّلام عند الميقات، لأنّه إنّما أحْضَرَهم ليقوم بخبرهم حُجّةً عَلىٰ غيرهم[1].

لا يَصحُّ أيضاً، لآخر الوجهين الّذين دلّ ما[2] في الشّبهة الأولىٰ أنّه[3] لا يَمتَنِعُ[4] أنْ يكون من دونَهم بمنزلتهم، سيّما وَخبر مُوسىٰ عليه السّلام عن ربّه كانَ يُغني عَن خبرهم، فإذا جازَ أنْ يختاروا مَع أنّ خبره يُغني عَنْ خبرهم، فيجبُ أنْ يكونَ آختيارُ السّبعين وإنْ وَقَع العِلمُ بمن دونهم أو لم يقع العلم بخبرهم أصلاً كذلك، فمن أينَ أنّ سَبَب آختيارهم كانَ ما آدّعاه السّائل؟

فأمّا مَنْ آعتَبَر الثلاثمائة [5] [وثلاثة عَشَر] لأنّهم العَدد الّذين جاهد بهم النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في غزاة بدرٍ، فَلَيس له تَعلّقٌ بوقوع العِلم بخبرهم.

والكلامُ عليه يُقاربُ الكلام علىٰ الوجهين الأوّلين.

وأمّا الشّرط الثّاني: وهو أنّه يَجبُ أنْ يكونوا عالمين بما أخبروا به ضرورةً، فإنّما آعتبرناه لأنّ جماعة المُسلمين يُخبرون المُلْحدة بأنّ الله تعالىٰ أحدٌ، ويخبرونَ اليهود والنّصارىٰ بِنبوّة النّبيّ[6] صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، فلا يَحصَل لهم العِلم بصحّة ذلك. ويُخبرُ بعضهم عَن البُلدان ومَا أشبهها فيحصل العلمُ بخبرهم.

والعلّة في ذلك علىٰ التّقريب أنّ العلم الضّروري لو وقع بذلك لأدّىٰ إلىٰ أنْ يكون حال المُخبَرُ أقوىٰ مِنْ حالِ المُخبِر، وهذا لا يجوز، وإذا لم يقع العِلمُ بخبر مَنْ يَعلم ما أخبر عنه باكتسابٍ فَبِأنْ لا يقع بخبر مَنْ لا يعلم المُخبَر عنه أصلاً من المقلّدين

---

(١) شرح اللُّمع ٢: ٥٧٤.

(٢) ذكرناهما.

(٣) لأنّه.

(٤) يمنعُ.

(٥) شرح اللُّمع ٢: ٥٧٤.

(٦) نبيّنا صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

والمُبَخِّتين[1] أولىٰ وأحرىٰ[2].

وأمّا الشّرط الثالث: وهُو أنّ كلّ عددٍ وقع العِلمَ عند خبرهم فَيَجُب أنْ تَطّرد العادة فيه، فيقعُ العلمُ عند كلّ عددٍ مثله إذا ساووهم في الإخبار بما علمُوه ضرورةً. وإنّما قلنا ذلك: لأنّا لو جَوّزنا خلاف ذلك، لَمْ نأمن أنْ يكون في النّاس مَن تخبره الجماعة الكثيرة ولا يَعلم بخبرها، وهذا يُوجب أنْ يُصَدَّق من أُخْبَرَ عن نفسه معَ مُخالطته النّاس أنّه لا يعلم أنّ في الدّنيا مكّة، بل يَجبُ أنْ يُصدّق المقيم في الجانب الشّرقي أن لا يعلم الجانب الغربي إذا لم يَعبُر إليه، وذلك سَفسطةٌ لا يَصيرُ إليه عاقلٌ.

وأمّا الشّرط الّذي نختصّ بمراعاته فإنّما قلنا: إنّه لا يَمتَنعُ[3] «لأنّه إذا كان هذا العِلمُ مستنداً إلىٰ العادة وليسَ بمُوجبٍ عَنْ سَببٍ، جازَ وقوعُه علىٰ شروطٍ زائدةٍ وناقصة[4]* بِحَسَب ما يَعلَمه الله تعالىٰ مِنَ المصلحة وأجرىٰ به العادة.

وإنّما احتجنا إلىٰ زيادة هذا الشّرط لئلا يُقال أيُّ فرقٍ[5]* بينَ خَبر البُلدان، والأخبار الواردة بمعجزات النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم سوىٰ القرآن، كحَنين الجِذْع[6]،

---

(١) البَخْتُ: بالفتح الحَظُّ وزناً ومعنىً، وهو فارسي معرّب «لسان العرب، المصباح المنير، مجمع البحرين».

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٢: ٩١ ـ ٩٠.

(٣) بداية لفقرة ينقلها المصنف عن كتاب (الذخيرة) للشريف المرتضىٰ.

(٤)* يدلّ بظاهره علىٰ أنّ هذا الشّرط ليس شرطاً في جميع صور إفادة التواتر للعلم الضّروري، بل قد يكون شرطاً بحسب مصلحة فيزيد به الشروط كما في أقل عدد التواتر المفيد للعلم الضروري وما في حكم الأقلّ وقد لا يكون شرطاً فينقص الشّروط به كما في الأعداد الزائدة عنْ أقلّ حدّ التواتر المفيدة للعلم الضروري بكثير.

(٥)* قوله: «أيُّ فرقٍ» يدلّ علىٰ أنّه تكامل في أخبار المعجزات عدد التواتر المفيد للعلم الضّروري ولا احتياج إلىٰ هذه الشّروط، وأنّه إذا لم يتكامل العدد الّذي أجرىٰ الله تعالىٰ أنْ يفعل عنده العلم الضّروري كان نظريّاً بدون هذا الشّرط.

(٦) قال الماوردي الشّافعي في (أعلام النبوّة): ١٩٤ «ومن آياته صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه كان يخطب إلىٰ جِذْعٍ كان يستند إليه، فلمّا اتّخذ منبراً تحوّل عن الجذع إليه، فحنّ إليه الجِذْع حتّىٰ ضَمّه إليه فتكن»، وقد عدّه السيوطي والقاضي عياض متواتراً وأخرجه الشيخان، والبخاري، والدارمي، والتّرمذي، والبيهقي، وجماعة من الصحّابه.

وإنشقاق القَمَر[1]، وتسبيح الحصىٰ[2]، وغَيرُ ذلك؟

وأيُّ فرقٍ أيضاً بين أخبار البُلدان، وبين خَبَر النّص الجلي[3] الّذي يتفرّد بنقله الإماميّة؟ وإلّا أجزتم أنْ يكون العِلمُ بذلك كلّه ضَروريّاً، كما أجزتموه في أخبار البُلدان وما أشبهها؟

وليس يَمتنعُ أنْ يكون السَّببُ إلىٰ آعتقادٍ مانعاً مِنْ فعلِ العِلم الضّروري بالعادة، كما أنّ السّبق إلىٰ الاعتقاد بخلاف ما يُولّده النّظر عند مخالفينا مانعٌ مِن توليد النّظر والعِلم، وإذا جاز ذلك فيما هو سَببٌ مُوجبٌ فأولىٰ أنْ يجوز فيما طريقه العادة.

وليس لأحد أنْ يقول: فَيجبُ علىٰ هذا أنْ لا يفعل العلم (الضروري)[4] لِمن سَبَق إلىٰ اعتقادٍ لنفي ذلك المعلُوم، ويَفعلُ لِمَنْ لَم يَسبِق، وهذا يقتضي أنْ يفعل

---

(١) قال الشيخ أبوالفضل علي بن الحسن الطبرسي في تفسيره في ذيل تفسير قوله تعالى: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ [القمر: ١] : «قال ابن عباس: اجتمع المشركون الى رسول الله(ص) فقالوا ان كنت صادقاً فشقّ لنا القمر فرقتين، فقال لهم رسول الله(ص) إن فعلتُ تؤمنون؟ قالوا: نعم، وكانت ليلة بدر، فسأل رسول الله(ص) ربه أن يفعله ما قالوا فانشقّ القمر فرقتين ورسول الله ينادي يا فلان يا فلان اشهدوا اشهدوا. وروى ايضاً عن ابن مسعود أنه قال: والذي نفسي بيده لقد رأيت حرّاء بين فلقي القمر. وعن جبير بن مطعم قال: إنشق القمر على عهد رسول الله(ص) حتى صار فرقتين على هذا الجبل، فقال ناسٌ: سحرنا محمّد!!، فقال رجلٌ: ان كان سحركم فلم يسحر الناس كلهم.

وقد روى حديث انشقاق القمر جماعة كثيرة من الصحابة منهم عبدالله بن مسعود، وأنس بن مالك، وحذيفة بن اليمان، وابن عمر، وابن عباس، وجبير بن مطعم، وعليه جماعة المفسرين».

أُنظر: «التبيان في تفسير القرآن للطوسي، مجمع البيان للطبرسي، تفسير الطبري، تفسير فخر الرازي، تفسير الآلوسي، تفسير الكشاف، وأيضاً: صحيح البخاري، كتاب المناقب باب ٢٧ ح ٣٦٢٧ وكتاب مناقب الأنصار باب ٣٦ ح ٣٨٦٨، فتح الباري ٦: ٦٣١ و٧: ١٨٣ و٨: ٦١٧، صحيح مسلم، كتاب المنافقين باب انشقاق القمر ح ٤٣-٤٧-٤٨. مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٧٧ و٤١٣ و٤٤٧، ٣: ٢٧٥ و٢٧٨، ٤: ٨٢. البداية والنهاية ٣: ١٢١، دلائل النبوة لبيهقي ٢: ٢٦٨-٢٦٢.

(٢) قال الماوردي الشّافعي في (أعلام النبوّة): ١٩٥: «ومن آياته صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أن مكرزاً العامريّ أتاه فقال: هل عندك من بُرهانٍ نعرف به أنّك رسول الله؟ فدعا بتمرٍ فجعل تسبّح حُصيّاتٍ فسبّحن في يده فسمع نغماتها من جمودتها».

(٣) وهي النصوص الدالة صراحةً على وصاية علي بن ابي طالب عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه وآله، وتقدمه على من سواه في أمر الخلافة الشرعية.

(٤) زيادة من النسخة الحجريّة.

العِلم الضّروريّ بالنّص الجليّ للشيعة، لأنّهم لم يسبقوا إلىٰ آعتقادٍ يخالفه، وكذلك المسلمون في المعجزات الّتي ذكرناها. وذلك أنّه يمكن أن يُقال:

إنّ المعلوم في نفسه إذا كان من باب ما يُمكنُ السَّبقُ إلىٰ الإعتقاد لنفيه إمّا لشبهةٍ، أو تقليدٍ لَم يَجْرِ الله تعالى العادةَ بفعلِ العلم الضّروري. وإنْ كانَ ممّا لا يجُوز أن يدعُوَ العقلاء داعٍ إلىٰ آعتقاد نفيه، ولا تَعرَّض لشُبهةٍ في مثله، ـ كالخَبر عن البُلدان ـ وجازَ أنْ يكونَ العِلمُ به ضروريّاً عند الخبر علىٰ ما ذكرناه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول، أجيزوا أنْ يكون في العُقلاء المُخالطين لنا السّامعين للأخبار مَنْ سَبَق إلىٰ آعتقادٍ مَنَع[1] مِنْ فعل العلم الضّروري له، فإذا أخبركم بأنّه لا يَعرفُ بعض البُلدان الكِبارُ، والحوادثِ العِظام، مع سماعه الأخبار، وكمال عقله، كانَ صادقاً.

وذلك أنّا نعلم ضرورةً أنّه لا داعي للعقلاء يدعُوهم إلىٰ سَبق آعتقاد نفي بلدٍ مِنَ البُلدان أو (حادثٍ عظيمٍ مِنَ الحَوادث، ولا شُبهة تَدخُل في مثل ذلك ففارق هذا الباب)[2] أخبار المعجزات والنّص، لأنّ كلّ ذلك ممّا يجوز السَّبقُ فيه إلىٰ الاعتقادات الفاسدة للدّاواعي المختلفة»[3]

وليس مِنْ شرط المخبرين أنْ يكونوا مؤمنين، ولا أنْ يكون فيهم حُجّةٌ حتّىٰ يقع العِلم بخبرهم، لأنّ الكفّار قد يُخبرون عن أشياء يعلمونها ضرورةً، فيحصلُ لنا العِلمَ عند خَبَرهم، فلو[4] كان ذلك شرطاً صحيحاً لأستحالَ ذلك.

وليس أيضاً مِنْ شرط وقوع العلم تصديق جميع النّاس لخبرهم، لأنّ العلم بتصديقهم كلّهم لا يقع إلّا بمشاهدَتهم وذلك متعذّر، أو بالخبر عَنْ حالهم وذلك يوجب وقوع العلم بخبر طائفةٍ وإنْ لم يُعلَم أنّ غيرهم مصدِّقون لهم.

---

(١) منع بالعادة.

(٢) زيادة من النسخة الحجريّة.

(٣) نهاية الفقرة المنقولة عن كتاب (الذخيرة: ٣٥٠ ـ ٣٤٩) للشريف المرتضىٰ.

(٤) ولو.

وهذه الجملة كافيه في جواز أنْ يعلمَ مُخبر الأخبار ضرورةً و إكتساباً.

فأمّا الأخبار الّتي نعلمُ مُخبَرها آستدلالاً، فقد ذكر سيّدنا المرتضىٰ رحمه الله[1] جملةً وجيزةً في هذا الباب في كتابه «الذخيرة» أنا[2] أذكرها بألفاظه لأنّها كافيةٌ في هذا الباب والزّيادة عليها يطول به الكتاب.

قال: «الخَبرُ إذا لم يكن[3]* مِنْ باب ما يَجبُ وقوعِ العلم عنده، وآشتراك العقلاء فيه، وجازَ وقوع الشُّبهة فيه، فهو أنْ يرويه جَماعةٌ قد بلغت مِنَ الكثرة إلىٰ حدٍّ لا يَصحُّ مَعه أنْ يتّفق الكَذِبَ منها عن المُخْبَر الواحد، فإن[4] يُعلم ـ مضافاً إلىٰ ذلك ـ أنّه لم يجمعها[5] علىٰ الكَذِب جامعٌ كالتّواطؤ وما يقوم مقامه، ويعلم أيضاً أنّ اللّبس والشُّبهة زائلان عمّا خَبّروا عنه.

هذا إذا كانت الجماعةُ تُخبِرُ بلا واسطةٍ عن المُخْبَر، فإنْ كانَ بينهما واسطةٌ وَجَبَ آعتبار هذه الشّروط المذكورة في جميع من خُبِّرَت[6] عنه من الجماعات حتّىٰ يقعَ الانتهاءُ إلىٰ نفس المُخْبِر.

وتأثير هذه الشّروط المذكورة في العلم بصحّة هذا الخبر ظاهرٌ، لأنّ الجماعة إذا لم تَبْلُغ مِنَ الكَثرة إلىٰ الحَدّ الّذي يعلم مَعه أنّه لا يجوز أنْ يتّفق الكَذِب منها عَن المُخْبَر الواحد، لَمْ نأمن أنْ تكون كَذَبَتْ علىٰ سَبيل الإتّفاق، كما يجوزُ ذلك في الواحد والاثنين.

وإذا لم يُعْلَم أنّ التّواطؤ وما يقومُ مقامهُ مُرتفعٌ عنها، جَوّزنا أنْ يكون الكَذِب

---

(١) أدام الله علوّه.

(٢) في الأصل: أنا قد.

(٣)* أمّا لعدم تكامل العدد الّذي أخبر الله تعالىٰ عادته بفعل العلم الضروري عنده، أو لكون المخبَر ممّا يتطرّق إليه شبهةٌ.

(٤) وأنْ.

(٥) في الأصل: (يُجْمِعا) وفي الحجريّة و(الذخيرة) يجمعهما.

(٦) من خُبِّرت من المتوسطات عنه.

وَقَع منها على سَبيل التّواطُؤ.

والشُّبهة أيضاً تدعُو إلىٰ الكذب وتَجْمَعُ عليه، كأخبار الخَلْقِ الكثير مِنَ المُبطلين، عَنْ مذاهبهم الباطلة لأجل الشُّبهة الدّاخلة عليهمْ فيها، وإنْ لَم يكن هناك تواطُؤٌ منهم.

ولا فصل فيما اشترطناهُ مِنْ آرتفاع اللَّبس والشُّبهة بين أنْ يكون المُخبَر عنه مُشاهَداً أو غير مُشاهَدٍ في أنّ الشُّبهة قَد يَصحُّ آعتراضها في الأمرين، ألا ترىٰ أنّ اليهودَ والنَّصارىٰ مع كَثرتهم نَقَلُوا صَلْب المَسيح عليه السّلام وقتله، لمّا التَبَس عليهم الأمر فيه[1]، وظنّوا أنّ الشّخص الّذي رأوهُ مصلوباً هو المسيح عليه السّلام، ودَخَلَتْ الشُّبهة عليهم، لأنّ المصلوب قد تتغيّر حِليته، وتتبدّل صُورته فلا يَعرفُه كثيرٌ ممّن كان عارفاً به، ولِبُعْدِ المصلُوب أيضاً عن التّأمّل، تقوىٰ الشُّبهة في أمره.

والوجه (في)[2] آشتراط هذه الشّروط في كلِّ الجماعات المتوسّطة بيننا وبين المُخْبَر، لأنّ ذلك لو لم يَكُنْ معلوماً في جميعهم، جوّزنا كون من وَلِينا مِنَ المخبَرين صادقاً عمّن أخبَرَ عنه مِنَ الجماعات، وإنْ كان الخَبر في الأصل باطلاً من حيثُ لم تتكامل الشّرائط في الجميع، ومَتىٰ تكاملت هذه الشّروط فلابدّ من كون الخَبَر صِدْقاً، لأنّه لا يَنفكّ عن كونه صدقاً أو كذباً، ومتىٰ كان كذباً فلابدّ أنْ يكون وقع آتّفاقاً، أو لتواطؤٍ، أو لأجل شُبهةٍ، وإذا قطَعنا علىٰ فقد ذلك كلّه فلابدّ من كونه صدقاً.

فأمّا الطّريق إلى العلم بثبوت الشرائط فنحن نُبيّنه:

أمّا آتّفاق الكذب عن المُخبر الواحد فلا يجوزُ أنْ يقع مِنَ الجماعات، والعِلمُ

---

(١) في الأصل: فيهم.

(٢) زيادة من الأصل.

بحال الجماعة، وأنّ ذلك لا يتّفق منها، وأنّها مخالفةٌ للواحد والاثنين ضرورةً[1]، ولا يدخل علىٰ عاقلٍ فيه شُبهة، ولهذا أجزنا أنْ يخبر واحدٌ ممّن حَضَر الجامع يومَ الجُمعة بأنّ الإمامَ تَنكّس علىٰ أمّ رأسه مِنَ المنبر كاذباً، ولا نُجوّز أن يخبر عن مثل ذلك علىٰ سبيل الكذب جميعُ مَنْ حَضَر المسجد الجامع، أو جماعةٌ منهم كثيرة، إلّا لتّواطؤٍ أو ما يقُومُ مقامه.

وقد شُبّه آمتناع ما ذكرناه مِنَ الجماعات باستحالة آجتماع الجماعة الكثيرة علىٰ نَظْمِ شِعْرٍ علىٰ صفةٍ واحدةٍ، وآجتماعهم علىٰ تصرّفٍ مخصُوصٍ، وأكلُ شيء معيّنٍ من غير سَببٍ جامع.

وَشبّه أيضاً بما علمناه مِنْ آستحالة أنْ يخبر الواحد أو الجماعة من غير علمٍ عن أمورٍ كثيرةٍ، فيقعُ الخبر بالإتّفاق صدقاً.

وجوازُ إخبار الجماعة الكثيرة[2] بالصّدق من غير تواطؤٍ مفارق لإخبارها بالكذب من غير سبب جامع، لأنّ الصّدق يجري في العادة مَجرىٰ ما حَصل فيه سببٌ جامع مِنْ تواطؤٍ، أو ما يقوم مقامه، وعِلْمُ المُخبَر بكونِ الخَبَر صِدْقاً داعٍ إليه وباعثٌ عليه، وليس كذلك الكذب، لأنّ الكذب لابدّ في اجتماع الجماعة عليه مِنْ أمرٍ جامعٍ لها[3]، ولم يستحلّ أنْ يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ.

وأمّا الطّريق الى العلم بفقد التّواطؤ علىٰ الجماعة، فَربّما كانَ كثرة الجماعات يَستحيلُ معها التّواطُؤ عليها مُراسلةً أو مكاتبةً، وعلىٰ كلّ وجهٍ وسَبَبٍ، لأنّا نعلم

---

(١) ضروريٌّ.

(٢) جماعةٌ كثيرةٌ.

(٣) وردت زيادة من (الذخيرة) أسقطها المصنّف وهي قوله: [...ولهذا الّذي ذكرناه آستحال أن يخبرنا الخلق العظيم عن حادثةٍ جرت وهم كاذبون من غير سببٍ جامعٍ لهم، ولم يستحلّ...].

ضَرورةً أنّ جميع أهل بغداد لا يجوزُ أنْ يُواطئوا جَميع أهـل الشّـام لا بـاجتماعٍ ومشـافهةٍ، ولا بمكاتبةٍ أو مراسلةٍ، على أنّ التواطؤَ فيمن يَجُوز ذلك عليه من الجماعةِ بمشـافهةٍ أو مكاتبةٍ أو مراسلةٍ لابدّ بمجرىٰ العادة مِنْ أنْ يظهر لِمَنْ خالطهم ظُهوراً يَشْتَرك كلُّ مَنْ خالطهم في علمه، وهذا حُكمٌ مُستندٌ إلىٰ العادات لا يُمكنُ دفعه.

وأمّا ما يقُومُ مقام التّواطؤ مِنَ الأسباب الجامعة كتخويف السُّلطان وما يجرىٰ مجراه، فلابدّ أيضاً من ظهُوره وَعِلْم النّاس به، لأنّ الجماعة لا تَجتمعُ علىٰ الأمرِ الواحد لأجل خوف السُّلطان إلّا بعد أنْ يَظهر لهم غاية الظّهور، وما هذِه حالُه لابُدَّ مِنَ العِلم به والقطع علىٰ فَقده إذا لم يُعثر عليه.

وأمّا ما به يُعلم آرتفاع اللَّبس والشُّبهة عَنْ مُخبِر الخَبر الّذي خَبَّرت به الجماعة، فهو أنْ تُخْبِر الجَماعة عَن أمرٍ مُدْرَكٍ إمّا بمشاهدةٍ، أو بِسَماعٍ، ويَعْلَم انتفاءَ أسباب اللَّبس والشُّبهة عَن ذلك المُخْبَر، فإنّ أسباب آلتباس المُدْرَكات معلومةٌ محصُورة يُعلم آنتفاؤها حيثُ ينتفي ضرورةً.

وأمّا[1] ما به يُعلم ثبوت الشّرائط الّتي ذكرناها في الطّبقات الّتي تروي الخَبر، فهو أنّ العادات جاريةٌ بأنّ المذاهب أو الأقوال الّتي تَقوىٰ بعد ضعفٍ، وتَظْهَر بعد خفاءٍ، وتُوجَدُ بَعد فقدٍ لا بُدَّ أنْ يُعْرَف ذلك مِنْ حالها، ويُفرّقُ العقلاءُ المخالطونَ لأهلها بين زماني فقدها ووُجودها، وضعفها وقوّتها، ولهذا عَلم النّاس كلُّهُم آبتداء حال الخوارج[2]،

---

(١) فأمّا.

(٢) هي فئة باغية خَرَجت علىٰ أمير المؤمنين علىٰ بن أبي طالب عليه السّلام بعد معركة صفّين، واجتمعوا بحوراء (من قرىٰ الكوفة) ومن رؤوسهم عبدالله بن الكواء، وعتّاب بن الأعور، وعروة بن جرير، وحرقُوص بن زهير البَجَليّ المعروف بذي الثدية، وغيرهم، فحاربهم الإمام بالنهروان وآستأصل شأفتهم، ولكن بقيت منهم شرذمة، وقد وصفهم الرسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في حديثٍ أنّهم (قوم يمرقون مِنَ الدّين كما يمرق السّهم مِنَ الرّمية) فاشتهروا بالمارقين، وهم فرقٌ عديدةٌ منها: المُحَكّمَة، الأزارقة، النجدات، الأباضيّة، الصُّفرية، وجميعهم يتبرأون مِنْ علي عليه السّلام ويُكفّرون أصحاب الكبائر، بل جميع المسلمين، و المسلمون يعتقدون بكفر هذه الطائفة. ولهذه الجماعة تاريخ طويل في محاربة المسلمين والإغارة علىٰ بلدانهم.

وظهور مقالة الجَهْمِيَّة[1]، والنجاريّة[2] ومن جَرىٰ مجراهم، وفَرّق العُقَلاءُ مِنْ سامعي الأخبار بين زمان حُدوثِ مقالاتهم وبين ما تقدّمها.

وإذا صَحّت هذه الجُملة الّتي ذكرناها في صِفة الخَبَر الّذي لابدّ أنْ يكون المُخْبَر به صادقاً من طريق الاستدلال،[3] بَنينا عليها صحّة تلك المُعجزات والنّصُوص علىٰ الأئمة عليهم السّلام علىٰ ما نذهب إليه، وغيرُ ذلك من أحكام الشّريعة وغيرها.

فأمّا خبر الله تعالىٰ فإنّما يُعلم صدقه إذا عُلِم أوّلاً أنّه لا يُلْغِزُ في إخباره، ولا يُريدُ بها غَير ظاهرها ولا يَدلّ عليه، وأنّه لا يجوزُ عليه الكَذِب، ولا يَعلم ذلك من حاله إلّا مَنْ عَلِم أنّه عالمٌ بقُبح القَبيح، وغَنيٌّ عَنْ فعله، وأنّه إذا كان كذلك لا يجوزُ أنْ يختار القبيح، وقد بيّنا جُملَةً من القول فيه.

وأمّا خبر الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فإنّه يُعلم به[4] صدقه، لأنّ العلم المُعجز قَد دَلّ علىٰ أنّه رسُول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، ولا يَجوزُ أنْ يَرسل الله مَنْ يَكْذِبَ فيما يؤدّيه عنه، وقد أمَرَنا بتصديقه في كلّ أخباره، فَيَجبُ أنْ يكونَ صِدْقاً، لأنّ تصديق الكذّاب قَبيحٌ، واللهُ يُتعالىٰ عَنْ ذلك، فَعُلِم عند ذلك أنّ أخباره عليه السّلام صِدْقٌ.

والقولُ في أخبار الإمام عليه السّلام القائم مقامه كالقول في أخباره، لأنّ الدّليل الدّال علىٰ وجُوب عصمته أمّنَنا مِنْ وقوع القبيح مِنْ جِهته، وفي ذلك أمانٌ مِنْ أنْ

---

(١) هم أتباع أبو مُحْرِز جَهم بن صفوان الراسبي. وتعدّ الجهميّة من معارضي المعتزلة، ولكنّهما متّفقان في القول بنفي الصفات عن ذات الله تعالىٰ، وبخلق القرآن. حاربت الجهميّة الخلافة الأمويّة حيث قُتل جهم عام ١٢٧ هـ بمرو، وقد بقيت للجهميّة بقيّة إلىٰ القرن الخامس الهجري.

(٢) أتباع الحسين بن محمّد النجّار (مات حدود عام ٢٣٠ هـ) وأكثرهم من معتزلة الرّي، ولكنّهم يختلفون معهم في بعض المسائل، وهم عدّ أصناف برغم اتّفاقهم في الأُصول، وهم ينقسمون إلىٰ: برغوثيّة، وزعفرانيّة، ومستدركة.

(٣) نهاية الفقرة المنقولة عن كتاب (الذخيرة في علم الكلام): ٣٥٥ ـ ٣٥١.

(٤) اي بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

يكونَ خبره كذباً.

وأمّا خبر الأُمّة إذا إعتبرناه، فإنّما يُعلم مُخْبَره[1] لِما تقدّم لنا مِنَ العلم بكون المعصوم فيها[2].

وأمّا خبر الواحد بمحضرٍ مِنَ الجماعة الكثيرة، وادّعاؤه عليهم المشاهدة كنحو مَنْ يَنصرفُ مِنَ الجامع ويُخبرُ بوقوع الإمام مِنَ المنبر، وَيدّعي علىٰ جميع المُنصَرفين مِنَ الجامع مُشاهدة ذلك، ويعلم أنّه لا صارف لهم عَنْ تكذيبه، فَمتىٰ لم يُكذِّبوه عَلِمنا أنّه صادقٌ، لأنّه لو لم يَكُنْ صادقاً لأنكروه علىٰ مُقتضىٰ العادة.

فأمّا خبر المُخْبَر [بحضرة النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم عن الشّيء إذا لَم يُنكر عليه، فإن كان هذا المُخبِر يَدّعي][3] المُشاهدة لذلك ولم يُنكر عليه، فذلك دليلٌ علىٰ صدقه، وإنْ أطلق الخَبَر إطلاقاً فانّه لا يَدلُّ على ذلك.

فأمّا الأُمّة إذا تَلقّت الخَبَر بالقبول وصَدَّقت به، فذلك دليلٌ علىٰ صحّته، لأنّه لو لم يكن صحيحاً لأدّىٰ إلىٰ آجتماعها علىٰ خطأ، وذلك لا يجوزُ مَع كون المعصوم فيها.

ومتّىٰ تَلقّت الخبر بالقبول ولم تُصَدّق به، فذلك لا يَدلُّ علىٰ صدقه، لأنّ هذا حكمُ أكثر أخبار الآحاد.

وأمّا الخَبَر إذا رُوي وَعمِلَت الأُمّة بأجمعها بموجبه لأجله، فعند مَنْ قال: لا يجوزُ العمل بخبر الواحد، يَنبغي أنْ يكون دلالةٌ علىٰ صحّته، لأنّه لو لم يَكُنْ صَحيحاً لأدّىٰ إلىٰ إجماعهم علىٰ العَمل به وهُو خطأٌ، وذلك غَيرُ جائزٍ عليهم.

وَامّا مَنْ قال يجوزُ العمل بخبر الواحد[4] فلا يمكنه أنْ يقول أنّ ذلك دلالةٌ علىٰ

---

(١) في الأصل: مخبرها.

(٢) راجع بحث الاجماع وشروط حجيته عند الامامية.

(٣) زيادة من النسخة الثانية.

(٤) أُنظر: «المعتمد في أُصول الدّين ٢: ١٢٣ ـ ٩٨، اللُّمع: ٤٠، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٣، الرسالة: ٤٠١، التبصرة: ٣٠١، المنخول: ٢٥٢، المستصفىٰ ١: ١٤٦».

صحّته، لأنّهم إذا آعتقدوا جَواز العَمل بخبر الواحد، جازَ أنْ يُجْمِعُوا عليه وإنْ لم يكن صحيحاً في الأصل، كما أنّهم يَجوزُ أنْ يَجتمعوا[1] علىٰ شيءٍ مِنْ طريق الاجتهاد عندهم، وإنْ لم يَكُنْ طريقُ ذلك العِلم[2].

وأمّا الخَبَر إذا ظهر بين الطّائِفة المُحقّة، وعمل به أكثرهم، وأنكروا عَلىٰ مَنْ لم يعمل به، فإنْ كانَ الّذي لم يَعمل به عُلِمَ أنّه إمامٌ، أو الإمام داخلٌ في جُملتهم، عُلِم أنّ الخبَر باطلٌ.

وإنْ عُلِم أنّه ليس بإمامٍ، ولا هُو داخل معهم، عُلِم أنّ الخبرَ صحيحٌ، لأنّ الإمام داخلٌ في الفرقة الّتي عَمِلَتْ بالخَبر.

وهذه جملة كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) يُجْمِعُوا.

(٢) المعتمد في اصول الدّين ٢: ٨٤.

فَصْلٌ [٣]

«في أنّ في الأخبار المروية ما هو كذبٌ[1]، والطّريق الّذي يُعلَمُ به ذلك مِنَ المعلوم الّذي لا يَتَخالَجُ فيه شكّ»

إنّ في الأخبار المرويّة عَن النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كذباً، كما أنّ فيها صِدْقاً، فَمَن قال: إنّ جميعها صِدقٌ فقد أبعد القول فيه، ومن قال: إنّها كلّها كذبٌ

---

(١) إنّ الكثير من الشّواهد والأدلّة التاريخيّة تُثبت ـ وبوضوح ـ دخول كثير من الأحاديث الكاذبة والروايات الموضوعة في صحاح أهل السّنّة ومسانيدهم، بل إنّ من الأمور الواضحة الّتي لا يمكن لأحدٍ نكرانها أنّه بعد أن سيطر الحزب الأموي علىٰ مقاليد السلطة والخلافة، سعت وبكلّ الوسائل المتاحة من بذل الأموال وشراء الذمم في خلق جيل من الوضّاعين الكذّابين الّذين لم يتورّعوا عن آختلاق الأحاديث ونشرها بين المسلمين، كلّ ذلك في سبيل تثبيت دعائم الخلافة المغصوبة، ولفت الأنظار عن أهل البيت عليهم السّلام، ولعلّ أفصح من شرح الموقف في تلك الأيّام هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السّلام حيث قال لِسُلَيم بن قيس الهلالي الكوفي حينما سأله قائلاً: «إنّي سمعتُ من سلمان ومقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم غير ما في أيدي النّاس، ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي النّاس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أنّ ذلك كلّه باطلٌ، أفترىٰ النّاس يكذبون علىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم متعمّدين، ويفسّرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل عليّ فقال: قد سألت فافهم الجواب:

إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعامّاً وخاصّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كُذِب علىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم علىٰ عهده حتّىٰ قام خطيباً فقال: أيّها

فكذلك، لِفقد الدّلالة علىٰ كلا القولين، وقد تَوعّد النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم علىٰ الكَذِب عليه بقوله: (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعمّداً فَلْيَتَبَوّءْ مَقعَده من النّار)[1]. وتجنّب كثيرٌ مِنْ أصحابه الرّواية نحو الزُّبير[2]، والبَراءِ بن عازب[3] لما تبيّنوا أنّه وَقَع فيها الكذب، فَرُوِيَ عَن البَراءِ أنّه قال: «سَمِعْنا كَما سَمعوا لكنّهم رَووا ما لَمْ يَسْمَعُوا) وروي عن شُعْبَة[4] أنّه قال: «نِصفُ الحَديث كَذِبٌ»[5] ولأجل ما قلنا حَمل أصحاب

النّاس قد كثرت عليّ الكذّابة فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّء مقعده من النّار، ثمّ كُذّب عليه من بعده وإنّما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامسٌ: رجلٌ منافق يُظهر الإيمان، مُتصنّعٌ بالإسلام، لا يتأثّم ولا يتحرّج أن يكذب علىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم متعمّداً، فلو علم النّاس أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا هذا قد صحب رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ورآه وسمع منه وأخذوا عنه وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم، ثمّ بقوا بعده فتقرّبوا إلىٰ أئمّة الضلالة والدعاة إلىٰ النّار بالزور والكذب والبهتان فولّوهم الأعمال وحملوهم علىٰ رقاب النّاس وأكلوا به الدنيا، وإنّما الناس مع الملوك والدنيا إلّا من عصم الله فهذا أحد الأربعة....» [اصول الكافي ١: ٦٢ باب اختلاف الحديث ح ١].

(١) اصول الكافي ١: ٦٢ باب اختلاف الحديث، ح ١، البخاري: كتاب العلم، باب ٣٨، مسند أحمد بن حنبل ٣: ٣٠٣.

(٢) هو الزبير بن العوام الأسدي القرشي، أُمّه صفية بنت عبدالمطّلب عمّة رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم. صحابي شهد بدراً وما بعدها وهاجر الهجرتين وروىٰ عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم. انحرف عن أهل البيت عليهم السّلام ونكث بيعته لأمير المؤمنين عليه السّلام وحاربه في معركة الجمل لكنّه ندم علىٰ ذلك واعتزل المعركة فباغته عمرو بن جرموز وقتله بوادي السّباع عام ٣٦ هـ.

(٣) صحابيٌ، روىٰ عن النبي وغزا معه صلى الله عليه وآله، وشهد مع أمير المؤمنين عليه السّلام الجمل وصفّين والنهروان. نزل الكوفة ومات بها سنة ٧٢ هـ زمن مصعب بن الزبير.

(٤) هو شعبة بن الحجّاج الأزدي، من كبار المحدّثين الثقات. وُصف بأنّه أمير المؤمنين في الحديث، وإمام الأئمّة في معرفة الحديث، ولولاه لما عُرف الحديث بالعراق. كان من سادات زمانه حفظاً وإتقاناً وورعاً، مولده سنة ٨٢ هـ (أو ٨٣) ووفاته سنة ١٦٠ هـ بالبصرة.

(٥) قال أبو الحسين البصري: (حُكي عن شعبة أنّه قال: «ثلث الحديث كذب»)، المعتمد في اصول الفقه ٢: ٨٠.

الحديث نفوسهم علىٰ نَقد[1] الحديث، وتمييز الصّحيح منها مِنَ الفاسد[2].

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ما يتعلّق بالدين إذا لَم يُقم به الحجّة، وَجَب القطع علىٰ كذبه، كما نعلمُ كذب المدّعي للنّبوة إذا لم يُظْهِر عليه المُعجز، وذلك أنّه لا يمتنع أنْ يتعبّد بالخبر وإنْ لم تقم به الحجّة، كما تعبّد بالشّهادات وإنْ لم تُعْلَم صحّتها. ولا يجوزُ أنْ يُتَعبّد بتصديق نبيّ ولا عَلَم له، أو بتصديق كذّاب، فلذلك كَذّبنا المدّعي للنُبوّة إذا لم يكن له مُعجزةٌ. وغاية ما في هذا ألّا يَجبُ العمل به، وليس إذا لم يجب العمل به وجَب القطع علىٰ كذبه، بل ينبغي أنْ يُتوقّفُ فيه إلىٰ أنْ يَدُلَّ دليلٌ عَقلي أو شرعي علىٰ كذبه أو كذب بعضه.

وامّا[3] الطّريق الّذي به يُعلم كذب الخَبَر فلا يجوزُ أنْ يكون الخَبرُ، سواءٌ أوجب العِلمَ ضرورةً أو اكتساباً. ويُفارق الكذب في هذا الباب الصّدقَ، لأنّا بالخبر نَعْلم صِدْقَ الخبر ولا نَعلم به كذبه، بل العِلم بكذبه يَحتاج إلىٰ أمورٍ أُخَر.

والأخبار علىٰ ضربين.

أحدهما: يعلم كونه كذباً (ضرورةً، وهو أن يعلم)[4]، ضرورة أنْ مُخبَره علىٰ

---

(١) فقد.

(٢) نظراً لكثرة الأحاديث الموضوعة والسّاقطة وكثرة الرواة الضعفاء والمجاهيل والمتروكين والكذّابين والمدلّسين في كتب أهل السّنّة وخاصّة ما يُعرف منها بالصحاح والمسانيد ـ فقد صنّف جماعة من أعلام أهل السنّة كتباً محاولةً منهم في تهذيب الروايات وتشذيبها من هذه الموضوعات نذكر قسماً منها وهي: كتاب الأباطيل: للحسين بن إبراهيم الجوزقاني، تميز الطيّب من الخبيث: لابن الربيع، المقاصد الحسنة في كثير من الأحاديث المشتهرة علىٰ الألسنة: للسخاوي، تذكرة الموضوعات: لأبي الفضل المقدسي، اللآلىء المصنوعة في الاحاديث الموضوعة: لجلال الدين السيوطي، العلل المتناهية في الاحاديث الواهية: لابن الجوزى، علل الحديث: للرازي، الكامل في ضعفاء الرجال: لابن عَديّ، كتاب الضعفاء والمتروكين: لابن الجوزي، الجرح والتعديل: للرازي، الضعفاء الكبير: للعقيلي كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين: لمحمّد بن حيّان البُستي، وغيرها.

(٣) فأمّا.

(٤) زيادة ساقطة من الأصل.

خلاف ما تناوله، فَيعلم أنّه كَذِب. ولذلك قلنا أنّ المُخبِر عَن كون فيلٍ بحضرتنا يَعلمُ بُطلان خَبَره بالاضطرار[1]، لأنّه لو كانَ هناك فيلٌ لرأيناه.

والضّربُ الآخرُ: يُعلم كونه كذباً باكتسابٍ، وهُو كلّ خَبَر نعلم أنّ مُخبَره عَلىٰ خلاف ما تناوله بدليلٍ عقلي، أو بالكتاب والسنّة، أو الإجماع، وقد يُعلم ذلك بأنْ يكونَ لو كانَ صحيحاً لوَجب قيام الحُجّة به علىٰ المكلّفين أو بعضهم، فإذا لم تَقم به الحُجّةِ علم أنّه باطلٌ، والعلّة في ذلك أنّ الله تعالىٰ لا يُجوّزُ أنْ يُكلّف عبادهُ فعلاً ولا يُزيح علّتهم في معرفته، فإذا صحّ ذلك وكان ذلك الفِعْل ممّا طريقه العِلْم لا العَمَل، أو ممّا عُلم بالدّليل أنّه ممّا يجب أنْ يعلمه المُكلّف، وإنْ كان طَريقه العمل، فيجبُ ورود الخَبَر به علىٰ وجهٍ يعلم مُخْبَره إذا لم يُعْرَف[2] من جهة المكلّفين ما يمنع من وُروده، فإذا لم يكن ذلك حاله علِم بطلانه، اللّهمّ إلّا أنْ يكون هناك طريق آخر يُعْلَم به صحّة ما تضمّنه ذلك الخبر فَيُسْتَغنىٰ بذلك الطّريق عَن الخَبَر ولا يُقطع علىٰ كذبه، ولذلك نقول: إنّ الخَبَر إذا صار بحيثُ لا تقومُ به الحُجّة قامَ قول الإمام في ذلك مقامه، إذا أوجب العلم وَصارت الحُجّة به قوله دُون الخبر، والعلّة في ذلك أنّ ما تَضمنّه الخَبَر إذا كانَ من باب الدِّيْن ومصلحة المُكلّف فلابدّ من أنْ يكون للمكلّف طريقٌ إلىٰ العلم به، فإن كانَ حاصلاً من طريق النّقل، وإلّا فما ذكرناه مِنْ قول الإمام، لأنّه إنْ لم يكن أحَدُ هذين أدّىٰ إلىٰ أنْ لا يكون للمكلّف طريقٌ يعلم به ما هُو مصلحةٌ له، وذلك لا يجوزُ.

ومنها: أنْ يكونَ المُخبَر عنه ممّا لو كان علىٰ ما تناوله الخبر لكانت الدّواعي تقوىٰ إلىٰ نقله، وقد جَرَت العادة بتعذّر كتمانه، فإذا لم يُنقَل ذلك نَقلٌ مثله علم كذبه، وهُو أنْ يُخبِر المُخبِر بحادثةٍ عظيمةٍ وَقَعَتْ في الجامع، ورؤية الهلال والسّماءُ مَصيحةٌ، في أنّه إذا لَم يَظهر النّقل فيه علم أنّه كَذِب.

---

(١) في الأصل (باضطرابٍ) والصحيح ما أثبتناه من النسخة الثّانية.

(٢) يَعْرِض.

ومنها: أنْ تكونَ الحاجة في باب الدِّين إلىٰ نقله ماسّةً، فإذا لم يُنْقَل نَقلٌ نظيره في هذا الباب عَلم أنّه كِذْبٌ، نحو ما نقول أنّ العرب لو عارَضَتِ القرآنَ لوَجب نقله كَنقل نظيره، لأنّ الحاجة إلىٰ نقله كالحاجة إلىٰ نَقْل القُرآن، وحالهما في قُرْبِ العَهْد سواء، ولذلك نقول: إنّه لا يجوزُ أنْ يكون للنّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم شرائع أُخَرُ لم تُنْقَل إلينا، لأنها لو كانت لَنُقِلَت نَقل نظيرها لمساواتها لها في الحاجة إليها وقرب العَهد بها، هذا إذا فَرَضنا أن الموانع والصّوارف عَنْ نَقلهِ كلّها مرتفعةٌ يحب ذلك.

فأمّا إذا جوّزنا أنْ يَمنع مِنْ نَقل بَعض الأخبار مانعٌ مِنْ خوفٍ وَما يجري مجراه فَلَم يَجب القطع علىٰ كِذْب ذلك الخبر، لأنّ هذا الّذي ذكرناهُ حُكمٌ أكثر الفضائل المروّية لأمير المؤمنين عليه السّلام والنَّصّ عليه، والعلّة فيها ما قلناهُ مِنْ آعتراضِ موانعٍ مِنْ خوفٍ وتقيّةٍ وَغير ذلك.

فأمّا ما يَعُمُّ البلوىٰ به، أو ما وقع في الأصل شائعاً ذائعاً، فيجبُ[1] نقله علىٰ وجهٍ يُوجبُ العلم، ما لم يَعرض فيه ما يَمنعُ مِن نقله، فمتىٰ لم يَعرض هناك ما يَمنعُ مِنْ نقله وكان في الأصل شائعاً ذائعاً، عِلِمَ أنّه باطلٌ.

والخَبَرُ إذا كانَ ظاهره يقتضي الجَبْر والتَّشبيه، أو أمراً عُلِمَ بالدّليل بطلانه، ولا يمكنُ تأويله علىٰ وجهٍ يُطابق الحقّ غيرُ متعسفٍ ولا بعيدٍ منَ الاستعمال، وَجَب القطعُ علىٰ كذبه. فإنْ أمكن تأويله علىٰ وجهٍ قريب أو علىٰ ضربٍ من المجاز (الذي)[2] جرت العادةُ باستِعماله يُقْطَع علىٰ كذبه.

فأمّا ما تكلّفه محمّدُ بن شُجاع الثّلجي[3] من تأويل الأخبار الواردة مِنَ الجَبْر وَالتَّشْبِيهِ منَ التعسّف وَالخروُج عَن حَدّ الاستعمال فلا يُحتاج إليه، لأنّه لو ساغَ ذلك

---

(١) يجبُ.

(٢) زيادة في الأصل.

(٣) الوارد في الأصل والنسخة المطبوعة محمّد بن شجاع البلخي، والظاهر أنّ الصحيح هو محمّد بن شجاع الثلجي أو ابن الثلجي البغدادي الذي كان فقيه العراق في وقته ومن أصحاب أبي حنيفة وقد عدّه ابن المرتضىٰ من أعلام المعتزلة.

لم يكن لنا طريقٌ نَقْطَع علىٰ كذب أحدٍ، وذلك باطلٌ.

والفائدة في نَقل ما عُلم كذبه هوَ أنْ يَنحصر المنقولُ مِن الأحاديث ليُعْلم أنّ ما أُدْخِل فيه معمُول، كما حُصِرَ[1] الخلاف في الفقه ليُعْلَم به الخلافُ الحادث فيُطْرح ولا يُلتَفتُ إليه.

وَليس لأحدٍ أنْ يقول: إن في تجويزكم[2] الكذب علىٰ هذه الأخبار أو في بعضها طعناً علىٰ الصَّحابة، لأنّ ذلك يُوجِبُ تَعمّدهم الكذب.

وذلك أنّه: لا يَمتنعُ أنْ يكون وَقَع الغَلَط مِنْ بَعض الصّحابة، لأنّه ليس كلُّ واحدٍ منهم معصوماً لا يجُوز عليه الغلط، وإنّما يمنعُ مِنْ إجماعهم علىٰ الخطأ دون أنْ يكونَ ذلك ممتنعاً من آحادهم.

وأيضاً: فإنّهم كانوا يسمعون الحديث من النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ولا يكتبونه فَيسهون[3] عنه أو عن بعضه، فَيقع الغَلط في نقله[4].

وأيضاً: أنّهم كانوا يَحضرونه عليه السّلام وقد آبتدأ الحديثَ فَيَلحقه بعضُهم فينقلونه بانفراده فيتغيرّ معناه لذلك، وَلذلك كان عليه السّلام إذا أحسَّ برجلٍ داخلٍ ابتدأ الحديثَ[4]، ولهذا أنكَرتْ عائشة[5] عَلَىٰ مَنْ روى عن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله

---

(١) خصَّ.

(٢) تجويز.

(٣) وَيسْهونَ.

(٤) المعتمد في اصول الفقه ٢: ٨٠.

(٥) هي عائشة بنت أبي بكر، أُمّ المؤمنين، بنىٰ بها النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في بداية هجرته إلىٰ المدينة، وكانت عاقراً فلم تنجب مولوداً، وحينما توفّي النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كانت هي بنت ثماني عشرة سنة، وقد نشطت أيّام عثمان ودخلت السياسة وحرّضت النّاس علىٰ عثمان ثمّ بعد مقتله وخلافة علي بن أبي طالب عليه السّلام قادت معركة الجمل حيث كانت السبب في مقتل آلاف المسلمين. كانت من ألدّ أعداء أهل البيت تكره فاطمة وأُمّها خديجة وتُعادي عليّاً، ومنعت من دفن الحسن عليه السّلام عند جدّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم. وقد روت هي (وغيرها من الوضّاعين) أحاديث عن الرسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في فضائل نفسها وأبيها أكثرها موضوعة. ماتت عام ٥٨ هـ بالمدينة.

وسلّم انّه قال: «الشُّؤمُ في ثلاثة: الفَرَس، والمرأة، والدّار»[1]، وذَكَرَتْ أنّه عليه السّلام كان حاكياً لذلك فَلَمْ يَسمع الرّاوي أوّل كلامه وكذلك خَطَأَتْ مَنْ روىٰ عنه عليه السّلام أنّه قال:[2] «التّاجرُ فاجرٌ»[3] و«أنّ ولد الزّنا شرّ الثلاثة»[4]، وذَكَرتْ أنّ كلامه خُرِّجَ علىٰ تاجرٍ قَدْ دَلّس، وولدٌ زناً قَدْ سبَّ أُمّه[5]. وعَلىٰ هذا الوجه أنكرتْ وَابنُ عبّاس[6] جميعاً ما رواه ابن عمر[7] أنّ الميّت ليعذّب ببكاء أهله عليه»[8]، وغيرُ ذلك، فقالا وَهَلَ[9] ابنُ عمر، وإنّما قال عليه السّلام: «إنّ الميّتَ ليُعَذّب وأنّ أهله يَبكُونَ عليه».

وقد كان منهم مَنْ يَنْقُلَ الحَديثَ بالمعنىٰ دون اللّفظ فيقع الغلط فيه مِنْ هذا الوَجه.

وهذه الوُجوه الّتي ذكرناها أو أكثرها تَنْفي الطَّعن عَن ناقل الخبر، وإنْ كانَ كَذباً.

---

(١) قال العجلوني: رواه البخاري والسيوطي في ذيل الجامع الصغير والترمذي والنسائي وغيرهم. أنظر: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» ٢: ١٢.

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٢: ٨٠.

(٣) اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ٢: ١٤٢ كتاب المعاملات.

(٤) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٦: ٢٥٧.

(٥) لأُمّه.

(٦) هو عبدالله بن العبّاس بن عبدالمطّلب، القرشي الهاشمي، ابن عمّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم. حَبْر الأُمّة والصحابي الجليل. ولد بمكّة عام ٣ للهجرة، شهد مع علي بن أبي طالب عليه السّلام الجمل وصفّين، له روايات صحيحة عن رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم. كُفّ بصره وسكن الطائف فتوفّي بها سنة ٦٨ هـ.

(٧) هو أبو عبدالرحمن عبدالله بن عمر بن الخطّاب القرشي العدوي، صحابيٌّ، ولد بمكّة، اشتهر بكثرة العبادة والصّلاة واشتغل بالفقه والحديث، كان منحرفاً عن أهل البيت عليهم السّلام فقد امتنع عن البيعة لعليّ عليه السّلام ولكنّه بايع الحجّاج، مات بمكّة سنة ٧٣ هـ.

(٨) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب قول النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم [يعذّب الميت ببكاء بعض أهله عليه]. كنز العمّال ١٥: ٦١٠ رقم ٤٢٤٢٦ ورواه الرازي في (علل الحديث ١: ٣٤٨ حديث رقم ١٠٢٧)، أيضاً المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٨٠، أمالي المرتضى ٢: ٢٠٠.

(٩) يقال: وهلت إليه وهلاً، أي ذهب إليه وهمك وأنت تريد غيره.

فأمّا من تأخّر عن زمان الصّحابة والتّابعين فلا يَمنعُ أنْ يكونَ فيهم مَنْ يُدْخل في الأحاديث الكِذْبَ عَمداً ويكونُ غَرَضُه الإفسادَ في الدّين كما رُوي عَنْ عَبدالكريم بن أبي العَوجاء[1] أنّه لما صُلِب وقُتِلَ قال: «أما إنّكم إنْ قَتَلْتُموني لَقَدْ أدْخَلتُ في أحاديثكم أربعة آلاف حديثٍ مكذوبة» وهذا واحدٌ مِنَ الزّنادقة والمُلحدين، فكيف الصُّورة في الباقين.

فأمّا الأخبار الّتي هي مِنْ باب العمل كالأخبار الواردة في فروع الدّين فَسَنَذكُر القول فيها ـ إنْ شاء الله تعالىٰ ـ في الفصل الّذي يليه.

---

(١) من كبار الزنادقة، إتُّهم بالمانوية والقدرية وإعتقاده بالتناسخ والحلول، فقبض عليه وعُذّب ثمّ صُلب سنة ١٥٥ أو ١٦٠ هـ أيام المهدي العبّاسي.

فَصْلٌ [٤]

«في ذكر الخَبَر الواحد وجُملةٍ مِنَ القول في أحكامه»

إختلفَ النّاسُ في خَبر الواحد، فحُكي عن النّظام[١] إنّه كانَ يقول: أنّه يوجب العلم الضّروري إذا قارنه سَبَبٌ[٢]، وكانَ يُجوّزُ في الطّائفة الكَثيرة ألّا يَحْصُلَ العِلم بخبرها. وَحُكِيَ عن قومٍ مِنْ أهل الظاهر أنّه يوجُبُ[٣] العلم[٤]، وربّما سَمّوا ذلك عِلْماً

---

(١) هو أبواسحاق، ابراهيم، بن سيّار، بن هاني، البصريّ النظّام، ترىٰ بالبصرة، ثمّ رحل إلىٰ بغداد، وأسّس مدرسةً لمحاربة الدهريين، كما حارب في بغداد المُرجئة، والجبريّة، والمحدّثين، والفقهاء، وكان يذهب إلىٰ خلق العالم، كان متكلّماً، فقيهاً، جدليّاً، فيلسوفاً، شاعراً. كما اهتمّ بدراسة أُصول الفقه، وكان يذهب إلىٰ بطلان الرأي والقياس والإجماع. توفّي ببغداد ما بين سنتي ٢٢٠ ـ ٢٣٠ هـ له كتب عديدة.

(٢) المقصود من السبب هو اقتران الخبر الواحد بقرينة أو قرائن تفيد حصول العلم، مثل أن يرىٰ رجلاً مُخرّق الثياب ثمّ يخبر بموت أبيه. ممن تابع النظّام في مذهبه هذا إمام الحرمين الجويني، وأبو حامد الغزالي، والآمدي، والرازي، والبيضاوي، وابن حجر العسقلاني وآخرون، راجع: «التبصرة في أُصول الفقه: ٢٩٨، المستصفىٰ ١: ١٣٦، المنخول: ٢٣٩، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٩٣ ـ ٩٢، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٠، الذريعة ٢: ٥١٧».

(٣) روىٰ ابن حزم الأندلسي (الأحكام: ١/١١٢) عن جماعة من أهل الظاهر: «أنّ خبر العدل عن مثله إلىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يوجب العلم والعمل معاً، وبهذا نقول، وقد ذكر هذا القول أحمد بن اسحاق المعروف بابن خويذ منداد عن مالك بن أنس)»، وأيضاً راجع: (التبصرة في أُصول الفقه: ٢٩٨، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٩٢، شرح اللُّمع ٢: ٥٧٩).

(٤) يوجبُ العلم مطلقاً.

ظاهراً.

وَذَهب الباقونَ مِنَ العُلماء، مِنَ المُتكلّمين والفُقهاء إلىٰ أنّه لا يوجِبُ العلم[1]، ثُمّ اختلفوا:

فمنهم من قال: لا يجوزُ العَمَلُ به[2].

ومنهم مَنْ قال: يَجبُ العَمَل به[3].

واختلف مَن قال: لا يَجوزُ العَمل به:

فقالَ قومٌ: لا يجوزُ العَمل به عقلاً[4].

وقال آخرون: انّه لا يجوزُ العَملُ به، لأنّ العبادة لَم تَرد به وإنْ كانَ جائزاً في العقل ورودها به[2]. وربّما قالوا وَقد وَرد السَّمعُ بالمنع مِنَ العَمَل به.

واختلف مَنْ قال يجبُ العمل به:

فمنهم من قال: يَجبُ العَمَل به عقلاً[3]، وحُكِيَ هذا المذهب عن ابن سُريج[5]

---

(١) قال ابن حزم الأندلسي: «قال الحنفيون، والشّافعيون، وجمهور المالكيين، وجميع المعتزلة، والخوارج، إنّ خبر الواحد لا يوجب العلم، ومعنىٰ هذا عند جميعهم أنّه قد يكون كذباً أو موهوماً فيه، واتّفقوا كلّهم في هذا» أُنظر: «الأحكام ١: ١١٢، التبصرة في أُصول الفقه: ٢٩٨، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٩٢، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٣».

(٢) وهو قول محمّد بن إسحاق القاساني، وابن داود من أهل السُّنّة، راجع: «التبصرة: ٣٠٣، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٤ ـ ٥٨٧»، وهو ايضاً مذهب الشريف المرتضىٰ (الذريعة: ٢/٥٢٨).

(٣) وهو مذهب أحمد بن حَنبل، والقفّال، وابن سريج، وأبو الحسين البصري، وابن حزم الأندلسي، راجع: «الأحكام ١: ١٣٩ ـ ١١٢، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ١٠٦، التبصرة في اصول الفقه: ٣٠٣، روضة الناظر وجنّة المناظر: ٩٢ ـ ٩٣».

(٤) نُسب هذا القول إلىٰ بعض أهل البدع من القدرية ومن تابعهم من أهل الظّاهر. راجع: «التبصرة: ٣٠١، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٣، روضة الناظر: ٩٣، الذريعة ٢: ٥١٩، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ١٢٣».

(٥) في الأصل والحجريّة: (ابن شُريح) والصّحيح ما أثبتناه، وهو أبو العبّاس أحمد بن عُمر بن سُريج، من كبار فقهاء الشّافعيّة ومتكلّميهم، وله تصانيف عديدة، وكان مقدّماً علىٰ جميع أصحاب الشّافعي، له مناظرات مع محمّد بن داود الظاهري، توفّي سنة ٣٠٦ هـ.

وغيره.

وقال آخرون: إنّما يَجبُ العَمل به شرعاً، والعقلُ لا يدلّ عَليه، وهُو مذهبُ أكثر الفقهاء والمتكلّمين ممّن خالفنا[1].

ثمّ اختلفوا:

فمنهم مَنْ قال: يَجبُ العَملُ به ولَمْ يُراعِ في ذلك عدداً[2].

ومنهم: مَنْ راعىٰ في ذلك العَدد، وهُو أنْ يكون رواته أكثر مِنْ واحدٍ[3]، وهذا

---

(١) جمهور الفقهاء والمتكلّمين من أهل السنّة علىٰ جواز، بل وجوب العمل بخبر الواحد، راجع: «شرح اللُّمع ٢: ٦٠٣ ـ ٥٨٣، التبصرة: ٣٠٣، الأحكام ١: ١١٢ و١٠٣، روضة الناظر: ٩٣، الذريعة ٢: ٥٢٩».

(٢) قال ابن حزم الأندلسي: «القسم الثاني من الأخبار ما نقله الواحد، عن الواحد فهذا إذا اتّصل برواية العدول إلىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وجب العمل به ووجب العلم بصحّته أيضاً» أُنظر: «الأحكام ١: ١٠٣، التبصرة ٣٠١ و ٣١٢، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٩٨ و ١٣٨ شرح اللُّمع ٢: ٦٠٣».

(٣) واختلفت الآراء عند هؤلاء، فقد قال أبو علي الجُبّائي: «لا يجوز حتّىٰ يرويه اثنان عن اثنين إلىٰ النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم»، ثمّ إنّ القاضي عبدالجبّار نقل عن الجبائي أيضاً قوله: أنّه لا يُقبل خبر الواحد إذا رواه أقل من أربعة، وقد نسب ابن السبكي هذا الرأي للقاضي عبدالجبّار نفسه، ونقل ابن السبكي عن أبي منصور البغدادي قوله: إنّ هناك من يذهب إلىٰ اشتراط رواية خمسة عن خمسة، وآخرون إلىٰ اشتراط سبعة عن سبعة. ونسب أبو الحسين البصري إلىٰ الجبّائي تفصيلٌ مفاده قبوله لرواية الواحد لكن بشروط، يقول: «إذا روىٰ العدلان خبراً وجب العمل به، وإن رواه واحدٌ فقط لم يجز العمل به إلّا بأحد شروطٍ، منها أن يعضده ظاهرٌ، أو عملُ بعض الصحابة، أو إجتهادٌ، أو يكون منتشراً» فقد تمسّك الجبّائي لإثبات مذهبه في التفصيل بشواهد عديدة من أخبار الآحاد وموقف الصحابة تجاهها. وبالقياس حيث قاس الخبر بالشهادة، وقد ردّ جمهور الأُصوليين علىٰ أدلّة الجبائي، وعلّق الغزالي علىٰ مذهب الجبائي قائلاً: «ذهب الجبائي إلىٰ أنّه لا يعمل إلّا بما ينقله رجلان. ثمّ شرط عند تكرر العصر أنّ يتحمّل قول كلّ رجلٍ رجلان هكذا إلىٰ حيث ينتهي، وهذا استئصالٌ لهذه القاعدة، إذ لا يستقيم علىٰ هذا المذاق حديث في عصرنا!!» راجع: «المعتمد في أُصول الفقه ٢: ١٣٨، التبصرة في أُصول الفقه: ٣١٢، شرح اللُّمع: ٦٠٣ الذريعة ٢: ٥٢٩، المنخول: ٢٥٥، روضة الناظر وجنّة المناظر: ٩٩ ـ ٩٨»، وهنا تفصيلٌ آخر نقله ابن حزم الأندلسي عمّن سمّاهم ببعض المتحكّمين في الدّين حيث فصلوا بين الخبر إذا كان ممّا يعظم به البلوىٰ فلم يقبل فيه خبر الواحد، وبين ما لم يعظم فيقبل فيه الخبر الواحد. (الأحكام في أُصول الإحكام ١: ١٠٩).

المَذهبُ هُوَ المَحْكي عَنْ أبي عَليّ[1].

والّذي أذهب إليه[2]: أنّ خبر الواحد لا يُوجب العلم[3]*، وأنّه كانَ يجُوز أنْ تَرِدَ العبادة بالعمل به عقلاً، وقد وَرد جواز العمل به في الشَّرع، إلّا أنّ ذلك موقوفٌ علىٰ طريقٍ مخصوصٍ وهو ما يرويه مَنْ كانَ مِنَ الطّائِفة المُحقّة، ويَختصُّ بروايته، ويكون علىٰ صفةٍ يجُوزُ مَعها قبول خَبَره مِنَ العدالة وغيرها.

وأنا أبتدىء أوّلاً فأدُلُّ علىٰ فساد هذه المذاهب الّتي حَكَيتُها، ثُمّ أدُلُّ علىٰ صحّة ما ذَهَبتُ إليه:

أمّا الّذي يَدُلُّ عَلىٰ أنّ خَبَر الواحد لا يُوجبُ العِلم، فهو أنّه لو أوجَب العلم لكانَ يوجبه كلّ خبرٍ واحدٍ، إذا كانَ المُخبر صادقاً والىٰ ما أخْبَر به مُضطرّاً[4].

ولو كانَ كذلك لَوَجَبَ أنْ يَعْلَم صِدقُ أحدِ المَتلاعنين وَكذِبِ الآخر.

---

(١) هو أبو عليّ، محمّد، بن عبدالوهّاب، بن سلام الجبائي، المعتزلي، يعدّ هو وابنه أبي هاشمٍ من مشايخ الاعتزال المرموقين وممّن ساهموا في تطوير نظريّات المعتزلة، وقد تتلمذ أبو الحسن البصري عليه في البصرة حينما كان علىٰ الاعتزال وقبل أن يفترقا، وإليه تُنسب الجبائيّة، وتوفّي سنة ٣٠٣ هـ.

(٢) ويمكن تلخيص أقوال فقهاء الشيعة ومتكلّميهم إلىٰ عصر الطوسي بما يلي:

١ ـ عدم الحجّية مطلقاً، وإليه ذهب الشيخ المفيد، لكنّه استثنىٰ الخبر المقترن بسببٍ أو قرينةٍ، يقول: «لا يجب العلم والعمل بشيء من أخبار الآحاد... إلّا أنْ يقترن به ما يدلّ علىٰ صدق راويه». راجع: «أوائل المقالات: ١٢٢ رقم ١٣٠، التذكرة بأُصول الفقه: ٢٨».

٢ ـ جواز التّعبُّد به عقلاً لا شرعاً، وإليه ذهب الشريف المرتضىٰ حيث يقول: «الصحيح أنّ العبادة ما وَرَدت بذلك، وإن كان العقلُ يجوّز التعبّد بذلك» راجع: الذريعة ٢: ٥٢٨.

٣ ـ التفصيل بين الأخبار، فبعضها تصحُّ العبادة به شرعاً وعقلاً، وهي أخبار الطائفة المُحقّة لكن بشروط منها العدالة، وأمّا غيرها فلا تصحّ شرعاً وإنْ كان يجوز عقلاً، وهو مذهب الشيخ الطوسي.

(٣)* إنّ خبر الواحد لا يوجبُ العلمَ وإنْ قارنه سببٌ، والمراد أنّه لا يجوزُ أن يكون للخبر دخلٌ في إفادة العلم بحيثُ لو لم يَنضمَّ إلىٰ السبب لم يُفد ذلك السببُ العلمَ، لا أنّه لا يجوزُ أنْ يفيد بعض الأسباب والعلمَ لما سَيَجيءُ من بيان القرائن المفيدة للعلم.

(٤) المقصود من الاضطرار اللابدّيّة، أي قد يوجب الخبرُ الواحد علم الإنسان بصحّته اضطراراً، إلّا أنّ اضطراره ليس بمطرٍ.

وكَانَ يَجبُ أنْ لا يَصحُّ الشّكّ في خَبر النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه أُسري بِه إلىٰ السّماء.

وقد عَلِمنا خلاف ذَلك، لأنّا لا نَعْلَمُ صِدق أحد المُتَلاعنين، ونُجَوّز أنْ تَدخُل الشُّبهة في نبوّة النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فلا يُعْتَقَدُ صِحّةُ نُبوّته، فَيُشكُّ في خَبَره عَن الإسراء به، ولو كانَ يُوجب العلم الضَّروري لما صحّ ذلك، ولكانَ يَجبُ أيضاً أنْ يَحصُلَ لنا العِلم بصدق كلّ رَسُولٍ ادّعىٰ رسالة بعضنا إلىٰ بعضٍ، لأنّ ذلك يُعْلَم ضرورةً، فكانَ يَجبُ حُصُول العلم به، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإذا بَطل جميع ذلك عُلِمَ أنّه لا يُوجب العلم.

فأمّا ما اعْتَبَره النّظّام مِنْ اقتران السَّبب به[1]، فَلَيس يَخلُو مِنْ:

أنْ يقولَ: يَقَعُ العِلم به وبالسَّبَب جميعاً.

أو يقول: إنّ العِلم يَقَعُ به بشرط أنْ يُقارنه السّبب.

أو يقول: إنّ العِلمَ يَقَعُ به إلّا أنْ يكون[2] السَّببُ حاصلاً[3]*.

وكلُّ هذه الوُجوه يَبطلُ، لأنّه يُوجبُ أنْ لا يَمْتَنع أنْ يُخبر الجماعة العظيمة عن الشّيء[4] ولا يَقْتَرنُ بها ذلك السّبب، فلا يَحصُلُ عِندَ خبرها العِلم، وهذا يُؤدّي إلىٰ تَجْويز أنْ نُصَدِّق مَنْ يُخبرنا عَن نفسه بأنّه لا يَعلَمُ أنّ في الدّنيا مَكّة مع اختلاطه بالنّاس ونشوئه بينهم، وقد عَلمنا خلاف ذلك.

فأمّا ما يذكره مِنْ مُشاهَدةِ مَنْ رأىٰ مُخَرّق الثّياب يَلْطِمُ[5] علىٰ وَجهه، وَقَد كانَ

---

(١) راجع هامش رقم (٢) صفحة ٩٧.

(٢) في الحجرية: لا يكون، وهو خطأٌ واضحٌ.

(٣)* المُراد بالشقّ الأوّل أنْ يكون العلمُ بالسّبب شرطاً، وبالثّاني أنْ يكون السّبب باعتبار تحقّقه في الواقع شرطاً، وبالثالث أن يكون السّبب باعتبار تحقّقه في الواقع كاشفاً عن عدم المانع الّذي هو ضدّ السّبب، ويمكن أن يُراد بالأوّل أن يكون السّببُ جزءاً من المؤثر فيه.

(٤) في الأصل النبيّ.

(٥) في الأصل (محرّق يلطم...).

عُلِمَ أنّ له علىٰلاً وَيُخبر بموته، إنّا نَعلم عِندَ خَبَرِهِ أنّه ميّتٌ، فدعوىٰ[1] لا برهان عَليها، لأنّ مثل ذلك قَدْ يَفْعَله العُقلاء لأغراض كثيرةٍ، ثُمَّ يَنكَشِفُ الأمر عَنْ خلافِ ذلك، فمِنْ أينَ أنّ الّذي يَعتقده عِندَ خَبَرِهِ عِلْمٌ لا يَجُوزُ التّشكّك فيه؟

فأمّا مَنْ قال: إنّه لو لم يُوجب العِلمَ لمّا صَحَّ أنْ يُتَعبّدَ[2] به، لأنّ العبادة لا تصحّ إلّا بما نعلمه دون ما لا نعلمهُ. فإنّما[3] كانَ يَدلُّ لو ثبتَ أنّ في العَقل لا يَجُوزُ العبادة بما طريقه الظّن، ثُمّ يَثبتُ أنّه تَعَبّد به، وَلم يثبت لهذا القائل واحدٌ من الأمرين، فَلا يَصحُّ التَّعلُّق به.

فأمّا تَعلّقه بقوله: ﴿**وأنْ تَقُولُوا عَلىٰ الله ما لا تَعْلَمُونَ**﴾[4].

فهو لا يدلُّ عَلىٰ إيجاب خَبَر الواحد العِلمَ، لأنّ معنىٰ الآية النَّهي عن الكذب علىٰ الله تعالىٰ، وليس مَنْ عَمِل بخبر الواحدُ يُضيف إليه أنّ الله تعالىٰ قد قال ما تضمّنه الخبر، وإنّما يُضيف إليه أنّه تعبّده بالعمل بما تَضَمنّه الخَبر، وذلك معلومٌ عِنده بدليلٍ دَلَّ عَلَيه، فيسقطُ بجميع ذلك هذا المذهب.

ولو كانَ خَبَر الواحد يُوجبُ العلم، لما كانَ اختلافُ النّاسُ في قبوله وَشكّهم في صحّته صحيحاً. ولا صحّ التّعارض في الأخبار[5]*، ولا أُحتيجَ إلىٰ اعتبار صفات

---

(١) في الأصل: دعوىٰ.

(٢) نَسَب الشّريف المرتضىٰ هذا القول إلىٰ بعض النّاس ولم يُسمّهم وقال: «كان النّظام يذهب إلىٰ أنّ العلم يجوزُ أن يحصل عنده وإنْ لم يَجب، لأنّه يتّبع قرائن وأسباباً ويجعل العمل تابعاً للعلم، فمهما لم يحصل علمٌ فلا عَمل. وقال بعضهم: إنّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر.» [الذريعة ٢: ٥١٧] وهذا المذهب مختار ابن حزم الأندلسي حيث نَسَبه إلىٰ جماعة منهم مالك بن أنس، وأحمد بن اسحاق المعروف بابن خويذ. أُنظر: «الأحكام ١: ١١٢»، المعتمد ٢: ١٠٦ و ١٢٣، التبصرة: ٣٠٣».

(٣) في الأصل: إنّما.

(٤) البقرة: ١٦٩.

(٥)* بأنْ يكون صدق أحد الخبرين مستلزماً لكذب الآخر لا أن يكون مخبريهما نقيضين، لجواز ذلك في أخبار الأئمّة عليهم السّلام للتقيّة ونحوه.

الرّاوي، ولا ترجيح بَعض الأخبار علىٰ بعضٍ، وكلّ ذلك يُبيِّن فساد هذا المذهب.

فأمّا تَسميتُهُ مَنْ سمّاه عِلماً ظاهراً[1]: فربَّما عَبّر عن «الظّن» بأنّه علمٌ، لأنّ العِلْم لا يختلفُ حاله إلىٰ أنْ يكونَ ظاهراً وباطناً، فإنْ أراد ذلك فهو خلافٌ في العبارة لا اعتبار به.

فأمّا مَنْ قال لا يجوزُ العَملُ به عقلاً[2]: فالّذي يدلّ علىٰ بطلانِ قوله أنْ يُقال: إذا تعبّد الله تعالىٰ بالشّيء فإنّما يتعبّد به لأنّه مَصْلَحةٌ لنا، وينبغي أنْ يَدُلّنا عَليه وَعَلى صِفَته الّتي إذا[3] علمناه عَليها كانَ مصلحةً لنا، وَصَحّ منّا أداؤه عَلىٰ ذلك الوجه. لا يَمتنعُ أنْ تختلف الطُّرُق الّتي بها يُعلم أنّ الله سبحانه تعبّدنا به، كما لا يمتنعُ اختلاف الأدلّة الّتي بها تُعلم صحّة ذلك، فإذا صَحّت هذه الجُملة لَم يَمتَنع أنْ يَدلّنا عَلىٰ أنّه قد أمرنا بأنْ نَفْعَل ما ورد به خَبَر الواحدِ إذا عَلمناه علىٰ صفَةٍ ظننّا أنّه صادقٌ كَعِلْمنا أنّه تَعَبَّدنا بما أنزله من القُرآن، وإنْ كانَ أحدهما قَد عُلّق بشَرطٍ والآخر لم يُعَلّق به.

وإذا صَحّ هذا، وكانَ صُورة الخَبَر الواحد هذه الصّورة، فيجبُ أنْ لا يَمتَنع وُرود العبادة بالعمل به. والّذي يُبيّن ذلك أيضاً ورُود العبادة بـالشّهادات وإنْ لم يُـعْلَم صدقهم، وَجرىٰ وجوب الحُكم بقولهم في أنّه مَعلومٌ مجرىٰ الحكم بما علمناه بقول الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلم.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إذا لم يَصحَّ أنْ يتعبّد الله تعالىٰ بالقبول مِنَ النّبي بلا عَلَمٍ مُعجزٍ يَظْهَر عليه، فبأنْ لا يَجوزُ القبول مِنْ غَيره أولىٰ. وذلك أنّ فَقْدِ ظهور العَلَمِ علىٰ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يقتضي الجَهل بالمصالح الّتي لا تُعْلَم إلّا من جهته، وليس في فَقد الدّلالة علىٰ صِدْق خَبَر الواحد ذلك، لأنّه يَصحُّ أنْ يُعْلَم بقول النّبي

---

(١) راجع هامش رقم (٣) صفحة ٩٧ ورقم (٢) صفحة ١٠٢.

(٢) راجع هامش رقم (٤) صفحة ٩٨.

(٣) زيادة من النسخة الثانية.

صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وجُوب ما أخبر به الواحدُ، فيصيرُ في حُكم عَلَمٍ قَدْ ظَهَر عَليه، وإنْ جوّزنا كونه كاذباً فيه، لأنّه لا يَمْتَنعُ أنْ تكونَ المصلحة لنا في العمل به وإنْ كان هُو كاذباً، كما لا يَمتنعُ أنْ يكون الواجب علينا ترك سُلوك الطّريق إذا خَوّفنا الواحدُ مِنْ سَبُعٍ فيه أو لصٍّ، وإنْ كانَ كاذباً.

ثمَّ هذا يوجبُ عليه ألّا[1] يحكم بشهادة الشّهود مَع تجويز أنْ يكونوا كذبة، كما لا تُقبلُ مِنَ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم الشّريعة إلّا بعَلَمٍ يَدلُّ عَلىٰ نبوّته.

فإنْ قالوا: وَلِمَ لا يجُوزُ أنْ يُعْلَم أيضاً بقول نَبيّ متقدّمٍ وجُوب تَصديق نَبيّ آخر يجيىء بعده؟ والعمل بما معه مِثل[2] ما قلتُموه في خَبَر الواحد مِن أنّه يُعلم وجُوب العمل به بقول الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلم

قيل له: إنْ كانَ سؤالك عن وجوب العَمل بما يجيىء به إنسانٌ في المُستقبل، فهذا هُو معنىٰ قبول خَبَر الواحد وَجواز العمل به بعينهِ، فذلك جائِزٌ، وإنْ كانَ (سؤالك)[3] عَنْ تصديق نبيّ يَجيىءُ، فذلك طريقه العِلْم لا العَمل، فلا يجوّز أنْ يُعمل بقوله، لأنّا بيّنا أنّ خبر الواحد لا يُوجبُ العِلْمَ. اللّهم إلّا أنْ يُفرض المسألة فيقال: إنّ النّبي المتقدّم يَنصُّ لنا علىٰ صِفَة مَنْ يَدّعي النبوّة ويقول: «مَنْ كانَ عليها وادّعىٰ النبوّة فاعلمُوا أنّه صادقٌ»، فإنَّ ذلك جائزٌ، ويكون ذلك نصّاً علىٰ نبوّته، وما دَلّ علىٰ صدقه دالٌ علىٰ تصديق هذا وإنْ كانَ بواسطةٍ، فَبَطل بهذا التجويز جميع ما تَعلّق به في هذا الباب.

فإن قالوا[4]: لو جازَ قَبُول خَبَر الواحد في الفروع، لجاز ذلك في الأُصُول، وفي ثبوت القُرآن، لأنّ جميع ذلك مِنْ مصالح الدّين، فإذا لَم يصحّ ذلك في بعضه لَم يصحّ في سائِره.

---

(١) أن لا.

(٢) في الأصل (قيل).

(٣) زيادة من الحجرية.

(٤) أُنظر: «المعتمد في أُصول الفقه ٢: ١٠١، التبصرة: ٢٩٦، الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ٢: ٤٤٧».

قيل له: إنّه ما كان يَمتَنعُ أنْ يتعبَّد بقبول خَبَر الواحد في أُصول الدّين، كما تَعَبَّدنا الآن بقبوله في فروعه، وإنْ كانَ لابدّ مِنْ قيام الحُجّة ببعض الشّرائع[1]*.

فأمّا إثبات القرآن، فإنْ كان لم يرد[2] مثل القرآنِ، وعلىٰ صفته في الإعجاز، صحَّ أنْ يتعبّد به، لأنّ كونه على هذه الصّفة يوجبُ العِلمَ.

وإنْ كان ما يردُ لا يكونُ بصفة القرآن في الأعجاز فإنّه لا يَمتَنعُ أيضاً ورُود العبادة بالعمل به مِنْ غير قَطْع علىٰ أنّه قرآنٌ، مثل ما قُلناه في خَبَر الواحد.

وكذلك ما كان يَمتنعُ أنْ يتعبّد بتخصيص عموم القرآن، ونسخه بخبر الواحد، وإنْ كانَ لم يقع ذلك أصلاً، لأنّ الكلام فيما يجوز مِنْ ذلك وما لا يجوزُ، فليس لأحدٍ أنْ يقول: أوجِبُوا العمل به كما أجَزْتُمُوه، لأنّ إيجاب العمل يحتاج إلىٰ دليلٍ مُنفَصلٍ مِن دليل الجواز.

فأمّا مَنْ ذَهَبَ إلىٰ أنّ العِبادة لَم تَرد به[3]:

فإنْ أرادَ أنّها لم تَرد به بالإطلاق، فهُو مذهبنا الّذي آخترناه.

وإنْ أراد أنّها لم تَرِد عَلىٰ التّفصيل الّذي فَصّلناهُ[4]، فَسَنَدلُّ نحن فيما بَعد علىٰ وُرود العبادة به إذا آنتهينا إلىٰ الدّلالة علىٰ صحّة ما آخترناه.

وأمّا مَنْ قال: إنّ العِبادة منعَتْ منه[5] وتَعلّقهم في ذلك بقوله: ﴿**وأنْ تَقُولُوا عَلىٰ اللهِ ما لا تَعْلَمُون**﴾[6]، وبقوله: ﴿**ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ بهِ عِلم**﴾[7] وما أشبه ذلك

---

(١)* كتصديق النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم الّذي يستند إليه باقي أُصول الدّين بعد إثبات الواجب، وعلمه، وقدرته بالعقل.

(٢) ما يرد على مثل القرآن.

(٣) أُنظر هامش رقم (٢) صفحة ٩٨.

(٤) قال المصنّف شارحاً مختاره في صفحة ١٠٠ بقوله: «والّذي أذهبُ إليه أنّ خبر الواحد لا يُوجب العلم، وأنّه كان يجوز أن ترد العبادةُ بالعمل به عقلاً، وقد ورد علىٰ صفة يجوز معها قبول خبره من العَدالة وغيرها».

(٥) راجع هامش رقم (٢) صفحة ١٠٢.

(٦) البقرة: ١٦٩.

(٧) الإسراء: ٣٦.

من الآيات[1]. فَقَد بيّنا تأويل الآية الأُولىٰ[2].

فأمّا قوله تعالىٰ: ﴿ولا تَقْفُ ما لَيس لك به عِلمٌ﴾ فلا يَدلُّ عَلىٰ ذلك أيضاً، لأنّ مَنْ عمِلَ بخبر الواحدِ فإنّما يَعملُ به إذا دَلّه دليلٌ[3]* عَلىٰ وجُوب العمل به، إمّا مِنَ الكتاب أو السُّنّة أو الإجماع، فلا يكونُ قد عَمِلَ بغير علم، وإنّما الآيةُ مانعةٌ مِنَ العمل بغير علمٍ أصلاً، وقد بيّنا أنّا لا نقول ذلك، لأنّ مَنْ عَلِمَ وجُوب العمل بخَبَر الواحد فهُوَ عالمٌ بما يعمل به، فَسَقط التّعلّق بهذه الآية أيضاً.

وأمّا[4] مَنْ أوجَبَ العَملَ به عقلاً[5]: فالّذي يدلُّ علىٰ بطلان قوله، أنّه لَيس في العَقل مايَدلُّ عَلىٰ وجُوب ذلك، وقد سَبَرنا[6] أدلّة العقل فَلَم نجد فيها ما يَدلُّ عَلىٰ وجُوبه، فينبغي أنْ لا يكون واجباً، وأنْ يكون مُبْقىً[7] علىٰ ما كان عليه.

وأيضاً: فإنّ الشّريعة مبنيّةٌ عَلىٰ المصالح، فإذا لم نَجِدْ ما يدلُّ علىٰ قبول خَبَر الواحد في العَقل فينبغي أنْ يكون مُبقىً[7] علىٰ ما كان عليه في العقل مِنَ الحَظْرِ أو الإباحة.

---

(١) كقوله تعالىٰ: ﴿إلّا مَن شهد بالحقّ وهم يعلمون﴾ الزخرف: ٨٦ وقوله تعالىٰ: ﴿إنْ يتّبِعُونَ إلّا الظّنّ وإنّ الظّنّ لا يُغني مِنَ الحقّ شَيْئاً﴾ النجم: ٢٨.

(٢) أُنظر كلام المصنّف عن تأويل الآية صفحة ١٠٢.

(٣)* يُريد أنْ يُبيّن أنّه لا تنافي بين ظاهر الآية وبين العمل بخبر الواحد بناءً علىٰ أنّ الباء في به للسببيّة (كما هو الأظهر) أو صلة علم، وعلىٰ الأوّل ظاهر الآية النّهي عن إتّباع القرائن المفيدة للظّن دون الأدلّة المفيدة للعلم، ومن يعمل بخبر الواحد لا يجب عليه أن يجعل مناط العمل به حصول الظّنّ بمضمونه عن القرائن، وَعلىٰ الثّاني ظاهر الآية النّهي عن ارتكاب ما لا يُعلم جواز ارتكابه جوازاً عقليّاً و أصليّاً أو جوازاً شرعيّاً وأصليّاً.

(٤) في الأصل: فأمّا.

(٥) أُنظر هامش رقم (٣) صفحة ٩٨.

(٦) السَّبْر: إستخراجُ كُنْهِ الأمر. لسان العرب٦: ١٥٠.

(٧) في الأصل: مُبقياً.

وليس لأحدٍ أنْ يقول[1]*: إنّ في العقل وجُوب التّحرّز مِنَ المَضارّ، وإذا لم نأمَنْ عند خَبَر الواحد أنْ يكونَ الأمرُ عَلىٰ ما تَضمّنه الخبر، يجبُ علَينا التحرّز منه والعمل بموجبه، كما أنّه يجبُ عَلينا إذا أرَدْنا سلوك طريقٍ أو تجارةٍ وَغير ذلك فخبّرنا مُخْبِرٌ أنّ في الطّريق سَبُعاً أو لصّاً، أو يخبرنا بالخُسران الظّاهر، وجَبَ علينا أنْ نتوقّف عليه ونمتنع مِنَ السّلوك فيه، فحُكم خَبَر الواحد في الشّريعة هذا الحكم.

وذلك أنّ الّذي ذكروه غيرُ صحيح من وُجُوه:

أحدها: أنّ الاعتبار الّذي آعتبروهُ يوجُبُ عليهم قبول خَبَر مَنْ يَدّعي النّبوّة مِنْ غَيْرِ عَلَمٍ يَدلُّ عَلىٰ نبوّته، لأنّ العلّة قائمةٌ فيه وهي وجُوب التحرّز مِنَ المَضارّ، فأيُّ فرقٍ فَرّقوا في ذلك فَرّقنا بِمِثله في خَبَر الواحد.

والثّاني: أنّ الّذي ذكروه إنّما يَسُوغُ فيما طريقه المنافع والمضارُّ الدُّنيويّة، فأمّا ما يَتعلّق بالمصالح الدّينيّة، فلا يَجُوزُ أنْ يُسْلَك فيها إلّا طريق العلم[2]*، ولهذه العلّة أوجبنا بِعثة الأنبياء، وإظهار الأعلام[3]* علىٰ أيديهم، ولولا ذلك لما وَجَب ذلك كلّه.

والثّالث: أنّ خَبَر الواحد لا يَخلُو أنْ يكونَ وارداً بالحَظْرِ أو الإباحة.

فإنْ وَرَد بالحَظْر، لا نأمَنُ أنْ تكون المصلحةُ في إباحته، وأنّ كونه محظُوراً يكونُ مفسَدة لنا.

وكذلك إنْ وَرَدَ بالحَظْر لا نأمَنُ أنْ تكون المصلحة تقتضي حَظره، وأنْ تكونَ

---

(١)* لا يخفىٰ أنّ هذا دليلٌ عقلي علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظّنّ بحكم الله الواقعي فيما استفرغ الوسع فيه، ولا يجري فيه الاحتياط الخالي عن الضّرر بحيثُ يعارض سواءً كانَ في الأُصول أو الفروع، وسواءً كان في الأُمور الأُخرويّة أو الدنيويّة، وتقريره: أنّ العقل يحكم بأنّ الإقدام علىٰ ما فيه ضرر مظنون قبيحٌ، فيجب إمّا تحصيل القطع والعمل بمقتضاه أو الاحتياط إنْ لم يكن فيه ظنّ ضرر يساوي ما في ترك العمل بخبر الواحد ظنّاً وضرراً.

(٢)* هذا مسلمٌ بحسب أصل الشّرع لوجوب نصب الأنبياء أو الأوصياء المعصومين وهو لطفٌ من الله تعالىٰ، وأمّا مع التقية وفقد العلم والاحتياط فالجواز معلومٌ.

(٣)* أي المُعجزات.

إباحته مَفْسَدةً لنا، فَنُقْدِمُ عَلىٰ ما لا نأمَنُ أنْ يكونَ مَفسدةً لنا، لأنّ الخَبَر ليس بمُوجبٍ للعلم، فنقطَعُ به عَلىٰ أحدِ الأمرين، وذلك لا يجُوز في العقول.

وليس لأحدٍ أنْ يقول[1]: إذا لَم يكن في السَّمع دلالةٌ عَلىٰ الحادثة إلّا ما تَضَمّنه خَبَر الواحد، وَجَبَ العملُ به بحُكم العَقل، لأنّا متىٰ لم نَعمل به أدّىٰ إلىٰ أنْ تكون الحادثة لا حُكْمَ لها، وذلك لا يجوزُ لأنه إذا لم يكنْ في الشَّرع دليلٌ عَلىٰ حُكم تلك الحادثة وَجَبَ تَبْقِيَتُها عَلىٰ مُقْتَضىٰ العَقل، مِنَ الحَظْر، أو الإباحة، أو الوقف، و يَحتاجُ إلىٰ خَبَر الواحد، فَعُلِم بهذه الجُملة بطلان هذا المذهب.

وأمّا مَنْ أَوْجَبَ العَمل[2] به، عَلىٰ ما يذهب إليه مخالِفُونا في الأحكام، فالّذى يَبطله أن نقول:

إذا لم يكنِ في العَقل ما يَدُلُّ عَلىٰ ذلك فالطّريق إلىٰ إيجابه السَّمع، وليس في السَّمع دليلٌ علىٰ وجُوبِ العَمل بِخَبر الواحد ـ علىٰ ما يذهبون إليه ـ لأنّ جميع ما يَدَّعُونه دليلاً ليس في شيء منه دليلٌ علىٰ وجهٍ، ونحنُ نذكُر شُبَهَهُم في ذلك وَنتكلّم عليها بمُوجزٍ مِنَ القول:

أحدُ ما استدلّوا به عَلىٰ وجوب العَمَل بخَبر الواحد قوله تعالىٰ: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُم طَائِفَة لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُم إذا رَجَعُوا إليهم لَعَلَّهُم يَحْذَرُون**﴾[3].

قالوا: فَحَثَّ اللهُ تعالىٰ كلّ طائفةٍ عَلىٰ التَّفقُّه، وَأوجَبَ عليهم الإنذار، وَالطّائفة

---

(١) لم نتحقّق من قائله، إلّا أنّ الشّريف المرتضىٰ أدرجه في جملة أدلّة من خالفه في نفي التعبّد بخبر الواحد فقال: «وقد تعلّق مخالفونا (ويقصد بهم الفقهاء من أهل السّنّة وأكثر المتكلّمين القائلين بورود العبادة بالخبر الواحد) بأشياء....» إلىٰ أن يقول: «وثامنها: أنّ الضرورة تقود إلىٰ قبول أخبار الآحاد إذا حدثت الحادثة، وليس فيها حكمٌ منصوصٌ» ثمّ يقوم بالرّد عليه. أُنظر: «الذريعة ٢: ٥٣ و ٥٥ و ٥٨ و ٧٣».

(٢) أُنظر هامش رقم (١) صفحة ٩٩.

(٣) التّوبة: ١٢٢.

يُعبَّرُ بها عَنْ عَدَدٍ قليلٍ لا يُوجِبُ خَبَرهم العِلم[1]، فلولا أنّه يَجبُ العَمَل بخَبَرِهم لما أوجَب عليهم الإنذار، لأنّه لا فائدة فيه[2].

وربّما قوّوا ذلك بأنْ قالوا: لمّا أوجَبَ الله تعالىٰ علىٰ النَبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم الإنذار وَجَب علينا القبول، ولو لم يَجبْ عَلينا القبولُ لِما وجَب عليه الإنذار[2].

وهذه الآية لا دلالة فيها، لأنّ الّذي يقتضيه ظاهِرُ الآية وجُوب الإنذار عَلىٰ الطّائفة، وليس في وجُوب الإنذار عليهم وُجوبُ القبول مِنهُم، لأنّه غيرُ ممتنع[3]* أنْ تَتَعَلّق المَصلَحة بوُجوب الإنذار عَليهم ولا تتعلّق بوجُوب القبول منهم، إلّا إذا أنضاف إليه شيءٌ آخر، ألا تَرىٰ أنّه قد يجب التّحذير والإنذار مِنْ تَرك معرفة الله ومَعرفة صفاته، وإنْ لم يَجبْ القبول مِنَ المُخْبِر في ذلك، بَلْ يجبُ الرّجوع إلىٰ أدلّة العَقل وما يقتضيه. وكذلك يَجبُ علىٰ النّبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم الإنذارُ وإنْ لم يَجبْ القبولُ منه إلّا إذا دلّ العَلَمُ المعجز عَلىٰ صدقه، فيجبُ حينئذٍ القبول منه.

فكذلك القول في تحذير الطّائفة أنّه يجب عليهم التّحذير، ويجبُ عَلىٰ المُنْذَر الرّجوع إلىٰ طرق العِلم.

وأيضاً: يَجبُ عَلىٰ أحد الشّاهدين إقامة الشّهادة، ولا يَجبُ علىٰ الحاكم تنفيذُ الحُكم بشهادته، إلّا إذا أنضافَ إليه مَنْ تَتَكامَل الشّهادةُ به، ثُمّ يُعتبرُ أيضاً بعد تكاملهم صفاتهم، وهَلْ هُم عُدولٌ أو لا؟ حتّىٰ يَجبَ عَليه الحُكمُ بشهادتهم.

وكذلك يجب عَلىٰ آحاد المتواترين النّقل فيما طريقه العَمَل، وإنْ كان لا

---

(١) قال ابن حزم الأندلسي (الأحكام: ١/١٠٤): «والطّائفة في لغة العرب الّتي بها خُوطبنا يقع علىٰ الواحد فصاعداً، وطائفة من الشّيء بمعنىٰ بعضه، هذا ما لا خلاف فيه بين أهل اللّغة»، ونسب أبو الحسين البصري (المعتمد: ٢/١١٠) للقاضي عبدالجبّار قوله: «والطّائفة من الثلاثة واحدٌ أو اثنان»، وقال الشريف المرتضىٰ في (الذريعة: ٢/٥٥) «أن اسم الطائفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة». أُنظر أيضاً: «لسان العرب ٨: ٢٢٣، المفردات في غريب القُرآن: ٣١١، المصباح المنير ٢: ٣٨١».

(٢) راجع: «التبصرة: ٣٠٤، الأحكام ١: ١٠٣ و ١٠٤، المعتمد ٢: ١١٠، شرح اللُّمَع ٢: ٥٨٨، الذّريعة ٢: ٥٥».

(٣)* كما إذا تعلّقت المصلحة بالتدريس ولا تتعلّق المصلحة بقبول التّلميذ قولَ المدرّس بدون دليل.

يَحصُلُ العِلم بخَبَره، ولا يَجبُ علينا أنْ نعتقد صِحّة ما أخبَر به إلّا بَعد أنْ يَنضافَ مَنْ يتكامل به التّواتر إليهم، فحينئذٍ يُوجِبُ العلم، ولذلك نظائر كثيرةٌ في العقليّات[1]*، ألا ترىٰ أنّه قد يجبُ عَلىٰ الواحد منّا العطيّة إلىٰ غيره، وإنْ كانَ ذلك الغيرُ لا يَجُوز لَهُ أخْذها، ألا تَرىٰ أنّ مَنْ ألجأ غيرهُ ظُلماً بتخويف القتل إلىٰ إعطائه المال أو الثّياب يَجبُ عَليه إعطائه بحكم العقل خوفاً مِنَ القتل، ولا يجوزُ للظالم المُلْجِىء أخذُ ذلك عَلىٰ وجهٍ مِنَ الوُجوه[2].

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ هذا يُبطل فائدة الإنذار، لأنّه متىٰ لم يجب القبُول فلا وجه لوجوب الإنذار عليهم، وذلك إنّا قد بيّنا أنّه قد يجب الإنذار في مواضع ذكرناها، وإنْ لم يَجِب القبولُ مِنَ المُنذَر لما بيّناه، فكذلك القول فيما قالوه.

فأمّا حَملهُم[3]* ذلك علىٰ النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فذلك دليلنا، لأنّا قد بيّنا أنّه لا يجبُ القَبولُ منه إلّا بعد أنْ يَدلّ العَلَمَ المُعْجِز علىٰ صدقه فحينئذٍ يجبُ القبولُ منه.

فَنَظيرُ هذا أنْ يَدلّ دَليلٌ عَلىٰ وُجوب العمل بما أُنذرُوا به حتّىٰ يجبَ علينا العمل به.

وفي هذا القدر كفايةٌ في إبطال التّعلّق بهذه الآية.

واستَدلُّوا أيضاً: بقوله تعالىٰ: ﴿**يا أيّها الّذين آمَنوُا إنْ جائكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ**

---

(١)* المراد بالعقليّات ما يعلم ترتّب ضرر دنيوي أو نفع دنيوي عليه بالعادة من حيث هو كذلك، أو الأُمور الّتي يعلم وجوبها أو حرمتها بالعقل بدون إخبار الشّارع من حيث هي كذلك.

(٢) جميع هذه الوُجوه المذكورة في استدلال الشيخ الطوسي (ره) لبيان عدم دلالة الآية الشّريفة علىٰ حجّيّة خبر الواحد، تفصيلٌ واستعراضٌ وردٌّ لما ذكره أبو الحسين البصري، فهو قد عَرَضها وحاول الإجابة عنها. راجع: «المعتمد في أُصول الفقه ٢: ١١٣».

(٣)* أي قياسهم.

فَتَبَيَّنوا أنْ تُصِيبُوا قوماً بِجَهالةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمين﴾[1].

قالوا: أوجب عَلَينا التّوقف عِندَ خَبَرِ الفاسق، فَيَنبغي أنْ يَكونَ خَبَرُ العَدْلِ بخلافه وأنْ يَجبَ العمل به، وتَرك التّوقّف فيه[2].

وهذا أيضاً لا دلالة فيه، لأنّ هذا أوّلاً استدلالٌ بِدَليل[3]* الخطاب[4]، ومِنْ أصحابنا[5] مَنْ قال: إنّ دَليلَ الخِطاب لَيس بدليلٍ، فَعَلىٰ هذا المَذهب لا يمكن

---

(١) الحُجرات: ٦.

(٢) أُنظر: «التبصرة: ٣٠٤ و٣١٢، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٨ ـ ٥٨٧ و٦٠٤، الذريعة ٢: ٥٦، المعتمد ٢: ١١٦» فإنّ جميع القائلين بحجيّة الخبر الواحد استدلّوا بظهور وبدليل الخطاب في هذه الآية الشريفة على أنّ خَبَر غير الفاسق حجّة، ما عدا إبن حزم الأندلسي فإنّه ذهب (الأحكام: ١/١٠٦ و ٥/١١٦) إلىٰ حُجّية خبر غير الفاسق، إلّا أنّه لم يتمسّك بظاهر الآية للدلالة علىٰ لزوم خبر الواحد، بل استدلّ بها مع مقدّمتين، يقول: «وقد توهّم من لا يعلم أنّا إنّما أوجبنا قبول خبر العدل من قوله تعالىٰ: ﴿إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنوا﴾ فقط. وقد أغفل من تأوّل علينا ذلك، ولو لم تكن إلّا هذه الآية وحدها لما كان فيها ما يدلّ علىٰ قبول خبر العدل ولا علىٰ المنع من قبوله، بل إنّما منع منها من قبول خبر الفاسق فقط وكان يبقىٰ خبر العدل موقوفاً علىٰ دليله، ولكن لمّا آستفاضت هذه الآية الّتي فيها المنع من قبول خبر الفاسق إلىٰ الآية الّتي فيها قبول نذارة النافر للتفقّه، صارتا مقدّمتين أنتجتا قبول خبر الواحد العدل دون الفاسق بضرورة البرهان».

(٣)* دليل الخطاب مفهوم المخالفة وهو فيما نحن فيه مفهوم الصفة، وربّما يقال إنّه مفهوم الشّرط بأن يقال مفهومه: إن جاءكم عادلٌ بنبأٍ فلا تتبيّنوا.

(٤) وصف الشيخ المفيد (ره) دليل الخطاب (التذكرة: ٣٩) بقوله: «هو أنّ الحكم إذا علّق ببعض صفات المسمّىٰ في الذِكْر، دلّ ذلك علىٰ أنّ ما خالفه في الصفة ممّا هو داخلٌ تحت الاسم بخلاف ذلك الحكم، إلّا أنْ يقوم دليلٌ علىٰ وفاقه فيه، كقول النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: (في سائمة الإبل الزكاة) فتخصيصُ السائمة بالزكاة دليلٌ علىٰ أنّ العاملة ليس فيها زكاة».

(٥) وهو الشّريف المرتضىٰ (ره) حيث أنكر دليلية دليلُ الخطاب إلّا بمقدار ما يقتضيه لفظ الخطاب، يقول: «وممّا يدلّ إبتداءً على بطلان دليل الخطاب أنّ اللفظ إنّما يدلُّ على ما يتناوله، أو على ما يكون بان يتناوله أولىٰ، فأمّا أن يدلّ علىٰ ما لم يتناوله ولا هو بالتناول أولىٰ فمحالٌ» [الذريعة ١: ٣٩٩ ـ ٣٩٨ و٢: ٥٩] وهذا المذهب مختارُ أبي علىٰ الجُبّائي وابنه أبي هاشم، وأكثر المتكلّمين ـ إلّا مَنْ شَذّ منهم ـ وأبي العبّاس بن سُريج، وجماعة من شيوخ أصحاب الشّافعي، كأبي بكر الفارسي، وأبي حامد المروزي، والقفّال، وغيرهما، وجمهور الظاهريّين، وطوائف من المالكيّين، فإنّ جميعهم يعتقدون أنّ الخطاب إذا ورد وكان معلّقاً بصفةٍ ممّا

الاستدلال بالآية.

وأمّا مَنْ قال بدليل الخطاب[1]، فإنّه يَقولُ لا يَصحُّ أيضاً الاستدلال بها من وجُوهٍ[2]*:

أحدها: أنّ هذه الآية نَزَلَت في[3]* فاسقٍ[4] أخبَرَ بِرَدَّةِ قومٍ[5] وذلك لا خلاف

أو بزمانٍ مّا أو بعدد مّا لم يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، بل كان موقوفاً على دليلٍ. أُنظر: «الذريعة ١: ٣٩٢، الإحكام٧: ٣٢٣، المعتمد ٢: ١١٦، روضة المناظر: ٢٤٦، التبصرة: ٢١٨ شرح اللُّمع ١: ٤٢٨».

(١) وهو مذهب جمهور أهل السّنّة كالشّافعي، ومالك، وأحمد، والأشعري، وأكثر أصحابه، وأبي عبيدة معمّر بن المثنّى وجماعة من اللغويين، وشواذٍ من المتكلّمين، وللجويني تفصيلٌ ـ وتابعه الغزالي ـ حيث فرّق بين الصفة المناسبة للحكم وغيرها. وقد نسب الشّريف المرتضى لابن سُريج قوله أنّ الشّافعي لم يكن على مذهب الجمهور، وكان يعتقد أنّ القول إذا تجرّد لم يقتض نفياً ولا إثباتاً فيما عدا المذكور (الذريعة ١: ٣٩٣)، لكن صريح كلام الشّافعي في (الأُمّ ٢: ٤) يخالفه ويدلّ على اعتقاده بمذهب الجمهور أُنظر: «التبصرة في أُصول الفقه: ٢١٨، الذريعة ١: ٣٩٤ ـ ٣٩٢».

(٢)* إشارة إلى أنّه يمكن الدّفع بوجه آخر غير الوجهين المذكورين في الكتاب ويمكن بيانه: بأنّ من شرط حجيّة دليل الخطاب أن لا يعلم من الخارج بدليلٍ مساواة المسكوت عند المذكور في الحكم، وهاهنا ليس كذلك لأنّ التبيّن هو التعرّف، ونطلب البيان أي العلم الحادث عن دليلٍ كما سيجيء في فصلٍ في ذكر حقيقة البيان، ولو كان خبر الفاسق موجباً لطلب العلم والتوقّف ما لم يحصل علم دون خبر العدل، لكان خبر العدل على طبق خبر الفاسق وبعده غير مسموع وكان قبله مسموعاً، مع أنّ الأوّل أقوى من الثّاني، ولعلّه لم يذكر المصنف هذا الوجه صريحاً، لأنّه يمكن أنْ يستنبط من الوجه الثّاني. وهاهنا وجه رابع هو الاستدلال على المساواة بين المسكوت عنه والمذكور بقوله: ﴿فتُصبحوا عَلى ما فَعلتم نادمين﴾ لأنّ جواز النّدم حاصلٌ في خبر العدل أيضاً، وهو أيضاً مثل الثالث في أنّه يمكن أن يستنبط من الثّاني.

(٣)* الوليد بن عقبه أخو عثمان لأمّه، وهو الّذي ولاّهُ عثمان الكوفة بعد سعد بن أبي وقّاص فصلّى بالنّاس وهو سكرانٌ صلاة الفجر أربعاً، ثمّ قال: هل أزيدكم!!

(٤) هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط (أخو عثمان لأمّه)، وقال ابن حجر [تهذيب التهذيب ١١: ١٢٥] : «لا خلاف بين أهل العلم بالتّأويل أنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿إنْ جاءكُم فاسقٌ...﴾ نزلت في الوليد».

(٥) روى عمر بن شبّه في «كتاب الكوفة» في أخبار الوليد، بإسناده عن قتادة، في قول الله سبحانه: ﴿يا أيّها الّذينَ آمنوا إنْ جاءَكُم فاسقٌ...﴾ قال: هو الوليد بن عُقبه بن أبي مُعيط، بعثه النّبي صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم إلى بني المُصْطَلق مصدِّقاً، فلما أبصروه أقبلوا نحوه فهابهم، فرجع إلى النبيّ صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم فأخبر

أنّه لا يُقْبَلُ فيه أيضاً خَبَر العَدلِ، لأنّه لا يجُوز أنْ يُحكم بارتداد أقوامٍ بخَبَر الواحد العَدْل.

والثّاني: أنّ تَعليل الآية يَمنعُ مِن الاستدلال بها، لأنّ الله تعالىٰ عَلّلَ خَبَر الفاسق فقال: ﴿**أنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالةٍ**﴾ وذلك قائمٌ في خَبَرِ العَدل، لأنّ خَبَره إذا كَان لا يُوجبُ العلم فالتّجويزُ في خَبَره حاصلٌ مثل التّجويز في خَبَر الفاسق.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّي أمنَعُ مِنْ تجويز ذلك في العَدْلِ، لأنّه لو كانَ ذلك جائزاً لَمَا عُلّقَ تَجويز الجَهالة بالفاسق؟

لأنّ ذلك لا يَصِحُّ مِنْ وجهين:

أحدهما: أنّ هذا يَقتضي أنْ يَقْطَع علىٰ أنّه يَعلم بخَبَر العَدل، لأنّ الجهل لا يرتفع إلّا وَيَحصل العلم، وذلك لا يقولُه أحدٌ.

والثّاني: أنّه ليس مَنْ يَمنعُ مِنْ تجويز الجهالة في خبر العَدْل مِنْ حيثُ عُلّق الحُكم بخَبَر الفاسق، بأولىٰ ممّنْ قال: أنا أمنعُ بحكم التّعليل مِنْ دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق، لأنّه لا يمتنع تَركُ دليل الخطاب لدليلٍ، والتّعليلُ دليلٌ، فيَسقُطُ علىٰ كلّ حالٍ التّعَلُّق بالآية.

واستدلّ قومٌ: بقوله تعالىٰ: ﴿**إنّ الّذينَ يَكتُمُونَ ما أنزلنا مِنَ البَيِّناتِ وَالهُدىٰ مِنْ بَعد ما بيّناه**﴾[1] الآية.

وقالوا: حَظْرُ الكِتْمانِ يَقتضي وجُوب الإظهار، ووُجوب ذلك يَقتضي وجُوب القبول، وإلّا فلا فائدة في الآية[2].

أنّهم إرتدّوا عن الإسلام ... فأنزل الله سبحانه الآية» أُنظر: «المعتمد في أُصول الفقه ٢: ١١٧، تفسير الطبري ٢٦: ٧٩ ـ ٧٨، الإصابة ٦: ٣٢١».

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) المعتمد ٢: ١١٨، ونسب الشّريف المُرتضىٰ (ره) الاستدلال بهذه الآية إلىٰ الفقهاء، وأكثر المتكلّمين من أهل السُّنّة: [الذريعة ٢: ٥٣ و ٥٥]، وأمّا فخر الدّين الرازي فقد نسبها إلىٰ بعض النّاس، [التفسير الكبير ٤: ١٨١]، وقال المصنّف في تفسير [التبيان ٢: ٤٦]: «واستدلّ قومٌ بهذه الآية علىٰ وجوب العمل بخبر

وهذه الآيةُ أيضاً لا دلالة فيها من وجُوهٍ[1]:

منها: ما قدّمناه في الآية الأُولىٰ من أنّ هاهنا مواضع كثيرة يَجب الإنذار فيها والتّخويف، وإنْ لم يجب القبول علىٰ المُنْذَر، إلّا أنْ يَنضافَ إليه أمرٌ آخر، فكذلك القول في الإظهار.

ومنها: أنّه ليس في الآية إلّا تَحريمُ كتمانِ ما أنزله الله تعالىٰ في الكتاب، وظاهرُ ذلك يقتضي أنّ المراد به القُرآنُ وذلك يُوجب العلم، دونَ خَبَر الواحد الّذي لا يُوجبه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: فَقَد قال بَعد ذلك: ﴿والهُدىٰ﴾ فيَدخُلَ فيه سائر الأدلّة.

لأنّ ذلك لا يصحّ من وجهين:

أحدهما: أنّه قال بَعد ذلك ﴿مِنْ بَعدِ ما بَيّناهُ لِلنّاس في الكتاب﴾ فَقَد عاد الأمرُ إلىٰ أنّه أراد به الكتاب.

والثّاني: أنّه يقتضي وُجُوب إظهار ما هُو دليلٌ، ويحتاجُ أنْ يثبتَ أوّلاً أنّ خَبَر الواحد دليلٌ بغير الآية حتّىٰ يتناوله قوله: ﴿والهُدىٰ﴾، فإذا لم يثبت دليلٌ لا يمكن حَمْلُ الآية عليه، وإذا ثَبَت استُغنيَ عن الاستدلال بالآية.

وقد اسْتَدلّ الخَلق منهم مِنَ الفُقهاء، والمتكلّمين[2] بإجماع الصّحابة بأنْ قالوا:

الواحد من حيث أنّ الله تعالىٰ توعّد علىٰ كتمان ما أنزله، وقد بيّنا في أُصول الفقه أنّه لا يمكن الاعتماد عليه...»

(١) أُنظر الأقاويل واختلاف آراء المفسّرين حول تفسير وتأويل هذه الآية الشّريفة «التفسير الكبير ٤: ١٨٢ ـ ١٧٩».

(٢) أُنظر: «المعتمد ٢: ١١٥ ـ ١١٣، التبصرة: ٣٠٥، شرح اللُّمع ٢: ٥٩٠، المنخول: ٢٥٠، روضة المناظر: ٩٣، الذريعة ٢: ٥٦ و ٦١ و ٦٣». وقد أدّعىٰ ابن حزم الأندلسي ـ فضلاً عن الإجماع ـ حصول اليقين والعلم الضّروري، بأنّ جميع الصحابة أوّلهم عن آخرهم قد اتّفقوا دون اختلافٍ مِنْ أحدٍ منهم ولا مِنْ أحدٍ من التّابعين علىٰ العمل بخبر الواحد، ولم يكتف بهذا المقدار بل أدخل جميع الفرق والمذاهب الإسلاميّة في إجماعه يقول: «فإنّ جميع أهل الإسلام كانوا علىٰ قبول خبر الواحد الثّقة عن النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يَجري علىٰ ذلك كلّ فرقةٍ في علمها كأهل السُّنّة، والخوارج، والشّيعة، والقدريّة، حتّىٰ حدث متكلّمو

وَجَدنا الصَّحابة قَدْ عَمِلتْ بأخبار الآحاد وشاع ذلك فيما بينهم، نحو ما رُوي عَنْ عُمَر أنّه قَبِلَ خبر حَمَل بن مالك[1] في الجنين، وقال: «كِدْنا أنْ نَقْضِي فيه برأينا»[2]، وخبَر الضحّاك[3] في تَوريث المرأة من دِيَة زوجها[4]، وخبر عبدالرّحمن في أخْذِ الجِزْية من المَجوس[5]، وكانوا في ذلك بين طائفتين، طائفة تعمل بهذه الأخبار، والأُخرىٰ لا

المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك»!! [الإحكام١: ١٠٨ ـ ١٠٧]، وعلّق الشّريف المرتضىٰ (ره) علىٰ هذا الإجماع ودعوىٰ الضّرورة بقوله: «الإماميّة تدفع هذه الطّريقة وتقول: إنّما عَمِل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمّرون الذين يُحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جُملتهم، فالإمساك عن النكير عليهم لا يدلُّ علىٰ الرضا بما فعلوه، لأنّا كنّا نشترط في دلالة الإمساكِ علىٰ الرضا أن لا يكون له وجه سوىٰ الرضا من التقيّة وخوفٍ وما أشبه ذلك)!! [الذريعة٢: ٦١]، ثمّ نقل مخالفة الإماميّة، والنّظّام، وأبي علي الجُبّائي، ومن تابعهم وجماعة من شيوخ متكلّمي المعتزلة كالقاساني للاجماع الّذي ادّعوه.

(١) في الأصل (ملك)، وهو حمل بن مالك بن النابغة الهُذليّ، أبو نضلة. صحابيٌّ نزل البصرة، ويقال: إنّ النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كان قد استعمله علىٰ صدقات قومه، أي هُذيل. وقد روى ابن حجر في الإصابة عن الطبراني وأبي نُعيم: «أنّ النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أُتي بامرأتين كانتا عند رجل من هُذيل يقال له حَمَلُ بن مالك فضربت احداهما الأُخرىٰ بعمود خباء فالقت جنينها ميّتاً فأتىٰ مع الضاربة أخٌ لها يقال له عمران بن عويم، فقضىٰ عليه رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بالدّية. فقال: يا نبيّ اللهِ: أدّىٰ مَنْ لا شَرِبَ ولا أكلَ ولا صاحَ فاستهلّ حمله بطل؟ فقال: لا سَجْعَ كسجع الجاهلية، نعم فيه غرّة عبدٍ أو أمة...». ورواه البخاري ومسلم في صحيحهما والبيهقي في السنن الكبرىٰ [الإصابة٢: ٣٨، ٥: ٢٧، السنن الكبرىٰ٨: ١١٤].

(٢) السنن الكبرىٰ٨: ١١٤، سنن أبي داود: ٢٥٦/٢ باب دية الجنين، سنن النسائي٨: ٤٧، ولفظ الحديث في مصادر السُّنّة: (لو لم أسمع بهذا ـ بغير هذا ـ لقضينا)، وفي «المعتمد٢: ١١٥» (كدنا نقضي فيه برآرائنا).

(٣) هو الضحّاك بن سفيان بن عوف، يُكنّىٰ أبا سعيد، صحابيٌّ، وُصف بالشّجاعة، وقيل كان يقوم علىٰ رأس رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم متوشّحاً سيفه.

(٤) روىٰ الترمذي في سننه: (أنّ عُمَر كان يقول: الدّية علىٰ العاقلة، ولا ترث المرأةُ من ديّة زوجها شيئاً، حتّىٰ أخبره الضحّاك بن سُفيان الكلابي أنّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كتب إليه أنْ ورّث امْرأة أشيمَ الضبابي من ديّة زوجها) [الجامع الصحيح٤: ٢٧ باب ١٩]. ورواه أيضاً أبو داود، وابن ماجة، ومالك في الموطّأ، وابن حنبل في مسنده.

(٥) روى البخاري بإسناده انّه لم يكن عُمر أخذ الجزية من المجوس حتّىٰ شهد عبدالرحمن بن عَوْف أنّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أخذها من مجوس هَجَر. [صحيح البخاري: كتاب الجزية والموادعة، ح١،

تنكر عليهم، فلولا أنّ العَمَل بها كانَ صحيحاً جائزاً، وإلّا كانوا قد أجمعوا على الخطأ وذلك لا يجوز.

والاستدلالُ بهذه الطَريقة لا يَصحُّ مِنْ وجُوه.

أحدها: أنّ هذه الأخبار الّتي رَووها كلّها أخبارُ آحادٍ، والطّريق إلىٰ أنّهم عَمِلوا بها أيضاً أخبارُ آحادٍ، لأنّه لو كانت متواترةً لكانت تُوجب العلمَ الضّروري عِنْدهم[1]، ونحن لا نَعلمُ ضرورةً أنّ الصَّحابة عَمِلتْ بأخبار الآحاد، فإذاً لا يَصِحّ الاعتماد علىٰ هذه الأخبار، لأنّ المُعتمِدَ عَليها يكونُ أوجب العَمل بخبر الواحد وذلك لا يجُوز.

ولا خلاف أيضاً بين الأُصوليين في أنّ وجُوب العمل بأخبار الآحاد طريقه العلم دُون الظّن، وأخبارُ الآحاد قد[2] دَلَلْنا علىٰ أنّها لا تُوجب العِلم، فَسَقَطَ مِنْ هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطّريقة.

والثّاني: أنّا لو سَلّمنا أنّهم عَمِلوا بهذه الأخبار، من أينَ لهم أنّهم عملوا بها من حيثُ كانت أخبار آحادٍ ومن أجلها؟، وما ينكرونَ على مَنْ قال: إنّهم عَمِلوا لدليلٍ دَلّهُم عَلىٰ صحّة ما تضمّنته هذه الأخبار؟ أو قرينةٍ اقترنتْ إليها أوْجَبَت صحّتها؟ أو يكونُ العاملُ بها كانَ قَدْ سَمِعَ كما يسمع الرّاوي، فلمّا رُوي له ذلك تذكَّرَ ما كان نَسيهُ، فَعَمِلَ به لأجل علمه لا لأجل روايته[3]؟

المغني ١٠: ٥٧٠] ، ورواه أيضاً مالك في الموطأ، والترمذي في كتاب السير، و ابن حنبل، وأبو داود، والشّافعي.

(١) هذه الإجابة ردٌّ علىٰ استدلال أبي اسحاق الشيرازي ومن تابعه حيث أقرّ بأنّ الأخبار المرويّة في هذه القضايا أخبار آحادٍ لكنّه دافع عن صحّة الطّريق إليها بادّعاءه حصول التواتر المعنوي، يقول: «هذا تواتر من طريق المعنىٰ، فإنّها وإنْ وردت في قصص مختلفة فهي متّفقة علىٰ إثبات خبر الواحد، فصار ذلك كالأخبار المتواترة في سخاء حاتم وشجاعة علي كرّم الله وجهه». [التبصرة: ٣٠٧، شرح اللُّمع ٢: ٥٩٤] .

(٢) وقد دللنا...

(٣) هذه الإجابة ردٌّ آخر علىٰ استدلال أبي اسحاق الشيرازي ومن تابعه حيثُ ادّعىٰ أنّه لا دليل علىٰ أنّ الّذين عملوا باخبار الآحاد عملوا بذلك لأسباب اقترنت بها (التبصرة: ٣٠٧، شرح اللُّمع ٢: ٥٩٥)، وحُجّة الشيخ الطوسي (ره) هي أنّ مجرّد ورود هذه الاحتمالات الثلاث تكفي لسقوط صحّة دعوىٰ إنكار الاقتران

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا عَمِلوا عند سَماع هذه الأخبار وَلَمْ يَعملوا قبل ذلك، عَلِمَ أنّ عَمَلهم لأجلها دون أمرٍ آخر، ويُبيّن ذلك قولُ عُمَر في خبر الجنين: «كِدْنا أنْ نَقْضي فيه برأينا»[1]، وفي خبرٍ آخر: «لولا هذا لَقَضَينا فيه برأينا[1]»، فَنبَّه[2] أنّه عَدَلَ عن الرأي إلىٰ ما عَمِل به لأجل الخَبَر لا لأجل عِلْمِه أو أمرٍ آخر.

وكذلك رُوِيَ عَنه أنّه كانَ ممّن يرىٰ المُفاضلَه في دِية الأصابع حَتّىٰ أُخْبِرَ عَن كتاب عَمرو بن حزم أنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «في كُلّ إصبعٍ عَشَرةٌ مِنَ الإبل»[3] فسوّىٰ بين الكُلّ، وفي ذلك إبطالُ قول مَنْ قال جَوِّزوا أنْ يكونوا عَمِلوا بهذه الأخبار لأمرٍ آخر.

وذلك: أنّه لا يَمتنعُ أنّهم قَبل رواية هذه الأخبار لَمْ يَعلمُوا، لأنّهم كانوا ناسين لذلك، فَلمّا رُوِيَ لهم الخَبر ذكروا ما كانُوا نَسوهُ فَعَمِلوا به لأجل الخَبَر.

فأمّا قولُ عمر: «كِدْنا أنْ نَقْضي فيه برأينا[1]»، فلا يَمتَنِعُ أيضاً أنْ يكونَ لمّا كانَ نَسِيَ الخَبَر وَبَعُدَ عَهده به أراد أنْ يَقضي برأيه فيه، فَلمّا رُوي له الخَبَر تَذكّر ما تَضمّنه الخَبر، فَرَجَعَ إلىٰ ما عَمِلهُ، وَأخْبَر أنّه لولا هذا الخَبر الّذي كانَ سبباً لِتَذْكاره كادَ أنْ يَقضي برأيه.

وأمّا رجُوعُه إلىٰ كتاب عَمْرو بن حَزْم في الدية[3]، فإنّ كتاب عَمرو بن حزم[4]

بالأسباب.

(١) راجع تخريج الحديث في هامش رقم (٢) صفحة ١١٥.

(٢) في الأصل (فبيّنه).

(٣) قال ابن قدّامة: وفي كتاب النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لعمرو بن حزم «وفي كلّ اصبع مِنْ أصابع اليدين والرجلين عشر من الإبل» [المغني ٩: ٦٣١] وفي سنن الدارمي: حدّثني أبو بكر بن محمّد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جدّه «أنّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كتب إلىٰ أهل اليمن في كلٍّ من أصابع اليد والرجل عشرة من الإبل» سنن الدارمي: كتاب الديّات ٢: ١٩٤.

(٤) هو عمرو بن حزم بن زيد الأنصاري، صحابيٌّ، شَهِدَ الخندق وما بعدها، وكان عامل النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم علىٰ نجران، توفّي سنة ٥١ هـ. قال ابن حجر في الإصابة: «روىٰ عنه كتاباً كتبه (أي النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم) له فيه الفرائض والزكاة والديات وغير ذلك أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن حبّان،

كانَ معلوماً بين الصَّحابة، وأنّه مِنْ إملاءِ رسُول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وَلم يَكُنْ طريقُ ذلك خَبَرُ الواحد، فلأجل ذلك رَجَع إليه.

والثّالث: أنّا لو سَلّمنا أنّهم عَمِلوا بهذه الأخبار لأجلها، لَمْ يكن أيضاً فيه دلالةٌ، لأنّه لَيسَ جَميع الصّحابة عَمِلَ بها، وإنّما عَمل بها بَعْضُهُم، وَليسَ فِعلُ بَعضهم حُجّةً، وإنّما الحُجّة في فعل جميعهم.

وليس لهم أن يقولوا: إنّهم بين طائِفتين، طائِفة عَمِلتْ بها، وطائِفة لم تنكر عليهم العَملُ بها، فلو لم يكن صحيحاً لكانوا قَد أجمعُوا علىٰ الخطأ[1].

وكذلك[2] أنّ هذا لا يَصحُّ مِنْ وَجهين:

أحدهما: أنّه مِنْ أين لهم أنّه حيثُ لم ينكروا كانوا راضين بأفعالهم، مُصوِّبينَ لهم ما عَمِلوا؟، وما المانع مِنْ أن يكونوا كارهينَ لذلك مُنكرين بقُلُوبهم، ومُنِع مِنْ إظهار ذلك بَعضُ المَوانع[3].

وإنّما يُمكن الاعتماد علىٰ سكوتهم إذا لم يكُنْ لِسُكُوتهم وجهٌ غَير الرّضا فحينئذٍ يُحملُ عليه، فأمّا وَيُمكن غَيرُ ذلك فَيَنْبَغي أنْ لا يقطع به علىٰ الرّضا.

وأيضاً: فإنّما يَجبُ عليهم إنكارُ ذلك إذا عَلموا أنّهم عَمِلوا بهذه الأخبار لأجلها، وغيرُ مُمتنع أنْ يكونوا شاكّين في حالِ العاملين بها مجوّزينَ، لأنّهم عَمِلوا بها لدليلٍ دَلّهم علىٰ صحّة هذه الأخبار، أو لِتَذَكُّرِهُم، فلأجل ذلك لَم ينكروهم.

والوجه الثّاني: أنّهم قَدْ أنكروا أجْمع العَمَل بأخبار[4] الآحاد، ألا ترىٰ إلىٰ ما

والدّارمي، وغير واحدٍ...».

(١) المعتمد ٢: ١١٥.

(٢) وذلك.

(٣) قال الشّريف المرتضىٰ (ره): «إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة، المتأثّرون الّذين يُحتَشَم التصريح بخلافهم، والخروج عن جملتهم، فالإمساك عن النكير عليهم لا يدلُّ علىٰ الرضا بما فعلوه، لأنّا كلّنا نشترط في دلالة الإمساك علىٰ الرضا أن لا يكونَ له وجهٌ سوىٰ الرضا من تقيّةٍ وخوفٍ وما أشبه ذلك» [الذريعة ٢: ٦١].

(٤) بخبر.

رُويَ عَنْ أبي بَكرٍ أنّه لم يقبل خَبَر المُغَيرةُ بن شُعبة[1] في الجدّة حتّىٰ شَهِدَ معه مُحمَّدُ بن مسلمة[2].

وَما رُوِيَ عَنْ عُمَر أنّه لَمْ يَقبل خَبر أبي مُوسىٰ[3] في الاستئذان[4] حَتّىٰ شَهِدَ مَعهُ أبو سَعيد[5].

وما رُوي عَنْ عَلي عليه السّلام أنّه لمْ يَقبل خَبر ابن سَنان الأشجعيّ[6]، وغيرُ

---

(١) هو المغيرة بن شعبة، صحابيٌّ شَهِدَ الحديبية وما بعدها. كان من أعداء أهل البيت عليهم السّلام ومن الموالين للحزب الأموي، ولّاهُ عمر البصرة ثمّ الكوفة وأقرّهُ عثمان عليها. ساند معاوية في بغيه علىٰ أمير المؤمنين عليه السّلام فولّاه الكوفة ومات بها سنة ٥٠ أو ٥١ هـ. وأمّا خبر الجدّة فقد رواه أبو داود في سننه، والترمذي، وابن ماجه، ولفظ الحديث لأبي داود: (أنه قال: جاءت الجدة إلىٰ أبي بكر الصدّيق تسأل ميراثها، فقال: ما لَكِ في كتاب الله تعالىٰ شيء، وما علمتُ لَكِ في سُنّة نبي الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم شيئاً فارجعي حتّىٰ أسأل الناس، فسأل النّاس. فقال المغيرة بن شعبة: حَضَرتُ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وأعطاها السُّدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك، فقام محمّد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبه، فأنفذهُ لها أبو بكر). سنن أبي داود ٢: ١٦ باب ٥.

(٢) هو محمّد بن مسلمة الأوسي المدني الأنصاري. صحابيٌّ من المُخضرمين. ولد قبل البعثة باثنين وعشرين سنة. ويقال إنّه ممّن كان يُسمّىٰ في الجاهليّة محمّداً، أسلم علىٰ يد مُصعب بن عمير وشَهِدَ بدراً وما بعدها إلّا تبوك. كان من المتخاذلين عن نصرة الحقّ في الجمل و صفّين فلم يشهدهما. قتله أهل الشّام بالمدينه سنة ٦٤ هـ

(٣) هو أبو موسىٰ الأشعري، عبدالله بن قيس بن سليم. صحابيٌّ، استعمله عُمر علىٰ البصرة وولّىٰ الكوفة زمن عثمان، كما ولىٰ قضاء الكوفة أعواماً طويلة، وهمّ علي عليه السّلام أن يعزله. كان ممّن يخذل النّاس عن نصرة علي عليه السّلام يوم الجمل. اختاره الخوارج حكماً في صفّين برغم معارضة الإمام له ووصفه إيّاه بالتائه عن الحقّ فاحتال عليه عمرو بن العاص وغلبه، والقضية مشهورة. مات سنة ٤٢ أو ٤٤ أو ٥٠ أو ٥١ أو ٥٣ هجرية.

(٤) حديث أبي موسىٰ الأشعري: «إذا استاذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه، وأبو داود.

(٥) هو سعد بن مالك بن سنان، أبو سعيد الخدرّي، صحابيٌّ جليل. إستُصغِر يوم أُحد وغزا بعد ذلك اثنتي عشرة غزوة، روى عن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وجماعة من الصحابة ما يزيد علىٰ ألف رواية. كان من الموالين لأهل البيت عليهم السّلام توفّي سنة ٦٣ أو ٦٤ أو ٦٥ أو ٧٤ هـ بالمدينة ودفن بالبقيع.

(٦) رواه الترمذي، وأبو داود، والنسائي، وأحمد بن حنبل، والبيهقي، وابن ماجه في كتاب النكاح، باب إباحة

ذلك ممّا لا يُحصىٰ كثرةً.

وَردُّ هذه الأخبار ظاهرٌ بينهم، كما ظهر بَينهم العَمل بما ذكروه مِنَ الأخبار، فإنْ كانَ عملهم بما عَمِلوهُ دليلاً علىٰ جوازه، فردّهم لما ردّوهُ يجب أنْ يكونَ دليلاً علىٰ المَنع منه، ولا فرق بينهما علىٰ حالٍ.

وليس لأحدٍ أنْ يقول[1]: نحن لا ننكر ردّ كثيرٍ من الأخبار إذا لم يكن شَرْطُ وجُوبِ القَبول فيه ثابتاً.

وذلك: أنّ هذا التأويل في رَدّ هذه الأخبار إنّما يَسُوغُ إذا ثَبَت أنّهم عَمِلوا بِخَبَر الواحد، فأمّا وَلمّا يَثبتَ ذلك، بَلْ نحن في سبْرِ[2] ذلك فلا يمكن تأويلُ ذلك.

ولا فَرق بين مَنْ تأوّل هذهِ الأخبار وَقال: إنّهم رَدُّوها لِبَعضِ العلل ليسلم له العمل بتلك الأخبار، وبين مَنْ عَكسَ ذلك فَقال: إنّهم عَمِلوا بتلك الأخبار لِقيام دليلٍ دَلّهم عَلىٰ ذلك غيْرُ نَفس الأخبار لِتَسْلم له ظواهرُ هذه الأخبار، ولا فرق بينهما عَلىٰ حالٍ.

علىٰ أنّ هذه الطّريقة الّتي اعتمدوها تُوجِبُ عليهم وُجوب النَّسخ بِخَبَرِ الواحد لأنّهم نَسَخُوا القِبلة بِخَبَرِ الواحد، لأنّه رُوي أنّ أهل قباء كانوا في الصّلاة

التزوّج بغير صداقٍ، باختلاف في راوي الخبر وفي المسئول عنه، فالحديث رُوي مرّةً عن مَعْقِلُ بن سِنانٍ الأشجعي، أو رجلٍ من أشجع، أو أُناسٍ من أشجع، أو معقل بن يسار، أو بعض أشجع، أو أبي سنان، وجميعهم نسبوا الحديث لأبن مسعود وأنّه كان المسئول عنه، إلّا البيهقي فإنّه روىٰ عن طريق سعيد بن منصور عن هيثم عن أبي اسحاق الكوفي عن فريدة بن جابر «أنّ عليّاً رضي الله عنه قال: لا يُقْبَلُ قَولَ أعرابيّ من أشْجَعَ علىٰ كتاب الله»، ولفظ الحديث عندهم هو: علقمة عن ابن مسعود «أنّه سُئِل عن رجلٍ تزوّج امرأةً ولم يفرض لها صَداقاً، ولم يدخل بها حتّى ماتَ، فقال ابنُ مَسْعُودٍ: لها مثلُ صداق نسائِها، لا وَكس ولا شَطَطَ، وعليها العِدّة ولها الميراث، فقام مَعقِلُ بن سنان الأشجعي فقال: قضىٰ رسُولُ الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في بَرْوَعَ بنتِ واشقٍ امرأةً منّا مثل ما قَضَيْت، ففرح بها ابنُ مسعودٍ». أُنظر: «النسائي ٦: ١٢١، سنن ابن ماجه ١: ٦٠٩ رقم ١٨٩١، سنن الترمذي ٣: ٤٥٠ باب ٤٤، السنن الكبرىٰ ٧: ٢٤٧».

(١) هذا القول لأبي إسحاق الشيرازي: أُنظر: «التبصرة: ٣٠٨، شرح اللُّمع ٢: ٥٩٨».

(٢) السَّبْر: استخراج كُنْهِ الأمر، وذلك بطريق التقسيم وحصر الأمر في قسمٍ واحد.

مُتَوجّهين إلىٰ بَيْتِ المَقدس فجاءهم مُخْبِرٌ فقال لَهُم: إنّ النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم حَوَّلَ قِبلَتَهُ إلىٰ الكعبة، فدارُوا إلىٰ التّوجّه إلىٰ الكعبة[1]، وكانَ ذلك في عصر النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ولَمْ نَجدهُ عليه السّلام أنكَرَ عليهم ذلك، فَيَنبغي أنْ يكونَ علىٰ قانون طَريقتهم يَجوزُ النَّسخُ بِخَبَرِ الواحد، وذلك لا يَقُولُهُ أحدٌ[2].

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ أهلَ قُباء كانوا قَدْ عَلِموا نسخ القبلة بغيرِ ذلك الخَبَر، فلأجل ذَلِكَ عملوا به.

لأنّ عليهم فيما اسْتَدلّوا به مِنَ الأخبار مثله بأنْ يُقال: وإنّما عَمِلوا بتلك الأخبار لأنّه كانَ سَبَقَ لهم العِلْمُ بما تَضمّنته تلك الأخبار، فَذَكروه عِنْدَ حصُولها كما قلتموه في أهلِ قُباء حَذْوَ النَّعلِ بِالنَّعل.

واستدَلّوا أيضاً: بما كانَ مِنَ النّبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مِن بَعْثِهِ رُسُلَه إلىٰ الأطراف، وعمّاله، وسُعَاته إلىٰ النّواحي، وأمْرُهُ إيّاهم بالدُّعاء إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ رَسُوله وَشريعته، فلولا أنّ القبول كانَ واجباً مِنهُم وإلّا لم يَكُنْ لِذلك فائدةٌ[3].

وهذا لا يُمكن الاعتمادُ عليه، لأنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كانَ يبعث، برسُله ويأمُرهم أوّلاً بالدُّعاء إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ رسُوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ولا خلافَ أنّ ذلك طريقة الدّليل، وأنّه لا يجوزُ قَبولُ خَبَر الواحد فيه، بَلْ يجبُ الرّجُوع

---

(١) سيرة ابن هشام٢: ٢٥٧، تاريخ الطبري: حوادث السنة الثانية للهجرة، تاريخ اليعقوبي٢: ٤٢، الرسالة: ١٠٩، السيرة الحلبيّة ٢: ١٢٨.

(٢) إنّ مذهب جمهور أهل السُّنة عدم جواز نسْخ القُرآن بأخبار الآحاد شرعاً، وإنْ جوّزه بعضهم عقلاً، إلّا الظّاهريّة فإنّ مذهب داود الظّاهري وُجلّ أصحابه علىٰ نسخ القرآن بمطلق السُّنة آحاداً كانت أو متواترة، وعليه ابن حزم الأندلسي في (الأحكام٤: ٥٠٥) يقول: «والقُرآن ينسخ بالقُرآن وبالسُّنّة... وبهذا نقول وهو الصحيح، وسواءٌ عندنا السُّنة المنقولة بالتواتر والسُّنّة المنقولة بأخبار الآحاد، كلّ ذلك ينسخ بعضه بعضاً». أُنظر: «شرح اللُّمع ١: ٥٠١، أُصول الدّين: ٢٢٨، المنخول: ٢٩٦، روضة الناظر: ٧٩، الرسالة: ١٠٦، ميزان الاصول: ٢/١٠٠٦، المعتمد: ١/٣٩٨».

(٣) راجع: «الإحكام١: ١٠٧ ـ ١٠٥، المعتمد٢: ١٢٠، شرح اللُّمع٢: ٥٨٩ ـ ٥٨٨، التبصرة: ٣٠٤، المنخول: ٢٥٣، الذريعة٢: ٥٨ ـ ٥٧».

في ذلك إلىٰ الأدلّة الواضحة فيه، فكذلك القولُ في الأحكام الشّرعيّة.

فإنْ قالوا: إنّهم كانُوا يَدعُونهم إلىٰ معرفة الله تعالىٰ، ويُنبِّهونَهُم علىٰ ما هو مَركوزٌ في عُقُولهم مِنَ الأدلّة الدّالة علىٰ توحيده وَعدله، وكذلك يدعونهم إلىٰ النُّبوّة والإقرار به، ويَقرأونَ عَليهم القُرآنَ الدّالَّ علىٰ صدقه في دعواه.

قيل لهم: فإذاً قدْ صارَ لدُعائهم إلىٰ ما يدعونَ إليه فائدةٌ غيرُ وُجوب القبول منهم، وإذا جازَ ذلك في المَعرفة والنُّبوّة جازَ له أنْ يقول في أحكام الشّريعة مِثلَهُ، بأنْ يقول: إنّهم كانوا يُنبّهونهم علىٰ الطُّرق الدّالة علىٰ أحكام الشّريعة مِنَ الكتاب والسُّنة المُتواترة بها، ويَجبُ عليهم النَّظرُ فيها ليَحصلَ لهم العِلمُ بصحّة ما يتضمّنه.

ثمّ يقال لهم: طريقُ التّعبد بخَبَر الواحد و وجُوب العمل به الشَّرعُ، لأنّ العقل قَد بيَّنا أنّه لا يدلّ علىٰ ذلك، فمن أينَ يَعلمونَ أنّهم قد تَعَبَّدُوا بوجوب[1] القبول مِنَ الرُّسُل والعمّال وغيرهم حَتّىٰ يَجب عليهم القبولُ منهم؟

فإنْ أحالوا علىٰ جهةٍ مِنَ الجهات مِنْ تواترٍ أو غَير ذلك، قُلنا مِثله في سائر الأحكام، وسقط التّعلّق بهذه الطّريقة.

فإنْ قيل: فما قولكم في المواضع النائِبة الّتي يُقطعُ عَلىٰ أنّه لا تَواتر إتّصلَ بهم بأحكام الشّريعة، أليس كانَ يجبُ عَليهم القبول مِنَ الرُّسل والعمّال، وليس هناك طريقٌ يعلمون به أحكام الشّريعة؟

قيل له: إذا فُرِضَتِ المسألة في الموضِع الّذي ذُكِرَ في السّؤال، فلأصحابنا عَن ذلك جوابان:

أحدهما: أنّه لا يجب عليهم القَبولُ مِنهم، وَينبغي أنْ يكونوا مُتَمَسّكين بحُكم العَقْلِ إلىٰ أنْ يَنقَطِعَ عُذرهم بأحكام الشّريعة، فحينئذٍ يَجبُ عليهم العَمَل به.

والجواب الثّاني: أنّه إذا كانَ القومُ بِحَيثُ لَم تتّصل بهم الشّريعةُ علىٰ وجهٍ يَنقَطعُ العُذر، وكانت المَصْلَحة لَهم في العَمَل بتلك الشّريعة، فإنّه لا يجوزُ أنْ يَبْعَثَ

---

(١) وجوب.

إليهم إلّا معصوماً لا يَجوزُ عليه التَّغيير والتَّبديل، ويَظهَرَ علىٰ يَدِهِ عَلَمٌ مُعْجِزٌ يستَدِلُّونَ به علىٰ صدقه، فإذا عَلموا صِدْقَهُ وَجَبَ عليهم القبولُ منه.

وعلىٰ الوجهين جميعاً سَقَطَ السّؤال.

ثُمّ يُقال لهم: إذا كانَ القَومُ بحيث فَرَضْتُم مِنَ البُعدْ مِنْ أينَ يَعلَمونَ أنّهم مُتَعبَّدونَ بوُجوب قَبول قَولِ الرُّسل والرّجوع إلىٰ ما يقولونه في أحكام الشَّريعة؟ فَلابدّ لهم مِنْ أنْ يُحيلوا عَلىٰ جهةٍ أُخرىٰ غَير مُجرّد أقوالهم، فنَقُولُ لهم مِثلَ ذلك في سائر الأحكام، وسَقَط السّؤال.

واستَدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: لا خِلافَ في أنّه يَجبُ علىٰ المُستَفتي الرّجوع إلىٰ المُفْتِي، مَع تَجويزه الغَلَطَ عليه، فكذلك أيضاً يَجبُ الرّجُوع إلىٰ خَبَر الواحد وإنْ جوّزَ علىٰ المُخْبِر الغَلَط[1].

وهذا أيضاً لا يَصحُّ الاستدلالُ به، لأنّ لأصحابنا في هذه المسألة مذهبين.

أحدهما: أنّه لا يجُوز للمُسْتَفتي القبولُ مِنَ المُفْتي، بَلْ يَلزَمه طَلَبُ الدّليل كما لَزِمَ[2] المُفتي، فعلىٰ هذا سَقَطَ السؤال.

---

(١) التبصرة: ٣٠٩، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٥ و ٦٠٠، المعتمد ٢: ١٢٣ ـ ١٢٢، الذريعة ٢: ٥٨.

(٢) لم نعثر في المصادر المتاحة مَنْ صَرّح بهذا الرأي أو اعتقده من فقهاء الإماميّة إلّا ما نُسب إلىٰ علماء حلب من اعتقادهم بلزوم الاجتهاد عيناً وحرمة التقليد. ويبدو أنّ اعتمادهم علىٰ ظواهر الآيات الرادعة عن التقليد [راجع الأُصول العامة للفِقْهِ المُقارن ٢: ٦٤] ولازم قولهم عدم حجّيّة قول المفتي بالنسبة للمستفتي، وأيضاً نسب الشّريف المرتضىٰ إلىٰ (أنّ في النّاس من منع من الاستفتاء وزعم أنّ العامي يجب عليه أن يكون عالماً بأحكام فروع الحوادث وإنّما يرجع المُستفتي إلىٰ المُفتي ليُنبّه علىٰ طريق الاستدلال) [الذريعة ٢: ٣٢٠]، ولا شكّ أنّه لم يقصد بهؤلاء النّاس بعض فقهاء الإماميّة، لأنّ من عادته أنّه حينما ينوي الإشارة إلىٰ قول مَنْ لا يعتقد به ولا يعبأ بقوله من غير الإماميّة يقول (بعض الناس)، وأمّا الشيخ الطوسي (ره) فإنّه سوف يُفصّل لاحقاً في فصل صفات المفتي والمستفتي ـ بين المُستفتي المتمكّن من الاستدلال ومَنْ هو عاجز عنه، وفي القسم الثاني ينقل (عن قومٍ من البغداديين) أنّهم قالوا: لا يجوز له أن يقلّد المُفتي وإنّما ينبغي أن يرجع إليه لينبّه علىٰ طريقة العلم بالحادثة وأنّ تقليده محرّم علىٰ كلّ حال إلّا أنّ البصريين والفقهاء [يقصد بهم فقهاء العامّة] بأسرهم علىٰ جواز ذلك. ثمّ ينقل الشيخ (ره) رأيه في المسألة ويقول: «والّذي نذهبُ إليه أنّه يجوز

والمذهب الآخر: أنّه يجوزُ ذلك.

والجواب عنه: عَلىٰ هذا المذهب[1]: أنّ هذا قياسٌ، ولا خلاف أنّ هذه المسألة لا تَثبتُ بالقياس لأنّ طريقها العِلم.

ولِمَ إذا وَجَب ذلك في المُسْتَفتي والمُفْتي يَجبُ مثل ذلك في خَبَر الواحد؟

فإنْ جَمَعُوا بينهما بِعِلّةٍ أنّه يجوزُ عَلىٰ كلّ واحدٍ منهما الخطأ كانَ ذلك قياساً، وَقَدِ آتفقنا عَلىٰ أنّ طريق وجوب العَمل بخبر الواحد العِلم دونَ القياس.

علىٰ أنّ ذلك إنّما يمكن أنْ يُستدلَ به عَلىٰ جواز وُرود العبادة بِخَبَر الواحد، دون أنْ يُجْعَل طريقاً إلىٰ وجوب ذلك.

وهذه الجملة كافيةٌ في إبطال هذه الشُّبهة.

وَقد إسْتَدلّوا بأشياء يَجري مجرىٰ ما ذكرناه، مثل حَمْلِهم ذلك علىٰ الشّهادة وغير ذلك[2].

والجُملة الّتي ذكرناها تُنَبّه علىٰ طريقة الكلام علىٰ جَميع ذلك، فلا فائدة في التّطويل.

للعامي الّذي لا يقدر علىٰ البحث والتفتيش تقليد العالم، ويدلّ علىٰ ذلك أنّي وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السّلام إلىٰ زماننا هذا يرجعون إلىٰ علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات ويفتونهم فيها ويسوغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال للمستفتي: لا يجوز ذلك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي أن تنظر كما نظرتُ وتعلم كما علمتُ، ولا أنكَرَ عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمّة عليهم السّلام ولم يُحكَ عن واحدٍ من الأئمّة النكير علىٰ أحد من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك، فمن خالفه في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه» وهكذا يبدو أنّ تصريح الشيخ (ره) بأن (لأصحابنا في هذه المسألة مذهبين) سهوٌ من قلمه الشّريف.

(١) أي لو سلّمنا اتّفاق الإمامية علىٰ جواز رجوع المستفتي للمفتي، وحجّيّة قوله، فإنّه يرد علىٰ من استدلّ بهذا الوجوب علىٰ وجوب الاعتماد علىٰ خبر الواحد أنّه قياس باطلٌ.

(٢) حيث حملوا قبول خبر الواحد والعمل به مع تجويز الغلط عليه علىٰ الشّهادات. راجع: «المعتمد ٢: ١٢٢، شرح اللُّمع ٢: ٥٨٤، التبصرة: ٣٠٩، الذريعة ٢: ٥٨».

فأمّا مَنْ راعىٰ أنْ يكونَ الرّاوي أكثر مِنْ واحد[1]، واستدلاله عَلىٰ ذلك بخبر أبي بكرٍ في الجدَّة[2]، وَخبر عُمر في الإستئذان[3]، وَحديث ذي اليَدين[4] في سهو النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وأنّه لم يَقْبل منه حتّىٰ سأل غيره مِنَ الصّحابة، وحَمله ذلك عَلىٰ الشّهادة وغير ذلك.

فما ذكرناه مِنَ الكلام علىٰ مَنْ لَمْ يُراع العَدَد كلامٌ عليه، لأنّا اعتبرنا المَنع من كُلّ

---

(١) إختلف الفقهاء والأُصوليون من أهل السُّنّه في مقدار عدد الناقلين للخبر بحيث إذا بلغوا ذلك العدد يُقبل الخبر وإلّا فَيُرَدّ، وإليك نصّ كلام إبن حزم الأندلسي الّذي يتضمّن جُلّ آراء أهل السُّنة، يقول: «إختلف النّاس في مقدار عدد النَّقَلة للخبر، فطائفة قالت: لا يقبل الخبر إلّا من جميع أهل المشرق و المغرب، وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من عددٍ لا نحصيه نحن. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من سبعين. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من خمسين، عدد القسامة. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من أربعين لأنّه العدد الّذي لمّا بلغه المسلمون أظهروا الدّين. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من عشرين. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من إثني عشر. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من خمسة. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من أربعة. وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من ثلاثة، لقول رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «حتىٰ يقول ثلاثة من ذوي الحَجىٰ من قومه أنّه قد نزل به جائحة». وقالت طائفة: لا يقبل إلّا من اثنين».

أُنظر: «الإحكام ١: ١٠٠، التبصرة: ٣١٢، شرح اللُّمع ٢: ٦٠٣»، وعندهم تفصيلٌ آخر نقله أبو الحسين البصري عن قاضي القضاة والجبّائي وأبو يوسف القاضي، حيث فصّلوا بين ما يتعلّق بالشُّبه، وابتداء الحدود وإثباتها، وابتداء النُّصب، وأركان الصلوات، وثبوت هلال شوّال، والحقوق الماليّة، وردّ الحكم لما تعلّق بعين وغيرها، فلم يقبلوا فيها خبر الواحد دون غيرها.

(٢) أُنظر تخريج الحديث في صفحة (١١٩) هامش رقم (١).

(٣) أُنظر تخريج الحديث في صفحة (١١٩) هامش رقم (٤).

(٤) في الأصل: الذيين، وهو كما قيل خرباق بن عُمَر، سُمّي بذي اليَدين لطولٍ كان في يديه، وحديث سهو النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم رواه النسائي في سننه (٣: ٢٠ و ٦٦)، ومسلم في صحيحه، ولفظ الحديث كما جاء في «صحيح مسلم ١: ٤٠٣ حديث رقم٩٧» بإسناده عن أبي هريرة: «سمعتُ أبا هريرة يقولُ: صلّىٰ بنا رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم إحدىٰ صلاتي العَشيّ، إمّا الظُّهر وإمّا العَصْر. فَسلَّم في رَكْعَتين، ثمّ أتىٰ جذْعاً في قبلة المسجد فاسْتند إليه مُغْضِباً، وفي القوم أبو بكر وعُمر، فهابا أن يتكلّما وَخَرج سرعانُ الناس قصرت الصلاةُ. فقام ذو اليدين فقال: يا رسول الله أقَصُرت الصلاة أم نسيت؟ فنظر النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يميناً وشمالاً فقال: ما يقولُ ذو اليَدين؟ قالوا: صَدَق، لم تُصَلِّ إلّا رَكْعَتين. فَصَلّىٰ رَكْعَتين وسَلَّم...».

خبرٍ لا يوجِب العلم، فلا وجه لاعتبار هذا العَدَد.

وقلنا: إنّ هذه الأخبار كلّها أخبارُ آحادٍ لا يَصحُّ التّعلق بها.

ومنعنا مِنْ أنّهم عَمِلوا بها لأجلها وَمنَعنا أيضاً مِنْ أنْ يكونوا كلّهم عَمِلوا بها وبيّنا أيضاً أنّهم أنكرُوا أيضاً العَمل بأخبار الآحاد في مواضع، فالطّريق إلىٰ إبطال ذلك واحدٌ.

فأمّا ما اختَرتُهُ مِنَ المذهب فهُو:

أنّ خَبَر الواحد إذا كانَ وارداً مِنْ طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكانَ ذلِكَ مَروياً عن النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، أو عَنْ واحدٍ مِنَ الأئمّة عليهم السّلام، وكانَ ممّن لا يُطْعَنُ في روايتِهِ، ويكونَ سَديداً في نقله، ولَمْ تكنْ هُناك قرينةٌ تَدلّ علىٰ صحّة ما تَضَمَّنه الخبر، لأنّه إنْ كانت هُناك قرينةٌ تَدلُّ علىٰ صحّة ذلك، كانَ الاعتبارُ بالقرينة، وكانَ ذلك مُوجباً للعلم ـ ونحنُ نذكر القرائن فيما بعد ـ جازَ العَمَلُ به.

والّذي يَدلُّ علىٰ ذلك: إجماعُ الفِرقة المُحقّة، فإنّي وَجدتُها مُجمِعةً عَلىٰ العمل بهذه الأخبار الّتي رووها في تَصانيفهم وَدَوّنُوها في أُصُولهم، لا يَتَناكرونَ ذلك ولا يتدافعونه[1]، حتّىٰ أنّ واحداً مِنهم إذا أفتىٰ بشيء لا يَعرفونَهُ سَألوه مِنْ أينَ قُلْتَ هذا؟ فإذا أحالهُم علىٰ كتابٍ معروفٍ، أو أصلٍ[2] مشهورٍ، وكانَ راويهِ ثِقَةً لا يُنْكَرُ حَديثه، سَكَتوا وسَلّموا الأمر في ذلك وَقَبِلُوا قوله، وهذه عَادتهم وَسجيَّتهم مِنْ عَهد

---

(١) في الأصل: يتدافعون.

(٢) المقصود من الأصل عند الإماميّة: هو الكتاب الذي جَمع فيه مصنّفه الأحاديث الّتي رواها عن الإمام المعصوم مباشرةً أو عن الراوي من الإمام المعصوم، لا منقولاً عن كتاب مدوّنٍ فيه روايات الإمام عليه السّلام. ولم يُعرف بالضبط عدد أصحاب الأُصول المؤلّفين لها، إلّا أنّ المشهور عند قدماء الإماميّة أنّهم لم يكونوا أقلّ من أربع مئة رجل وهم أصحاب وتلاميذ الإمامين الصادق والكاظم عليهما السّلام، وقد اعتمدت الإماميّة علىٰ هذه الأُصول في استنباط الأحكام الشّرعية، وتُعتبر هذه الأُصول المادّة الأساسيّة للمدوّنات الروائيّة الكبرىٰ عند الإماميّة أي الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، والتّهذيب، الاستبصار. راجع: [الذريعة ٢: ١٣٥ ـ ١٢٥].

النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ، ومِنْ بعده مِنَ الأئمّة عليهم السّلام، ومِنْ زَمَنِ الصّادق جعفر بن محمّد عليه السّلام الّذي انتشر العِلمُ عَنهُ وَكَثُرَتِ الرّواية مِنْ جهته، فلولا أنّ العَمَل بهذه الأخبار كانَ جائزاً لما أجمَعُوا عَلىٰ ذلك وَلأنكروه، لأنّ إجماعهم فيه معصومٌ لا يجوزُ عليه الغَلَطُ وَالسّهو.

والّذي يكشفُ عَنْ ذلكَ أنّه لمّا كانَ العَملُ بالقياس مَحظُوراً في الشّريعة عندهم، لَمْ يعملوا به أصلاً، وإذا شَذَّ مِنهُمْ واحدٌ[1] عَمِل به في بَعض المسائل، أو استَعْمَلهُ علىٰ وجه المُحاجَّة لخصمه وإنْ لَمْ يُعلم اعتقادهُ، تركوا قوله وأنكروا عَلَيهِ وَتَبَرّأوا مِنْ قوله، حتّىٰ إنّهم يتركون تَصانِيفَ مَنْ وَصفناه وَرواياته لِما كانَ عاملاً بالقياس[1]، فلو كانَ العَمل بخَبَر الواحد يَجري ذلك المَجرىٰ لوجبَ أيضاً فيه مِثلُ ذلك، وقد علمنا خلافه.

فإنْ قِيْلَ: كيفَ تَدَّعُونَ الإجماعَ عَلىٰ الفِرقَة المُحِقَّة في العَمل بخبر الواحد، والمَعلومُ مِنْ حالها أنّه لا تَرىٰ العَمَل بخبر الواحد، كما أنّ المعلُوم مِنْ حالها أنّها لا ترىٰ العَمَل بالقياس، فإنْ جاز إدّعاءُ أحدهما جازَ إدّعاء الآخر.

قيل لهم[2]: المعلومُ مِنْ حالها الّذي لا يُنكَرَ ولا يُدفع أنّهم لا يرون العَمَل بِخَبَرِ

---

(١) ممّن نُسب إليه العمل بالقياس فتركوا لذلك العمل بتصانيفه وآرائه محمّد بن أحمد بن الجُنيد الإسكافي (توفّي قبل ٣٧٧ هـ) فهو مِنْ متقدّمي فقهاء الإماميّة وأعاظمهم، وصفه النجاشي بأنّه: (وجه في أصحابنا ثقة، جليل القدر، صنّف فأكثر) ثمّ ذكر له ما يزيد علىٰ مئة كتاب، ولكنّه تبّه أخيراً بقوله: (سمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه: إنّه كان يقول بالقياس). وأيضاً وصفه الشيخ الطوسي بأنّه (كان يرىٰ القول بالقياس فَتَرَكَت لذلك كتبه ولم يُعَوَّل عليها) ثمّ ذكر له عدّة كتب ولم يذكر جميعها وبرّر ذلك بقوله: (وفهرست كتبه صنّفها هو باباً باباً وهو طويل ولم نذكره لأنّه لا فائدة فيه) وذلك لمجرّد احتمال عمله بالقياس في بعض تصانيفه وآرائه. بل توقّف البعض في وثاقته وقَدَح في عدالته. وقد دافع ابن الجنيد عن معتقده في العمل بالقياس فألّف كتاباً سمّاهُ (كشف التمويه والإلباس علىٰ أغمار الشيعة في أمر القياس). ولكن دون جدوىٰ.

أُنظر: «رجال النجاشي، رجال الشيخ الطوسي، رجال العلّامة، رجال المامقاني، ومعجم رجال الحديث ١٤: ٣٢٣ ـ ٣١٨».

(٢) يقالُ لهم.

الواحد الّذي يَرويه مُخالفهم في الاعتقاد، ويختصّون بطريقه، فأمّا ما يكونُ راويه منهم وَطَريقةُ أصحابهم، فَقَد بَيَّنا أنّ المعلومَ خلاف ذلك، وبيَّنا الفرق بين ذلك وبَين القياس أيضاً، وأنّه لو كانَ معلوماً حَظْرُ العَمَل بخبر الواحد لَجَرىٰ مجرىٰ العِلْم بِحَظْرِ القياس، وقَد عُلِمَ خلاف ذلك.

فإنْ قيلَ: أليسَ شيُوخكم لا تَزال يُناظرون خُصُومَهُم في أنّ خَبَر الواحد لا يُعمل به، وَيدفعونهم عَنْ صحّة[1] ذلك، حتّىٰ إنّ مِنهم مَنْ يقولُ: «لا يجوزُ ذلك عقلاً»، ومنهم مَنْ يقولُ: «لا يجوزُ ذلك لأنّ السَّمع لم يَرِدْ به»[2]، وما رأينا أحداً منهم تَكلّم في جَواز ذلك، وَلا صنّف فيه كتاباً ولا أملىٰ فيه مسألةً، فكيف تَدّعونَ أنتم خلاف ذلك؟

قيل له: مَنْ[3] أشرتَ إليهم مِنَ المُنكرين لأخبار الآحاد إنّما كَلَّموا مَنْ خالفهم في الاعتقاد وَدَفعُوهم عَنْ وجُوب العمل بما يروونه مِنَ الأخبار المُتضمّنة للأحكام الّتي يروون هم خلافها، وذلك صَحيحٌ علىٰ ما قدّمنا، ولم نجدهم اختلفوا فيما بَينهم، وأنكرَ بعضهم علىٰ بعضٍ العَمَل بما يَروُونَه، إلّا مسائِلَ دَلّ الدّليلُ المُوجبِ للعلم عَلىٰ صِحّتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلّة المُوجبة للعلم، والأخبار المتواترة بخلافه.

فأمّا مَنْ أحال ذلك عقلاً[4]، فَقَد دَلّلنا فيما مَضىٰ علىٰ بُطلان[5] قوله، وبيّنا أنّ ذلك جائزٌ، فَمَن أنكره كانَ محجوجاً بذلك.

علىٰ أنّ الّذين أُشير إليهم في السّؤال أقوالهم مُتميّزةٌ مِنْ بين أقوال الطّائفة

---

(١) التذكرة بأُصول الفقه: ٣٨، أوائل المقالات: ١٢٢.

(٢) قال الشّريف المرتضىٰ: «الصّحيحُ أنّ ذلك (أي جواز التعبّد بالعمل بخبر الواحد) جائزٌ عقلاً وإنْ كانت العبادة ما وردت به» [الذريعة ٢: ٤٣].

(٣) الّذين.

(٤) راجع التعليقة صفحة (٩٨) هامش رقم (٤).

(٥) انظر أجوبة المصنّف وردوده في صفحة (١٠١).

المحقّة، وعَلمنا أنّهم لم يكونوا أئمّةً معصومين، وكلّ قولٍ علِمَ قائله وَعُرِفَ نَسَبَهُ[1] وتميّز مِن أقاويل سائِر الفرقة المُحقّة، لم يُعتد بذلك القول، لأنّ قول الطّائفة إنّما كانَ حُجّةً مِنْ حيثُ كانَ فيها معصومٌ، فإذا كانَ القولُ صادراً مِنْ غَيرِ معصومٍ عُلِمَ أنّ قول المعصوم داخلٌ في باقي الأقوال، وَوَجبَ المسيرُ إليه، علىٰ ما نُبيّنه في باب الإجماع.

فإنْ قيلَ: إذا كانَ العقلُ يُجوّز العَمَل بخبر الواحد، والشّرعُ قَدْ وَرد به، ما الّذي حَمَلَكُمْ عَلىٰ الفرق بين ما ترويه الطّائفة المُحقّة، وبين ما يرويه أصحابُ الحديث مِنَ العامّة عَن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم؟ وهلّا عمِلتُم بالجميع، أو مَنَعتُم مِنَ الكلّ؟

قيل: العَملُ بخَبر الواحد إذا كان دَليلاً شرعيّاً فينبغي أنْ نَستعمله بِحيثُ قرّرتهُ الشّريعة، والشّرعُ يَرىٰ العَمل بما يرويه طائفةٌ مخصوصةٌ، فليس لنا أنْ نَتعدّىٰ إلىٰ غيرها، كما أنّه ليس لنا أنْ نتعدّىٰ مِنْ رواية العَدْل إلى رواية الفاسق.

وإنْ كانَ العقلُ مجوّزاً لذلك، أجْمِعَ علىٰ أنّ مِنْ شَرط العَمَل بخبر الواحد أنْ يكون راويه عَدْلاً بلا خلافٍ، وكلُّ مَنْ أُسنِد إليه ممّنْ خالفَ الحقّ لم تَثْبُتْ عَدالته، بَلْ ثَبتَ فِسقُه، فلأجل ذلك لم يَجُزْ العَمَل بخبره.

فإن قيل: هذا القول يؤدّي إلىٰ أنْ يكونَ الحقُّ في جهتين مُختلفتين إذا عَملوا بِخَبَرين مُختلفين، وَالمعلومُ مِنْ حال أئمّتكُم وشُيُوخكم خلاف ذلك[2].

قيل له: المعلومُ منْ ذلك أنّه لا يكونُالحقُّ في جهتهم وَجِهَةِ مَنْ خالفهم في الاعتقاد فأمّا أنْ يكونَ المعلومُ أنّه لا يكون الحقُّ في جهتين إذا كان ذلك صادراً مِنْ خَبَرين مختلفين، فَقَد بيّنا أنّ المعلومَ خلافه، والّذي يكشفُ عَنْ ذلك أيضاً أنّ مَنْ مَنَعَ من العمل بِخَبَر الواحد يقولُ: إنّ هاهُنا أخباراً كثيرةً لا ترجيح لبعضها علىٰ بعض، والإنسانُ فيها مخيّرٌ، فلو أنّ اثنين اختار كلّ واحدٍ منهما العَمل بواحدٍ منَ الخبرين

---

(١) في الأصل: عَرَفَ نفسه.

(٢) المقصود أنّه إذا عَمِل كلٌّ من العامي والإمامي بخبرٍ يُخالف مضمونه الخبر الآخر، فبناءً علىٰ معتقد الإماميّة يكون الحقُّ في جهتهم، وبناءً علىٰ معتقد العامّة يكون الحقّ في جانبهم، فيحصل التصويب الّذي ذهبت الإماميّة إلىٰ بطلانه.

أليسَ كانا يكونانَ مختلفين وقَوْلُهما حَقٌّ علىٰ مَذهبُ هذا القائل؟ فكيفَ يَدّعي أنَّ المعلوم خلاف ذلك؟

ويُبيّن ذلك أيضاً: أنّه قَد رُوي عَنِ الصّادق عليه السّلام أنه سُئل عَنْ اختلاف أصحابه في المواقيت وغير ذلك؟ فقال عليه السّلام: «أنا خالَفتُ بينهم»[1]، فَتَركَ الإنكار لاختلافهم، ثمَّ أضافَ الاختلاف إلىٰ أنّه أمرهم به، فلولا أنّ ذلك كانَ جائزاً لما جازَ ذلك عنه[2].

فإن قيل: إعتباركم الطَّريقة الّتي ذكرتموها في وجُوب العَمَل بخبر الواحد يُوجبُ عَليكم قبولها فيما طريقه العِلم، لأنَّ الّذين أشرتم إليهم إذا قالوا قولاً طريقهُ العلم مِنَ التّوحيد وَالعَدْل والنُّبوّة والإمامة وغير ذلك، فَسُئِلوا عَنْ الدّلالة علىٰ صحّته أحالوا عَلىٰ هذه الأخبار بِعينها، فإنْ كَانَ هذا القَدرُ حجّةً فَيَنبغي أنْ يكون حجّة في وجوب قبولها فيما طريقه العلم، وقَدْ أقررتم بخلاف ذلك.

قيل له[3]: لا نُسَلّم أنّ جميع الطّائفة تُحيل علىٰ أخبار الآحاد فيما طريقه العلم ممّا عَددتموهم، وكيف نُسلّم ذلك وَقَد عَلِمنا بالأدلّة الواضحة العَقليّة أنّ طريق هذه الأُمور العقل، أو ما يُوجب العلم مِنْ أدلّة الشّرع فيما يُمكنُ ذلك فيه؟!

وعَلِمنا أيضاً: أنّ الإمامَ المعصوم لابدّ أنْ يكونَ قائلاً به، فنحنُ لا نُجوِّزُ أنْ يكونَ قولُ المعصوم داخلاً في قول العاملين في هذه المسائل بالأخبار، وإذا لم يكن قوله داخلاً في جملة أقوالهم فلا اعتبار بها، وكَانتْ أقوالهم في ذلك مُطرحةً.

وليس كذلك القولُ في أخبار الآحاد، لأنّه لَمْ يَدُلّ دليلٌ علىٰ أنّ قول الإمام

---

(١) لم يَرِد بهذا اللفظ في أحاديث الإماميّة، بل وَرد ما يفيد هذه المعنىٰ، فقد روىٰ الشيخ الطّوسي (ره) في التهذيب ٢: ٢٥٢ رقم ١٠٠٠ بِسَنَدِهِ عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه سأله إنسانٌ وأنا حاضرٌ فقال: ربّما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلّي العصر وبعضهم يصلّي الظهر؟ فقال: أنا أمرتهم بهذا، لو صلّوا علىٰ وقت واحد لعُرِفوا فأُخذوا برقابهم» أُنظر أيضاً الكافي ١: ٦٢ ح رقم ٤ و ٥ و ٦ و

(٢) منه (عليه السّلام).

(٣) نحن لا نُسلّم.

داخلٌ في جُملة أقوال المُنكرين لها، بل بيَّنا أنّ قوله عليه السّلام داخلٌ في جُملة أقوال العاملين بها، وعَلىٰ هذا سقط السؤال.

علىٰ أنّ الّذي ذَكَروهُ مُجرَّد الدّعوىٰ مِنَ الّذي أشير إليه ممَّن يَرجعُ إلىٰ الأخبار في هذه المسائل، فلا يمكنُ إسنادُ ذلك إلىٰ قومٍ علماءٍ متميّزينَ، وإنْ قالَ ذلك بعضُ غَفَلة أصحاب الحديث، فذلك لا يُلتَفت إليه علىٰ ما بيّناه.

فإن قيل: كيف تعملونَ بهذه الأخبار، ونحنُ نَعلمُ أنّ رواتها أكثرهم كما رووها رووا أيضاً أخبار الجَبْرَ[1]، والتّشبيه[2]، وغير ذلك مِنَ الغُلوّ[3]، والتناسخ[4] وغيرُ ذلك مِنَ المناكير، فكيف يَجوز الاعتماد علىٰ ما يرويه أمثال هؤلاء؟

قيل لهم: ليس كلّ النّقات نَقَل حديث الجَبر والتّشبيه وغير ذلكِ ممّا ذُكر في السّؤال، ولو صَحَّ أنّه نَقَله لم يَدلّ علىٰ أنّه كان معتقداً لِما تَضَمَّنه الخبر، ولا يَمتنعُ أنْ يكون، إنّما رواه ليُعلِم أنّه لم يَشِذَّ عنه شيءٌ من الرّوايات، لا لأنّه يعتقد ذلك.

ونَحنُ لَم نَعتمد علىٰ مُجرّد نقلهم، بَل اعتمادنا علىٰ العَمَل الصّادر منْ جِهَتهم، وَارتفاع النّزاع[5] بينهم، فأمّا مُجرّد الرّواية فلا حُجّةَ فيه علىٰ حالٍ.

فإنْ قيل: كيفَ تُعوّلُونَ عَلىٰ هذه الأخبار وَأكثرُ رُوّاتها المُجبّرة[6]، والمُقلّدة،

---

(١) وهي الأخبار الدّالّة علىٰ نفي الفعل عن العبد حقيقةً وإضافة صدوره إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ.

(٢) وهي الأخبار الّتي تُشبّه الخالق بالمخلوق في الصفات الثبوتية، وأنَّ المعبود جسم، وله جوارح، وأعضاء من يد ورجل ورأس و ... واستدّلوا علىٰ مقالتهم ببعض الآيات كقوله تعالىٰ: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] وبعض الأحاديث. وأكثر المشبّهة من أهل السّنّة وممن يسمّون أنفسهم بأصحاب الحديث أمثال أحمد بن حنبل وأتباعه.

(٣) هو التجاوز عن الحدّ في وصف الأئمّة وإخراجهم عَنْ حدود الخليقة وتوصيفهم بصفات الأُلوهيّة والخالقيّة، والمعتقدون بالغلو يُسمّون بـ الغالية والغُلاة.

(٤) هو الاعتقاد بتعلّق وحلول روح الإنسان المتوفّى في جسم إنسانٍ آخر.

(٥) ارتفاع النزاع فيما بينهم.

(٦) هم الّذين يعتقدون بأنّ جميع الأفعال الصادرة من الإنسان تصدر عنه بإرادة الله تعالىٰ وليس بإرادته، وأنَّ البشر مسيّرون بتسيير الله تعالىٰ لهم وليس لهم إرادة مستقلّة وذاتية.

والفُلاة[1]، والواقِفَة[2]، والفَطَحيّة[3]، وغير هؤلا مِنْ فِرَق الشّيعة المخالفة[4] اعتقادهم للاعتقاد الصّحيح.

ومِنْ شَرط خَبَرِ الواحد أنْ يكونَ راويه عَدْلاً عِندَ مَنْ أوجَب العَمل به، وهذا مفقودٌ في هؤلاء.

وإنْ عَوَّلتم عَلىٰ عَمَلهم دُونَ روايتهم، فقَد وَجدناهُم عَمِلُوا بما طريقه هؤلاء الّذين ذكرناهم، و[5] ذلك لا يَدُلُّ عَلىٰ جَواز العَمَل بأخبار الكُفّار وَالفُسّاق.

قيلَ لهم: إنّا لا نقول أنّ جَميع أخبار الآحاد يَجوزُ العَمَل بها، بل لها شرائط نَحنُ نذكرها فيما بعد، ونُشير هاهنا إلىٰ جملةٍ مِنَ القول فيه:

فأمّا ما تَرويه العُلَماء المُعتَقدون للحقّ، فلا طَعْن عَلى ذلك بهذا السّؤال.

وأمّا ما يرويه قومٌ مِنَ المُقلّدة فَالصّحيحُ الّذي أعْتَقِده، أنّ المُقَلّد للحقّ وإنْ كانَ مُخْطئاً في الأصل مَعفُوٌّ عنه، ولا أحكُمُ فيه بِحُكْم الفُسّاق. فلا يَلزم عَلىٰ هذا ترك ما نَقلُوه.

علىٰ أنّ مَنْ أشارُوا إليه لا نُسلّم أنّهم كُلُّهم مُقلّدة، بل لا يَمتَنعُ أنْ يكونوا عالِمينَ بالدَّليل عَلىٰ سَبيل الجُملة كما تَقُولهُ جماعةُ أهل العَدْلِ في كثيرٍ مِنْ أهل الأسواق

---

(١) أُنظر هامش رقم (٣) صفحة ١٣١.

(٢) وهم جماعة من الشيعة الامامية توقّفُوا بعد وفاة الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السّلام عن متابعة جمهور الشيعة والقول بإمامة الإمام علي بن موسىٰ الرضا عليه السّلام، واعتقدوا بحياة الإمام الكاظم وأنّه لم يمت.

(٣) أو الأفطحيّة نسبةً إلىٰ عبدالله الأفطح بن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السّلام، وقد ظهرت هذه الفرقة بعد وفاة الصادق عليه السّلام، وآدّعت أنّه الإمام، وكان عبدالله أكبر أولاد الإمام الصّادق، ولكنّه عاش سبعين يوماً بعد أبيه، ومات ولم يعقب ولداً ذكراً، وبعد موته أذعن الجميع بإمامة الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السّلام، ولم يستفحل أمرهم.

(٤) كالكيسانيّة (رجال الكشي: رقم ١٤٩، ١٥٢، ٢٠٤)، والناووسيّة (رجال الكشي: رقم ٣٨٤، ٦٦٠، ٦٧٦)، والخطابيّة (رجال الكشي: رقم ٥١٠، ٥٨١، ٥٥، ٩٠٧) والجهميّة (رجال الكشي: رقم ٤٧٦)، والبتريّة (رجال الكشي: رقم ٤٢٢، ٤٢٩، ٤٣٠). وغيرها من الفرق والمذاهب البائدة.

(٥) وهل.

والعامّة، وليس منْ حَيثُ يَتعذّر عَلَيهم إيرادُ الحُجَج في ذلك يَنبَغي أنْ يكونوا غيرَ عالمين، لأنّ إيراد الحُجج وَالمُناظَرة صناعةٌ وَليس يَقِفُ حُصول المعرفة علىٰ حُصوله، كما قلناه في أصحاب الجَمَل.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ هؤلاء لَيْسُوا مِنْ أصحاب الجَمَل لأنّهم إذا سُئِلوا عَن التّوحيد، أو العَدْل، أو صفات الله تعالىٰ، أو صحّة النبوّة، قالوا كذا روينا وَيَروون في ذلك كلّه الأخبار.

وليس هذا طريقةُ أصحاب الجَمَل[1]*، وذلك لأنّه لا يَمْتَنِعُ أنْ يَكونَ هؤلاءِ أصحابَ الجَمَل وقد حَصَلَتْ لهم المعرفة[2] بالله تعالىٰ، غيرَ أنّهم لمّا تَعذّر عَلَيْهم إيرادُ الحُجج في ذلك أحالوا علىٰ ماكان سهلاً عليهم، وَلَيس يلزمهم[3]* أنْ يَعْلَمُوا أنّ ذلك لا يَصِحُّ أنْ يكونَ دَليلاً إلّا بَعد أنْ يتقدّم المعرفة بالله تعالىٰ، وإنّما الواجبُ عَلَيهم أنْ يكونُوا عالمين، وَهُمْ عالِمونَ عَلىٰ الجملة كما قرّرناه[4]، فما يَتَفرّعُ عَليه الخَطأُ[5]* فيه لا يُوجِبُ التكفيرَ وَلا التّضليل.

وأمّا الفِرَقُ الّذين أشاروا إليهم مِنَ الواقفة، والفَطَحيّة وغير ذلك، فَعَنْ ذَلِكَ جَوابان[6]*.

---

(١)* فإنّ طريقتهم أنّهم علموا الدّليل الصحيح الدّال علىٰ المطلوب وما قد روا علىٰ تفصيله، وهؤلاء يستدلّون بدليلٍ غيرِ موصلٍ إلىٰ المطلوب الّذي هو القطع بالمَحْصول.

(٢) المعارف.

(٣)* يعني لا يشترط في كونهم مؤمنين وخارجين عن التّقليد علمهم بأنّ الاستدلال بالروايات علىٰ شيء إنّما يصحّ بعد المعرفة بالله علىٰ ما هو المشهور، فالاستدلال بها علىٰ المعرفة دورٌ وإنْ كانت متواترةً ومشافهةً.

(٤) في الأصل: قدّرناه.

(٥)* أي فالاستدلال الّذي يتفرّع عليه الخطأ في أنّ ذلك لا يصحّ أن يكونَ دليلاً إلّا بَعد المعرفة لا يُوجب تكفيرهم لأنّه ليس من الأُصول.

(٦)* لعلّ المُراد أنّ الأصحاب مختلفون في الجواب عن ذلك، وكلام المُصنّف في آخر الدّليل الثّاني يدلُّ علىٰ أنّ مرتضاهُ الجوابُ الثّاني، وكلامه في بحث العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين علىٰ الآخر يدلُّ علىٰ أنّ مرتضاه الجوابُ الأوّل.

أحدهما: أنّ ما يرويه هؤلاء يَجوزُ العَمَل به إذا كانوا ثُقات في النّقل ـ وإنْ كانوا مُخطِئينَ في الاعتقاد (مِنَ القول بالوقف)[1] ـ إذا عُلِمَ مِنْ إعتقادهم وتَمسُّكهم بالدّين، وتَحَرُّجهم مِنَ الكَذِب، وَوَضع الأحاديث، وهذه كانت طريقةُ جماعَةٍ عاصروا الأئمّة عليهم السّلام نحو عَبدالله بن بُكَيْر[2]، وسَماعَة بن مَهْران[3]، ونحو بَني فضّال[4] من المُتأخّرين عنهم، وَبني سَماعَة[5] ومن شاكلهم.

فإذا عَلمنا أنّ هؤلاء الّذين أشرنا إليهم، وإنْ كانوا مُخطِئين في الاعتقاد مِنَ القول بالوقف وغير ذلك، كانوا ثقاةً في النقل، فما يكونُ طَريقة هؤلاء جازَ العمل به.

والجَواب الثّاني: أنّ جَميع ما يرويه هؤلاء إذا اختّصوا بروايته لا يُعمَلُ به، وإنّما يُعْمَلُ به إذا انضاف إلىٰ روايتهم رواية مَنْ هُوَ علىٰ الطريقة المُستقيمة والاعتقاد الصّحيح، فحينئذٍ يجُوز العمل به. فأمّا إذا انفرد فَلا يجُوز ذلك فيه علىٰ حالٍ.

---

(١) زيادة من الأصل.

(٢) هو عبدالله بن بكير بن أعين الشيباني، من الفقهاء الأجلّاء ومن الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، ومن أصحاب الصادقين عليهم السّلام، عدّه الكّشي ممّن أجمعت الإماميّة علىٰ تصحيح ما يصحّ عنهم. وقد عدّه الشيخ الطُوسي في الفهرست (رقم ٤٦٤) فطحيّاً، كما ترىٰ تصريحه هنا بأنّه كان فاسد العقيدة، لكن الجميع متّفقون علىٰ صدقه ووثاقته، وجلالة قدره، وكون حديثه بحكم الصحيح.

(٣) هو سَماعة بن مهران بن عبدالرحمن الحَضْرميّ، كان تاجراً للقزّ، روي عن الإمامين الصادق والرضا عليهما السّلام وقد وثّقه الجميع وصدّقوا رواياته برغم أنّه كان واقفيّاً. سكن الكوفة ومات بالمدينة، وفي سنة وفاته خلافٌ.

(٤) من البيوتات العلميّة الشيعيّة الّتي عاشت في القرن الثالث الهجري، ورأس هذه العائلة الحسن بن علي بن فَضّال، كان من العُبّاد والزُهّاد وممّن أكثر من رواية أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السّلام، ومنهم أيضاً أحمد وعلي ابني الحسن بن علي بن فَضّال. وبرغم أنّ هذه العائلة كانت فطحيّة وتعتقد بإمامة عبدالله الأفطح إلّا أنّ الجميع ذهبوا إلىٰ توثيقهم، وتصديقهم، وتصحيح رواياتهم. وقيل أنّ الحسن بن علي استبصر في أواخر حياته وعُدّ رجوعه ضربة قاصمة ومُميتة للفطحيّة.

(٥) من البيوتات العلميّة الشيعيّة في القرن الثّالث، فقد برز فيهم محدثين وفقهاء ثقات منهم الحسن بن محمّد بن سماعة، وصفه النجاشي بقوله «من شيوخ الواقفة، كثير الحديث، فقيه، ثقة، وكان يُعاند في الوقف ويتعصّب».

وعلىٰ هذا سَقَط الإعتراض.

فأمّا ما رواه الغُلاة، ومَنْ هو مَطعُونٌ عليه في روايته، ومُتَّهمٌ في وضع الأحاديث، فلا يَجوزُ العَمَلُ بروايته إذا انفرد. وإذا إنضاف إلىٰ روايته روايَة بَعض الثّقات جاز ذلك، ويكونُ ذلك لأجل رواية الثّقة دون روايته.

وأمّا المُجَبِّرة والمُشَبِّهة فأقلُّ[1] ما في ذلك أنّا لا نعلم أنّهم مُجَبِّرة ولا مُشَبِّهة، وأكثرُ ما مَعنا أنّهم كانوا يروون ما يَتَضَمَّنُ الجَبر والتّشبيه، وليس روايتهم لَها دَليلاً علىٰ أنّهم كانوا معتقدين لصحّتها، بَلْ بَيَّنا الوجه في روايتهم[2]، أو أنّه غَير الاعتقاد لمُتَضمَّنها، وَلو كانوا مُعتقدين للجَبْر والتَّشْبيه كانَ الكلامُ علىٰ ما يَروُونه كالكلام علىٰ ما ترويه الفِرقُ المُتَقدّم ذكرها، وقد بَيَّنا ما عَندنا في ذلك.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في إبطال هذا السؤال.

فإنْ قيل: ما أنكرتُم أنْ يكونَ الّذين أشرتم إليهم لَمْ يَعْمَلوا بهذه الأخبار لمُجرَّدها[3]؟ بل إنّما عَملوا بها لقرائن اقتَرَنَتْ بها دَلّتهم علىٰ صحّتها [و] لأجلها عَمِلوا بها، ولو تَجَرّدت لما عَمِلوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتمادُ علىٰ عملهم بها.

قيل له: القرائن الّتي تَقترنُ بالخبر وتَدُلُّ علىٰ صِحَّته أشياء مخصوصة ـ نذكرها فيما بعد ـ مِنَ الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والتّواتر، ونحنُ نَعلم أنّه ليس في جميع المسائل الّتي استعملوا فيها أخبارُ الآحاد، ذلك لأنّها أكثرُ من أنْ تُحصىٰ، موجودةٌ في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، لأنّه ليس في جميعها يمكنُ الاستدلال بالقُرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه، أو دليله وَمعناه، ولا في السُّنة المتواترة لِعَدم ذلك في أكثر

---

(١) في الأصل: فأوّلُ.

(٢) في روايتهم لها.

(٣) بمجرّدها.

الأحكام[1]*، بل لوجودها في مسائل معدودة، ولا في الإجماع لوجود الاختلاف في ذلك، فَعُلِمَ أنّ إدعّاء القرائن في جميع هذه المسائِل دَعوىٰ مُحالةٌ.

وَمَنْ ادّعىٰ القرائن في جميع ما ذكرناه كان السَّبرُ[2] بيننا وبينه، بل كانَ مُعوّلاً علىٰ ما يُعْلَم ضرورةً خلافه، مُدافعاً لما يَعلَمُ مِنْ نفسه ضدّه ونقيضه.

ومَنْ قال عِند ذلك: إنّي مَتَىٰ عَدِمتُ شيئاً مِنَ القرائِن حَكَمتُ بما كانَ يقتضيه العقلُ[3]*. يلزمُه أنْ يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشَّرعُ به.

وهذا حَدٌّ يَرغبُ أهلُ العِلمَ عنه، ومَنْ صارَ إليه لا يَحسنُ مكالمته، لأنّه يكون معوّلاً علىٰ ما يُعْلَم ضرورةً مِنَ الشَرع خلافُه.

وممّا يَدلُّ أيضاً: علىٰ جوار العمل بهذه الأخبار الّتي أشرنا إليها، ما ظَهَر بين الفِرقة المُحقّة مِنَ الاختلاف الصّادر عن العمل بها، فإنّي وَجَدتُها مختلفه المذاهب في الأحكام، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جَميع أبواب الفقه مِنَ الطّهارة إلىٰ أبواب الديات من العبادات، والأحكام، والمعاملات، والفرائض، وغيرُ ذلك، مثل اختلافهم في العَدد، والرُّؤية[4]* في الصّوم.

واختلافهم في أنّ التّلفظ بثلاث تطليقات هَل يَقعُ واحدةٌ أم لا؟

ومِثلُ اختلافهم في باب الطّهارة، وفي مقدار[5]* الماء الّذي لا يُنجّسه شيء.

---

(١) عمّن.

(٢) السَّبْر: استخراج كُنْهِ الأمر.

(٣)* أي الحظر أو الإباحة أو التّوقّف، وتوهّم بعض المُتأخّرين أنّ المراد القرائن العقليّة الدّالّة علىٰ صحّة متضمّن تلك الأخبار وقال: مراده بقوله: يلزمه أن يترك أكثر الأحكام الخ، انّه يلزم من ذلك استقلال العقل بأكثر الفروع الفقهيّة، وهذا ممّا لا يقولُ به أحدٌ.

(٤)* حيث ذهب بعض الأصحاب إلىٰ أنّ هلال رمضان يثبت بالرؤية لا بالعدد، وبعضهم إلىٰ أنّه يثبت بكلّ منهما. واعتبار العدد له معنيان: الأوّل عدّ شعبان تسعة وعشرين أبداً ورمضان ثلاثين أبداً، والمعنىٰ الثّاني عدّ خمسة من أيّام رمضان الماضي وصوم الخامس من الحاضر.

(٥)* حيث ذهب بعض الأصحاب إلىٰ أنّه يشترط في عدم انفعال الماء مقدار يسمّىٰ بالكرّ، وذهب بعضٌ آخر

ونحو اختلافهم في حَدّ الكُرّ.

ونحو اختلافهم في استئناف[1]* الماء الجَديد لِمَسح الرّأس والرّجلين.

واختلافهم في اعتبار أقصىٰ مدّة النّفاس.

واختلافهم في عدّة فصول الأذان والإقامة[2]*، وغير ذلك في سائِر أبواب الفقه، حتّىٰ أنّ باباً منه لا يسلم إلّا (وقد)[3] وجدت العُلماءَ مِنَ الطّائفة مختلفةً في مسائل منه، أو مسألة متفاوتة الفتاوىٰ!

وقد ذَكَرتُ ما وَرَدَ عنهم عليهم السّلام مِنَ الأحاديث المختلفة الّتي تختصّ الفقه في كتابي المعروف بـ«الاستِبْصار»[4] وفي كتاب «تهذيب الأحكام»[5] مَا يزيدُ

كابن أبي عقيل إلىٰ عدم الاشتراط، وقال بأنّ القليل لا ينجس بالملاقات، والذّاهبون إلىٰ الاشتراط اختلفوا في مقدار الكرّ.

(١)* حيث جوّز بعضهم الاستئناف، ولم يجوّزه الأكثر.

(٢)* حيث ذهب أكثر الأصحاب إلىٰ أنّ التكبير في أوّل الأذان أربع وفي آخره اثنان، وذهب بعض الأصحاب إلىٰ تربيع التكبير في أواخره، حكاه المصنّف في «الخلاف»، والمشهور في الإقامة أنّها كالأذان إلّا أنّ فصولها مثنىٰ ويُزاد فيها (قد قامت الصّلاة) مرّتين ويسقط التهليل من آخره مرّة، وحكىٰ المصنّف في «الخلاف» عن بعض الأصحاب أنّه جعل فصول الإقامة مثل فصول الأذان ويزاد فيها (قد قامت الصلاة) مرّتين.

(٣) زيادة من الأصل.

(٤) من مؤلّفات الشيخ الطوسي المهمّة، وأحد الكتب الأربعة المعوّل عليها في استنباط الأحكام الشّرعيّة عند الإماميّة. يقتصر الطوسي في كتابه هذا علىٰ نقل الأخبار والروايات المتعارضة ويحاول أن يزيح عنها التعارض بالجمع والتّوفيق علىٰ طبق القواعد المقرّرة في علم أُصول الفقه.

(٥) من أشهر كتب الشيخ الطوسي وأحد الكتب الأربعة المعوّل عليها في الحديث عند الإماميّة، وهو شرح لكتاب (المقنعة) للشيخ المفيد، ويرجع تأليفه إلىٰ مرحلة مبكّرة من حياة الطوسي حيث شرع به في بغداد أو أثناء تلمذته علىٰ الشيخ المفيد حيث كان عمره لم يتجاوز الثلاثين عاماً وهنا تكمن عبقريّة الطوسي، وقد تمّ تأليف «التهذيب» في الفترة الممتدّة من سنة ٤٠٨ ـ ٤١٣ هـ وجمع الطّوسي فيه ثلاثة وعشرين كتاباً مع ٢٣٠٠٠ حديث الّتي اشتملت كل أبواب الفقه، ولأهميّة الكتاب في مجالي علم الفقه والحديث فقد اهتمّ به علماء الإماميّة فتناولوه بالشّرح والتعليق.

عَلىٰ خمسة آلاف حديثٍ، وذكرتُ في أكثرها اختلاف الطّائفة في العمل بها وذلك أشهرُ مِنْ أنْ يَخفىٰ، حَتّىٰ أنّك لو تأمّلت اختلافهم في هذه الأحكام وَجدته يَزيدُ عَلىٰ اختلاف[1]* أبي حَنيفة[2]، والشّافِعي، ومالك[3]، ووَجدتهم مَعَ هذا الاختلاف العَظيم لَمْ يَقطع أحدٌ منهم موالاة صاحبه، وَلَمْ يَنْتهِ إلىٰ تَضْليله و تَفْسيقه وَالبَراءة مِنْ مُخالفته، فلولا أنّ العَمَل بهذه الأخبار كان جائِزاً لِما جازَ ذلك، وكانَ يكونُ مَنْ عَمِلَ بِخَبرٍ عنده أنّه صحيحٌ يَكونُ مخالفهُ مُخْطِئاً مُرتكباً للقبيح، يستحقّ التفسيقَ بذلك، وفي تَركهم ذلك وَالعُدول عَنه دليلٌ علىٰ جواز العَمل بما عَمِلوا به منَ الأخبار.

---

(١)* ليس المقصود أنّ اختلاف الفرقة المحقّة واختلاف مخالفهم من قبيل واحد وهو الاختلاف في الإفتاء والقضاء الحقيقيين، وذلك لأنّه متضمّنٌ للقول علىٰ الله بغير علم وهو منهيٌّ عنه في محكمات كثيرة من الكتاب والسُّنة... بل المقصود أنّ اختلاف الفرقة المحقّة في الإفتاء والقضاء غير الحقيقيين أكثر من اختلاف المخالفين في الإفتاء والقضاء الحقيقيين، والمُراد بالإفتاء غير الحقيقي رواية الحديث الجامع لشروط الصحّة ليعمل به أحدٌ في نفسه، والمراد بالقضاء غير الحقيقي رواية الحديث الجامع لشروط الصحة ليعمل به المتعاملان في دَيْنٍ أو ميراثٍ أو نحوهما، فاختلاف الفرقة المحقّة يرجع إلىٰ الاختلاف في استجماع الحديث لشروط الصحّة فقط كعدالة روايةٍ، وهو ليس نفس حكم الله تعالىٰ.

(٢) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، أصله من فارس، ولد حوالي سنة ٨٠ هـ بالكوفة، سمع علىٰ عددٍ من التابعين منهم الشعبي، وعطاء بن أبي رياح، وحمّاد، والإمام جعفر الصّادق عليه السّلام، يقال أنّه كان يميل إلىٰ المرجئة وقد أيّد العلويين في نضالهم ضدّ الخلافة العبّاسيّة فاعتقل وعُذّب أيّام المنصور، ينسب إليه المذهب الحنفي وقد نشر تلاميذه ـ وخاصّة محمّد بن الحسن الشيباني ـ آراءه الفقهية وينسب إليه بعض المؤلّفات، ولكن الرأي السائد يميل إلىٰ أنّ أبا حنيفة لم يؤلّف كتاباً قط. مات ببغداد سنة ١٥٠ هـ.

(٣) هو مالك بن أنس الأصبحي الحميري، إمام المذهب المالكي، ولد عام ٩٣ هـ بالمدينة، طلب العلم صغيراً فأخذه عن جماعة من علماء المدينة أمثال ابن شهاب الزهري، وربيعة، ونافع، كما يذكر المؤرّخون أنّ الإمام الصادق عليه السّلام كان من شيوخ مالك، وكان لمالك ميول عثمانيّة وأمويّة، كما تقرّبَ إلىٰ العبّاسيين فاتّخذوا منه سنداً وعوناً في توطيد حكمهم، فزاره بعض الخلفاء العبّاسيين وأجزلوا له العطاء ومنحوه سلطات واسعة فكان يأمر بحبس من يشاء أو بضرب من يريد، كما أجبروا النّاس علىٰ أخذ الفتوىٰ منه وروّجوا لكتابه (المُوطّأ) الّذي جمعه بطلبٍ من المنصور وأكثر فيه الرواية عن خصوم أهل البيت عليهم السّلام، وقد روىٰ الطبري عن العبّاس بن الوليد عن إبراهيم بن حمّاد، قال: سمعت مالكاً يقول: قال لي المهدي: يا أبا عبدالله ضع كتاباً أحمل الأمّة عليه...!!. مات مالك عام ١٧٩ هـ بالمدينة.

فإنْ تجاسر متجاسرٌ إلىٰ أنْ يقول: كلُّ مسألةٍ ممّا اختلفوا فيه عليه دليلٌ قاطعٌ، وَمَنْ خالفَهُ مُخطىءٌ فاسِقٌ!

يلزمُهُ أنْ يُفَسِّقَ الطّائفة بأجمعها! وَيُضَلِّل الشّيُوخ المُتَقدّمين كلّهم! فإنّه لا يُمكنُ أنْ يَدّعي علىٰ أحدٍ مُوافقته في جَميع أحكام الشّرع، ومَنْ بَلَغَ إلىٰ هذا الحدّ لا يَحسُنُ مكالمته، وَيَجِبُ التّغافُلُ عَنه بالسّكوت.

وإنْ امتَنعَ مِنْ تَفسيقِهِمْ وَتَضليلهم، فَلا يُمكنه إلّا أنّ العَمَل بما عَمِلوا به كانَ حَسناً جائزاً خاصّة، وعلىٰ أُصولنا[1]* انّ كلّ خطإٍ وقبيح كبيرٌ[2] فيمكنُ أنْ يُقال: إنّ خَطَأهم كانَ صغيراً، فانْحَبَط[3] عَلىٰ ما تَذهبُ إليه المعتزلة[4]، فلأجل ذلك لَم يَقطعوا الموالاةَ وتركوا التّفسيقَ فيه وَالتّضليل.

فإنْ قال قائلٌ[5]*: أكثر ما في هذا الاعتبار أنْ يَدلّ عَلىٰ أنّهم غَيرُ مؤاخذين بالعمل بهذه الأخبار، وأنّه قَد عُفيَ عنهم، وذلك لا يَدلّ علىٰ صوابهم، لأنّه لا يَمتنعُ

---

(١)* إشارة إلىٰ أنّه علىٰ أُصول المعتزلة أيضاً لا يمكن: إن يقال أنّ خطاءهم منحبطٌ، لأنّه وإنْ كان صغيراً يصيرُ مع الإصرار كبيراً عندهم، ولا شكّ أنّ الإصرار فيما نحنُ فيه متحقّقٌ.

(٢) قال الشيخ المفيد (ره): «إنّه ليس في الذنوب صغيرة في نفسه، وإنّما يكون فيها بالإضافة إلىٰ غيره، وهو مذهب أكثر أهل الإمامة والإرجاء، وبنو نوبخت ـ رحمهم الله ـ يخالفون فيه ويذهبون في خلافه إلىٰ مذهب أهل الوعيد والاعتزال. أوائل المقالات: ٨٣، أُنظر أيضاً الذخيرة: ٥٣٤ ـ ٥٣٣.

(٣) أُنظر تفصيل مسألة (التحابط بين الطاعة والمعصية) في «الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد»: الفصل ٢ ص ٢٠٦ ـ ١٩٣.

(٤) ويُسمّون أصحاب العدل والتّوحيد أو القدريّة والعدليّة، المشهور أنّ مؤسّس المعتزلة هو واصل بن عطاء الغزّال فإنّه كان في أوّل أمره يحضر مجلس الحسن البصري فاختلفا في الفاسق، فقال واصل وتبعه عمرو بن عبيد: إنّ الفاسق من أُمّة الإسلام لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين، فاعتزلا مجلس البصري، ثمّ عظم أمرهما وأمر المعتزلة في التاريخ الإسلامي، وكانت لها تأثيرات بعيدة المدىٰ في مسار الفكر والثقافة الإسلاميّة.

(٥)* حاصلة أنّ ما ذكرتم إنّما يدل علىٰ عدم ارتفاع استحقاق العقاب وهو لا ينافي العفو، فيمكن أن يكون عدم تفسيقهم لأنّه معفوّ عنهم لا لعدم استحقاقهم العقاب.

أنْ يكونَ مَنْ خالف الدّليل منهُم أخطأَ وأثِمَ واستحقَّ العِقاب، إلّا أنه عُفي له عَنْ خَطئهِ وأُسقِطَ عنه ما استحقَّه مِنَ العقاب.

قيل له: الجَوابُ عن ذلك من وَجهين:

أحدهما: أنّ غَرَضنا[1]* بما اختَرناه مِنَ المذهَب هو هذا، وأنّ مَنْ عَمِلَ بهذه الأخبار لا يكونُ فاسقاً مُستَحِقّاً للعقاب، فإذا سَلّم لنا ذلك ثَبَت لنا ما هو الغَرَضُ المَقصود.

والثّاني[2]*: أنّ ذلك لا يجوزُ: لأنّه لو كانَ قد عُفي لَهم عَن العَمل بذلك مَع أنّه قبيحٌ يَستحقُّ به العقاب وأُسقط عقابهم، لكانوا مُغيرينَ بالقبيح وذلك لا يجُوز، لأنّهم إذا علمُوا أنّهم إذا عَملوا بهذه الأخبار لا يَستَحقُّون العقاب لَمْ يَصْرِفُهم عَن العَمل بها صارفٌ، فلو كانَ فيها ما هو قبيحٌ العَملَ به لما جازَ ذلك علىٰ حالٍ.

فإنْ قيل: لو كانت هذه الطّريقة دالّةً علىٰ جواز العَمَل بما اختلفَ مِنَ الأخبار المُتَعَلّقة بالشّرع مِنْ حَيثُ لم يَنكُر بعضهم عَلىٰ بعضٍ، وَلم يُفَسّق بَعضهُم بعضاً، ينبغي أنْ تَكون دالّةً عَلىٰ صوابهم فيما طريقه العلم، فإنّهم قد اختلفوا في الجَبر، والتّشبيه، والتّجسيم، والصّورة[3] وغير ذلك، واختلفوا في أعيان الأئمّة، ولَم نرهم قَطَعوا الموالاة ولا أنكروا علىٰ مَنْ خالفهم، وذلك يُبْطِلُ ما اعتمدتموه.

قيل: جميعُ ما عدّدتُموه مِن الاختلاف الواقع بين الطّائفة فإنّ النّكير واقعٌ فيهِ مِنَ الطّائفة، والتّفسيق حاصلٌ فيه، وربّما تجاوزُوا ذلك أيضاً إلىٰ التكفير وذلك أشهرُ مِنْ أنْ يَخفىٰ، حتّىٰ أنّ كثيراً منهُم جَعَل ذلك طعناً علىٰ رواية مَنْ خالفه في المذاهب الّتي ذَكَرتَ في السّؤال، وَصنّفوا في ذلك الكُتُبَ، وَ صَدر عن الأئمّة عليهم السّلام

---

(١)* حاصلة أنّ التفسيق لازم لاستحقاق العقاب وإنْ كان معفوّاً عنه، فبقاء استحقاق العقاب كافٍ في غرضنا، فإنّ نسبة جميع الشيوخ المتقدّمين إلىٰ استحقاق العقاب ـ وهو المُراد بالفسق ـ قبيحٌ.

(٢)* حاصله أن العفو وإنْ كانَ جائزاً فليس يجوز أن يعلم المكلّفون التزام الله تعالىٰ إيّاه في نوع مخصوص من الذّنب سوىٰ ما استثنىٰ، فيمتنعوا من تفسيق مرتكبه لأجل علمهم بالعفو، لأنّه إغراءٌ بالقبيح.

(٣) هم الّذين يعتقدون بجسميّة الله سبحانه وتعالىٰ ويصفونه بالصورة وبالتّخطيط.

أيضاً النّكير عليهم، نحو إنكارهم علىٰ مَنْ يقولُ بالتّجسيم، والتّشبيه، والصّورة، والغُلوّ[1] وغير ذلك، وكذلكَ مَنْ خالف في أعيان الأئمّة عليهم السّلام، لأنّهم جَعَلوا ما يختصّ الفطحيّة، والواقِفَة، والنّاووسيّة[2] وغيرهم مِنَ الفِرَق المُختَلِفة بروايته لا يَقْبَلونَهُ ولا يَلتَفتون إليه، فلو كانَ اختلافهم في العمل بأخبار الآحاد يَجري مجرىٰ اختلافهم في المَذاهب الّتي أشرنا إليها لَوَجَبَ أنْ يَجْرُوا فيها ذلك المَجرىٰ، ومَنْ نَظَر في الكُتُب وَسَبَرَ أحوال الطّائفة وأقاويلها وَجَد الأمرَ بخلاف ذلك.

وهذه أيضاً طريقةٌ معتمدةٌ في هذا الباب.

وممّا يَدلُّ أيضاً علىٰ صحّة ما ذَهَبنا إليه، أنّا وَجَدنا الطّائفة مَيَّزتِ الرِّجال النّاقلة لهذه الأخبار، وَوَثَّقَت الثِّقاتَ مِنهُم، وَضَعَّفت الضُّعَفَاء، وَفَرّقوا بين مَن يُعْتَمدُ علىٰ حديثه و روايته، وَمَنْ لا يُعْتَمدُ عَلىٰ خَبَره، وَمدَحَوا المَمدوحَ مِنهُم وَذمّوا المذموم، وقالو فُلانٌ مُتّهمٌ في حديثه، وفلانٌ كذّاب، وفُلانٌ مخلّطٌ، وفلانٌ مخالفٌ في المذهبَ والاعتقاد، وفُلانٌ واقفيٌّ، وفلانٌ فَطَحيٌّ، وغيرِ ذلك مِنَ الطّعون الّتي ذَكَروها، وصَنّفوا في ذلك الكُتُب، واسْتَثنُوا[3]* الرّجال مِنْ جملة ما روَوْهُ مِنَ التّصانيف في فَهارستهم، حتّىٰ إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نَظَرَ في إسناده وضَعَّفه برواته[4].

---

(١) راجع الروايات الواردة في: أُصول الكافي ١: ١١٢ ـ ٩٢، ومعجم رجال الحديث ١٤: ٢٥٥ ـ ٢٤٤.

(٢) من الفِرَق البائدة، ويُقال: إنّهم يتّبعون رجلاً يُقال له ناووس، وقيل نسبوا إلىٰ قرية ناووسا، وكانوا يعتقدون بأنّ الإمام جعفر بن محمّد الصّادق عليه السّلام حيٌّ ولَن يموت وأنّه القائم المهدي.

(٣)* أي التّصانيف الّتي رواها الرجال مثل ما رُوي عن ابن الوليد أنّه قال: ما تفرّد به محمّد بن عيسىٰ من كتب يونس لا يُعتمد عليه.

(٤) لاحظ ماكتبه أصحاب السير والرجال والتّراجم من الإماميّة عن هؤلاء الرواة الضعفاء والمغموزين، راجع: رجال الكشّي (= اختيار معرفة الرجال)، رجال النجاشي، رجال الطوسي، الفهرست للطوسي، الفهرست للشيخ منتخب الدّين الرازي، رجال العلّامة، جامع الرواة، إيضاح الاشتباه، رجال ابن داود، معالم العلماء، التحرير الطّاووسي، الرجال الكبير، مجمع الرجال، نقد الرجال، أمل الآمل، رجال بحر العلوم، خاتمة مستدرك وسائل الشّيعة، معجم رجال الحديث، قاموس الرجال و...

هذه عادتُهم علىٰ قديم الوَقت وحديثه لا تَنْخَرِم، فلولا أنّ العَمَل بما يَسْلَم مِنْ الطّعن ويرويه مَنْ هُو موثوقٌ به جائزٌ، لما كانَ بينه وبينَ غيره فرقٌ، وكانَ يكونُ خَبَرهُ مطروحاً[1] مِثلُ خَبَر غيره، فلا يكون فائدةٌ لشروعهم فيما شَرَعوا فيه من التّضعيف وَالتّوثيقَ وتَرجيح الأخبار بَعضُها علىٰ بعضٍ، وفي ثُبوت ذلك دليلٌ عَلىٰ صحّة ما اختَرنا.

(١) مُطرحاً.

فَصْلٌ [٥]

«فِي ذِكْر القَرائِن الّتي تَدلُّ عَلىٰ صحَّةِ أخبار الآحاد[١]* أو عَلىٰ بُطلانها، وما تُرَجَّحُ به الأخبار بَعضها علىٰ بعضٍ، وحُكْم المَراسِيل»

القرائِن الّتي تَدُلّ علىٰ صحّة مُتَضمّن الأخبار الّتي لا تُوجِبُ العِلمَ أربعُ[٢] أشياء.

منها: أنْ تكون موافقةً لأدلّة العَقل وَما اقتضاهُ، لأنّ الأشياء في العقل إذا كانتْ إمَّا عَلىٰ الخَطر أو الإباحة ـ علىٰ مذهب قوم ـ أو الوقف عَلىٰ ما نَذهَبُ إليه.

فَمَتىٰ وَرَد الخبرُ مُتَضَمِّناً لِلحَظْرِ[٣]* أو الإباحة ولا يكونُ هناك ما يَدلُّ عَلىٰ العَمل بخلافه، وَجَب أنْ يكونَ ذلك دليلاً عَلىٰ صحّة مُتَضَمَّنه عِندَ مَنْ اختارَ ذلك.

وأمّا علىٰ مذهبنا الّذي نختاره في الوَقف، فَمَتىٰ وَرَد الخبرُ موافقاً لِـذلِكَ،

---

(١)* أي علىٰ صحّة متضمّنها مستقلّة عن تلك القرائن، بدون مدخليّة الأخبار في العلم بالصدق، وهذا فيما ليس له معارضٌ من الأخبار بقرينة ذكر حكم التعارض على حدة.

(٢) أشياءُ أربعة.

(٣)* المُراد وروده علىٰ قاعدة كليّة يشمل حظر جميع ما لم يُعلَم حاله، لا وروده علىٰ حَظْر أمرٍ مخصوص كالكذب مثلاً وإنْ أوهمه قوله.

وَتَضمَّنَ وجوب التَّوقف كانَ دليلاً[1] أيضاً على صحّة مُتَضمَّنِه، إلّا أنْ يَدُلَّ دليلٌ عَلىٰ العَمَل بأحدهما فيُترَكُ[2]* له الخَبَرُ و الأصلُ[3].

وَمتىٰ كانَ الخبرُ متناولاً للحَظْرِ، ولم يكن هُناك دليلٌ يدُلُّ عَلىٰ الإباحة، فَيَنبغي أيضاً المصيرُ إليه، ولا يجُوزُ العَمَل بِخلافه، إلّا أنْ يَدُلَّ دَليلٌ يُوجبُ العَمَل بخلافه، لأنّ هذا[4]* حكمٌ مُستفادٌ بالعقل، ولا يَنْبَغي أنْ يُقْطَع[5] عَلىٰ حَظْرِ ما تَضَمّنه ذلك الخَبر لأنّه خَبَرٌ واحدٌ لا يُوجبُ العِلم فنقطع به، ولا هُو موجبُ[6]* العَمَل فنعملُ به.

وإنْ كانَ الخبرُ مُتَضَمّناً للإباحة، ولا يكونُ هناك خبرٌ آخر أو دليلٌ شَرعيٌّ يَدُلُّ علىٰ خلافه، وَجب الانتقالُ إليه وَالعَمل به وترك ما اقتضاهُ الأصلُ[7]*، لأنّ هذا فائدة العَمَل بأخبار الآحاد، وَلا ينبغي أنْ يُقْطَع علىٰ ما تَضَمَّنهُ، لِما قَدّمناه مِنْ[8] وُروده مَورِداً لا يُوجِب العِلمَ.

ومنها: أنْ يكونَ الخبرُ مُطابقاً لِنصّ الكِتاب[9]* إمّا خُصوصه، أو عُمومه، أو دَليله، أو فحواه، فإنّ جميع ذلك دليلٌ عَلىٰ صحّة متضمَّنه، إلّا أنْ يَدُلَّ دليلٌ يُوجب العلم[10]* يَقترنُ بذلك الخبر يَدلُّ عَلىٰ جواز تَخصيص العموم به، أو ترك دليل الخطاب فَيَجبُ حينَئِذٍ المصيرُ إليه.

---

(١) كان ذلك دليلاً.

(٢)* فالمُراد بترك الخبر والأصل عدم إعمالهما في شيء ليس من جزئيّاتهما.

(٣) فترك الخبر والأصل.

(٤)*يعني دليل العقل.

(٥)في الأصل: تَقْطَعَ.

(٦)* أي ليس القطع بحظره من باب العمل حتّىٰ يكون هذا الخبر موجبه فيعمل به، فالتّقدير ولا هو موجب العمل من هذه الحيثيّة.

(٧)* أي عدم إعماله لأنّه ليس من جزئيّاته.

(٨) في الأصل: (منىٰ).

(٩)* المُراد بالنّص، المتواتر دون القراءة الشّاذّة، فهو القدر المشترك بين الصّريح والظّاهر.

(١٠)* أي العلم بجواز العمل به سواءٌ أوجب العلم بكون متضمّنه حكم الله في الواقع فيجوز الفتوىٰ به أيضاً أم لا.

وإنّما قلنا ذلك لما نُبيّنُه فيما بعد مِنَ المَنْعِ مِنْ جواز تخصيص العموم بأخبار الآحاد إنْ شَاءَ اللهُ تعالىٰ.

وَمنها: أنْ يكونَ الخبرُ موافقاً للسُّنَّة المقطوعُ بها من جهة التّواتر، فإنّ ما يَتَضمَّنهُ الخَبرُ الواحد إذا وافقه، مقطوعٌ علىٰ صحّته أيضاً وجواز[1]* العَمَل به، وإنْ لم يكن ذلك دليلاً علىٰ صحّة نفس الخبر لجواز[2] أنْ يكونَ الخبرُ كذباً وَإنْ وافَق السُّنة المقطُوع بها.

ومنها: أن يكونَ موافقاً لما أجْمَعت الفِرقة المُحقّة عليه، فإنّه متىٰ كانَ كذلك دلَّ أيضاً علىٰ صحّة مُتضمّنه.

ولا يمكننا أيضاً أنْ نَجعَل إجماعهم دَليلاً علىٰ صحّة نفس الخبر، لأنّهم يجوزُ أنْ يكونوا أجمعُوا علىٰ ذلك عَن دليلٍ غير هذا الخبر، أو خَبَرٍ غير هَذا الخَبَر ولم يَنقُلوهُ استغناءً بإجماعهم عَلىٰ العَمَل به، ولا يَدلّ ذلك علىٰ صحّة نَفس هذا الخَبر.

فهذه القَرائنُ كلُّها تَدُلُّ عَلىٰ صحّة مَتَضمَّن أخبار الآحاد، ولا يَدلُّ علىٰ صحّتها أنفسها، لِما بيَّناه مِنْ جَواز أنْ تكونَ الأخبارُ مصنوعةً وإنْ وافَقَتْ هذه الأدلّة، فمتىٰ تجرّد الخَبَرُ عَن واحدٍ مِنْ هذه القَرائن كانَ خبرُ واحدٍ مَحضاً، ثمّ يُنظَرُ فيه فإنْ كانَ ما تَضَمّنه هذا الخبر هناك ما يَدُلّ علىٰ خلاف مُتَضمَّنه مِنْ كتابٍ أو سُنّةٍ أو إجماعٍ وَجَبَ إطراحَهُ والعَمَل بما دَلّ الدّليلُ عَليه، وإنْ كانَ ما تَضَمّنهُ ليس هناكَ ما يَدُلُّ علىٰ العَمَل بخلافِه، ولا يُعْرَفُ فتوىٰ الطّائفة فيه، نُظِرَ فإنْ كانَ هُناكَ خَبَرٌ آخَر يُعارضه ممّا يجري مَجراهُ وَجب ترجيحُ أحدهما عَلَىٰ الآخر، وَسَنُبَيّنُ مِنْ بَعدُ ما يُرجَّحُ به الأخبار بَعضها علىٰ بعض.

وإنْ لم يكن هُنَاكَ خَبرٌ آخر مخالفه[3] وَجَبَ العمل به، لأنّ ذلك إجماعٌ منهم

---

(١)* في النسخ (وجواز) والظّاهر (جاز) بدل (وجواز) وعلىٰ ما في النسخ إسم إنّ.

(٢) في الأصل (بجواز).

(٣) يخالفه.

عَلىٰ نقله.

وإذا[1] أجمعُوا عَلىٰ نقله وَليس هناكَ دليلٌ عَلىٰ العَمل بخلافه، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ العَملُ به مقطوعاً عليه.

وكذلك إنْ وُجِدَ هناك فتاوىٰ مُختَلِفةٌ مِنَ الطّائفة، وَليس القولُ المُخالفُ له مُستنداً إلىٰ خَبَرٍ آخر، ولا إلىٰ دليلٍ يُوجب العِلم[2] وَجَبَ إطراحُ القَول الآخرَ والعَملُ بالقول الموافق لِهذا الخَبَر، لأنّ ذلك القولُ لابدّ أنْ يكونَ عليه دليلٌ.

فإذا لم يكُنْ هناك دليلٌ يَدُلُّ علىٰ صحّته، ولَسنا نَقولُ بالاجتهاد[3] والقياس يُسندُ ذلك القولُ إليه، ولا هناك خَبَر آخر يُضافُ إليه، وَجب أنْ يكونَ ذلك القولُ مُطرحاً، ووجَبَ العَمَلُ بهذا الخَبَر، والأخْذُ بالقول الّذي يُوافِقُهُ.

وأمّا القرائن الّتي تَدُلُّ عَلىٰ العَمَل بخلاف ما يَتَضمَّنه الخَبَرُ الواحدَ، فَهُو أنْ يكونَ هناكَ دليلٌ مقطوعٌ به مِنْ كتابٍ، أو سُنّةٍ مقطوعٍ بها، أو إجماعٍ من الفرقة المُحقَّة عَلىٰ العمل بخلاف ما تَضمَّنهُ، فإنّ جَميع ذلك يُوجب تَرك العَملِ به.

وإنّما قُلنا ذلك، لأنّ هذه الأدلّة تُوجِبُ العلم، والخَبَرُ الواحد لا يُوجبُ العلم وإنّما يَقتضي غالبُ الظنّ[4]*، والظّنُّ لا يُقابلُ العِلمَ.

وأيضاً: فَقَد رُوِىَ عنهُم عليهم السّلام أنّهم قالوا: **«إذا جاءكم عَنّا حَدِيثانِ فاعرِضُوهما عَلىٰ كتابِ الله وَسُنّة رسُوله صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم فإنْ وافَقَهُما فَخُذُوا به، وَما لَمْ يُوافقهُما فَردُّوهُ إلينا»**[5] فلأجل ذلك رَدَدْنا هذا الخبر، وَلا يَجبُ عَلىٰ هذا أنْ نَقطَع عَلىٰ بُطلانه في نَفْسِهِ، لأنّه لا يَمْتَنِعُ أنْ يكونَ الخَبَرُ في نفسه صحيحاً وَله وجهٌ

---

(١) فإذا.

(٢) في الأصل: ولا إلىٰ ذلك موجبُ العلم.

(٣) أنظر هامش رقم (١) صفحة ٩.

(٤)* أي مع قطع النّظر عن المُعارض أو مع المعارض أيضاً.

(٥) عيون أخبار الرضا٢: ٢١ حديث رقم ٤٥، ونحوه في: الكافي١: ٦٧ ح ١٠ ـ التهذيب٦: ٣٠١، ح٥٢ ـ من لا يحضره الفقيه٣: ٥ ـ فروع الكافي٧: ٤١٢، ح٥.

من التّأويل لا نَقِفُ عليه، أو خُرِّجَ عَلىٰ سَببٍ خَفيٍ علينا الحالُ فيه، أو تَناول شخصاً بعينه، أو خُرِّجَ مَخْرجَ التّقيّة وغيرُ ذلك مِنْ الوُجوه، فلا يُمكننا أنْ نَقْطَعَ علىٰ كذبه، وإنّما يَجبُ الامتناع مِنْ العمل به حسب ما قدّمناه.

فأمّا الأخبارُ إذا تَعارَضَتْ وتَقابَلَتْ فإنّه يحتاجُ في العَمَل ببعضها إلىٰ ترجيح، والتّرجيحُ يكونُ بأشياء:

مِنها: أنْ يكونَ أحدُ الخَبَرين موافقاً للكتاب أو السُّنة المَقطُوعُ بها والآخَر مخالِفاً لهما، فإنّه يَجِبُ العَمَل بما وَافَقَهُما وَتَرْكُ العَمَل بما خالَفَهما.

وكذلك إنْ وافَقَ أحَدُهُما إجماعَ الفِرقة المُحِقّة والآخر يُخالفه، وَجَب العَمَل بما يُوافق إجماعَهم ويُترَكُ[1] العَمَل بما يُخالفه.

فإنْ لم يكن مَع أحدِ الخَبَرين شيءٌ من ذلك، وَكانَت فُتيا الطّائفة مختلفةً، نُظِرَ في حال رُواتهما فما كانَ راويه عَدْلاً وجَبَ العَمَل به وَتَركُ العَمَل بما لَمْ يَروه العَدْلُ، وَسَنُبيّن القولَ في العَدالة المُراعاة في هذا الباب.

فإنْ كان رواتهما جميعاً عَدْلَين، نُظِرَ في أكثَرهما رواةً عُمِلَ به وتُركَ العَمل بقليل الرّواة.

فإنْ كانَ رواتهما مُتَساويين في العَدَد والعَدالة، عُمِلَ بأبعدهما مِنْ قَولِ العامّة[2] وَيُترك العَمَلُ بما يُوافِقُهُم.

---

(١) تركُ.

(٢) إنّ السياسات الظالمة الّتي اتّخذتها الخلافة الأمويّة والعبّاسيّة، كانت تهدف إلىٰ النيل من أئمّة أهل البيت عليهم السّلام والطعن فيهم وأبعادهم ليس عن الحياة السياسيّة والاجتماعيّة فحسب، بل حتّىٰ عن تداول آرائهم الفقهيّة ومروياتهم عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم عند عامّة المسلمين، وبناءً علىٰ هذه السياسة بذلوا الأموال الطائلة واشتروا ذمم كثيرٍ من الرواة والمحدّثين وأصحاب السنن والمسانيد ـ بل وحتّىٰ أئمّة المذاهب ـ كلّ ذلك في سبيل نسيان ذكرهم وإبعاد المسلمين عنهم، فأقدموا علىٰ معارضة سنّتهم ـ وهي سنّة النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وفتاواهم الفقهيّة بوضع ما يقابلها، وصوناً لسنّته صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وأحكامه أمر أئمّة أهل البيت عليهم السّلام أتباعهم بمخالفة ما وافق مذاهبهم ومرويّاتهم، لاحظ كلام الإمام الصّادق جعفر بن محمّد عليه السّلام حيث قال: «إنّ عليّاً لم يكن يدين الله إلّا خالفته عليه الأمّة إلىٰ غيره»

وإنْ كانَ الخبران يُوافقانِ العامّة أو يُخالِفانها جميعاً نُظِرَ في حالهما:

فإنْ كانَ مَتىٰ عُمِلَ بأحد الخَبرين أمكن العَمَل بالخَبَر الآخر عَلىٰ وجهٍ مِنَ الوُجوه وَضَرْبٍ مِنَ التّأويل، وإذا عُمل بالخَبَر الآخر لا يُمكنُ العَمَل بهذا الخبر، وَجَبَ العَملُ بالخبر الّذي يُمكن مَع العَمَل به العَمَلُ بالخبر الآخر، لأنّ الخَبَرين جميعاً مَنقولانِ مُجمعٌ عَلىٰ نقلهما، وَلَيس هناك قرينةٌ تَدلّ عَلىٰ صحّة أحدهما، ولا ما يُرَجّح أحدهُما به علىٰ الآخر فَيَنبغي أنْ يُعمل بها إذا أمكن ولا يُعْمَل بالخَبَر الّذي إذا عُمل به وَجَبَ إطراحُ العَمَل بالخبر الآخر.

وإنْ لَم يُمكنِ العَمَلِ بهما جميعاً لتضادّهما وَتنافيهما وأمكن حَمل كلٍّ واحدٍ منهما عَلىٰ ما يُوافق الخبر (الآخر)[1] علىٰ وجهٍ، كانَ الإنسانُ مُخيّراً في العمل بأيّهما شاء.

وأمّا العَدالةُ المُراعاةُ في تَرجيح أحد الخَبَرين علىٰ الآخر فهو[2]: أنْ يكونَ الرّاوي مُعتَقِداً للحقّ، مُسْتَبْصِراً، ثقةً في دينه، مُتَحرّجاً مِنَ الكَذِب، غيرُ مُتّهمٍ فيما

إرادةً لإبطال أمره. وكانوا يسألون أمير المؤمنين عن الشيء لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبسوا علىٰ النّاس».

وفي حديث آخر يقول عليه السّلام: «يُنظَر فما وافق حُكمُهُ حُكْمَ الكتاب والسُّنّة وخالف العامّة فيُؤخَذ به ويُترك ما خالف حكمه حُكم الكتاب والسُّنّة ووافق العامّة.

قلتُ: جُعلت فذلك إنْ رأيت إنْ كانَ الفقيهان عرفا حكمه من الكِتاب والسُّنّة ووجدنا أحد الخَبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبَرين يُؤخَذُ؟

فقال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد.

فقُلتُ: جُعِلتُ فِداك فإنْ وافقهما الخبران جميعاً؟

فقال: يُنظر إلىٰ ما هم إليه أميلُ حكّامهم وقُضاتُهم فيُترك ويُؤخذ بالآخر...»

راجع: «وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب صفات القاضي»، وأيضاً راجع أبوب التعادل والتّراجيح من كتب أُصول الفقه للإماميّة.

(١) زيادة من النسخة الثانية.

(٢) كذا، والظاهر: فهي.

يرويه.

فأمّا إذا كانَ مخالفاً في الاعتقاد لأصل المَذْهَب وروىٰ مَع ذلك عَن الأئمّة عليهم السّلام نُظِرَ فيما يرويه.

فإنْ كانَ هناكَ مِنْ طُرُق الموثوق بهم ما يُخالِفه وَجَبَ إطراحُ خَبَره.

وإنْ لم يكن هُناك ما يُوجِبُ إطراحَ خَبَره، وَيكونَ هناكَ ما يُوافِقه وَجَبَ العَمَلَ به.

وإنْ لم يكن من الفِرقة[1] المُحقّة خبرٌ يوافق ذلك ولا يُخالِفه، ولا يُعْرَف لهم قولٌ فيه، وَجَبَ أيضاً العَمَل به، لِما رُوي عَن الصّادق عليه السّلام أنّه قال: «إذا نَزَلَتْ بِكُم حادِثَةٌ لا تَجِدُونَ حُكْمَها فيما رَوَوْا عنّا فَانظُروا إلىٰ ما رَوَوْا عَنْ علي عليه السّلام فَاعمَلوا به»[2]، ولأجل ما قُلناهُ عَمِلَت الطّائفةُ بما رواه حَفْصُ بن غياثٍ[3]، وَغياثُ بن كَلُّوب[4]، ونُوح بن دَرّاج[5]، والسَّكُوني[6]، وغيرهم مِنَ العامّة عن أئمّتنا عليهم

---

(١) وإن لم يكن (هناك) من الفرقة.

(٢) في «وسائل الشيعه ٢٧: ٩١ وبحار الأنوار ٢: ٢٥٣ عن العدّة».

(٣) هو حفصُ بن غياث بن طلق بن معاوية القاضي، ولي القضاء ببغداد الشرقيّة (= الرصافة) لهارون، ثمّ ولّاهُ الكوفة، كان عامّياً ثقة، صدوقاً وله روايات عن الإمام محمّد الباقر والإمام جعفر بن محمّد الصادق عليهما السّلام.

(٤) هو غياث بن كلُّوب بن فيهس البجلي، كان عامّياً ثقة وله روايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السّلام.

(٥) هو نُوح بن درّاج النخعي، الكوفي، القاضي. ولاّهُ الرّشيد قضاء المصرين الكوفة والبصرة، وكان من أصحاب الإمام الصّادق عليه السّلام ومن رواة أحاديثه ولم يثبت عاميّته، بل صرّح الجميع ـ إلّا الطّوسي في كتابه هذا ـ بتشيّعه. قال الخوئي: إنّ الرجل شيعي صحيح الاعتقاد وكان يُفتي ويَقضي بالحقّ ولكنّه مع ذلك فقد عدّه الشيخ في كتاب العُدّة (من العامّة ولكن الطائفة عملت برواياته إنْ لم يعارضها رواية اخرىٰ من طرقنا) ولم يظهر لنا وجه ما ذكره ـ قدّس سرّه.

(٦) هو إسماعيل بن أبي زياد السَّكوني الشعيري (نسبة إلىٰ الشَّعير باعتبار كونه بائعاً له، أو إلىٰ باب الشَّعير ببغداد، أو إلىٰ الشَّعير موضع ببلاد هُذيل) من أصحاب الإمام الباقر والصّادق عليهما السّلام عدّه الطوسي والعلّامة من العامّة، لكن توجد قرائن علىٰ تشيّعه.

السّلام، فيما لَم ينكروه وَلم يكن عندَهم خلافه.

و[1]إذا كانَ الرّاوي مِنْ فِرَق الشّيعة مثل الفَطَحيّة، والواقِفَة، والنّاووسيّة وغيرهُم نُظِرَ فيما يَرويه:

فإنْ كانَ هُناك قَرينةٌ تَعْضِده، أو خَبَرٌ آخَر مِنْ جِهة المَوثُوقين بهم، وَجَبَ العَمَل به.

وإنْ كانَ هُناك خَبَرٌ آخر يُخالِفه مِنْ طريق الموثوقين، وَجَبَ إطراح ما آختَصُّوا بروايته وَالعَمَل بما رواه الثقة.

وإنْ كانَ ما رَوَوْهُ ليسَ هناك ما يُخالِفُه، ولا يُعْرَفُ مِنَ الطّائِفة العَمَلَ بخلافه، وَجَب أيضاً العَمَلُ به إذا كانَ مُتَحرِّجاً في روايته مَوثُوقاً في أمانَته، وإنْ كانَ مُخطِئاً في أصل الاعتقاد.

ولأجل[2] ما قُلناهُ عَمِلَت الطّائفةُ بأخبار الفَطَحيّة مثلُ عَبدالله بن بُكَير وغيره، وأخبار الواقِفَة مثلُ سماعَةُ بن مُهرَان، وعَليّ بن أبي حَمْزَة[3]، وعثمانُ بن عيسىٰ[4]، ومِنْ بَعد هؤلاءِ بما رواه بَنُو فَضّال، وبَنُو سماعة، والطّاطريون[5] وغيرهُم فيما لَم يَكُنْ

---

(١) وأمّا.

(٢) فلأجل.

(٣) هو علي بن أبي حمزة البطائني الكوفي، من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السّلام ومن رواة أحاديثهما، ويعدّ البطائني من أعمدة الواقفة، وثّقهُ جماعة وضعّفه آخرون لوقفه، وتعمل الإماميّة بأخباره إذا لم يكن هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين.

(٤) هو أبو عمرو عثمان بن عيسىٰ العامري الكلابي، من أصحاب الإمام الكاظم والرضا عليهما السّلام ومن الفقهاء والمحدّثين الثّقات، عُدَّ من أعمدة الواقِفة وشيوخهم ولكنّه تاب وعاد إلى الحقّ. سكن الكوفة ومات بالحائر الحسيني ودفن هناك.

(٥) من البيوتات الشيعيّة المعروفة في القرن الثاني اذ برزت منهم شخصيات معروفة في الفقه والحديث وأشهرهم أبو الحسن علي بن الحسن بن محمّد الطّائي المعروف بالطاطري (اشتهر بهذا اللقب لبيعهِ ثياباً يُقال لها الطّاطرية)، الفقيه، المحدّث ومن أصحاب الإمام الكاظم عليه السّلام، كان واقفيّاً شديد العناد في

عِندَهم فيه خلافه.

وأمّا ما تَرويه الغُلاةُ، وَالمُتَّهمون، وَالمُضَعَّفونَ وغَيرُ هؤلاء، فما يَختَصُّ الغُلاةُ بروايتهِ، فإنْ كانوا ممّن عُرِفَ لهم حالَ استقامةٍ وَحالُ غُلُوٍّ، عمِلَ بِما رَوَوْهُ في حال الاستقامة وَتُرِكَ ما رَوَوْهُ في حال خطاءهم[1]، وَلأجل ذلك عَمِلَت الطّائفةُ بما رواهُ أبو الخَطّاب مُحمّد بن أبي زينبٍ[2] في حالِ استقامَته وَتَركُوا ما رواه في حال تخليطه، وكذلك القولُ في أحمد بن هلالٍ العَبَرتائِي[3]، وابن أبي عَذافر[4] وغير هؤلاء.

فأمّا ما يرويه في حال تَخليطهم فلا يجوزُ العَمَلُ به علىٰ كلّ حالٍ.

وكذلك القولُ فيما تَرويه المُتَّهمونَ وَالمُضعَفون.

وإنْ كانَ هناك مايَعضِدُ روايتهم وَيَدلُّ عَلىٰ صحّتها وَجَبَ العَمَلُ به.

وإنْ لم يكن هناك ما يَشْهَدُ لروايتهم بالصّحة وجَبَ التّوقّفُ في أخبارهم، ولأجل[5] ذلك تَوقّف المَشايخُ عَن أخبارٍ كَثيرةٍ هذه صُورتها ولم يَرووها وَاسْتَثنُوها في فهارستهم مِنْ جُملة ما يروونَه مِنَ التّصنيفات[6].

مذهبه وبرغم ذلك وصف بالصدق والوثاقة وعملت الإماميّة برواياته.

(١) تخليطهم.

(٢) هو محمّد بن مقلاص الأسدي الكوفي، بائع البُرد ومن أصحاب الإمام الصّادق عليه السّلام، عُدّ من الغُلاة الملعونين، وبرغم ذلك فإنّ الإماميّة عملت برواياته الّتي رواها حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وخطاءه.

(٣) هو أحمد بن هلال العَبْرتائي (نسبة إلىٰ عبرتا قرية كبيرة بنواحي النهروان ببغداد) ولد عام ١٨٠ هـ وتوفّي عام ٢٦٧ هـ. كان غالياً متهماً في دينه، وله روايات كثيرة.

(٤) هو أبو جعفر محمّد بن علي الشّلْمَغاني المعروف بابن أبي العزاقر، وصفه النجاشي بقوله: «كان متقدّماً في أصحابنا، فحمله الحسد لأبي القاسم الحسين بن روح على ترك المذهب والدخول في المذاهب الرديئة (الرذيّة) حتّىٰ خرجت فيه توقيعات، فأخذه السلطان وقتله وصلبه» في يوم الثلاثاء ٢٩ ذي القعدة سنة ٣٢٢ هـ.

(٥) فلأجل.

(٦) أُنظر مشيخة «من لا يحضره الفقيه» ٤: ٥٣٩ ـ ٤٢٢، ومشيخة «تهذيب الأحكام» ١٠: ٨٨ ـ ٢.

فأمّا مَنْ كانَ مُخطِئاً في بَعضِ الأفعال، أو فاسقاً بأفعال[1] الجوارح، وكانَ ثقةً في روايته متحرّزاً فيها، فإنّ ذلك لا يُوجبُ ردّ خبره، ويجوزُ العملُ به لأنّ العَدالة المطلوبة في الرّواية حاصلةٌ فيه، وإنّما الفسقُ بأفعال الجوارح يَمنَعُ مِنْ قبول شهادته وَلَيسَ بمانع مِنْ قبول خَبَره، ولأجل ذلك قَبِلتِ الطّائفةُ أخبارَ جماعةٍ هَذه صِفَتُهم.

فأمّا ترجيحُ أحد الخَبَرين عَلىٰ الآخر مِنْ حيثُ إنّ أحَدهما يَقْتَضي الحَظْرَ والآخر الإباحَةَ، وَالأخذُ بما يقتضيه[2] الحَظْرُ أولىٰ أو الإباحة[3].

فلا يمكنُ الاعتمادُ عَلَيه علىٰ ما نَذهبُ إليه في الوَقفُ، لأنّ الحَظْرَ والإباحة عِندَنا[4] مُستفادان بالشَّرع فلا تَرجيحَ بذلك، وَيَنبَغي لنا التَّوقُّف فيهما جميعاً، أو يكونُ الإنسانُ فيهما مُخيّراً في العَمَل بأيّهما شاءَ.

وإذا كانَ أحدُ الرّاويين يروي الخَبر بلفظِه والآخَر بمعناهُ يُنْظَرُ في حال الّذي يَرويه بالمعَنىٰ، فإنْ كانَ ضابطاً عارفاً بذلك فلا تَرجيحَ لأحدهما عَلىٰ الآخر، لأنّه قد أُبيحَ له الرِّوايَةَ بالمعنىٰ واللّفظَ معاً فأيّهما كانَ أسهل عليه رَواه.

وإنْ كانَ الّذي يَروي الخَبَر بالمعنىٰ لا يكونُ ضابِطاً لِلمعنىٰ، أو يَجوزُ أنْ يكونَ غالطاً فيه، ينبغي أنْ يُؤخذ بِخَبر مَنْ رَواه اللّفظ.

وإذا كانَ أحد الرّاويين أعلمَ وأفقَهَ وأضْبَطَ مِنَ الآخرَ، فَيَنبغي أنْ يُقَدّم خَبَره علىٰ خَبَر الآخرَ وَيُرجّحَ عَليه، ولأجل ذلك قَدَّمتِ الطّائفةُ ما يرويه زُرارة[5]، ومُحمّد

---

(١) في الأصل: في أفعال.

(٢) يقتضي.

(٣) في الأصل (والإباحة).

(٤) جميعاً عندنا.

(٥) هو زرارة بن أعين الشيباني، من متقدّمي شيوخ الإماميّة في الفقه والحديث والكلام، كان قارئاً، فقيهاً، متكلّماً، شاعراً، أديباً، وأجمعت الإماميّة علىٰ تصحيح ما يرويه، ويعدّ زرارة من أشهر فقهاء ومحدّثي الإماميّة حيث روىٰ مئات الأحاديث الصحيحة، وكان من أصحاب الإمامين محمّد الباقر وجعفر بن محمّد الصّادق عليهما السّلام توفّي سنة ١٥٠ هـ.

ابن مُسلم[1]، وبُريد[2]، وأبو بصير[3]، والفُضَيْل بن يسار[4] ونُظَراؤهم مِنَ الحُفّاظ الضّابطين عَلىٰ رواية مَنْ لَيس له تِلك الحال.

وَمَتىٰ كانَ أحدُ الرّاويينِ مُتَيقّظاً في روايته وَالآخرُ ممَّنْ يَلْحَقهُ غَفْلَةٌ وَنسيان في بعض الأوقات، فَيَنْبَغي أنْ يُرجَّح خَبَر الضّابط المُتَيقّظ عَلىٰ خَبَر صاحبه، لأنّه لا يُؤمَنُ أنْ يكونَ قَدْ سَهَا أو دخل عَلَيه شُبهَةٌ أو غَلَطٌ في روايته ـ وإنْ كانَ عدلاً لم يَتَعَمَّد ذلك ـ وذلك لا يُنافي العَدالةَ علىٰ حال.

وإذا كانَ أحدُ الرّاويين يَروي (الخبر)[5] سَماعاً وقِراءةً والآخَر يَرويه إجازةً، فَيَنْبَغي أنْ يُقَدَّم رِواية السّامع علىٰ رواية المستجيز.

اللّهمّ إلّا أنْ يَروي المُستَجيزُ بإجازته أصلاً معروفاً، أو مُصنَّفاً مَشهوراً، فَيَسْقط حينئِذٍ التّرجيح.

وإذا كانَ أحدُ الرّاويين يَذكُرُ جَميع ما يَرويه ويقول إنّه سَمِعَه، وهُو ذاكرٌ لِسماعه، والآخرُ يَرويه مِنْ كتابه، نُظِرَ في حال الرّاوي من كتابه، فإنْ ذَكَرَ أنّ جَميع ما في كتابه سَماعَهُ فلا تَرجيحَ لرواية غيره علىٰ روايته، لأنّه ذَكَرَ عَلىٰ الجُملة أنّه سَمِعَ جميع ما في دَفتره، وإنْ لم يذكر تفاصيله، وإنْ لَم يذكُر تَفاصيله، وإنْ لم يذكر أنّه سمع جَميعَ ما في دَفتره، وإنْ وَجَدهُ بِخطّه أو وَجَد سَماعه عليه في حواشيه بغير خطّه، فلا

---

(١) هو محمّد بن مسلم بن رباح الطحّان، من متقدّمي شيوخ الإماميّة في الفقه والحديث. وكان من أصحاب الإمامين الباقر والصّادق عليهما السّلام وروىٰ عنهما مئات الروايات الصحيحة، كان ورعاً، صدوقاً ومن أوثق النّاس، وأجمعت الإماميّة علىٰ تصحيح ما يرويه. توفّي سنة ١٥٠ هـ.

(٢) هو بُرَيد بن معاوية العِجْليّ، من متقدّمي شيوخ الإماميّة في الفقه والحديث، وكان من أصحاب الإمامين الباقر والصّادق عليهما السّلام ومن المقرّبين عندهما وروىٰ عنهما توفّي سنة ١٥٠ هـ.

(٣) هو يحيىٰ بن القاسم الأسدي، من وجوه الشيعة ومن أصحاب الإمام الباقر والصّادق والكاظم عليهم السّلام وروىٰ عنهم، كان فقيهاً، محدّثاً وقد أجمعت الإماميّة علىٰ توثيقه وتصحيح ما يرويه. توفّي سنة ١٥٠ هـ.

(٤) هو الفضيل بن يسار النهدي البصري، من الفقهاء والمحدّثين الثّقات، ومن الّذين أجمعت الإماميّة علىٰ توثيقهم وتصحيح ما يروونه. روى عن الإمامين الباقر والصّادق عليهما السّلام توفّي قبل عام ١٤٨ هـ.

(٥) زيادة من الأصل.

يجوزُ له أوّلاً أنْ يرويه وَيُرجّح خَبَرَ غيره عليه.

وإذا كانَ أحدُ الرّاويين معروفاً والآخرُ مجهولاً، قُدِّمَ خبرُ المعروف عَلىٰ خَبر المجهُول، لأنّه لا يُؤْمَنُ أنْ يكونَ المجهولُ عَلىٰ صفةٍ لا يجوزُ معها قبولُ خبرِهِ

وإذا كان أحَد الرّاويين مُصرِّحاً والآخر مُدلّساً، فليسَ ذلك ممّا يُرجِّحُ به خَبَره، لأنّ التّدليس هُو: «أنْ يذكره باسمٍ أو صفةٍ غَريبةٍ، أو ينسبه إلىٰ قبيلةٍ، أو صناعةٍ وهو بغير ذلك معروفٌ»، فكلُّ ذلك لا يُوجب ترك خبره.

وإذا كانَ أحدُ الرّاويين مُسْنِداً والآخرُ مُرْسِلاً، نُظِرَ في حال المُرسِلِ، فإنْ كانَ ممَّن يَعلمُ أنّه لا يُرْسِلُ إلّا عَنْ ثقةٍ موثوقٌ به فلا ترجيح لِخَبَر غيره عَلىٰ خَبَره، ولأجل ذلك سَوَّتِ الطّائفةُ بين ما يرويه مُحمّد بن أبي عُمير[1]، وصفوان بن يحيىٰ[2]، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر[3] ـ غيرهُم منَ الثِّقاتِ الّذين عُرفوا بأنّهم لا يَروُوْنَ ولا يُرْسِلونَ إلّا عمَّن[4] يُوثَقُ به وبين ما أسنَدهُ غيرهم، ولذلك عَمِلُوا بمراسيلهم إذا انفردُوا عن رواية غيرهم.

فامّا إذا انفرد، وَجب التّوقّف في خَبَره إلىٰ أنْ يَدلَّ دليلٌ علىٰ وجوب العَمل به.

---

(١) هو محمّد بن زياد بن عيسى الأزدي البغدادي، من متقدّمي شيوخ الإمامية ومن أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السّلام جليل القدر، عظيم المنزلة ومن الثّقات. كان جلداً في تشيّعه، حُبس أربع سنوات أيّام الرّشيد والمأمون وعُذِّبَ ليدلّ علىٰ أسماء الشّيعة لكنّه صبر وقاوم ففرّج الله عنه، وقيل أن أخته دفنت كتبه أيّام حبسه فهلكت الكتب، فكان يحدّث من حفظه، والإماميّة تعتمد علىٰ مراسيله وتعتبرها مسانيد، صنّف ٩٤ كتاباً في مُختلف المجالات، وتوفي ببغداد سنّة ٢١٧ هـ.

(٢) هو صفوان بن يحيىٰ البجليّ، الكوفيّ، من الفقهاء والمحدّثين الثقات، كان بيّاعاً للسابري (نوع من الثياب)، عُدّ من أورع النّاس وأتقاهم وكانت له منزلة من الزهد والعبادة كثير الخشوع والصّلاة. كان من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السّلام وروىٰ عنهما، صنّف ثلاثين كتاباً ـ توفي سنة ٢١٠ هـ.

(٣) هو أحمد بن محمّد بن عمرو البَزنْطي الكوفي، من الفقهاء والمحدّثين الثّقات، صَحِبَ الإمامين علي بن موسىٰ الرضا والجواد عليهما السّلام وروىٰ عنهما، توفّي سنة ٢٢١ هـ.

(٤) في الأصل: ممّن.

فأمّا إذا انفردت المراسيلُ فيجوزُ العَمل بها عَلىٰ الشّرط الّذي ذَكَرناه، ودَليلُنا عَلىٰ ذلك: الأدلّة الّتي قَدّمناها علىٰ جوازِ العمل بأخبار الآحاد، فإنّ الطّائفة كَما عَمِلَتْ بالمَسانيد عَمِلتْ بالمراسيل، فبما يُطعَنُ في واحدٍ مِنهما يُطْعَن في الآخر، ومَا أجازَ أحدهما أجاز الآخر، فَلا فرقَ بينهما علىٰ حالٍ.

وإذا كان إحدىٰ الرّوايتين أزيَدَ مِنَ الرّواية الأُخرىٰ، كانَ العَمَلُ بالرّواية الزائدة أولىٰ، لأنّ تلك الزّيادة في حُكم خَبَر آخر يَنضافُ إلىٰ المَزيدَ عليه.

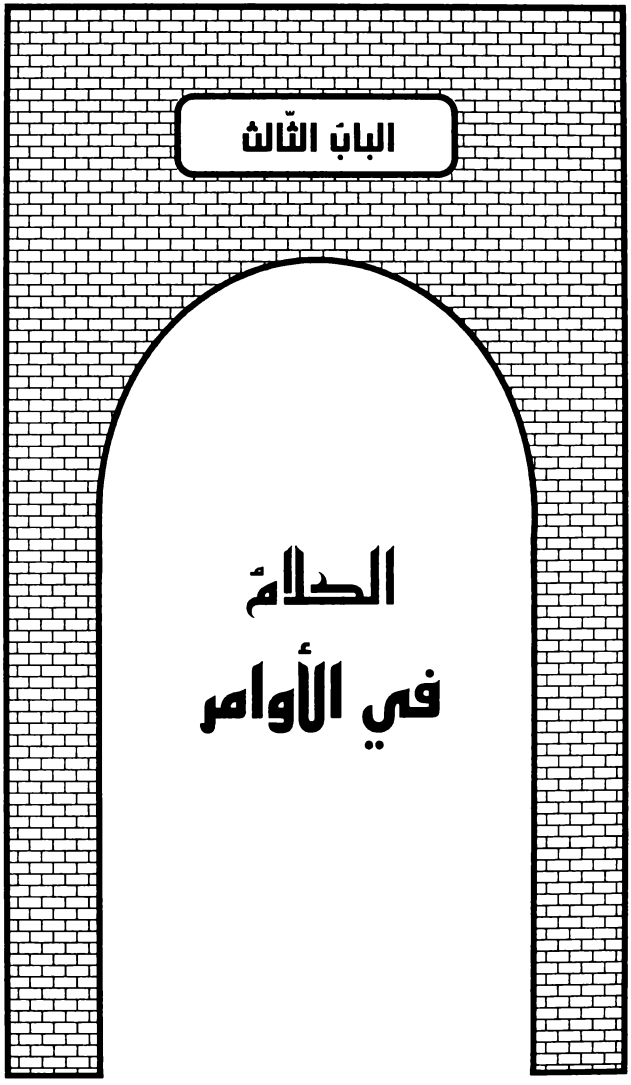
فإذا كانَ مَع إحدىٰ الرّوايتين عَمَلُ الطّائفة بأجمعها فَذلك خارجٌ عَنْ التّرجيح، بَلْ هُوَ دليلٌ قاطعٌ عَلىٰ صحّته وإبطالُ الآخر.

فإنْ كانَ مَع أحَدِ الخَبَرين عَمل أكثر الطّائفة، يَنبغي أنْ يُرجَّح عَلىٰ الخبر الآخر الّذي عَمِلَ به قليلٌ منهم.

وإذا كانَ أحد المُرسَلَين مُتناولاً للحَظْرِ والآخر متناولاً للإباحة، فَعَلىٰ مذهبنا الّذي اخترناهُ في الوقفَ يقتضي التّوقّف فيهما، لأنّ الحُكْمَين جميعاً مُستفادان شرعاً وَليس أحدهما بالعَمل أولىٰ مِنَ الآخر.

وإنْ قُلنا: إنّه إذا لم يكُنْ هناك ما يَتَرجَّح به أحدهما علىٰ الآخر كُنّا مُخيّرين، كانَ ذلك أيضاً جائزاً كما قلناه في الخَبرين المُسْنَدين سواء.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.



البابُ الثّالث

اللامُ في الأوامر

فَصْلٌ [١]

«في ذكر حقيقة الأمر وَما به يَصيرُ أمراً»

الأمرُ عبارةٌ عَنِ قولِ القائل لِمَنْ هو دونه[١]: آفْعَل[٢].

والفِعلُ لا يُسمّىٰ أمراً[٣] إلّا عَلىٰ وجهِ المَجاز والاستعارة، وهذا مذهَب أكثر المُتكلّمين والفُقهاء[٤].

---

(١) إنّ اشتراط الشيخ الطّوسي (ره) العلوّ والاستعلاء في الأمر الصادر من الآمر مخالفٌ لرأي جمهور الأُصوليين من العامّة، وموافق لمذهب الشيخ المفيد (أُنظر «التذكرة» ٣٣ ـ ٣٠، فإنّ فحوىٰ كلامه والمصاديق المُشارُ إليها جميعها دالّة علىٰ ضرورة العلوّ والاستعلاء) والشّريف المُرتضىٰ (الذريعة ١: ٣٥) وهو مذهب المعتزلة (المعتمد ١: ٤٣، المُغني ١٧: ١٢٠) وأحمد بن حنبل (روضة النّاظر ١٧٦) وبعض الأُصوليين من العامة كالشّيرازي وأبو نصر بن الصبّاغ وأبو المظفر بن السمعاني (التبصرة: ١٧، شرح اللّمع ١: ١٩٢ ـ ١٩١).

(٢) قال ابن فارس: الأمرُ الّذي هو نقيضُ النّهي، قولك إفْعَلْ كذا. قال الأصمعي: يُقالُ: لي عليك إمْرَةٌ مُطاعَةٌ، أي لي عليك أنْ آمُرَكَ مرّةً واحدةً فتُطيعني «معجم مقاييس اللّغة ١: ١٣٧، أُنظر أيضاً: لسانَ العرب ١: ٢٠٣».

(٣) يقصد المصنّف أنّه لا شبهة في أنّ إطلاق لفظ (الأمر) علىٰ القول المخصوص (= قول القائل لمن هو دونه: إفْعَل) إطلاقٌ حقيقي، وأمّا في إطلاقه علىٰ الفعل فمختلفٌ فيه، وجُلّ الأُصوليين والفُقهاء علىٰ أنّ الإطلاق مجازي، إلّا شرذمة من أصحاب الشافعي القائلين بحقيقة الإطلاق.

(٤) أُنظر: «المعتمد في أُصول الفقه ١: ٣٩، ميزان الأُصول ١: ٢٠٠».

وقالَ قومٌ[1]: هُو مشتركٌ بين القَولِ وَبين الفعل.

والّذي يَدُلّ عَلىٰ صحّة ما ذهبنا إليه: أنّ أهل اللُّغَة قَسّموا أقسام الكَلام، فسمّوا مِنْ جُملتها قول القائل لِمَنْ هو دونه: «إفعل» أمراً، فينبغي أنْ يكونَ ذلك عبارة عَنه، ولو جاز لمُخالفٍ أنْ يُخالف في ذلك لجاز أنْ يُخالف في سائر ما سَمّوه مِنْ أقسام الكلام مِثل النّهي، والتّخصيص، والتّمَنّي، والسُّؤال، والخَبَر وغيرُ ذلك، فإذا كانَ جَميعُ ذلك صحيحاً مُسلَّماً فَيَنبَغي أنْ يكونَ ما ذكرناه مِثله.

وأيضاً: فإنّهم فَرّقوا في هذه الصّيغة بَين كونها أمراً ودُعاءً وَمَسألةً باعتبار الرُّتبة بأنْ قَالوا: إذا كان القائلُ فوقَ المَقُولُ له سُمّي أمراً، وإذا كانَ دُونَه سُمّي سؤالاً وَطلباً وَدُعاءً، فلو جاز المُخالفة في تسميته أمراً جاز المخالفة في تسميته سؤالاً وَطلباً، وذلك لا يقوله أحدٌ.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ تَسميتهم لذلك بأنّه أمرٌ لا خلاف فيه بَلْ هُوَ مُسَلَّمٌ، وإنّما الخلاف في أنّ غَيره هَل يُسمّىٰ بذلك أم لا؟

لأنّ مَنْ قال: إنّ[2] هذه الصّيغة مُشتركةٌ بين القولِ وَالفِعل يُسلّم صحّة ذلك وَيقولُ: إنّها تُستَعْمَل في الفِعل[3] أيضاً، لأنّا نَدلُّ علىٰ فساد هذه الدّعوىٰ فيما بَعدُ إن شاء الله تعالىٰ.

وَالّذي يَدُلّ علىٰ ما قُلناه مِنْ أنّ هذه الصّيغة حقيقة في القول دونَ الفِعل،

---

(١) وهو مذهب بعض أصحاب الشّافعي وعُدّ منهم أبو العبّاس بن سُريج، وأبو سعيد الإصطخري، وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو علي بن جيران، ومذهب أبي الحسين البصري من المعتزلة حيث يعتقد أنّ الأمر مشتركٌ بين الشّيء والصفة والشأن والطرائق والقول المخصوص. أُنظر (المعتمد ١: ٤٠ ـ ٣٩، ميزان الأُصول ١: ١٩٧ ـ ١٩٦) والشّريف المُرتضىٰ (ره) من الإماميّة (الذريعة ١: ٦٨ ـ ٢٧) حيث يذهب إلىٰ الاشتراك بينهما [إلّا أنْ يقوم دليل قاهر يدلّ علىٰ أنّه مجاز في أحدهما].

(٢) بأنْ.

(٣) قال الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة ١: ٢٧): «لا خلافَ في استعمال لفظة «الأمر» في اللُّغة العربية تارةً في القول، وأُخرىٰ في الفعل.

اطّرادَها في القولِ وَوُقوفها في الفعل، لأنّه لَيس كُلُّ فعلٍ يُسمّىٰ أمراً[1]، ألا تَرىٰ أنّه لا يُسمّىٰ الأكلُ والشُّربُ والقِيامُ وَالقُعُود بأنه أمرٌ، وإنّما يُقال لجُمْلَة أحوال الإنسان إنّه أمرٌ، فَيُقال «أمره مستقيمٌ»، و«أمرهُ مُضطَربٌ»، وأمّا[2] تَفاصيلُ الأفعال فَلا تُوصَفُ بذلك.

وليس كذلك القولُ، لأنّ كلّ قول يحصلُ لِمَن هُو دونه بهذه الصِّيغة يُسمّىٰ أمراً، فَعَلِمنا بذلك أنّه حقيقةٌ فيما قُلناه وَمجازٌ فيما ذكروه.

وأيضاً: فإنّ هذه اللّفظة لها اشتقاقٌ، لأنّه يَشتَقُّ منها اسمُ الفاعل فَيُقال آمر، واسمُ المَأمور، وَفِعل الماضي وَالمُستَقبل، وكلُّ ذلك لا يَتَأَتّىٰ في الفِعل، فَعُلِمَ بذلك أنّه مجازٌ في الفعل وَحقيقةٌ في القول.

فأمّا مَنْ تَعَلّق بالاستعمال في كونِ هذه الصّيغة مُشتركة[3] وَقال: وَجدتُ هَذه اللّفظة قَد استُعمِلَتْ في الفِعل كما استُعمِلَتْ في القول، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ حقيقةً فيهما، وَقد قال الله تعالىٰ: ﴿وما أمْرُنا إلّا واحدةٌ كَلَمْحٍ بِالبَصَر﴾[4]، وقال: ﴿وَما أمرُ فِرعَونَ بِرَشيدٍ﴾[5] وَغَيْرُ ذلك مِنَ المواضع.

فَإنّ الجواب عنه أنْ يُقال: إنّ ذلك كلّه مجازٌ، وليس لنفسِ الاستعمال دلالةٌ[6]* علىٰ الحقيقة، لأنّ المجاز أيضاً مُستعملٌ كالحقيقة[7]*، ونحنُ نُبيّن ذلك فيما بَعد،

---

(١) قولاً.

(٢) فأمّا.

(٣) أُنظر التعليقة في صفحة ١٦٠ هامش رقم (١)، إلّا أنّ الطّوسي (ره) هنا يوجّه نقده لكلام شيخه الشّريف المُرتضىٰ (ره).

(٤) القمر: ٥٠.

(٥) هود: ٩٧.

(٦)* لا دلالة ظاهرية ولا قطعية.

(٧)* أي الاستعمال المجازي ليس مرجوحاً بالنسبة إليه، ويُؤيّده ما اشتهر من أنّ أكثر اللُّغة مجازات.

وإذا لَمْ يَكُنْ ذلك دالاً علىٰ الحقيقة بَطَل التَعَلُّقُ به.

وقد أبطَلْنَا أنْ يكونَ ذلك عَلىٰ وجه الحَقيقة بما ذكرناهُ من الأدلّة.

وأمّا قوله تعالىٰ[1]*: ﴿وَما أمْرُنا إلّا واحدةٌ كَلَمْحٍ بِالبَصر﴾[2] وقوله: ﴿وَمَا أمرُ فرعونَ برشيدٍ﴾[3] فَقَد قيل فيه وجهان:

أحدهما: أنّه لا نُسَلِّم أنّ ذلك عبارةٌ عَنْ الفِعل، بَل لا يَمتَنِعُ أنْ يكونَ أراد بذلك أمرَهُ الّذي هو قوله: ﴿وما أمرُ فرعونَ﴾ الّذي هو قوله.

ولا يُطعَنُ علىٰ هذا الوجه مساواةُ أفعاله في هذا الوصف وَفي كونها ﴿كَلَمحٍ بالبَصَر﴾ في سُرعة تأتّيها منه.

لأنّ ذلك يُعلم بدليلٍ آخر، وبِخَبرٍ آخر، وكذلك يُعلَمُ بشيء آخر أنَّ أفعالِ فرعون مِثلُ أقواله في كونها غيرُ رشيدةٍ، فلا يمكن التَّعلُّق بذلك.

والوجه الآخر: أنَّ ذلك مَجازٌ لما دَللنا عليه من قبلُ[4].

وأمّا مَنْ تَعَلّق في ذلك بأنّ أهل اللُّغة جَمَعُوا «الأمر» الّذي هُو مِنْ قَبيل الأقوال «أوامر»، وَجَمعُوا «الأمر» الّذي هو مِنْ قبيل الأفعال «أموراً»، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ ذلك دلالةً علىٰ كونها مُشتركةً فيهما.

فقوله يَبطلُ لأنّه يُقالُ لَه: الصَّحيح أنّ «الأمر» لا يُجمَع «أوامر» فعلاً، وإنّما يُجْمَعُ «أمور» مِثلُ «فَلْس» و«فُلُوس» و«زرع» و«زُرُوع» وغير ذلك، فأمّا «أوامر» فخارجٌ عَنِ القياس، فإنْ سُمِعَ ذلك فإنّه يكونَ علىٰ أنّه جَمعٌ الجَمع، فكأنّه جَمَعَ أوّلاً أموراً ثُمَ جَمَع أمور أوامر، وعلىٰ هذا لا يَدُلّ علىٰ مُخالفتهم بين ذلك لاختلاف المَعنَيين.

وإذا ثَبَتَ ما قلناه لا يمكن التَّعلُّقُ بقوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ

---

(١)* تغيير الأسلوب لأنّه مناقشة في المثال بإبداء احتمالٍ آخر فيه.

(٢) القمر: ٥٠.

(٣) هود: ٩٧.

(٤) راجع: «تفسير التبيان ٦: ٥٩ ـ ٥٨».

أمرِهِ﴾[1] في وُجُوبِ اتّباعِ أفعاله عليه السّلام، لأنّ ذلك غيرُ داخلٍ فيه عَلىٰ وَجه الحَقيقة.

وكونها مرادةً عَلىٰ وجه المَجاز يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ غير الظّاهر، فَبَطل التّعلق به عَلىٰ كلّ حال.

واعلم أنَّ هذه الصّيغة الّتي هو قولُ القائل «افْعَل» وَضَعها أهلُ اللُّغة لاستدعاء الفعل[2]، وخالفوا بين مَعانيها باعتبار الرُّتبة:

فَسَمَّوها إذا كانَ القائِلُ فوقَ المقولُ له أمراً، وإذا كانَ دونه، سؤالاً وطلباً ودُعاءً.

وَمَتىٰ استعملوها في غَير استدعاء الفِعل في التّهديد نحو قوله: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾[3]، وقوله: ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُم﴾[4]، وفي التّحدي نحو قوله: ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فَاصطادُوا﴾[5]، ونحو قوله: ﴿فإذا قُضِيَتِ الصَّلوة فانْتَشِروا في الأرض﴾[6]، وفي

---

(١) النور: ٦٣.

(٢) هذا مذهب الشّيخ الطّوسي (ره) وخلاصته: أنّ الأمر (= قول القائل إفعل) حقيقةٌ في استدعاء الفعل وطلبه ومجازٌ في غيره من التهديد، والإباحة، والتّحدي، وتكوين الشّيء، وما أشبه ذلك، فيُصرف إليه عند الإطلاق. وهذا الرأي يخالف مذهب الشّريف المرتضىٰ (الذريعة ١: ٥٠ ـ ٤١) ومذهب المعتزلة القائلين بضرورة وجود الإرادة، فإنّ أعيان المعتزلة (البصريين منهم، لأنّ البغداديين من المعتزلة والنجاريّة يقولون إنّ الأمر أمرٌ لمينه وصيغته) كالجبّائيّان والقاضي عبد الجبّار وأبي الحسين البصريّ فرقوا بين الأمر والإرادة، وقالوا: إنّ الأمر مخالفٌ لإرادة المأمور به ومتىٰ بأنّ الله تعالىٰ يأمر بالطّاعة ولا يريدها، ولكنّهم جعلوا الإرادة شرطاً في دلالة الأمر علىٰ المأمور به، وذلك لأجل أن يتميّز الأمر عند التّهديد.

أُنظر: (المُعتمد ١: ٦٩ و ٥٠ ـ ٤٣، التبصرة ١: ١٨، الإبهاج ٢: ٨ ميزان الأُصول ١: ٢٠٢، شرح اللُّمع ١: ١٩٦).

(٣) الإسراء: ٦٤.

(٤) فصّلت: ٤٠.

(٥) المائدة: ٢.

(٦) الجمعة: ١٠.

التّحدي نحو قوله: ﴿فأتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْله مُفتَريات﴾[1]، وفي تكوين الشيء نحو قوله: ﴿كُونوا قِرَدةً خاسِئِينَ﴾[2]، وما أشبه ذلك من الوُجوه كانَتْ مجازاً خارجةً عنْ باب ما وُضِعَتْ له. وهذا مذهبُ كثيرٍ من الفُقهاء والمتكلّمين[3].

وقالَ جماعةٌ من الفريقين[4]: إنّ هذه الصّيغة مُشتركةٌ بين جَميع ذلك حقيقةٌ فيه، وإنّما يَختصُّ ببعضها بالقَصد، فاذا أراد المأمور به كانَ أمراً وسؤالاً بحسب الرُّتبة، وإنْ كَره الفعل كانَ ذلك نهياً وتهديداً.

والّذي يَدلُّ عَلىٰ صِحّة ما ذَهَبنا إليه[5]*: أنّ أهل اللّغة فَرّقوا بين صِيغة الأمر وَصيغَة النّهي وَصيغة الخَبَر، فقالوا:

صِيغةُ الأمر قول القائل لِمَن هُو دونه: افعل.

وَصِيغة النّهي قولُ القائل لمن هو دونه: لا تَفْعَل.

والخَبَر مركبٌ مِنْ مُبتدأ وخَبرٍ، وَمِنْ فعلٍ وفاعلٍ نحو قولهم: «زيدٌ في الدّار»، ونحو «قامَ زيدٌ».

---

(١) هود: ١٣.

(٢) البقرة: ٦٥.

(٣) أُنظر: «شرح اللُّمع ١: ١٩٩، ميزان الأُصول ١: ٢٠٠، التبصرة: ٢٢، الإحكام: ٣: ٢٧٣».

(٤) نَسَبَ أبو إسحاق الشيرازي إلىٰ بعض الأشعريّة تارةً (شرح اللُّمع ١: ١٩٩) وأُخرىٰ إلىٰ عامّتهم (التبصرة: ٢٢) بأنّ الأمر «لا صيغة له تدلّ علىٰ الفعل، بل هذا اللفظ يحتمل الفعل ويُحتمل التّرك» وأنّ «قوله أفعل لا يدلّ علىٰ الأمر إلّا بقرينة». وهنا تفصيل للغزالي حيث يقول (المستصفىٰ ١: ١٦٤)، لا خلاف أنّه لو قال الشّارع: أمرتكم بكذا، أو لستم بمعاقبين تدلّان علىٰ الوجوب والندب، «وإنّما الخلاف في قوله: (افعل) هل يدلّ علىٰ الأمر بمجرّد صيغته إذا تجرّد عن القرائن؟ فإنّه قد يُطلق علىٰ أوجهٍ منها الوجوب...»، وأمّا الشّريف المُرتضىٰ (ره) فإنّه ذهب (الذريعة: ١/٣٨) «إلىٰ أنّ هذه اللفظة، مشتركة بين الأمر وبين الإباحة وهي حقيقة فيهما، ومع الإطلاق لا يُفهم أحدهما وإنّما يفهم واحدٌ دون صاحبه بدليل».

(٥)* ما ذهب إليه أمران: الأوّل: عدم الحِيرة بالإرادة علىٰ نحوٍ ما ذهبوا إليه من كون «إفعل» أمراً بالإرادة ونهياً بالكراهة. والثّاني: عدم مدخليّة الإرادة في كون «إفعل» أمراً. ولم يتعرّض في الدّليل للثّاني لأنّه مُوَافِقٌ للأصل، وظاهرٌ من اكتفائهم في صيغة الأمر «بقول القائل لمن دونه إفعل» من دون اشتراطٍ إرادةٍ.

ولو كانَ الأمرُ علىٰ ما قالوه لما كانَ لِفَرقهم بين هذه الصّيغ معنىً، وقد عَلِمنا أنّهم فَرّقوا.

إنّما[1] قلنا ذلك: لأنّه إذا كانَ الاعتبارُ بإرادة المأمور به علىٰ قولهم، فلو صادف[2]، ذلك قول القائل «لا تفعل» لكانَ أمراً[3]*، وكذلك لو صادفَ كَراهة ذلك لقوله «افعل» لكانَ نهياً، وهذا يؤدّي إلىٰ أنّه لا فرق بين هذه الصّيغ، والمعلومُ من حال أهلِ اللُّغة خلاف ذلك.

ولا يَلزُمنا مثلُ ذلك بأنْ يُقال: أليس قد اسْتُعْمِلَ صيغةَ الخَبَر في الأمر نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾[4]، ونحو قوله تعالىٰ: ﴿والمُطلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنْفُسِهِنّ﴾[5]، وما أشبه ذلك.

وكذلك اسْتُعْمِلَ صِيغَةَ الأمر في النّهي وغيره مِنَ الأقسام نَحو الإباحَة، والتّحدي، والتكوين، وغير ذلك.

لأنّا نقول: إنّما اسْتَعملوا ذلكَ علىٰ وجه المجازِ دونَ الحقيقة.

فإنْ قيل: ظاهرُ إستعمالهم يَدُلُّ عَلىٰ أنّه حقيقة[6]* في المَوضعين.

قيل له: لا نُسَلِّمُ أنّ نَفسَ الاستعمال يَدُلُّ عَلىٰ الحقيقة، لأنّ المَجاز أيضاً مُستَعملٌ، وإنّما يُعلَمُ كون اللّفظ حقيقةً بأنْ يَنُصّوا لنا علىٰ أنّها حَقيقةٌ، أو نَجِدَ اللّفظة تَطَّرِد في كلّ موضعين، أو غيرُ ذلك من الأقسام الّتي قَدَّمنا ذكرها فيما مَضىٰ للفَرق بين الحقيقة والمجاز، وليس مُجرّد الاستعمال من ذلك.

---

(١) في الأصل: وإذا ما.

(٢) في الأصل: فلو أرضاه.

(٣)* أي لجاز أن يكون أمراً بالنظر إلى مجرّد فرقهم.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) البقرة: ٢٢٨.

(٦)* أي ظاهراً.

وليس لَهُم أنْ يَقُولوا: إنّ المجاز طارٍ والحقيقةُ هي الأصل. بدلالة أنّه يجوزُ أنْ تكونَ حقيقةٌ لا مجاز لها، وَلا يجوزُ أنْ يكونَ مجازٌ لا حقيقةَ له. فَعُلِمَ بذلكَ أنّ أصلَ الاستعمال الحقيقة، وذلك أنّ الّذي ذكروه غَيرُ مُسلّم، لأنّه لا يَمْتَنعُ أنْ يكونَ الواضعون للّغة وَضَعوا للفظه ونَصُّوا علىٰ أنّه إذا استُعْمِلَتْ في شيء بعينه كانت حقيقةً ومتىٰ اسْتَعملوها في غَيره كانت مجازاً.

وإنْ لم يَقَع استعمال اللّفظة[1] في واحدٍ مِنَ المَعنَيينْ ثمّ يطرأ علىٰ الوضع الاستعمال، فَرُبّما استعملوها أوّلاً في الحَقيقة، وَرُبّما استعملوها أولاً في المجاز.

وإنّما كانَ يَتِمُّ ذلك[2]* لو جَعَلوا الاستعمال نفسه طريقاً إلىٰ معرفة الحَقيقة، فَيُجعَلُ ما ابتُدىء باستعماله حقيقةً، قَد بيّنا أنّا لا نقول ذلك.

فإنْ قيلَ: أليس القائلُ إذا قالَ لِغَيره: «أُريدُ مِنكَ أنْ تَفْعَل كذا»، نَابَ ذلك مَنابَ قوله: «إفعل»، فَينبَغي أنْ يكون معناهما واحداً[3]*.

قيل له: نَحنُ لا نَمنعُ أنْ يكونَ لاستدعاء الفعل لفظةٌ أُخرىٰ، لأنّا ما ادّعينا أنّه لا لفظة يَستدعي به الفعل إلّا قول القائل «افْعَل»، بَلْ الّذي ادّعيناهُ أنّ هذه اللّفظة يُستَدعىٰ بها الفعل، وإنْ شاركها غَيرُها في فائدة هذه اللّفظة، إلّا أنّه متىٰ قال: «أُريدُ أنْ تَفعَل كذا» لا يُسمّىٰ أمراً بل يكونُ مُخبِراً، والخَبَرُ غيرُ الأمر.

وليس لَهم انْ يَقُولوا: إنّ السّؤال أيضاً لا يُسمّىٰ أمراً، وهو لاستدعاء الفعل[4] عَلىٰ ما قرّرتُموه.

لأنا قَد بيّنا أنّ معناهما[5]* واحدٌ، وإنّما فَرّقوا بينهما في التّسمية لشيء يَرجع

---

(١) في الأصل: لفظة.

(٢)* أي قولهم «ولا يجوزُ أن يكونَ مجازٌ لا حقيقةَ له».

(٣)* أي يلزم أن تكون صيغة الخبر أمراً فلا تكونَ صيغة الخبر، مختصّاً بالخبر وأنتم تدّعونَ أن فرقهم بين هذه الصيغ يَدلُّ علىٰ الاختصاص.

(٤) في الأصل: الأمر.

(٥)* أي معنىٰ «افعل» الّذي للسؤال، و«افعل» الّذي للأمر.

إلىٰ آعتبار الرُّتبة[1]*، وَليس يُمكنُ مِثل ذلك في صيغة الخَبَر، لأنهم فَرّقوا بينها وَبَينَ صيغة الأمر في أصل الوضع دون آعتبار أمرٍ آخر.

فإنْ قيل: أليس القائلُ إذا قال لِغَيره: «أُريد أنْ تفعل كذا» وكان دُونَ المقول له يُسمّىٰ سائلاً، فينبغي إذا قال ذلك وَهُو فوقه أنْ يُسمّىٰ آمراً.

قيل له: هذا إثباتُ اللُّغَة بالقياس وذلك لا يجوز، لأنّه لَيس إذا كانَ للسّؤال لَفظَتان يُطلق علىٰ مستعملهما لفظُ السّائل يَنبَغي أنْ يكونَ حُكم الأمر مِثلَ ذلك، ولو جازَ ذلك لأدّىٰ إلىٰ بُطلان ما بيّناه منْ إعتبار أهل اللُّغة الفَرقَ بين هذه الصِّيَغ، ولو لَزِمَ ذلك لَلَزِمَ أنْ تُسمّىٰ الإشارة أمراً، لأنّ المُشير قد يُشيرُ بما يُفهَمُ منه آستدعاء الفعل وَيُسمّىٰ سائلاً، ولا يقولُ أحدٌ: إنّه آمرٌ علىٰ حالٍ.

فإن قيل: فلو لم يَحتج في كونه آمراً إلىٰ إرادة المأمورُ به، جازَ أنْ يكونَ كارهاً له، وَقد عَلِمنا استحالة ذلك.

قيل له: إنْ أرَدتَ بأنّه إذا آستدعىٰ الفعل لا يجوزُ أنْ يكونَ كارهاً له بِمعنىٰ أنّ ذلك مستحيلٌ، فليس الأمرُ كذلك بل ذلك يُمكن.

وإنْ أردت أنّ ذلك لا يَحْسُن، فهُو مُسلمٌ لأنه مَتىٰ آستدعىٰ الفِعْلَ وكَانَ كارهاً له كانَ مُناقضاً لِغَرضه.

وإنْ فَرَضنا أنّ الآمر حكيمٌ يَدُلُّ أمره علىٰ حُسن المأمورِ به، فلو كَرِهَهُ لكانَ مُقبّحاً[2]*، وذلك لا يجوزُ علىٰ الحكيم، فلأجل ذلك لا يجُوزُ، ومَتىٰ فُرِضَ فيمنْ لَيس بحكيم فإنّ جميع ذلك جائزٌ غيرُ مُستحيلٍ.

وأمّا حملهم ذلك علىٰ النّهي بأنْ قالوا: لمّا كانَ مِنْ شَرط النّهي أنْ يكونَ كارهاً للمَنهيّ عَنه وَجَبَ في الآمر أنْ يكونَ مُريداً للمأمور به.

فالجوابُ عنه: أنّ الكلامَ في النّهي كالكلامِ في الأمر في أنّ ذلك ليسَ

---

(١)* أي خارجٌ عن حقيقة افعل.

(٢)* يُقال: أقبح فلانٌ إذا أتىٰ بقبيح.

بمُستحيلٍ، ولا يَخلُّ ذلك بكونه نهياً[1]، وإنّما يَقبُحُ لأنّ مَنْ نَهىٰ عن فعلٍ وكانَ حكيماً دَلّ نَهيُهُ عَلىٰ قُبح المَنهيّ عنه، فلأجل ذلك وَجب أنْ يكونَ كارهاً له، وَلَمْ يَحسُن منه أنْ يريده لأنّ إرادة القبيح قبيحةٌ، ومتىٰ فُرِضَ فيمنْ لَيس بحكيم فإنّ ذلك جائزٌ.

فإن قيل: فبأيّ شيء[2]* يَدخُل في أنْ يكونَ مُستعملاً لِما وَضَعهُ أهل اللُّغة حقيقةً دونَ المجاز.

قلنا: بأنْ يَقصُدَ إلىٰ استعمال فيما وَضَعُوه ويُطلقَ[3] القولَ، فإنّه إذا كانَ حكيماً فإنّا نعلمُ أنّه أمرٌ لأنّه لو أراد غَير ما وُضع له علىٰ وجه التَّجوُّز لَبيَّنه، فمتىٰ لم يُقرنْ به البيان دَلَّ عَلىٰ أنّه أراد ما وضع له حقيقةً.

ومتىٰ لَم نَعرف أنّ القائل حكيمٌ لا يُفهم[4] مُراده إلّا بقرينة، أو يضطرّ إلىٰ قصده[5]*، لأنّه يجوزُ أنْ يكونَ أراد غيرَ ما وضع له، وإنْ لَم يُبيّن ذلك في الحال، لأنّ القبيح غيرُ مأمونٍ منه.

فأمّا الكلامُ في القَصد وَهَل هُوَ مِنْ قَبيل الاعتقادات أو هو جنسٌ مُفردٌ؟، فَلَيْس هذا موضع ذكره وَبيانُ الصَّحيح منه.

ولا يُمكنُ أنْ يُدّعىٰ أنّ الأمر أمرٌ بجنسِهِ[6]، لأنّا نَجدُ مِنْ جنسه ما ليس بأمرٍ ما

---

(١) في الأصل: نهيٌ.

(٢)* أي إذا ثبت استعمال «افعل» في القُرآن وغيره في المعاني المذكورة، فبأي شيء يتحقّق ويُعلم كون «افعل» مستعملاً فيما وضعه أهل اللُّغة وهو الأمر دون أن يكون مستعملاً في المعنىٰ المجازي كالتهديد.

(٣) أطلق.

(٤) نفهم.

(٥)* أي يعلم قصده ضرورةً.

(٦) اختلفت آراء الأُصوليين في حقيقة الأمر وانّه بماذا صارَ الأمرُ أمراً؟، ولخّص الشّريف المرتضىٰ (ره) مذاهبهم بقوله: «اختلف النّاس في ذلك، فذهبَ قومٌ إلىٰ أنّ الأمر إنّما كانَ أمراً بجنسه ونفسه، وقال آخرون: إنّما كانَ كذلك بصورته وصِفته، وقال آخرون: إنّما كان كذلك لأنّ الآمر أراد كونه أمراً، وأجروه في هذه القضيّة مجرىٰ الخبر، وقال آخرون: إنّما كانَ الأمرُ أمراً لأنّ الآمر أراد الفعل المأمور به» [الذريعة ١: ٤١]، وأمّا الشيخ الطّوسي (ره) فإنّه يعتقد ببطلان جميع هذه الوجوه والاحتمالات ويقول، إنّ صيغة الأمر وضعها

هو في مثل صورته[1]*.

فإنْ ادُّعِيَ أنّ ذلك غَيرُ ما هُو موضوعٌ[2]* للأمر كانَ ذلك فاسداً من وجهين:

أحدهما: أنّهما يشتبهانِ عَلىٰ الحاسّة ولا يَنفصِلُ السّامع بينهما مِنْ جهة الإدراك، ألاْ تَرىٰ أنّ السّامع لا يَنفصِلُ بين قوله: ﴿**أقيمُوا الصَّلوة**﴾[3] وَبين قوله: ﴿**إعْمَلُوا ما شِئتُم**﴾[4] مِنْ حَيثُ الإدراك، وإنْ كان أحدهما أمراً والآخَرُ تَهديداً.

والوجه الثّاني: أنّ ذلك يُبطلُ التّوسّع وَالمجازَ، لأنّ معنىٰ المجاز أنْ تستعمل اللّفظةُ المُوضوعة لشيءٍ في غَير ما وُضعت له، فمتىٰ قيل أنّ هذه اللّفظة ليست تلك بطَل هذا الاعتبار.

ولا يمكن أيضاً أنْ يُقال: إنّه يكونُ أمراً، لأنّه خطابٌ ولا أنّه عَلِمَ الآمر ما أمَرَ به، ولا أنّه بصُورته، لأنّ جميع ذلك يَثبتُ فيما لَيس بأمرٍ، فَيبطُلُ اعتبارُ جميع ذلك.

أهل اللُّغة حقيقةٌ لاستدعاء الفعل، ومجازاً في غيره من التهديد والإباحة.

(١)* تفسيرٌ لما ليس بأمرٍ باعتبارٌ أنّه من جنسه، والمُراد بالصورة ليس الهيئة فقط، بل ما يظهر علىٰ الجنس منه.

(٢)* أي مغاير له باعتبار الجنس.

(٣) البقرة: ١١٠.

(٤) فصّلت: ٤٠.

فَصْلٌ [٢]

«في ذكر مُقْتَضىٰ الأمر هَل هُو الوُجوب، أو النّدب، أو الوقف، والخِلاف[1] فيه».

نَسَب أكثرُ المتكلّمين مِنَ المُعتزلة وَغيرهم، وقومٌ من الفُقهاء إلىٰ أنّ الأمر لا يَقتضي الإيجاب، وإنّما يَقتضي أنّ الآمر أراد المأمورَ به، ثُمَّ يُنظَر فيه فإنْ كانَ حكيماً علِمَ أنّ المأمُور به حَسَنٌ وَلَيْسَ بقبيحٍ.

---

(١) تُعَدّ هذه المسألة من موارد الاختلاف وتضارب الآراء بين المتكلّمين والأُصوليين والفقهاء. والخلاف بينهم يأتي بعد الإتّفاق والتسليم علىٰ دلالة صيغة «افعل» علىٰ الأمر. ولا حاجة للتطويل في المقام وعدّ الأقوال الشّاذّة والنادرة (والّتي أوصلها ابن السبكي إلىٰ أربعة وعشرين) بل نقتصر علىٰ أقوال أعيان القوم الّذين يُعْتَدُّ بآرائهم في المقام، وهي:

١) الوجوب = وهو مذهبُ جُلّ الفقهاء وطائفة من المتكلّمين، وهو مختار الشيخ المُفيد، والشّيخ الطّوسي (ره) من الإماميّة، والشّافعي وأتباعه، وأحمد بن حنبل، والجويني، والغزالي (في المنخول)، وأبي الحسين البصري، وأحد قولي أبي عليّ الجبّائي، وفخر الدّين الرازي ومن تبعه، وهو أيضاً مذهب الأشعريّة فإنّ أبا الحسن الأشعري أملىٰ علىٰ أصحاب أبي إسحاق المروزي ببغداد أنّ الأمر يقتضي الوجوب ـ كما رواه الشيرازي في شرح اللُّمع، ـ وكذلك مذهب جميع الظّاهريّة ـ كما قاله ابن حزم ـ ومنهم ابن حزم الأندلسي، ومشايخ العراق أصحاب أبي حنيفة كالكرخي والجصّاص.

أُنظر: (الذريعة ١: ٥١، المعتمد ١: ٥١ ـ ٥٠، شرح اللُّمع ١: ٢٠٦، المستصفىٰ ١: ١٦٥، المنخول: ١٣٤ و ١٠٥، والإبهاج ٢: ١٦، الإحكام ٣: ٢٦٩، التذكرة: ٣٠، روضة النّاظر: ١٧٠، ميزان الأُصول ١: ٢١٣).

وإنْ كانَ قديماً علِمَ أنّ لهُ صِفةً زائدةً عَلىٰ الحُسن وَهيَ صِفةُ النَّدب لأنّ المُباحَ لا يجوزُ أنْ يُريده الله تعالىٰ.

وإن كانَ الآمر غَيرَ حَكيمٍ لا يُعلَم بأمره حُسن الفعل أصلاً، لأنّه يجوزُ أنْ يُريد القَبيحَ والحَسن جميعاً[1].

وذَهَبَ قومٌ من المتكلّمين وجُلُّ الفُقَهاء إلىٰ أنّ الأمر يَقْتَضي الإيجاب[2].

---

٢) الندب = نُسِبَ هذا القول إلىٰ كثيرٍ من المتكلّمين وجماعة من الفقهاء كالشّافعي في أحد قوليه، وبعض المعتزلة وقد نفىٰ الشيرازي في شرحه علىٰ اللُّمع هذه النسبة. إلّا أنّ صريح كلام أبي الحسين البصري في المعتمد يفيد اعتماد جماعة من المعتزلة هذا الرأي (المعتمد ١: ٦٩).

أُنظر: (ميزان الأُصول ١: ٢١٥، روضة النّاظر: ١٧٠، شرح اللُّمع ١: ٢٠٦، التبصرة: ٢٧، المستصفىٰ ١: ١٦٥، الإبهاج ٢: ١٥).

٣) إرادة المأمور به = وهو مذهب بعض الفقهاء، ومعتزلة البصرة كالجبائيين.

أُنظر: (المعتمد ١: ٥١، شرح اللُّمع ١: ٢٠٦، الذريعة ١: ٥١، ميزان الأُصول ١: ٢١٦).

٤) الوقف بين الوجوب والندب = وأنّه لا حكم للأمر بدون القرينة، وهو مذهب الشّريف المُرتضىٰ (ره) من الإماميّة، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي في المستصفىٰ.

أُنظر: (ميزان الأُصول ١: ٢١٣، التبصرة: ٢٧، الذريعة ١: ٥١، شرح اللُّمع ١: ٢٠٦، روضة النّاظر: ١٧٠، المستصفىٰ ١: ١٦٥، الإبهاج ٢: ١٥).

٥) الإشتراك اللفظي بين الوجوب والندب = وهو مذهب الشّافعي ـ كما نسبه إليه الغزالي ـ ومذهب مشايخ سمرقند كالماتريدي، ومختار بعض الأشعريّة.

أُنظر: (المستصفىٰ ١: ١٦٥، ميزان الأُصول ١: ٢١٤ و٢١٦).

٦) الإباحة = وهو مذهب بعض أصحاب مالك.

أُنظر: (شرح اللُّمع ١: ٢١٥، ميزان الأُصول ١: ٢١٥، المستصفىٰ ١: ١٦٥، روضة النّاظر: ١٧٠).

(١) نقل أبو الحسين البصري عن أبي هاشم الجُبّائي قوله حول مختار معتزلة البصرة (المعتمد ١: ٥١): «إنّها تقتضي الإرادة، فإذا قال القائل لغيره: «افعل» أفاد ذلك أنّه مريد منه الفعل، فإنْ كان القائل لغيره «افعل» حكمياً وجب كون الفعل علىٰ صفة زائدة علىٰ حسنه يستحقّ لأجلها المدح إذا كانَ المقول له في دار التكليف، وجاز أن يكون واجباً، وجاز أن لا يكون واجباً، بل يكون ندباً». أُنظر أيضاً التعليقة رقم (١) في صفحة ١٧٠.

(٢) أُنظر التعليقه رقم (١) صفحة ١٧٠.

وذَهبَ كثيرٌ مِنَ المُتكلّمين إلىٰ الوقف[1] في ذلك[2]، وقالوا: لا نَعلمُ بظاهر اللفظ أحدَ الأمرين وَيُحتاج في العلم بأحدهما إلىٰ دليلٍ، وهُو الّذي اختارَهُ سيّدنا المرتضىٰ[3] رحمه الله[4]، غَير أنّه وإنْ قال ذلك بمُقْتَضىٰ اللُّغة، فانّه يقول:

«إنّه آستقرّ في الشَّرع أنّ أوامر الله تعالىٰ، وأوامر الرَّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، والأئمّة عليهم السّلام عَلىٰ الوُجوب»[5].

والّذي يَقوىٰ في نفسي أنّ الأمر يقتضي الإيجابَ لُغَةً وَشَرعاً، ويُحتاجُ أنْ يُنظَر في حُكم الآمِر، فإنْ كانَ حكيماً عُلم أنّ له صفةَ الوُجوب، وإنْ لم يكن حكيماً لَم يُعلم بأمره صفةُ الفِعل، لأنّه يجوزُ أنْ يُوجِبَ ما هُو قبيحٌ، وَما هُو واجبٌ وما ليس بواجبٍ ولا قبيحٍ فظاهِرُ أمره لا يَدلُّ علىٰ أحدهما.

والّذي يَدُلُّ علىٰ ذلك: أنّي وجدتُ العُقَلاء بأسرهم يُوَجّهونَ الذَّمَ إلىٰ العَبد إذا خالفَ أمر سيّدهِ ويُوبّخونه عَلىٰ ذلك، فلولا أنّهم عَلِمُوا أنّ الأمر يَقتَضي الإيجاب لما جازَ منهُم ذَمّه عَلىٰ حالٍ، لأنّه إنْ كانَ مقتضياً للنّدب فلا يَستَحقُّ تاركه الذَّم، وإنْ كانَ مُشتركاً آحتاج إلىٰ بيان المُراد، فلا يَستَحقّ الذّم إذا تَركَه وخالفه، وفي عِلمنا بذلك دَليلٌ علىٰ صحّة ما آخترناه.

وليس لأحدٍ أن يُعلّق ذمَّ العُقلاءِ للعبد بقرينةٍ تَنضافُ إلىٰ الأمر عُقِلَ منها

---

(١) ليس المقصود من الوقف هو الامتناع عن اتّخاذ الموقف العملي تجاه صيغة الأمر مطلقاً، بل المقصود هو تفسير الغزالي (في المستصفىٰ ١: ١٦٥) حيث يقول: «لسنا نقول: التوقف مذهبٌ لكنّهم أطلقو هذه الصيغة للندب مرّةً وللوجوب أُخرىٰ، ولم يوقفونا علىٰ أنّه موضوع لأحدهما دون الثّاني، فسبيلنا أن لا ننسب إليهم ما لم يصرّحوا به، وأنْ نتوقّف عن التّوقّف والاختراع عليهم».

(٢) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ١٧٠.

(٣) الذريعة إلىٰ أُصول الشّريعة ١: ٥١.

(٤) قدّس الله روحه.

(٥) يقول الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة: ١/٥٣): «نحن وإنْ ذهبنا إلىٰ أنّ هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والإيجاب، فنحن نذهب إلىٰ أنّ العرف الشرعي المُتّفق المستمر قد أوجب أن يُحمل مطلق هذه اللفظة إذا وردت عن الله تعالىٰ، أو عن الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم علىٰ الوجوب دون النّدب».

الإيجابُ، ولأجل[1] ذلك ذمّوه، لأنّ ذلك يَفسُد من وَجهين:

أحدهما: (أنّ العقلاء)[2] إذا ذَمُّوه عَلّقُوا الذَّم بمُخالفة الأمر دون غَيره، حَتّىٰ إذا استفسروا عَن ذلك عَتَبوا عَليه وقالوا: لأنّه خالف أمر مولاه.

والثّاني: أنّه لو كانَ الأمر عَلىٰ ذلك لوَجب أنْ لا يَذمّه إلّا مَن عَرَفَ تلك القَرينة، وفي عِلمنا بذمّهم لَه ـ وإنْ لَم يَعلموا أمراً آخر أكثر مِنْ مُخالفته للآمر ـ دَليلٌ عَلىٰ تعليق الذَّم بذلك حَسب ما قُلناهُ.

فأمّا قول مَنْ قال: إنّه يقتضي إرادة المأمورِ به فَحسب[3]، فقد بَيّنا في الفصل الأوّل أنّ الأمر لا يَدلُّ عَلىٰ إرادة المأمور به من حيثُ كانَ أمراً، وأنّه إذا دَلّ فإنّما دَلّ لأمرٍ آخر غَير مطلق الأمر، فَسَقَط الاعتراضُ بذلك.

ولا يُمكنُ أنْ يُدّعىٰ الاشتراك[3] مِنْ حَيثُ وُجدتْ أوامرٌ كثيرةٌ مُستعملةٌ في النَّدب، لأنّ ذلك إنّما يكونُ كذلك عَلىٰ ضَرْبٍ مِنَ المجاز، وقد بيّنا أنّ الاستعمال لَيس بدلالةٍ عَلىٰ الحقيقة لأنّه حاصلٌ في الحقيقة وَالمجاز.

فإنْ قيل: ما أنكرتُم عَلىٰ مَنْ قال: إنّهم عَقِلُوا هناك قرينةً لأجلها ذَمّوا العبد إذا خالف سيّده؟ وذلك أنّه إذا أمره بمنافع نَفسه فإنّ فوتها يَضرُّ به فلابُدّ أنْ يكونَ موجباً عليه، وإذا أمره بمنافع تعودُ إلىٰ العَبد ولا يستضرُّ هو بفوتها لَم يَدُلّ علىٰ ذلك ولاَ يَذمّونه مَتىٰ خالَف.

قيل له: هذا يسقط للوجهين اللّذينَ قَدّمناهما:

أحدهما: أنّهم عَلّقوا[4] الذمّ بمخالفة الأمر دُون غيره، وكانَ يَنبغي علىٰ ما اقتضىٰ هذا السّؤال أنْ يُعلّقوا الذَّم بدخول الضَّرر عَلىٰ السيّد أو فوت المَنفَعَة، وقد علمنا خلاف ذلك.

---

(١) فلأجل.

(٢) زيادة في النسخة الثانية.

(٣) أُنظر التعليقة في صفحة ١٧٠ هامش رقم (١).

(٤) في الأصل: تعلّقوا.

والآخر: أنّه يَذمّه مَنْ لا يَعلم أنّ السيّد يَستضرُّ بمخالفته وأنّه يَنْتفعُ بامتثاله، فلو كانَ الأمر علىٰ ما قيل لما جازَ أنْ يَذمّه إلّا من عَرَف ذلك، وقَد عَلِمنا خلاف ذلك.

علىٰ أنّا لا نُسلّم ذلك لأنّ السّيد قد لا يَسْتَبصرُ بمخالفة عَبده ويَستحقُّ العبد مع ذلك الذَّم إذا خالفه، ألا تَرىٰ أنّ من قال لِغُلامه: «اسقني الماء» فلم يَسقه وكانَ هُناك غلامٌ آخر فَسَقاهُ، فإنّ العُقلاء يَذمُّون العبد المُخالف، وإنْ كان السَّيدُ لم يَدخُل عليه ضرر، لأنّه قَد بَلَغ غَرضَهُ ومُراده، فلو كانَ لما قالوهُ لما حَسُنَ ذلك علىٰ حالٍ.

وكذلك يَذمُّونه وإنْ خالفَ منافع ترجعُ إلىٰ العبد، ألا تَرىٰ أنّه لو قالَ له: «اغسل ثيابك، وآدخل الحَمّام، وكُلِ الخُبزَ» وما أشبه ذلك فَلَم يَفعل يَحسُن منه أن يُؤدّبه عَلىٰ ذلك ويَذمّه، فلولا أنّ ذلك كانَ يَجبُ عليه وإلّا لم يَحْسُن ذلك.

وليس لهم أنْ يَقولوا: إنّه إذا خالفه فيما عَدّدتُموه عاد ذلك بالضّرر عليه، فلأجل ذلك حَسُن ذمّه.

وذلك: أنّه إنْ كان الأمر علىٰ ما قالوه سقَطَ فرقهم بذلك بين منافع تَخُصُّه وبَين منافع يَرْجِعُ إلىٰ السّيد، لأنّهم رامُوا بذلك أنْ يَفصلوا بين أنْ يَستحقّ الذّمّ بمخالفة أمر سيّده لمنافع تَعود إليه، وَبين منافع تَرجِعُ إلىٰ العَبد، وَعلىٰ هذا الفَرض لا فَصل بينهما لأنّ في كِلا الحالين[1] يعودُ الضّرر بالمُخالفة عَلىٰ السيّد، فَبَطل الفَصلُ. ومَن سوىٰ بينهما كانَ الجوابُ عنه ما تقدّم.

ويَدلّ أيضاً علىٰ صحّة ما ذَهبنا إليه قَولُه تعالىٰ مُخاطباً لأبليس: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾[2] فقرَّعَهُ[3] علىٰ مُخالفة الأمر، فلولا أنّ أمره كانَ يقتضي الإيجاب، وإلّا لَمْ يَستحقّ التَوبيخ.

وليس لهم أنْ يَقُولوا: إنّه إنّما ذَمّه لأنّه كانَ قَد دَلّهُ عَلىٰ أنّ ما أمره به واجبٌ

---

(١) في الأصل: كلا الحالتين.

(٢) الأعراف: ١٢، أيضاً راجع: «التبيان في تفسير القرآن ٤: ٣٥٩ ـ ٣٥٧».

(٣) التَقْريعُ: التأنيبُ والتَعْنيفُ. وقيل: هو الإيجاع باللّوم، وَقَرَّعْتُ الرَجلَ إذا وَبَّخْتَهُ وَعَذَلْتَه. (لسان العرب ١١: ١٢١).

بقرينةٍ اقتَرَنت إلىٰ الخطاب. لأنّ الّذي ذَكروهُ مُخالِفٌ للظّاهر، لأنّ الله تعالىٰ إنّما عَلّق ذَمَّه بمخالفة الأمر دُونَ القَرينة، فَمَن ادّعىٰ قرينةً آحتاج إلىٰ دلالةٍ.

وَليس لَهُم أنْ يَقُولوا: إنّ قوله: ﴿**ما مَنَعَكَ ألّا تَسْجُدَ**﴾[1] ليسَ بتوبيخٍ، وإنّما هُو تَقريرٌ عَلىٰ الّذي حَمَلَهُ عَلىٰ مُخالفة الأمر، وذلك أنّ هذا خِلافُ الإجماع، لأنّه لا خلاف بين الأُمّة في أنّ هذا القولَ ذَمٌّ لإبليس، فَمَن قال ليس كذلك سَقَطَ قوله.

وبدلّ أيضاً علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿**فَلْيَحْذَر الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أمره**﴾[2] فَحَذَّرنا منْ مُخالفة أوامر الرَّسُول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، فَلولا أنّها كانتْ مُقتضيةً للإيجاب، وإلّا لَم يَجِب الحَذَر منْ مُخالفته.

فإنْ قالوا: المخالفةُ لَيس هُوَ أنْ لا يَفْعَل ما آقتضاه الأمر، بل المُخالفة هُوَ رَدُّ القول، وأنْ يُقال: ليس كذلك، لأنّ الّذي ذَكروهُ ضَرْبٌ مِنَ المُخالفة، وقد يكونُ المُخالَفةُ بترك المأمور به، ألا ترىٰ أنّ القائِلَ إذا قالَ لِغَيره «قُم أو أقعُد» فَمَضَىٰ وقام يُقال أنّه خالفه، فكلُّ واحد من الأمرين مخالفةٌ وَنحنُ نَحمِلُ الآيةَ عليهما جميعاً.

وَليس لهم أنْ يَقُولوا: إنّ قوله: ﴿**فَلْيَحْذَر**﴾ قرينةٌ تَدلّ عَلىٰ أنّ أمره علىٰ الوجوب دُونَ أنْ يكونَ ذلك بمُقتضىٰ اللُّغة، لأنّه متىٰ لم يكُن الأمرُ مُقْتضياً للإيجاب لم يَحسُن التحذير[3]* مِنْ مخالفته، ألا ترىٰ أنّه لا يَحسُن أنْ يُحَذِّرنا مِنْ مُخالفة ما نَدَبَنا إليه لما لم يكن لها[4] صفة الوُجوب، وَيَحسُن ذلك فيما يُوجِبهُ علينا، فَعُلِمَ

---

(١) الأعراف: ١٢، أيضاً راجع: «التبيان في تفسير القرآن ٤: ٣٥٩ ـ ٣٥٧».

(٢) النُّور: ٦٣، وأيضاً راجع: «التبيان في تفسير القرآن ٧: ٤٦٧ ـ ٤٦٥».

(٣)* يعني المَقصود من قوله تعالىٰ ﴿**فَلْيَحْذَر الّذين يُخالفون عَنْ أمره**﴾ توبيخ للمخالفين لا بيان كون أمره علىٰ الوجوب، فهو إنّما يَحسُن لو علم أنّ أمره دالٌّ علىٰ الوجوب قبل هذا التّوبيخ والتّحذير، لأنّا نعلم أنّه لا يَحسُن أنْ يحذّرنا مخالفة ما ظاهره الندب من دون قرينة علىٰ الوجوب.

(٤) له.

بذلك أنّ التّحذير إنّما يَحسُن إذا كانَ الأمر مقتضياً للإيجاب.

وَيَدلُّ أيضاً علىٰ صحّة ما ذَهبنا إليه ما رُوي أنّ النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال لبَرَيْرة[1]*: «إرْجِعي إلىٰ زوجك فإنّه أبو وَلَدِكِ، ولَهُ عَلَيْكِ حَقٌّ».

فقالت يا رسُول الله: أتأمُرُني بذلك؟

فقال صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «لا وإنّما أنا شافعٌ»[2] فَعَدَل عَنْ الأمر إلىٰ الشّفاعة، فَلولا أنّه كانَ يَقتضي الإيجاب وإلّا لَم يكنْ فرّق بينه وَبين الشّفاعة، لأنّ شَفاعة النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مُرغِّبٌ في إجابتها، فَعُلِم بذلك أنّ أمره كانَ يقتَضي الإيجاب، فلأجل ذلك لَمْ يأمرها، لأنّه أراد تَرغيبها في ذلك وَلم يَرد الإيجاب.

ويُمكن أنْ يُعتمدَ في أنّ الأمر يقتضي الإيجاب علىٰ أنْ يُقال: إنّ الاحتياط يَقْتَضي ذلك، لأنّه مَتىٰ آمتثل المأمور به، فإنْ كانَ مُقتَضاه النّدب فَقَد فَعَلَه علىٰ كلّ حالٍ، وإنْ كانَ مُشتركاً فقَد أمِنَ الذّم والعِقاب مِنْ مُخالفته لو كانَ واجباً، وإنْ كانَ واجباً فقَد آمتثل المأمورُ به، فالاحتياط يُوجبُ عليه ذلك عَلىٰ المذاهب كلّها.

إلّا أنّ هذا وإنْ أمكن فإنّما يُمكنُ أنْ يُقال: يَجب عليه أنْ يَفعل المأمور به ولا يَعتقد فيه أنّ له صفة الوُجوب، لأنّه إنْ آعتقد ذلك وهو لا يأمنُ أنْ لا يكونَ كذلك يكونُ اعتقادهُ جهلاً، وإنّما يَسلمُ لَهُ ذلك إذا خَلا من اعتقادٍ في المأمور به واقتَصر علىٰ نَفس الفعل، فإذا فَعلَ ذلك كانَ ذلك مُعتمداً.

---

(١)* بُرَيْرة بضم الموحّدة وفتح المهملتين وسكون الخاتمة كانت جارية لعائشة ولها زوج، فلمّا أعتقتها عائشة آختارت مفارقة زوجها.

(٢) روىٰ المتّقي الهندي في كنز العمّال: «عن ابن عبّاس: أنّ زوج بريرة كان عبداً لبني فلان نابي من الأنصار يُقال: له مغيث، والله لكأنّي أنظر إليه الآن يتبعها في سكك المدينة وهو يبكي! فكلّم رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بريرة أن ترجع إلىٰ زوجها، فقالت: يا رسول الله، أتأمُرُني بذلك؟ فقال: إنّما أنا شفيعٌ له، فقالت: لا والله لا أرجعُ إليه أبداً» [كنز العمّال١٦: ٥٤٧ رقم ٤٥٨٣٨] والحديث أخرجه البخاري في كتاب الطلاق باب (شفاعة النبّي في زوج بريرة)، وابن ماجة في كتاب الطّلاق باب (خيار الأمة إذا أُعتقت)، وأبو داود في باب (المملوكة تُعتق تحت حُرٍّ أو عبدٍ).

ويدلّ أيضاً علىٰ صحّة ما ذهبنا إليه رجُوع المُسلمينَ بأجمعهم من عهد رسول الله[1] إلىٰ زماننا[2] في وُجوب الأفعال وٱحتجاجهم في ذلك إلىٰ أوامر الله تعالىٰ وأوامر رسول الله[3] فلولا أنّهما يقتضيان الإيجابَ وإلّا لَم يَجُز ذلك.

وكانَ للمُحتجِّ عَليه أنْ يقولَ: وأيّ شيءٍ في ذلك ممّا يَقتضي الإيجاب؟ والأمر لا يَقتضي الإيجاب.

وفي عِلمنا بإجماعهم عَلىٰ ذلك دليلٌ علىٰ صحّة ما قُلناهُ.

ولَيس لأحدٍ أنْ يقول: إنّهم عَقَلُوا ذلك بقرينةٍ دَلّتهُم علىٰ ذلك. لأنّ هذا دَعوىٰ محضة، وَمَنْ ٱدَّعىٰ القَرينةَ فَعَليهِ أنْ يُوردها، وَلم نَرَ المُحتجِّينَ بأوامر الله تعالىٰ وأوامر رسوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ذكروها علىٰ حالٍ. فهذه أيضاً طريقةٌ مُعتمدةٌ.

ومِنَ الفُقهاء والمُتكلّمين[4] مَنْ ٱستَدلَّ عَلىٰ أنّ الأَمر يقتضي الإيجاب بأنْ قالوا: إنّ الإيجاب حُكمٌ معقولٌ فلابدّ من أنْ يكونَ أهلُ اللُّغة وَضَعوا له عبارةً، لأنّ الحاجة إليه ماسّةٌ وَليس نجدُ عبارةً تُستَعْمَل في ذلك إلّا هذه اللفظة، فَيَنْبَغي أنْ تكون مفيدةً للإيجاب.

وٱعترَض علىٰ هذا الدّليل مَنْ خالفَهُم بأنْ قالوا: هذا محضُ الاقتراح، وَلَمْ يَجبْ عَلىٰ أهل اللُّغة أنْ يَضَعُوا لذلك عبارةً، إلّا أنّهم قد وَضَعوا لكلّ أمرٍ معقولٍ عبارة فإنْ ٱدَّعيتُم ذلك كانَ الوجوب[5] بخلافه، لأنّا نعلم أنّ ٱختلاف الآراء يُبيحُ أُموراً

---

(١) النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٢) زماننا هذا.

(٣) رسوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٤) هذه إحدىٰ الأدلّة الّتي نسبها الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة: ١/ ٥٥) إلىٰ القائلين بالوجوب واحتجَّ بها أبو الحسين البصري (المعتمد ١: ٥٩ ـ ٥٨) للدلالة علىٰ أنّ صيغة الأمر للوجوب، يقول: «دليلٌ آخر: الإيجاب معقولٌ لأهل اللُّغة، وتمسّهم الحاجة إلىٰ العبارة عنه، فلو لم يفده الأمر، لم يكن له لفظٌ!».

(٥) الوجود.

معقولة وَلَم يَضَعُوا لكلّ واحدٍ منها عبارةً تخصّه كما فَعَلوا ذلك في الألوان، وكذلك لَمْ يَضَعُوا لاختلاف الأكوان[1] آسماً كما وَضَعوا لاختلاف الألوان، وأمور كثيرة معقولة لَم يَضَعُوا لها عبارةً، فما المُنكِر منْ أنْ يكونَ حُكم الإيجاب ذلك الحُكم؟

ولو سُلّم ذلك لَقَدْ وَضَعُوا لذلك وَهُوَ قولهم: «أوجَبتُ عَلَيك»، و«ألزمتُك إيّاه»، أو «فَرَضتُ عليك»، أو متىٰ لم تَفْعَله آستحقَقْتَ الذَّم والعقاب، وهذه عبارةٌ تُفيد ما آقترحتموه[2].

علىٰ أنّ النَّدب أيضاً مَعنىً معقولٌ، والإباحةُ معنىً معقولة، وَلَم يَضعُوا لها عبارة.

فإنْ قلتم: قَد وضَعُوا لهما عبارةً وَهي قولهم[3]: «نَدَبتُكَ إليه» أو «أبحتُكَ إيّاه».

قيل لكم: في الإيجاب مثله.

فإنْ قلتم: قَولُهم: «أوجَبتُ» و«ألزَمتُ» إنّما هوَ خَبَرٌ وَليْسَ بأمرٍ.

قيل لكم: وكذلك قولهم[4] «نَدَبتُ» و«أبحتُ» خَبَرٌ مَحضٌ وَليس بأمرٍ، فاستوىٰ القولان.

فأمّا الاستدلالُ بقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيْعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[5] عَلىٰ أنّ أمرهما يقتَضيان الإيجاب.

فلا يَصِحُّ لأنّ الآية تَضَمّنت الأمر بالطّاعة لَهُما، وَالكَلامُ في الأمر وقَعَ هَل مُقْتَضاهُ الإيجاب أم لا؟ فالاستدلال بها لا يَصحُّ[6].

---

(١) المقصود من الكون هو ما يحصل للشيء بسبب تحيّزه في ظرفٍ معيّن من المكان، وقد قسّم المتكلّمون الكون إلى أربعة أقسام الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

(٢) أُنظر: الذريعة ١: ٥٥ و ٦٠.

(٣) في الأصل: قولك.

(٤) في الأصل: قولكم.

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) أُنظر: المعتمد في أُصول الفقه ١: ٦٥.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّىٰ يُحَكِّمُوكَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿مِمّا قَضَيتَ وَيُسَلِّموا تَسليماً﴾[1]، فلا يُمكن الاعتماد عَليه أيضاً في أنّ الأمرَ يقتضي الإيجابَ، لأنّ القضاء في الآية بِمَعنىٰ الإلزامَ وَليس بمعنىٰ الأمر، والإلزامُ هُوَ الإيجاب[2].

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إذا قَضَىٰ اللهُ وَرَسُولُه أمراً أنْ يكونَ لَهُم الخِيَرة مِنْ أمرهم﴾[3] لا يُمكن الاعتمادُ عَليه لأنّ القَضاء بِمعنىٰ الإلزامِ عَلىٰ ما بَيَّناهُ.

عَلىٰ أنّ مَنْ قال: أنّ الأمرَ يقتَضي النَّدب لا يقولُ: إنّ لهم الخِيرَة، بَلْ يقولُ: إنّ الفِعل بصفة النَّدبِ وَالأولىٰ فِعْلَه، والتخيير إنّما يَثبتُ في المُباح المَحضِ وَليس ذلك قولاً لأحدٍ.

وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مبيناً﴾[4] لا يُمكنُ أيضاً الاعتمادُ عليه، لأنّ العصيان قَد يكونُ بِمخالفة المَندُوب إليه، ولأجل هذا حَمَلنا قولَهُ: ﴿وَعَصىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوىٰ﴾[5] عَلىٰ أنّهُ خالف ما نُدِبَ إليه، وَقَد يَتَجاوزُ ذلك إلىٰ أنْ يُقال فيمن خالف المشورة بأنّه عَصىٰ فَيَقولون: «أشرتُ عَلَيكَ فَعَصَيتني»، فَلا يُمكن الاعتمادُ عليه.

والّذي قُلناه: هُو الاعتراضُ علىٰ قولِ مَنْ قالَ[6]: لَو لَم يقتَض الأمرُ الإيجابَ لَما سُمّيَ مَنْ خالفه عاصياً، لأنّا قَد بيّنا أنّ العصيان قَد يُطلق عَلىٰ مُخالفة المندوب إليه.

---

(١) النساء: ٦٥.

(٢) أُنظر: المعتمد في أُصول الفقه ١: ٦٥.

(٣) الأحزاب: ٣٦.

(٤) الأحزاب: ٣٦.

(٥) طه: ١٢١.

(٦) نسب الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة: ١/٥٥) هذا الدّليل إلىٰ مَنْ ذهب إلىٰ وجوب الأمر واستدلّ عليه بِطُرق اعتباريّة،

فأمّا ما وَصفَ الله تعالىٰ إبليس بالعصيان، فإنّه عَلِمَ أنّه فَعَل قبيحاً بتركه السُّجود المأمورِ به، وقَد دَلّلنا عَلىٰ أنّ الأمرَ يَقتضي الإيجابَ فَلَم يخرج مِنْ بابه.

ومَن قال بالنّدب، قال عُلِمَ ذلك بدليلٍ غَير الأمر فَلا يُمكنُ الاستدلالُ به.

فأمّا مَنْ اعتمدَ عَلىٰ أنّ الأمرَ بالشّيء نَهيٌ عن ضدّه لفظاً أو معنىً فلأجل ذلك إقتَضىٰ الإيجاب، فلا يُمكنُ الاعتماد عَليه، لأنّ عندنا ليس الأمر بالشّيء نهياً عن ضِدّه، وَسَنبيّن ذلك فيما بَعدُ[1] فلا يُمكنُ الاعتمادُ علىٰ ذلك.

ولا يمكن أيضاً أنْ يُعتمد عَلىٰ أنْ يُقال[2]: إنّ الأمرَ يَدُلّ عَلىٰ أنّ الآمرَ مُريدٌ للمأمور به، وإذا كانَ كذلك فلابدّ أنْ يكون كارهاً لضدّه[3] لأنّ ذلك يفسد مِنْ وجهين:

أحدهما: إنّا قَد بيّنا[3] أنّ الأمرَ لا يَقْتَضي إرادة المأمور به أصلاً فَلا يَصحُّ ذلك، ثمّ لو اقتضىٰ ذلك لَم يَجب أنْ يكونَ كارهاً لِضدّه.

والوجه الثّاني: أنّ ذلك يقتضي أنْ تكونَ النّوافلُ واجبةً لأنّها مرادةٌ، وقَد عَلِمنا أنّها لَيستْ مكرُوهة الضّد[4].

ولا يُمكن أيضاً أنْ يُقال: إنّ نفس الإرادة للشّيء كراهيّةٌ لِضدّه[5]، لأنّ ذلك يَفسدُ مِنْ وَجهين أيضاً:

---

(١) أُنظر تفصيل الأقوال واختلاف الآراء في هذه المسألة في صفحة ١٩٦ هامش رقم (١).

(٢) هذا دليل أبي إسحاق الشيرازي لإثبات أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، يقول في (التبصرة: ٩٠، وشرح اللُّمع ١: ٢٦٢ ـ ٢٦١: «ويدلّ عليه هو أنّ الأمر يقتضي كراهيّة ضدّه وقبحه، وذلك يقتضي تحريمه، فيجب أن يكون الأمر بالشيء تحريماً لضدّه». أُنظر أيضاً: (المعتمد ١: ٩٨).

(٣) أُنظر التعليقة رقم (١) في صفحة ١٧٠

(٤) أجاب أبو اسحاق الشيرازي عن هذا الاعتراض بجوابين، ومختاره في المقام هو تعميم حكم النّهي عن الضّد ليشمل المستحبّاتِ أيضاً. أُنظر: (التبصرة: ٩٠ ـ ٩١).

(٥) الذريعة إلىٰ أُصول الشّريعة ١: ٥٦.

أحدهما: أنّ الشّيء الواحد لا يَجوزُ أنْ يكونَ بصفّتين ضدّين فَكَيفَ يُمكنُ أنْ يُدّعىٰ أنّ الإرادة بِصِفة الكراهة.

والثّاني: أنّ ذلك يَنْتَقِضُ بالنّوافل، لأنّها مُرادةٌ وَلَيستْ مكروهة الضّد.

ولا يمكن أيضاً أنْ نَعتمِدُ بأنْ يُقالَ: إنّ الأمر يقتضي المأمُور به، ولَيس عَلىٰ جواز تَركه دَليلٌ.

لأنّ للقائِل أنْ يقول: إنّه لَعَمري يَقتَضي المأمورُ به، ولكنّ الكلامَ في أنّه كيفَ يقتَضيه هَل هُوَ عَلىٰ جِهةِ الوُجوب أو جهة النّدب؟

ولا يمكنُ أيضاً أنْ يُقال: أنّ الآمر أراد المأمور به عَلىٰ جِهَة الإيجاب، لأنّ ذلك متىٰ لَم يُشَر به إلىٰ ما قلناه مِنْ أنّ الأمر يقتَضي الإيجاب، أو أنْ يُقالَ: إنّه إذا أراد المُرادَ فلابدّ مِنْ أن يكونَ كارهاً لِضدّه، أو إرادة الشّيء كراهةٌ لِضدّهِ لا يُعقَلُ، فإنْ أُريد بذلك الوجهُ الأوّل [فذلك صَحيحٌ، ويَنبغي أنْ يُقتصرِ عَلىٰ أنْ يُقال: إنّ الأمر يقتضي الإيجاب][1] ولا يُتَعَرَّضُ في العِبارة.

وإنْ أُريد به ما عَدا ذلك فَقَد أبطلنا صِحّة ذلك.

ولا يَلزمُ القائلينَ بِالنّدب أنْ يُقال لهم: يَنْبَغي عَلىٰ قولكم ألّا يكونَ فرقٌ بين الأمر بالنّوافلَ والفرائض.

لأنّهم يقولون: إنّ بمجرّد الأمر لا فَرقَ بينهما، وإنّما عَلِمنا حُكمَ الفرائض وأنّه يَستحقُّ بِتركه العقاب بِدَليلٍ غيرَ الأمر.

ولا يلزمهُم أيضاً أنْ يقُال لَهم: يَنْبَغِي أنْ يكون الأمرُ لا يَدُلُّ عَلىٰ أكثر من حُسن المأمورِ به فقط إذا كانَ صادراً مِنْ حكيمٍ، ويَلزمُ علىٰ ذلك أنْ يكونَ الله تعالىٰ مُريداً للمباحات[2]* لأنها حَسَنةٌ.

---

(١) زيادة من النسخة الثانية.

(٢)* أي جائزاً أمره بالمباحات.

لأنهم يَقُولونَ: المُباحاتُ[1]• وَإنْ كانت حَسَنةً، فلا يَحسُنُ مِنَ القَديم تعالىٰ أنْ يُريدها في دار التَّكليف لأنّ ذلك عَبَثٌ لا فائدة فيه.

فالاعتمادُ عَلىٰ ما قلناهُ وأحكمناهُ.

(١)• حاصله أنّ مجرّد الأمر يمكن تعلّقه بالمباح، لكنّ أمر الله تعالىٰ في دار التّكليف لا يمكن تعلّقه بالمباح بدليلٍ من خارج.

فَصْلٌ [٣]

«في حُكم الأمر الوارد عَقيبَ الحَظْر»

ذَهَبَ أكثرُ الفُقَهاء وَمَنْ صَنَّفَ أُصولَ الفِقه إلىٰ أنّ الأمر إذا وردَ عَقيبَ الحَظْر اقْتَضىٰ الإباحة[١]* [٢].

وقال قومٌ[٣]: إنّ مُقتَضىٰ الأمر عَلىٰ ما كانَ عليه مِنْ إيجاب أو ندبٍ أو وقفٍ[٤] ولا[٥] اعتبار بما تَقَدّم، وهذا هُو الأقوىٰ عندي.

والّذي يَدُلُّ عَلىٰ ذلك: أنّ الاعتبار في هذه الألفاظ بِظواهِرها وَمَوضُوعِها في اللُّغة، لأنّا مَتىٰ لَم نُراع ذلك لَم يُمكننا الاستدلالُ بشيء مِن الكلام، وإذا ثَبَتَ ذلك وكانتْ صيغة الأمر وَصُورتُه بَعد الحَظْر كَما كانتْ قَبل الحَظْر، وَجَبَ أنْ يكونَ

---

(١)* أي رفع الحظر فقط لا الإباحة الاصطلاحيّة.

(٢) وهذا مختار الشيخ المفيد، والشّافعي (نصّ علىٰ النّدب في أحكام القرآن، والأصحّ أنّه يذهب إلىٰ الوجُوب) ومن تابعه، ومالك وأصحابه، وأحمد بن حنبل. أُنظر: (التبصرة: ٣٨، الذريعة ١: ٧٣، المعتمد ١: ٧٥، ميزان الأُصول ١: ٢٢٨، التذكرة ٣٠، روضة النّاظر: ١٧٤).

(٣) وهذا مذهب الشّريف المُرتضىٰ، والمعتزلة، والشّافعي، وابن السمعاني، والقاضي أبي الطيّب، وأبي إسحاق الشّيرازي. أُنظر: (الذريعة ١: ٧٣، التبصرة: ٣٨، المعتمد ١: ٧٥، الإحكام ٣: ٣٣٣ روضة الناظر: ١٧٤، ميزان الأُصول ١: ٢٢٨).

(٤) في الأصل: من الإيجاب والندب والوقف.

(٥) فلا.

مقتضاها عَلىٰ ماكانَ، إلّا أنْ يَدُلَّ دَليلٌ[1]* عَلىٰ خِلاف ذلك فَتُحْمَلُ عَليه، كما إذا دلَّ دليلٌ ابتداءً عَلىٰ خِلافُ مُقتضاها في أصل الوَضع ممّا عليه.

والّذي يَدُلّ أيضاً عَلىٰ ذلك: أنَّ كونَ الأمر وارداً عقيبَ الحَظْرِ اللّفظي ليس بأكثر مِنْ كونه وارداً عَقيب الحَظْر العَقلي، ألا تَرىٰ أنّ الصلاة وَرَمي الجمار وَغيرَ ذلك مِنَ الشّرعيّات قبيحٌ بِالعَقلِ فِعْلَها، ومَع ذلك لمّا وَرَد الشّرعُ بها وتَناولها الأمرُ حُمِلَ ذلكَ عَلىٰ الوُجوبِ أو النَّدب عَلىٰ الخلاف فيه، وَلم يكُن ما تَقَدّمها مِنَ الحَظْر العَقلي مُوجباً لإباحتها.

وكذلك حكم الأمر إذا وَرَد عَقيب الحَظْر اللّفظي يَنبغي أنْ يكونَ حُكمهُ حُكم ما وَرَد ابتداءً، ولا يُؤثّرُ في تغيير ذلك ما تقدّمه مِنَ الحَظْر إلّا بدليلٍ.

فأمّا تَعلُّقهم في ذلك بأنْ قالوا[2]: الحَظْرُ لمّاكانَ مَنْعاً مِنْ الفعل يَنْبَغي أنْ يكونَ الأمرُ رافعاً لذلك، وذلك يفيدُ الإباحة.

فانّ الذي يقتضيه هذا الاعتبار أنّه ينبغي أن يكون الأمرُ مخالفاً لِحُكم الحَظْر، وكذلك نَقول، وَقَدْ يكونُ مخالفاً له بأنْ يَقتضي الوُجُوب أو النَّدب أو الإباحة، فَمِنْ أينَ أنّ المُرادَ أحدهما دُونَ الآخر؟ وكُلُّ ذلك يُزيلُ حكم الحَظْر، فَسَقَطَ التَعلُّق بذلك.

فأمّا تَعَلُّقهم في ذلك بأنّ أوامر القُرآن الواردة عَقيب الحَظر كلّها كذلك نَحو قوله تعالىٰ: ﴿**فإذا قُضِيَت الصَّلوةُ فانْتَشِروا**﴾[3]، وَنَحو قَولُه: ﴿**وَإذا حَلَلْتُم فاصْطادُوا**﴾[4] وَما جَرىٰ مجرىٰ ذلك[5]، فَيَنْبَغي أنْ يكون حقيقَتها ذلك[6]. فليس[7] بصحيح لأنّا

---

(١)* الظّاهر أنّ المُراد به الدليل الدّال علىٰ كون المعنىٰ المجازي كالإباحة مستعملاً فيه في بعض الأفراد، ويحتمل أن يكون المُرادُ الدّليل الدّال علىٰ أنّ هذا الأمر حقيقة في الإباحة مطلقاً.

(٢) أُنظر التبصرة: ٣٨.

(٣) الجمعة: ١٠.

(٤) المائدة: ٢.

(٥) نحو قوله تعالىٰ: ﴿**فإذا تَطهَّرْنَ فأتوهنّ من حيث أمَرَكُمُ الله**﴾ [البقرة: ٢٢٢].

(٦) أُنظر: (التبصرة: ٤٠، المعتمد ١: ٧٧، ميزان الأُصول ١: ٢٢٨).

(٧) في الأصل: ليس.

نقول: إنّما عُلِمَ ذلك بدليلٍ غَير الظّاهر، وَلو خُلّينا وَالظّاهر لَحَكمنا في هذه الأوامر ما كُنّا نحكم فيها ابتداءً مِنْ غَير أنْ يَتَقدّمها حَظْرٌ، فالتعلّق بذلك لا يَصحّ.

عَلىٰ أنّه قَدْ وَرَد في القُرآن عَقيب الحَظْرِ الأمر وإنْ لم يُوجب الإباحة نَحو قَولِهِ تعالىٰ: ﴿وَلا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّىٰ يَبْلُغَ الهَدْيُ مَحِلَّه﴾[1][2]* وَحَلْقُ الرّأس بَعد بُلُوغ الهَدي مَحِلّه لَيس بمباحٍ بَلْ هُو نُسك، وَذلك يُخالفُ ما أصّلوا القَولَ فيه.

---

(١) البقرة: ١٩٦، أُنظر ايضاً: «التبيان في تفسير القُرآن ٢: ١٦٠ ـ ١٥٤».

(٢)* ليس فيها لفظ الأمر فلعلّ المُراد أنّه لو لم يكن فيه صريح الأمر وكان واجباً يَدفع الحظر، فصريح الأمر بطريق الأولىٰ.

فَصْلٌ [٤]

«في أنّ الأمر بالشّيء هَلْ هُوَ أمرٌ بما لا يتمّ إلّا[1]* به أم لا[2]؟»

إعلم أنّ الأمر إذا ورَد فلا يخلُو مِنْ أنْ يكونَ مُتناولاً لِمَن كانَ عَلىٰ صفةٍ مَخصُوصةٍ، أو يكونَ مُطلقاً:

فإنْ كانَ مُتناولاً لِمَنْ كانَ عَلىٰ صِفَةٍ وجَبَ أنْ يكونَ مَقصُوراً عَلىٰ مَنْ كانَ عَليها، ومَنْ لَيس عَليها لا يَلْزَمُهُ أنْ يَجعل نَفسه عَلَيها لِيتَناوَله الأمرَ، إلّا أنْ يَدُلَّ دليلٌ

---

(١)* يستثنى إلّا به قسمان: الأوّل ما لا يمكن عقلاً وجود ذلك الشّيء إلّا به ويسمّىٰ مقدّمة عقلية، الثّاني ما لا يفيد ذلك الشّيء فائدته المطلوبة إلّا به ويسمّىٰ مقدّمة شرعيّة.

(٢) إختلف الأُصوليُّون في حكم هذا الأمر، أمّا الشّيخ المفيد (ره) فقد أطلق القول بالوجوب ولم يفصّل، يقول: «ما لا يتمّ الفعل إلّا به فهو واجبٌ كوجوب الفعل المأمور به»، (التذكرة: ٣١)، وهو مذهب الغزاليّ (في المنخول ص ١١٧)، أمّا الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة: ١/٨٣) فقد فرّق بين السبب والشّرط فإنْ «كان الّذي لا يتمّ ذلك الشّيء إلّا به سبباً فالأمر بالمسبب يجب أن يكون أمراً به، وإنْ كان غيرُ سببٍ وإنّما هو مقدّمة للفعل وشرط فيه، لم يجب أن يعقل من مجرّد الأمر أنّه أمرٌ به». وأمّا الشّيخ الطّوسي فإنّه فصل بين ورود الأمر مطلقاً وروده متناولاً لمن كان علىٰ صفةٍ مخصوصةٍ، وهذا مذهب بعض العامّة كالشّيرازي [شرح اللُّمع ١: ٢٥٩]. وأمّا المعتزلة فلهم تفصيلٌ فيما لا تتمّ العبادة إلّا معهُ حيث ميّزوا بين ما لا يمكن المكلّف تحصيله كالقدرة وما يمكنه تحصيله، فالأوّل لا يدلّ الأمر بالعبادة علىٰ وجوبه دون الثّاني (المعتمد ١: ٩٥ ـ ٩٤)، وهذا مذهبُ بعض متقدّمي فقهاء العامّة، وآخرون منهم فصلوا بين السبب الشّرعي والعقلي فأوجبوه في الأوّل دون الثّاني (ميزان الأُصول ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٤).

عَلىٰ وجُوب تَحصيل تلك الصّفة له فَحينَئِذٍ يَلزمه لِمَكان الدَّليل، وذلك نحو قوله تعالىٰ: ﴿ولله عَلىٰ النّاس حِجُّ البَيتِ مَنْ آستَطاعَ إليه سَبيلاً﴾[1] فأوجَب الحجَّ عَلىٰ مَنْ كان مُستطيعاً، فَمَن لَيس بمُسْتَطيع لا يلزَمُه تَحصيلُ الاستطاعة لِيَدخُل تحت الأمر، وكذلك لمّا أوجَبَ الزكاة عَلىٰ مَنْ مَلَكَ مائتي درهم أو عشرين ديناراً، فمَنَ لَيسَ معهُ النِّصاب لا يلزمُه تحصيلُ النِّصابِ ليَدْخُلَ تحتَ الأمر.

وإنْ كانَ الأمرُ مُطلقاً نُظِرَ فيه، فإنْ كانَ لا يَصحُّ علىٰ وجهٍ ما إلّا بِفِعلٍ آخر وَجَبَ تحصيلُ ذلك الّشيء لِيَتِمَّ معه المأمورُ به، وذلك نَحو الأمر بالمُسبَّب وَهُوَ لا يحصل إلّا عَنْ سَببٍ فلابدّ مِنْ أنْ يكونَ السَّببُ واجباً عَليه، ألا تَرىٰ أنّ مَنْ أوجَبَ عَلىٰ غيره إيلام غَيره وذلك لا يَحصلُ إلّا مِنْ ضَرْبٍ فلابُدّ مِنْ أنْ يَلزَمَه الضَّرب لِيَحصل عِندهُ الألم، ولهذه الجُملة قُلنا: إنّ الكافر إذا كانَ مُخاطباً بالشّرائِع علىٰ ما نُبيّنه يَلزَمه الإسلام، لأنّه لا يَصِحّ منه إيقاعُ الفِعلِ عَلىٰ وجه القُربة وَكونها شَرعيّة، وكونه كافراً يَمنعُ مِنْ ذلك.

وإنْ كانَ ذلك المأمور يَصُحُّ عَلىٰ وجهٍ مّا حُصوله، إلّا أنّه قَد علِمَ بالشّرع أنّه لا يكونُ شَرعيّاً إلّا بِفِعْلٍ آخر، جَرىٰ مَجرىٰ الأوّل في وُجوب تحصيل ذلك الأمر حَتّىٰ يصحُّ المأمور به، وَذلك نَحو قولُه: ﴿أقيموا الصَّلوة﴾[2] وقَد عَلِمنا أنّ الصّلاة لا تَصِحُّ إلّا بالطّهارة، وَسِتْر العَورة، وغَيرُ ذلك مِنَ الشّرائِط، ولا تكونُ شَرعيّةً إلّا كذلك، وجَبَ عليه تَحصيلُ كلِّ ما لا يَتِمُّ الصّلاة إلّا بها مِنَ الطّهارة وَغَيرها.

وإنْ لم يَدُلَّ دَليلٌ عَلىٰ وجُوب فِعلٍ آخر، غَير أنّه قيل: «إذا كانَ أمرٌ من الأُمور وَجَبَ عَليك كذا»، فإنّه لا يجِبُ عَليه تحصيل ذلك الأمر لِيَلزَمَه ما أوجب عَليهِ عِنْد حُصوله، وَلِذلك قُلنا: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿وآتُوا الزَّكٰوة﴾[3] لا يَقتضي وجُوب تحصيل

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) البقرة: ٤٣.

النّصاب لمّا لَم يَدُلّ دليلٌ شَرعيّ علىٰ ذلك، وفرّقنا بينه وَبين قوله: ﴿**وأقيمُوا الصَّلوة**﴾[1] عَلىٰ ما بَيّناهُ.

فأمّا آستدلالُ أهل العِراق[2] عَلىٰ أنّ ستر الرُّكبة واجبٌ لأنّ سِتر العَورة[3]* لا يَتِمُّ إلّا به[4]، فبعيدٌ، لأنّ ذلك لَيسَ بُمستحيل بَلْ يُمكنُ سِتْرُ العَورة وإنْ لَمْ تُستَر الرُّكبَة إذا سُلِّمَ لهم أنّ الفَخذُ عَورةٌ، وإنْ كانَ عندنا الأمرُ بخلافه، اللّهم إلّا[5]* أنْ يَدُلّ دليلٌ آخر عَلىٰ أنّ سِترَ العَورة لا يَتمُّ إلّا بستر الرُّكْبَة، فحينئذٍ يَجبُ عَليه الأمر بِسِتْرِ العَوْرَة.

وأمّا ما قاله الشّافعي في قوله: ﴿**أو عَدْلُ ذلك صِياماً**﴾[6] في أنّه إذا كانَ بدل كلّ يومٍ مُدّاً مِنْ طَعامٍ فَنَقَصَ عَن المُدّ يَجبُ صومُ يومٍ تامٍّ لأنّ صوم بَعضه لا يَتمّ إلّا بصوم جميعه[7]، فصحيحٌ، لأنّا قد عَلِمنا بالشّريعة أنّ بعضَ اليوم لا يكونُ صوماً فأوجبنا تمام اليوم لذلك، وَجرىٰ ذلك مَجرىٰ الأمر بالصّلاة وأنّه لا تكونُ كذلك إلّا بالطّهارة، فأوجبنا الطهارة، ولو لَم يَدُلّ دليلٌ عَلىٰ ذلك لَمَا كُنّا نُوجب عَليه إلّا ذلك القَدَر الّذي يُصيبه.

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) المقصود بهذا الاصطلاح أبو حنيفة وأصحابه وأتباعه العراقيين ممّن يتّبعون الرأي والقياس أمثال حمّاد بن سليمان (المتوفّى سنة ١٢٠ هـ) وربيعة الرأي (المتوفّى سنة ١٣٦ هـ) وزفر بن الهذيل المُتوفّى سنة ١٥٨ هـ) وابن أبي ليلى (المتوفّى سنّة ١٤٨ هـ) وأبو يوسف القاضي (المتوفّى ١٨٢ هـ) ومحمّد بن الحسن الشيباني (المتوفّى سنة ١٨٩ هـ) وآخرون غيرهم.

(٣)* القوم يتسامحون في جعل ما يتوقّف عليه العلمُ بالشّيء من جملة ما يتوقّف عليه ذلك الشّيء من حيث دلالة الدّليل علىٰ أنّ الذمّة لا تبرأ من المأمور به إلّا مع العلم بالإتيان، فكأنّ العلم به هو المأمور به.

(٤) الفتاوىٰ الهندية ١: ٥٨.

(٥)* بأن يكون شرطاً شرعيّاً كما يدلّ دليلٌ عَلىٰ أنّ الصلاة لا تتمّ إلّا بالوضوء.

(٦) المائدة: ٩٥.

(٧) الأُمّ ٢: ١٨٥ باب كيف يعدل الصّيام.

فأمّا دخول المِرفَقَين في باب وجُوب غَسْلِهما أو غَسلِ اليَدين فخارجٌ عنْ هذا الباب لأنّ آسم اليَدين[1]* واقعٌ عَلىٰ عُضْوَين المرفقانُ داخلان فيهما، فَلَيس ذلك مِنْ باب ما لا يَتمُّ الشّيء إلّا به، فَمَنْ ظَنَّ ذلك فَقَد أبعد.

وَأمّا ما يُحكىٰ عن آبن عبّاس في قوله: ﴿وأتمّوا الحَجَّ وَالعُمْرَة لله﴾[2] أنّه لمّا كانَ الإتمامُ يَقْتَضي الدُّخول وَجَب الدُّخولُ الّذي لا يَصِحُّ الإتمام[3] إلّا به.

فالّذي يَقوىٰ عِندي خلافُ ذلك، لأنّه لا يَمتَنعُ أنْ يكونَ الأمرُ متناولاً لِمَن كان قَد دَخَلَ في الحَجّ فحينئذٍ يَلزمه إتمامه، وأمّا مَنْ لم يَدخُل فيه فَلَيس يجبُ عَليه الدُّخول، اللّهمّ إلّا أنْ يَدُلَّ دَليلٌ علىٰ وجوبِ الدُّخول غَير الأمر بالإتمام، فحينئذٍ يجِبُ المَصير إليه، ولأجل ما قلنا وجَبَ عَلىٰ مَنْ دَخَل في الحجّ تطوّعاً إتمامه، وإنْ كانَ الدُّخولُ لَم يكُنْ واجباً عليه. وحجّةُ الإسلام يَجبُ الدُّخولُ فيها وإتمامها لِما دَلَّ الدَليلُ عَلىٰ ذلك.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ يَنبغي أنْ يَجري هذا البابُ عَلىٰ هذا المنهاج إنْ شاءَ الله تعالىٰ.

---

(١)* يعني تمام المرفق جزءٌ من مسمّىٰ اليد، وذهب بعضهم إلىٰ أنّ المِرفق مركبٌ من جزء من اليد وجزء من العضد فيكون غسله من باب المقدّمة.

(٢) البقرة: ١٩٦.

(٣) راجع: «التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٥٥ ـ ١٥٤».

فَصْلٌ [٥]

«في أنّ الأمر يَتناولُ الكافِرَ والعبدَ كما يتناولُ المُسلم والحُرّ»

ذهبَ أكثرُ المُتكلّمين والفقهاء إلىٰ أنّ الكافِرَ مخاطبٌ بالشّرائِع وكذلك العَبد[1].

---

(١) ممّا اتّفق عليه جُلُّ فقهاء العامّة ومتكلّميهم أنّ الكُفّار مخاطبون بالإيمان ومعاقبون علىٰ إنكارهم له يوم القيامة، لكنّهم اختلفوا في أنّ الخطابات الشّرعيّة هل تشمل الكافر بحيث يجب عليه الأداء أم لا؟ فالجمهور علىٰ أنّ الخطابات الشرعيّة متوجّهة إليهم، وهو مذهب الشّافعي، وأحمد، ومالك، ومشايخ الأحناف من أهل الرأي في العراق، وبخارىٰ بما وراء النهر، وعامّة أهل الحديث، ورأي المعتزلة، والكرخي، وبه قال ابن حزم الأندلسي، والشيرازي.

وذهب شرذمةٌ منهم إلىٰ أنّ الكُفّار غير مخاطبين أصلاً لا بالعبادات ولا بالمحرّمات إلّا ما قام عليه دليل شرعي تنصيصاً، وهذا مذهب السرخسي، والبزدوي، وأبي زيد الدبوسي، وأبي حامد الإسفراييني (أو الرازي) من أهل الحديث.

وفصّل بعضهم بين المنهيّات والمأمورات في أنْ تشملهم دون الثّاني، وهو مختار بعض أصحاب الشّافعي. أُنظر: (التبصرة: ٨١ ـ ٨٠، شرح اللُّمع ١: ٢٧٧، ميزان الأُصول ١: ٣٠٩ ـ ٣٠٦).

وأمّا الإماميّة فقد ذهب الشّريف المرتضىٰ والطّوسي (ره) إلىٰ أنّ الكفّار مخاطبون بالعبادات الشرعيّة (الذريعة ١: ٧٥). وأمّا العبيد فإنّ رأي جمهور العامّة علىٰ شمول الخطابات الشرعيّة لهم وهو مذهب الشّافعي، والشيرازي، وابن حزم الأندلسي، والغزالي. وقال بعضهم لا يدخلون فيه إلّا بدليلٍ.

أُنظر: (المستصفىٰ ٢: ٢٤، المنخول: ١٤٣، التبصرة: ٧٥، شرح اللُّمع ١: ٢٧٢، الإحكام ٣: ٣٤٢) وأمّا الإماميّة فإنّ مذهب الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة: ٢/ ٨١) ـ وتابعه الشيخ الطّوسي ـ هو أنّ (العبد يدخل في

وقال قومٌ شذاذٌ ليسوا بمخاطبين بها.

والّذي أذهبُ إليه هُو الأولّ، والّذي يَدُلّ عَلىٰ ذلك:

أنّ المُراعىٰ في كون المكلّف مُخاطباً بالشّريعة أنْ يَرد الخطابُ علىٰ وجهٍ متناولٍ[1] ظاهِرَه، ويكونُ متمكّناً من ذلك، فإذا ثبَتَ هذا فمتىٰ ورد الخطابُ يَحتاجُ أنْ يُنْظَر فيه، فإنْ كانَ خطاباً للمؤمنين مثل قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا﴾[2] فَيَنْبَغي أنْ يكونَ الخِطابُ يختصّهم ولا يَتَناولَ الكافِر، إلّا أنْ يَدُلّ دليلٌ عَلىٰ أنّهم مُخاطبون به مثل المؤمنين فيُحكمُ بذلك لأجل الدّليل.

ومَتىٰ كانَ الخِطابُ متعلّقاً باسمٍ يَتَناول الكافِرُ والمسلم مثل قوله: ﴿أيّها النّاس﴾[3]، و﴿وقِهِ عَلىٰ النّاس﴾[4]، و﴿وخُذْ مِنْ أموالهم﴾[5] ومَا جَرىٰ مجرىٰ ذلك، فَيَنْبَغي أنْ نحمله عَلىٰ عمومه وشموله في دخول الكافِرِ والمُسلم تَحته، إلّا أنْ يَدُلّ دليلٌ عَلىٰ خلافه فَيُحكم به وَيَخرُج منْ جُملة العُموم.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ الكافر لا يَصِحُّ منه فِعل الصّلاة ولا فِعل الحَجّ مَع كُفْره، فلا يجوزُ أنْ يكونُ مراداً بالخطاب[6].

وذلك أنّ الّذي يَجِبُ أنْ يكونَ عليه حَتّىٰ يصحَّ تناول الخطاب له أنْ يكونَ علىٰ صفةٍ يَصِحُّ مَعها أداء ما تناوله الأمر، أو يكونَ مُتمكّناً مِنْ تحصيلها ويحسن تكليفه في الحالين عَلىٰ حدٍّ واحدٍ، وإذا ثبَتَ ذلك فالكافِرُ وإنْ لم يكن بصفة الإيمان

الخطاب إذا تكامل شروطه في نفسه وكان ظاهر الخطاب يصحّ أن يتناوله)

(١) يتناوله.

(٢) البقرة: ١٥٣.

(٣) الأعراف: ١٥٨.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) التوبة: ١٠٣.

(٦) نسب الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة: ١/ ٧) هذا القول إلىٰ مَنْ خالفه فقال: «وقد تعلّق من خالفنا بأنّ الكافر لا يصحّ منه مع كفره شيءٌ من العبادات، فيجبُ أن لا يكونُ مخاطباً بها».

فتَصحُّ منه العبادة فَهو متمكنٌ مِنْ فعل الإيمان، وَيَجبُ عَليه تَحصيله لِيَصحَّ منه العبادة، لأنّ إيجاب الشّيء إيجابُ ما لا يتمّ الشّيء إلّا به عَلىٰ ما بيّناه في الفَصل الأوّل في السَّبب والمُسبَّب والطّهارة والصّلاة[1]، وأنّه لا فرق بين أنْ يكونَ مُتَطهّراً في أنّه يَلزمه فعل الصّلاة وَبين أنْ يكونَ مُتَمَكِّناً منها في أنّه يَلزمه كذلك، وكذلك القولُ في الكافر.

ولَيس يجري مجرىٰ مَنْ قَطَعَ رِجْل نَفسه في سقوط فَرض الصّلاة عَنه قائماً، لأنّ مَعَ قَطْع رجلهم يَستحيلُ منه فعل الصّلاة قائِماً فلأجل ذلك سَقَطَ عنهُ، وَليس كذلك الكافِرُ لأنّ الإيمان ممكنٌ فيه، ويجري في هذا الباب مَجرىٰ مَنْ شَدّ رِجْل نَفسه في أنّه يَلزَمُه فِعل الصّلاة قائِماً لأنّه متمكّنٌ مِنْ حلّها، فيتمكّن مِنْ فعل الصّلاة قائماً.

وَيَدلّ أيضاً علىٰ صحّة ما ذَهَبْنا إليه قَوله تعالىٰ: ﴿فَوَيلٌ لِلْمُشْرِكين الّذين لا يُؤْتونَ الزَّكوة﴾[2] فَذمّ اللهُ تعالىٰ المُشْركينَ بمنعهم الزّكاة، فلولا أنّهم يُخاطبون بها وإلّا ما كانوا يَستحقّونَ الذَّمّ إذا لَمْ يَفْعَلوها.

ويَدُلّ علىٰ ذلك أيضاً قولُه تعالىٰ حاكياً عن الكُفّار: ﴿وقالوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصلّين﴾[3] فلولا أنّهم مُخاطبون بها وإلّا لَم يُعَدُّوا مِنْ جُملة ما عُوقِبُوا عليه.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّهم عَدوّا[4] مِنْ جُملة ذلك قَولُه: ﴿وَلَم نَكُ نُطْعِمُ المسكين﴾[5] وإنْ كانَ ذلك غَير واجبٍ عَلَيهم.

وذلك أنّه لا يَمتَنعُ أنْ يكونُوا أرادوا بذلك مَنْعَ الزكاةَ عَن المساكين، أو مَنْعِ ما وَجَبَ عَليهم من الكفّارات منْ إطعام المَساكين عَلىٰ ما تَضَمَّنتهُ الآية الأُولىٰ، فلأجل ذلك عَدُّوهُ في جُملة ما عُوقِبوا عليه.

---

(١) أُنظر الفصل رقم (٤) ص ١٨٩ ـ ١٨٦.

(٢) فصّلت: ٧.

(٣) المدّثّر: ٤٣.

(٤) في الأصل: عَدَوا.

(٥) المدّثّر: ٤٤.

ويَدلُّ أيضاً عَلىٰ ذلك: ما لا خلافَ فيه بينَ المُسْلِمين مِنْ وجُوبِ حَدّ الزّاني عَليهم إذا زَنوا، ووُجوب القَطْعِ عَليهم إذا سَرَقُوا، فلولا أنّهم مُخاطبونَ بِتَركِ الزّنا وَتَرْكِ السَّرقة وإلّا لم يَجبْ عَليهم الحدُّ، كما لا يَجِبُ عَلىٰ المجانين والأطفال لما لَمْ يَكُنْ ذلك واجباً عليهم.

وتَعلّق مَنْ خالفنا في ذلك بأنْ قال: الصَّلاة لا تَصحُّ منه فَيَنْبَغي أنْ لا يكونَ مُخاطباً بها، كما أنّ المقطوعَ الرِّجْل لَمّا لَمْ يَصحّ منه فعل الصّلاة قائماً لَمْ يَكُن مخاطباً بها.

وقد قُلنا ما عندنا في ذلك فأغنىٰ عَن الإعادة[1].

وتعلّقوا أيضاً بأنْ قالوا: لو كانَ الكافِرُ مخاطباً بالصّلاة لوَجَب عليه قضاؤها إذا أسْلَم، مِثْلُ المُسْلِم إذا لَم يُصلِّ وَجَبَ عليه قضاؤها[2].

وهذا أيضاً غَيرُ صحيح، لأنّ القضاء فَرضٌ ثانٍ يحتاجُ إلىٰ دليلٍ مُستأنفٍ، وليس ما دَلَّ عَلىٰ وجُوب الفِعلِ دَلَّ عَلىٰ قضائه، ألا تَرىٰ مَنْ فاتته الجُمُعة وصلاة العِيْدَين لا يلزمُهُ قضاؤها وإنْ كانَ مُخاطباً بها في حال الأداء، وكذلك ما دَلَّ عَلىٰ وجُوب القضاء لا يَدلُّ علىٰ وجُوب المَقضيّ لأنّ الحائِض يَلزُمها قضاء الصّوم وإنْ لَم يكن ذلك واجباً عليها في حال الحيض.

فإن قالوا: الصّوم وإنْ لَم يَجبْ عليها في حال الحَيض، فهو واجبٌ عليها علىٰ وجهٍ[3]*.

قُلنا: ذلك يَنْتَقِضُ بالصّلاة، فإنّها يَجبُ عليها عَلىٰ وجهٍ وَمَع ذلك لا يَلزمُها أداؤها في حال الطُّهر.

---

(١) أُنظر ما قاله الشيخ الطّوسي (ره) ردّاً علىٰ هذه الشُّبهة في صفحة ١٩١.

(٢) هذا الاحتجاج نسبه أبو اسحاق الشيرازي لبعض أصحابه القائلين بعدم شمول الخطاب للكافرين، وقصد بهذا البعض السمرقنديين من أهل الرأي. أُنظر: (التبصرة: ٨٣ ـ ٨٠، شرح اللُّمع ١: ٢٨١).

(٣)* لعلّ المُراد به توجّه الخطاب التكليفي إليها مع تخلّف الذّم علىٰ تركها للمانع، وليس المرادُ توجّه الطلب بالفعل إليها.

والكلامُ في العَبد كالكلام في الكافر سواء لا فَرق بينهما إذا كانَ داخلاً تحتَ الاسم.

وَليس لهم أنْ يقولوا: إنّ العبدَ لا يَملِكُ تصرّفه فكيفَ يَجبُ عليه فعل ذلك[1]؟

لأنّا لا نُسَلّمُ أنّه لا يملكُ تصرّفه عَلىٰ كلّ حالٍ، لأنّ الأوقات الّتي هي أوقات مُستثناةٌ منْ جملة ما يَملك منه مِنَ الأوقات، فَسَقَط الاعتراض بذلك.

وأمّا الصّبي الّذي لَيس بكامل العَقْلِ ولا مُميّزٍ لما يَجبُ عَليه وإنْ كانَ الاسمُ يتناوَله فغيرُ مُرادٍ لأنّا نَخصّه مِنْ ذلك مِنْ حَيثُ لا يَحسُنُ تكليفُ مَنْ لَيس بكاملِ العقل وَمَنْ لا يتمكّن مِنْ فعل ما كُلّفَه عَلىٰ الوجه الّذي كُلّفَ.

فأمّا ما يَتعلّق بالأموال فَهُم داخِلونَ تحتَ الاسم الّذي يُوجبُ ذلك مِنَ الزّكوات، وَقِيَم المُتْلفَات، وأروش الجنايات وَغَير ذلك لأنّ قوله: ﴿خُذْ مِنْ أموالهم صَدَقةً﴾[2] يَدخُل تحته البَالغُ والطّفل، فَيَنْبَغي أنْ يَجب ذلك، وَعلىٰ هذا يَجري الباب.

فأمّا المرأةُ فإنْ كانَ الخِطابُ يَختَصُّ النّساء فلا خلافَ أنّها داخلةٌ تحت الخِطاب.

وإنْ كانَ الخِطابُ يَتَناولُ اسم الجِنس مِثلَ قوله: ﴿وَللهِ عَلىٰ النّاس حِجُّ البيت﴾[3] فَكَمثله.

وإنْ كانَ الخِطابُ يَخْتَصُّ الذُّكور[4] فَمِنَ النّاس مَنْ قال: إنّ النّساء لا يَدْخُلنَ فيه

---

(١) هذا الاحتجاج نسبه أبو إسحاق الشيرازي لبعض أصحابه القائلين بأنّ العبيد لا يدخلون في أوامر صاحب الشّرع إلّا بدليلٍ. أُنظر: (التبصرة: ٧٦، شرح اللُّمع ١: ٢٧٣).

(٢) التّوبة: ١٠٣.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) أكثر الأُصوليّون من العامّة علىٰ عدم دخول النساء في خطاب الرجال، وممّن اختار هذا المذهب الشّافعي ومَن تابعه من أئمّة الشّوافع، والأشاعرة، والمعتزلة، وجُمهور الأحناف، والحنابلة، وبعض المالكيّة، وابن

إلّا بدليلٍ، وَهُوَ الظَّاهِرُ مِنْ مَذهب الشّافعي وَعليه كَثيرٌ مِنَ الفُقهاء.

وذَهَبَ الباقونَ إلىٰ أنّه يَدْخُل مَع الرِّجال لأنَّ الرّجال والنّساء إذا جُمِعُوا في الخِطاب غُلِبَ حُكم التَّذكير، وَهُوَ الظّاهر عَلىٰ مَذهب أهل اللُّغة فَيَنْبَغِي أن يُعتمد عليه.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

حزم الأندلسي. وذهب شرذمة منهم إلىٰ دخولهنّ في جمع الرجال وهو مذهب أبي بكر بن داود الظّاهري، وبعض الأحناف كالسَّرخسي. أُنظر: (التبصرة: ٧٧، شرح اللُّمع ١: ٢٧٣، أُصول السرخسي ١: ٢٣٤، الإحكام ٣: ٣٤٢ ـ ٣٣٦).

وأمّا الإماميّة فقد ذهب المفيد (ره) (التذكرة: ٣١) إلىٰ أنّه «إذا ورد الأمر بلفظ المذكر فهو متوجّه بظاهره إلىٰ الرّجال دون النّساء ولا يدخل تحته شيء من الإناث إلّا بدليل سواه»، وأمّا الشّريف المرتضىٰ (الذريعة: ١/ ٨٢) فقد خالف شيخه وذهب إلىٰ أنّ المرأة «لا تدخل بالظّاهر ومن غيرِ حاجةٍ إلىٰ دليلٍ في خطاب المذكر» وأمّا الشّيخ الطوسي فإنه تابع مذهب المُرتضىٰ ورجّحهُ. وبرغم هذا الاختلاف فإنّهم اتّفقوا علىٰ دخول المرأة إذا كان الخطاب بصيغة الجمع المذكر لأنّ مذهب أهل اللغة تغليب التذكير.

فَصْلٌ [٦]

«في أنّ الأمرَ بالشّيء هَل هُوَ نَهيٌ عَنْ ضِدّه أم لا[1]»

ذَهَبَ أهلُ العَدْل مِنَ المُتكلّمين وَكثيرٌ مِنَ الفُقهاء إلىٰ أنّ الأمر بالشّيء لَيس بنهيٍ عَنْ ضدّه[1].

---

(١) يُمكن تلخيص أقوال واختلاف آراء فقهاء العامّة ومتكلّميهم كما يلي:

١ ـ الأمر بالشّيء ليس بنهيٍ عن ضدّه

وهذا مذهب المعتزلة ـ حيث أنكروا الكلام النفسي ـ كالقاضي عبدالجبّار، وأبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وهو مختار إمام الحرمين الجويني، وتبعه علىٰ ذلك الغزالي، وابن الحاجب.

٢ ـ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه لفظاً

وهذا مذهب الأشاعرة المُجبّرة تبعاً لشيخهم أبي الحسن الأشعري، وهو مختار القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي بكر محمّد بن أحمد السمرقندي، وأبي منصور الماتريدي، والجصّاص، وابن حزم الأندلسي، ونُسب إلىٰ عامّة العلماء من الشّافعيّة، والحنفيّة، والمُحدّثين بضديّة الأمر لمطلق الأضداد.

٣ ـ الأمر بالشّيء نهيٌ عن ضدّه معناً أي بالالتزام والتضمّن

وهذا مذهب جمهور الفقهاء، وبعض المعتزلة كالكعبي، ومختار الأسفراييني، وأبي إسحاق الشيرازي، وفخر الدين الرازي، وغيرهم.

هذه عُمدة أقوالهم ومذاهبهم، ولهم في المسألة أقوالٌ كثيرة وتفسيرات عديدة لا طائل تحتها.

أُنظر: «الإحكام للآمدي ٢: ٢٥٢، المعتمد ١: ٩٧، شرح اللُّمع ١: ٢٦١، الإحكام في اصول الأحكام ٣: ٣٢٦، المنخول: ١١٤، المستصفىٰ ١: ٥٢، الإبهاج ٢: ٧٦، التبصرة: ٩٠ ـ ٨٩، ميزان الأُصول ١: ٢٦٤ ـ ٢٥٨».

ومِنهُم مَنْ قال: إنّه نَهيٌ عن ضِدّه معنىٰ[1].

والّذي أذهب إليه أنّ الأمرَ بالشّيء لَيس بنهيٍ عَنْ ضِدّه لفظاً، وأمّا مِنْ جهة المَعنىٰ فَعَلىٰ المذهب الّذي اخترناه في أنّ الأمرَ يقتضي الإيجاب[1]، وإذا كانَ صادراً مِنْ حكيم دَلّ عَلىٰ وجُوب ذلك الشّيء، يقتضي أنْ تكونَ تركهُ قبيحاً وسواءٌ كانَ له تركٌ واحدٌ أم تُروك كثيرةٌ في أنّه يَجبُ أنْ يكونَ كُلّها قبيحةً إذا كانَ الأمرُ مُضَيّقاً.

وإنْ كانَ الأمر مُخيّراً فيه بَينهُ وبين ضدٍّ له آخر، دَلّ عَلىٰ أنّ ما عَدا ذلك قبيحٌ مِنْ تُروكه.

وإنْ لَم يَكُنْ له إلّا تركٌ واحدٌ، فَيَجب القطعُ عَلىٰ أنّه قبيحٌ إذا لَم يدلّ عَلىٰ أنه واجبٌ مثله مُخيّراً فيهما.

إلّا أنّ مَعَ هذا التّفصيل أيضاً لا يَجوزُ أنْ يُسمّىٰ نهياً عَنْ ضدّه، لأنّ النّهي مِنْ صِفات الأقوال دونَ المعاني، وليس كلُّ ما عُلِمَ قُبحه سُمّي منهيّاً عنه إلّا عَلىٰ ضَرْبٍ مِنَ المَجاز.

والّذي يَدُلّ عَلىٰ صحّة ما آخترناه أنَّ أهل اللُّغة فَرّقوا بين صيغة الأمر وَصِيغَة النّهي فقالوا: صيغة الأمر قولُ القائل لِمَن دونه «إفعل»، والنّهي قوله: «لا تفعل» وهُما يُدرَكان بحاسّة السّمع، وليسَ يُسمَعُ مِنْ قوله: «إفعل» «لا تَفعل»، فلا يَنبغي أنْ يكونَ نهياً مِنْ حَيثُ اللّفظ، لأنّه لو كانَ كذلك لوَجَب أنْ يُسمعا معاً كما يُسمعُ لو جَمَع بين اللّفظين، وقد عَلِمنا خلاف ذلك.

وأمّا الإماميّة فقد ذهب الشّيخ المفيد ـ رحمه الله ـ (التذكرة: ٣١) إلى أنّه «ليس الأمر بالشّيء هو بنفسه نهياً عن ضدّه، ولكنّه يدلّ علىٰ النّهي عنه بحسب دلالته علىٰ حظره، وباستحالة اجتماع الفعل وتركه يقتضي صحّة النّهي العقلي عن ضدّ ما أمر به»، واما الشريف المرتضىٰ فقد نفى الاقتضاء لفظاً و معناً(الذريعة: ٨٦/١ ـ ٨٥) وأمّا الشّيخ الطوسي (ره) فإنّه يذهب إلىٰ أنّ الأمر بالشّيء يقتضي النّهي عن ضدّه معناً لا لفظاً، ولكنّه اقتضاءٌ مجازي لاعتقاد الشّيخ أنّ النّهي من صِفات الأقوال دون المعاني.

(١) راجع كلام المصنّف واستدلاله علىٰ أنّ الأمر يقتضي الإيجاب صفحة ١٧٢.

فأمّا اقتضاؤه للنّهي مِنْ حيثُ[1] المعنىٰ، فقد بيّنا ما عندنا في ذلك وَفيه كفايةٌ وَذلك يُبنىٰ عَلىٰ أنّ الأمر يقتضي الإيجاب، وقد دَلَلْنا عليه فيما مضىٰ[2].

ويُبيّنُ أيضاً صحّة ما قلنا: أنّ الأمر بالشّيء لو كانَ نهياً عن ضدّه لجاز لقائلٍ أنْ يقول: «إنّ العِلم بالشّيء جَهلٌ بضدّه» وذلك جهالةٌ، ولا يلزمنا مِثلُ ذلك فيما آخترناه مِنْ دلالته علىٰ قُبح تركه لأنّه لا يَمْتَنعُ أنْ يَدُلّ الشّيء عَلىٰ حُسن أمرٍ وَقُبح شَيء آخر مِنْ وَجهين، وليس ذلك بِمُتضادٍّ[3]، وَيستحيلُ أنْ يكونَ العِلمُ جَهلاً لأنّ الصِّفَتين مُتضادتان، فبانَ الفَرقُ بينهما[4].

فأمّا شُبهةُ مَنْ خالف في ذلك فَهُوَ أنْ قال: إنّ الأمرَ يَقتضي إرادة المأمور به، وإرادَة الشّيء كراهةُ ضدّه، والحِكمةُ تَقتضي ألاّ يُريد الشّيء إلّا وَيكره ضِدّهُ.

فإنّ ذلك يَسقُطُ بما قُلناه مِنْ أنّ الأمر لا يَدلّ علىٰ إرادة المأمور به، ولو دَلّ لم يَكُنْ إرادة الشّيء كَراهة ضِدّه، لأنّ إرادة النوافل حاصلةٌ وَلَيست بكراهةٍ لِضدّها، وَمتىٰ بُني عَلىٰ أنّ الأمر يَقتضي الإيجاب، وإذا كانَ صادراً مِن حكيم، دَلّ علىٰ وجُوبه وأنّ ما عَداه قبيحٌ إذا لَمْ يَدلّ علىٰ أنّه واجبٌ مُخيّرٌ فيه مثله[5]، فَهُوَ المُعتمد عليه عَلىٰ ما بيّناه.

---

(١) جهة.

(٢) راجع كلام المصنّف واستدلاله في صفحة ١٧٢.

(٣) بمستضاد.

(٤) زيادة من الأصل.

(٥) أي أمرٌ مثله صادرٌ من الآمر الحكيم.

فَصْلٌ [٧]

«في أنّ الأمرَ بالشّيء يقتضي الفعل مرّةً، أو يَقْتَضي التّكرار[1]؟»

ذَهَب أكثرُ المُتَكلّمينَ والفُقَهاء إلىٰ أنّ الأمر بالشّيء لايقتضي بظاهره أكثر مِنْ

---

(١) إنّ الجميع متّفقون علىٰ أنّه لا ريب في أنّ الخطاب لو كان مقيّداً بقرينة تقتضي التكرار وجب فيه التكرار كما لو قال: (صلّ أبداً)، وكذلك لو كانَ الخطاب مقيّداً بقرينة تفيد المرّة الواحدة حُمل علىٰ الفعل مرّة واحدة، وإنّما الخلاف فيما إذا ورد الخطاب مطلقاً فإنّه يمكن أن نقسّم آراء الفقهاء والمتكلّمين من العامّة في هذه الصورة إلىٰ أربعة وهي:

١ ـ الأمر بالشّيء لا يقتضي إلّا مرّة واحدة ولا يحمل علىٰ ما زاد إلّا بدليلٍ

وهذا مذهب جماعة من الفقهاء، والشّافعيّة، وأبي الحسن الشيباني ـ كما نسب الطّوسي إليهما ـ وأبو حنيفة وجماعة من أتباعه، والقاضي أبو الطيّب الطبري، وأبو حامد الإسفراييني.

٢ ـ الأمر بظاهره يقتضي تكرار الشيء أبداً

أي لو توجّه الأمرُ بشيءٍ فإنّ علىٰ المكلّف أن يكرّره مدّة حياته (ما طرد الليل النّهار وما وجد السبيل إلىٰ الفعل) بشرط الإمكان، وهذا مذهب أبي حاتم الرازي (القزويني)، والقاضي أبي بكر الباقلّاني ـ كما نسب إليهم الشيرازي في (شرح اللُّمع) ـ والمُزني، وجماعة من الفقهاء والمتكلّمين، ونسب الغزالي في (المنخول) هذا القول إلىٰ المعتزلة وأبي حنيفة، والّذي يفيده مصنّفاتهم أنّه لمطلق الطلب.

٣ ـ الوقف

وقد اختلفوا في معنىٰ الوقف ومفهومه، فذهب جماعة إلىٰ أنّهم توقّفوا في الصيغة المطلقة في مقدار الفعل حتّىٰ يقوم الدّليل علىٰ المرّة أو الكلّي أو علىٰ مقدارٍ معلوم. وقال الشّريف المرتضىٰ(الذريعة ١: ١٠٠): «أراد المرّة بلا شكّ وما زاد عليها لستُ أعلمُ هل أراده أو لم يرده فأنا واقفٌ فيما زاد علىٰ المرّة لا فيها نفسها».

فعل مَرّة، وَيحتاج في زيادته إلىٰ دليلٍ آخر، وهوَ المحكي عن أبي الحسن[1]، والظّاهِرُ من قولُ الشّافعي[2].

وقال قومٌ شُذاذٌ أنّ الأمر بظاهره يَقتضي التكرار[1].

وَذَهبَ قومٌ إلىٰ الوقف في ذلك، وقالوا نقطَع أنّ إرادة المرّة الواحدة مُرادةٌ وما زاد عَليه فمشكوكٌ فيه متوقّف فيه[2].

فالّذي أختارُه المَذهب الأوّل، والّذي يَدلُّ علىٰ ذلك: أنّ الأمر في الشّاهد علىٰ وتيرة واحدة إذا سَبرناه يَقتضي الفِعل مرّةً واحدةً، ولا يُفهَم منْ ظاهره إلّا ذلك، ألا تَرىٰ أنّ من قال لغُلامه: «اسقني ماءً» لا يُعقَل منه أكثر من مرّة واحدة، حتّىٰ إنّه لو

وهذا مذهب الباقلاني وجماعة آخرون.

٤ ـ الأمر بالشّيء لا يقتضي التكرار

هذا مذهب جماعة حيث يعتقدون أنّ الأمر إنّما يفيد طلب الماهيّة من دون دلالةٍ علىٰ الوحدة أو الكثرة، ولكن بما أنّ الطبيعة لا تحصل في الخارج إلّا بإحضارها مرّةً واحدةً صارت المرّة من ضروريّات الإتيان بالمأمور به، وإلّا فإنّ الأمر لا يدلّ بذاته علىٰ المرّة أو التكرار. وهو مختار الجويني، والشّيرازي، وأكثر أصحابه من الشّافعيّة، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، والغزالي، وفخر الدّين الرازي، ومن تابعه، والآمدي، وأبي الخطّاب، وابن الحاجب، وابن حزم الأندلسي وأبي منصور الماتريدي، وغيرهم من الفقهاء والمتكلّمين. ولبعض العامّة أقوال وتفصيلات أُخرىٰ في كلّ واحدٍ من هذه الصور الأربع لا يسع المقام لذكرها.

أُنظر: «الإبهاج ٢: ٢٩، التبصرة: ٤٢ ـ ٤١، شرح اللُّمع ١: ٢٢٠ ـ ٢١٩، الأحكام للآمدي ٢: ١٤٣، أُصول السرخسي ١: ٢٠، المنخول: ١٠٨، الإحكام في أُصول الأحكام ٣ ـ ٣٣٠ ـ ٣٢٨، المعتمد ١: ٩٨ ميزان الأُصول ١: ٢٣١ ـ ٢٣٠، روضة النّاظر: ١٧٥».

وأمّا الإماميّة: فإنّ مختار الشيخ المفيد (ره) ـ (التذكرة: ٣٠) وتبعه علىٰ ذلك الشيخ الطوسي ـ هو أنّه «لا يجب ذلك أكثر من مرّة واحدة ما لم يشهد بوجوب التكرار الدّليل»، وأمّا الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة: ١/١٠٠) فهو من الواقفيّة، أي واقفٌ فيما زاد علىٰ المرّة لا فيها نفسها إذ لا يشكّ في إرادة المرّة من الأمر وإنّما توقّف في الزيادة.

(١) أبو الحسن الكرخي، المتكلّم الفقيه.

(٢) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ١٩٩.

كرّر عليه الماء دَفعةً ثانيةً لَعدّوه سفيهاً.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ ذلك عُقِلَ فيه بشاهِد الحال وبقَرينةٍ آقترنتْ إلىٰ الأمر دَلّت عَلىٰ المرّة الواحدة.

وذلك أنّ ما ذكرناه يَعقلهُ من لا يعرف القَرينة أصلاً ولا تخطر بباله، ثمّ القرينة تحتاج أنْ تكون معقولةً، وليسَ هناك قرينةٌ تَدلُّ علىٰ ذلك.

فإنْ قالوا: القَرينة أنّه يَعلم آستكفائه بشربةٍ واحدةٍ وَمازادَ عليها لا يحتاج إليه.

[قلنا][1]: لأنّ هذا لا طريق له إلىٰ العلم به، لأنّه قد لا يكتفي بشربةٍ واحدةٍ ويحتاجُ في زيادتها إلىٰ تجديد الأمر، فلو كانَ ذلك معقولاً بالأمر الأوّل لما آحتاجَ إليه.

وإذا ثبت ذلك في الأوامر في الشّاهد، وَجب أنْ يكونَ حُكمُ أوامر الله تعالىٰ ذلك الحكم.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ الأمر لو آقتضىٰ آستغراق الأوقات لاقتضىٰ آستغراق الأحوال والأماكن، فلو كان وجَبَ فعله في سائر الأوقات، لوجَب فعله علىٰ سائر الأحوال وفي سائر الأماكن، وذلك لا يقولُه أحدٌ.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ الأوقات ظروف الزّمان، فكما أنّ الفعل لابدّ له من ذلك، فكذلك لابدّ له منْ ظروف المكان والأحوال.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: ما لا خلاف فيه بين الفقهاء مِنْ أنّ الرّجل إذا أمر وكيله بطلاق زوجته لم يكن له أن يُطلّقها أكثر من واحدةٍ، فلو كانَ الأمرُ يقتضي التّكرار لجاز له أكثر من مّرةٍ، وذلك خلاف الإجماع.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ الأمر بالشيء أمرٌ بإحداثه، فَجرىٰ في ذلك مَجرىٰ الخَبر عن إحداثه، فكما أنّ الخبر عن إحداثه لا يقتَضي أكثر من مرّة واحدة فكذلك الأمرُ.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: ما روىٰ عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه لما قال

---

(١) زيادة تقتضيها الجملة.

لهُ سُراقة بن مالك بن جُعْشُم المُدْلِجيّ[1] في الحجّ:

أَلِعَامنا هذا يا رسُول الله أم للأبد؟

فقال صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «لا بل لِعامنا هذا، ولو قلتُ نعم لَوَجب»[2]

فبيّن صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّ ما يقتضي الأمر لذلك العام، وما زاد علىٰ ذلك إنّما كان يَثبُت بقوله نعم لو قاله، ولو كان الأمرُ يقتضي التّكرار لما آحتاج إلىٰ ذلك.

فإن قيل: إذا كان الأمر يقتضي الفعل مرّةً واحدةً فَلِمَ آستفهمه سُراقة، وهَلّا قَطَعَ بظاهره عَلىٰ أنّه لذلك العام ولا يَحتاجُ إلىٰ الاستفهام؟

قيل له: إنّما آسْتَفْهَمَ عَن ذلك لأنّه جُوّز أنْ يكونَ ذلك للأبد بدليلٍ غيرُ ظاهر الأمر، كما وَجد مثل ذلك أوامر كثيرةٍ مثل الصّلاة والزكاة وغيرهما من أفعال الشّرع، فلأجل ذلك حَسُن استفهامه عليه السّلام.

وتعلّق من خالف في ذلك بأشياء:

منها: أنّهم حَمَلوه عَلىٰ النّهيَ وقالوا إنّ النّهي لمّا آقتضىٰ التكرار، فكذلك يَجب في الأمر لأنّه ضدّه[3].

والجواب عن ذلك: أنّا نقول في النّهي مِثل ما نَقُوله في الأمر، وأنّ الّذي يَقتضيهُ ظاهره أنّ لا يفعل دفعةً واحدةً وما زاد عَلىٰ ذلك يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ آخر. ومن

---

(١) في الأصل والمطبوع: المُذحِجي.

(٢) وهو سراقة بن مالك بن جُعْشُم المُدْلجيّ، كان ينزل قديداً، وروىٰ البخاري ومسلم قصّته في إدراكه النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لمّا هاجر إلىٰ المدينة لينال جائزة قريش، فساخت رجلا فرسه بدعاء النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فطلب منه الخلاص وأن لا يدلّ عليه. أسلم يوم الفتح ومات في خلافة عثمان سنة ٢٤هـ.

وقد جاء هذا الخبر بألفاظٍ أُخر في مسلم، وابن ماجة، والنسائي، وأبي داود، وغيرهم [سنن ابن ماجه ٢: ٩٩٣ باب ٤١ ح ٢٩٨٠ و ٢: ١٠٢٤ باب ٨٤ ح ٣٠٧٤، صحيح البخاري، باب ٦ كتاب العُمرة]، وقد نسبه البعض إلىٰ الأقرع بن حابس بن عقال التميمي (ميزان الأُصول ١: ٢٣٢، التبصرة: ٤٣).

(٣) أُنظر: (التبصرة: ٤٤، شرح اللُّمع ١: ٢٢٨).

النّاس مَنْ فَرّقَ بينهما فقال: الاستعمال فرّق بينَ المَوضعين لأنّ النّهي يَعقل منه في الشّاهد التكرار، ألا تَرىٰ أنّ منْ قال لغلامه: «لا تفعل كذا وكذا» يَعقِلُ منه الامتناع علىٰ كلّ حالٍ، وَليس كذلك الأمرُ عَلىٰ ما بيّناه.

وقالوا أيضاً: إنّ النّهي لمّا كانَ يَقتضي الكفّ، والكفُّ عَنِ المَنهيِّ عنه لا ضيق فيه ولا حرج فاقتضىٰ لذلك الدّوام، وليس كذلك الأمر لأنّه لو اقتضىٰ الدّوام لَلَحِقَ في ذلك المشقَّة والضّيق.

وقالوا أيضاً: إنّ من انتهىٰ عَن الفِعل في الأزمان كلّها يُقال فيه أنّه انتهىٰ عمّا نُهي عنه، وإذا أُمرَ بالشّيء وَفَعَلهُ ثمّ فَعَلَ مرّةً أُخرىٰ لا يقالُ أنّه فَعَل ما أُمِرَ به.

والمعتمدُ هو الأوّلُ، وبعده الفَرقُ الثّاني وهو الرُّجُوع إلىٰ الشّاهد.

وتعلّقوا أيضاً بأنْ قالوا: إنّه إذا أطلق الأمرَ فليس بأنْ يَقتضي الفعل في وقتٍ بأولىٰ مِنْ أنْ يَقتضي في وقتٍ آخر فيجبُ أنْ يُحمل علىٰ الأوقات كلّها.

والجواب عن ذلك: أنّا نقول: إنّه يجبُ عليه أنْ يَفعله في الثّاني[1] علىٰ ما نذهب إليه في الفَور، فَسَقَط السُّؤال.

ومَنْ قال بالتّراخي[2]* يقولُ: هو مُخيّر في الأوقات كلّها.

ومَنْ قال بالوقف قال: ينتظر بيانَ وقتِ الفعل، وليس لاستغراق الأوقات فيه ذكرٌ فَيُدّعىٰ فيه العموم.

وتعلّقوا أيضاً بأنْ قالوا: لو لَم يَقتَضِ التّكرار لِما صحَّ النّسخُ، لأنّ معنىٰ النّسخ هُوَ إزالة مِثلِ الحُكم الثّابت بالنّص الأوّل في الثّاني بنصٍّ آخر عَلىٰ وجه لولاه لكانَ ثابتاً به مَع تأخّره عنه، ولو كانَ الأمر يقتضي الفِعْلَ مرّةً واحدةً لَمّا صَحّ ذلك علىٰ حالٍ.

والجواب عن ذلك: أنّ النّسخ إنّما يَصحُّ إذا دَلّ دليلٌ غير الظّاهر علىٰ أنّه أُريد

---

(١) أي في الزمان الثّاني.

(٢)* حاصله أنّه إنّما يلزم التّرجيح من غير مرجح لو وجب عليه مرّةً في وقت دون آخر، أمّا لو وجب عليه مرّةً واستوىٰ نسبة جميع الأوقات إليه بمقتضىٰ ذلك الأمر فلا يلزم.

التكرار، فأمّا إذا تجرّد عَن ذلك فلا يَصحُّ فيه النّسخ علىٰ حالٍ.

وتعلّقوا أيضاً بأنْ قالوا: وَجَدنا أوامر القُرآن كلّها عَلىٰ التكرار فَوَجبَ أنْ يكونَ ذلك بمُقتضىٰ الأمر[1].

والجواب عَن ذلك: أنّا لا نُسَلِّمُ أنّ أوامر القُرآن كلّها عَلىٰ التكرار، لأنّ فيها ما يَقْتَضي الفِعلَ مرّةً واحدةً وهو الأمرُ بالحجّ عَلىٰ ما بيّناهُ، فأمّا ما يَقتَضي منها التكرار فَبدليلٍ غَير الظّاهر وَهو الإجماع، فمِنْ أين لهم أنّ ذلك بمُقْتَضىٰ الأمر؟

فهذه الجُملة الّتي ذكرناها تأتي علىٰ جَميع ما يَتَعَلَّقُ بهذا الباب.

---

(١) أُنظر: (شرح اللُّمع ١: ٢٢٥، التبصرة: ٤٤).

فَصْلٌ [٨]

«في أنّ الأمرَ المُعَلّق بصفةٍ أو شرطٍ[1]* هَل يتكَرَّر بتكرّرهما[2] أم لا؟»

ذهب أكثرُ الفُقَهاء والمتكلّمين إلىٰ أنّه لا يَتكرّر بتكرّر الشَّرط وَالصّفة، وأنّه

---

(١)* المشهور عند الفقهاء أنّ الشّرط ما يمكن وقوعه وعدمه كدخول الدار ونحوه، والصفة ما يكون وجوده في المستقبل محقّقاً كطلوع الشّمس، والظّاهر هنا أنّ المُراد بالشّرط ما يكون مع أدوات الشّرط نحو ﴿إنْ كُنتم جُنباً فاطّهروا﴾، وبالصفة ما ليس كذلك نحو ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ و﴿أقم الصلوة لدلوك الشّمس﴾.

(٢) إنّ محل النِزاع بين الأعلام هو فيما إذا كان الأمر معلّقاً علىٰ صفةٍ أو شرط ولم يثبت كونهما علّة للحكم، هذا وحكم هذه المسألة مبنيٌّ علىٰ الحكم في المسألة السابقة، فمن قال بالتكرار لمجرّد الأمر قال به هنا بالأولويّة، ومن قال أنّه يفيد مرّة واحدة لا أكثر قال بها هنا.

وفي المسألة قولان:

١ ـ إنّه لا يقتضي التكرار بل يُقتضىٰ الفعل مرّة واحدة عند أوّل الشّرط أو الصفة.

وهذا مذهب أكثر الفقهاء والمتكلّمين كأحمد بن حنبل، والشيرازي، والماتريدي، والسمرقندي، وابن حزم الأندلسي، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والقاضي عبدالوهّاب المالكي، وهو أيضاً مذهب المعتزلة.

٢ ـ إنّه يقتضي التّكرار، أي متىٰ وُجد الوصف أو الشّرط وُجد أصل الأمر، وعلىٰ المكلّف إحضار متعلّقه.

يَقْتَضي الفِعل مرّةً واحدةً عِند أوّل الشّرط أو الصّفة[1].

ومِنهُم مَنْ قال: إنّ ذلك يُوجبُ التّكرار[1].

والّذي أذهبُ إليه هُو الأوّل، والّذي يَدُلّ علىٰ ذلك:

أنّ القائل إذا قال لِغُلامه: «إذا دَخَلْتَ السُّوقَ اشتَرِ الفاكهة» لَم يُعقَلْ منه شِراء الفاكهة كلّما دَخَل السّوق وإنّما يُعقَل ذلك مرّةً واحدةً، حتّىٰ إنّه لو فَعَل دفعةً أُخرىٰ لاستحقَّ التّوبيخ والذّم.

ويَدُلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّه إذا ثَبَت أنّ الأمر المُطلق يَقْتَضي الفِعل مرّةً واحدةً فَتَعليقُه بشرطٍ أو صفةٍ إنّما يَقتَضي إيقاعَ ذلك الفِعل عِندَ حُصولُ الشّرط أو الصِفة وَتَخصيصهُ بهما، ولو آقتضىٰ ذلك التكرار لاقتضىٰ مُطلق الأمرَ، وقد دلّلنا عَلىٰ خلاف ذلك.

ويَدُلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّ القائل إذا قال لوكيله: «طلّقها إذا دَخَلتِ الدّار» فلا خلاف أنّ ذلك لا يَقْتَضي جواز طلاقها كُلّما دَخَلَتِ الدّار، وإنّما يقتضي جواز إيقاع الطّلاق عند دخولها الدّار أولاً.

وإذا ثَبَت ذلك، فأوامر الله تعالىٰ يَنْبَغي أنْ يكونَ هكذا حُكمها، لأنّ حقيقة الأمر[2] لا تتغيرّ.

وَقد تَعلّق مَنْ خالف في ذلك بأشياء[1]:

ونُسب هذا القول إلىٰ بعض الفقهاء، منهم أبو حنيفة وأتباعه ـ نسبه إليهم ابن قدامة ـ

أُنظر: «التبصرة: ٤٧، شرح اللُّمع ١: ٢٢٨، المستصفىٰ ٢: ٧، الإحكام للآمدي ٢: ١٤٩، ميزان الأُصول ١: ٢٤٢ الإحكام ٣: ٣٣١، روضة النّاظر: ١٧٦، المعتمد ١: ١٠٦».

وأمّا الإماميّة: فإنّ مختار الشّيخ المفيد (ره) ـ وتبعه الشّريف المرتضىٰ والطّوسي ـ هو عدم اقتضاء التكرار.

أُنظر: «التذكرة: ٣٠، الذريعة ١: ١١٠ ـ ١٠٩».

(١) راجع التعليقة رقم (٢) صفحة ٢٠٥.

(٢) هذا الأمر.

منها: أنْ قالوا أنّ الحكم المُعلّق بالصِّفة أو الشّرط يَجري مَجرىٰ تعليله بالعلّة، فكما أنّ الأمر المُعلّق بالعلّة يَقْتَضي التّكرار عند تكرار العِلّة، وكذلك القَولُ في الشّرط والصِّفة[1].

والجواب عَن ذلك: أنّ هذا السّؤال ساقطٌ عنّا، لأنّا لا نقولُ[2]* بالقياس والعِلَل،[3] وَمَنْ قال بذلك يَقول أنّ العِلّة دالّةٌ عَلىٰ الحكم فلذلك يَتكَرّرُ الحُكم بتكرّرها، لأنّه لا يجوزُ حُصول الدّليلَ مَع آرتفاع المَدلُول، لأنّ ذلك يكونُ نقضاً لكونها دلالة، والصّفة وَالشّرط شَرطٌ ولا يجبُ أنْ يكونَ مِثلُ الشّرط شرطاً في كلّ موضعٍ، كما لا يَجب أنْ يكونَ دخولَ الدّار شرطاً في جواز الطّلاق كلّما دَخَلَت الدّارَ.

وتَعلّقوا أيضاً بأنْ قالوا: لَو لم يَتَكرّر بتَكرّر الشّرط أو الصّفة لكانَ إذا لم يَفْعَل مع الشّرط الأوّل وَفَعَل مَع الشّرط الثّاني عُدَّ قاضياً[4]* لا مؤدّياً، فلماكانَ ذلك باطلاً عُلِمَ أنّه مرادٌ[5].

والجوابُ عن ذلك: أنّ ذلك قضاءٌ في الحقيقة، فإنْ مُنِعَ مِنْ إطلاق هذه العبارة عليه في بَعض المواضع فلا آعتبار بذلك، لأنّ المعوّل[6]* عَلىٰ المعاني دون العبارات.

---

(١) أُنظر: «التبصرة: ٤٨، شرح اللُّمع ١: ٢٣٠، المعتمد ١: ١٠٨».

(٢)* يعني نحن إذا سلّمنا أنّه يجري مجرىٰ تعليله بالعلّة، نُجِيْب بأنّا لا نُوجبُ وجود الحكم كلّما وجدت العلّة، لجواز كون خصوصيّة الأصل شرطاً أو خصوصيّة الفرع مانعاً، ومن يوجب وجود الحكم كلّما وجد العِلّة يمنع أنّه يجري مجرىٰ تعليله مستنداً بالفرق المذكور.

(٣) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة (٩).

(٤)* بناءً علىٰ أنّ الأمر المطلق يقتضي الفور كما سيجيء فمقتضاه باعتبار المتعلّق الفعل مع الشّرط الأوّل، فما فعل مع الشّرط الثّاني ليس باقتضاء هذا الأمر بلا واسطة، بل بواسطة تدارك ما فات، وهو المعين من القضاء عندنا.

(٥) أُنظر: «المعتمد ١: ١٠٩».

(٦)* أي التعويل، والحاصل أنّ من يمنع من إطلاق القضاء عليه يعني بالقضاء غير ما ذكر، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

وتعلّقوا أيضاً بأنْ قالوا: لمّا كانَ النَّهيُ المُعلَّقُ بصفةٍ يَقْتَضي تكرّره عند تكرّر الصّفة فكذلِكَ القولُ في الأمر[1].

والجواب عن ذلك: أنّ قولنا في النَّهي مثل قولنا في الأمر في أنّه لا يَقْتَضي ذلك بظاهره، فَسَقَط الاحتجاجُ بذلك.

وتعلّقوا أيضاً بأنْ قالوا: وَجدنا أوامر القُرآن المُتعَلّقة بالصّفات والشّروط تَقْتَضي التّكرار نحو قوله: ﴿أقِمِ الصَّلوة لِدُلُوكِ الشَّمس إلىٰ غَسَقِ الليل﴾[2]، ونحو قوله: ﴿وإنْ كُنْتُم جُنُباً فاطّهروا﴾[3]، و﴿إذا قُمْتُم إلىٰ الصَّلاة فاغْسِلُوا﴾[3]، وَقَولِه تعالىٰ: ﴿الزّانيةُ والزّاني فَاجْلِدوا كلّ واحدةٍ مِنْهُما مائة جَلْدة﴾[4]، وَغيرذلك[5].

والجواب عَن ذلك: أنّ جميع ذلك عُقِلَ بِغَير الظّاهِر وَبدليلٍ دَلّ علىٰ ذلك من الإجماع وَغيره.

ومن النّاس مَنْ فرّق بَين بعض ذلك وَبَينَ الأمر المُعلّق بالشّرط[6]* فقال في قوله تعالىٰ: ﴿وَإنْ كُنْتُم جُنُباً فاطّهروا﴾، وقوله: ﴿الزّانِيَة وَالزّاني﴾ أنّ ذلك تَعليلٌ لا تَعليقٌ بصفةٍ[7]* فكأنّه قال: «إنْ كُنتم جُنُباً فاطّهروا لأنكم جُنُب» لما عُلِمَ أنّه لا يُمكنُ أداء الصّلاة مَع الجنابة، وكذلك: «فاجلدوا الزّانية والزّاني لأنّهما زَنيا» فصار ذلك تعليلاً لا شرطاً، وإذا كانَ كذلك جازَ حَمْلُه علىٰ التّكرار[5].

ولَم يسع ذلك في الأمر المُعلّق بالصّفة وَالشّرط علىٰ ما بيّناه[8].

---

(١) أُنظر: «التبصرة: ٤٩، شرح اللُّمع ١: ٢٣١».

(٢) الإسراء: ٧٨.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) النُّور: ٢.

(٥) أُنظر: «التبصرة: ٤٩، شرح اللُّمع ١: ٢٣٠، المعتمد ١: ١٠٨».

(٦)* أي من حيث هو من دون ملاحظة دليلٍ من خارج.

(٧)* كذا في النسخة والأولىٰ لا تعليق بشرطٍ وصفةٍ.

(٨) راجع جواب الشّيخ الطوسي (ره) عن الدّليل الأوّل الذي تعلّق به المخالفون لمذهبه في صفحة ٢٠٧ حيث قال: «والجواب عن ذلك أنّ هذا السؤال ساقطٌ عنّا...»

فَصْلٌ [٩]

«في الأمرِ المُعَلّق بوقتٍ مَتىٰ لَم يفعل المأمور به فيه هَل يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ في إيقاعِه في الثّاني أم لا؟[1]»

ذَهَبَ أكثرُ الفُقَهاء وَالمُتكلّمين إلىٰ أنّ الأمر المعلّق بوقتٍ إذا لَمْ يَفْعَل المأمُورُ

وهنا جوابٌ آخر على هذا الاعتراض أجابه ابن الحاجب ونقله الشّيرازي في «التبصرة: ٤٨» حيث يقول: «لا نُسلّم هذا. بل بينهما فرقٌ ظاهرٌ، وهو أنّ العلّة دلالة تقتضي الحكم فتكرّر الحكم بتكرّرها، والشّرط ليس بدلالة على الحكم، ألا ترىٰ أنّه لا يقتضيه وإنّما هو مصحّحٌ له فدلّ على الفرق بينهما».

(١) يدور الخلاف حول الأمر الأول، وأنّه هل يستفاد منه حتماً الأمر بالقضاء، أم أنّ القضاء يثبت بأمرٍ ثانٍ؟ فيه قولان:

١ ـ إنّ الأمر المعلّق بوقتٍ إذا لم يفعل المأمور به فيه آحتاج إلىٰ دليلٍ آخر في وجوب فعله وقضائه في وقت آخر.

وهذا مذهب جماعة من الفقهاء والمتكلّمين من أهل السُّنّة كابن الحاجب، وابن السُبكي، والشّيرازي، والجويني، والغزالي، والآمدي، والرازي، وأبي الخطّاب، وهو مختار جمهور المعتزلة، ومختار عامّة أصحاب الشّافعي. وهو أيضاً مختار مشايخ الإماميّة كالشّريف المرتضىٰ والشّيخ الطوسي.

٢ ـ انّ الأمر الأوّل يقتضي ضروره إتيان متعلّقه في الأوقات اللاحقة.

وهذا الرأي مذهب جمهور الأحناف كالسرخسي، والبزدوي، وابن الهمّام، وأبي زيد الدبوسي والسمرقندي، ومختار المالكيّة، والحنابلة، وبعض المعتزلة، وبعض أصحاب الشّافعي، وعامّة أصحاب الحديث.

به فيه احتاجَ إلىٰ دليلٍ آخر في وجُوب فعله في وقتٍ آخر[1]، وكذلك قال في الأمر المطلقِ مَنْ ذَهَبَ إلىٰ أنّه مَتىٰ لَمْ يَفْعَل في الثّاني أو ذلك الوقت يَجبُ عليه فعله في الثالث أو الوقت الآخر، فكأنّهم قالوا: يَقتضي الفعل في الثّاني، فإنْ لَمْ يَفعل في الثّاني اقْتَضىٰ[2] في الثّالث، ثُمّ كذلك في الرّابع إلىٰ أنْ يَحصل المأمور به[3].

والّذي أذهب إليه ما ذكرته أوّلاً، والّذي يَدلُّ عَلىٰ ذلك: هو أنّ الأمر إذا كانَ مُعلّقاً بوقتٍ دَلَّ عَلىٰ أنّ إيقاعه في ذلك الوَقت مَصلحةٌ، فَمَتىٰ لم يَفْعَل في ذلك الوَقت فَمِنْ أينَ يُعْلَم[4]* أنّه مَصلحةٌ في وقتٍ آخر؟ ويَحتاجُ في العلم بذلك إلىٰ دليلٍ آخر، وعَلىٰ هذا قلنا أنّ القضاء فرضٌ ثانٍ يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ آخر غَير الّذي دَلَّ عَلىٰ وجُوب المَقْضيّ.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ الأمر يَدلُّ عَلىٰ وجوب المأمور به وإنّه مَصلحةٌ وَليس للأوقات[5]* تأثيرٌ في ذلك، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ إيقاعه مصلحةً أيّ وقتٍ شاء، وذلك أنّه لا يَمتنعُ أنْ يكونَ للأوقاتِ تأثيرٌ[5]* في كونِ الفعل مصلحةً فيه حَتّىٰ إذا فَعَل في غيره كان مفسدةً.

والّذي يكشفُ عَن ذلك[6]* أن صلاة الجُمعة لا خلاف أنّها مصلحةٌ وواجبةٌ

أُنظر: «التبصرة: ٦٤، شرح اللُّمع ١: ٢٥٠، الأحكام للآمدي ٢: ١٦٦، المستصفىٰ ٢: ١٠، المنخول: ١٢٠ أُصول السرخسي ١: ٤٦، المُغني للقاضي عبدالجّبار ١٧: ١٢١، ميزان الأُصول ١: ٣٤٠، روضة الناظر: ١٨٠ المعتمد ١: ١٣٥ ـ ١٣٤، الذريعة ١: ١١٦».

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢٠٩.

(٢) اقتضاه.

(٣) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢٠٩.

(٤)* استفهام انكارٍ والمقصود أنّه لا يعلم بنفس ذلك الأمر، نعم لو ثبت أنّ الأمر بالمركب من الجزءين مثلاً في حكم أمرين مستقلّين كلّ واحدٍ منهما متعلّقٌ بجزء ثبت دلالته عليه فإنه إذا لم يدرك مقتضىٰ أحدهما لم يجز ترك الآخر لكن لم يثبت.

(٥)* أي دخلٌ في كونه واجباً ومصلحةً.

(٦)* إشارة إلىٰ ما في قوله «لا يمتنعُ»، أو إلىٰ ما في قوله «حَتّىٰ».

في وقتٍ بعينه، ومن لم يفعلها فإنّها تَسقُط عَنه، لا يَجوزُ له فِعلها في وقتٍ آخر. وكذلك مَنْ قال: «للهِ عَليَّ صَومُ يومٍ بعَينه» فأنّه يَلزمُه صومُ ذلك اليوم ولا يَجوزُ لَهُ أنْ يَصوم يوماً آخر، فَعَلِمَ بذلك أنّ للأوقات تأثيراً في كونِ الفعل مصلحةً وَسَقَطَ السّؤال.

فأمّا تسميته قَضاءً فكلامٌ في عبارةٍ فَرُبّما أُطلق عَليه ذلك، وَرُبّما آمتُنِعَ منه لِضَربٍ منَ الايهام.

وليس لهم أنْ يَقُولوا: لو آقتضىٰ إيقاعَ الفِعلِ في ذلك الوقت وَلَم يقتضِ إيقاعه في وقتٍ آخر لَبَطل النَّسخُ.

وذلك أنّا قَد بَيَّنا[1] أنّه لا يَصحُّ النّسخُ إذا كانَ الفِعلُ مطلقاً أو مقيّداً بوقتٍ، إلّا أنْ يَدلَّ دَليلٌ آخر عَلىٰ أنّ ما بَعدَه مِنَ الأوقات حُكمه حُكم ذلك الوَقت، فَبَطَل بذلك أيضاً هذا السؤال.

---

(١) راجع جواب الشّيخ (ره) عن هذا الاحتجاج في صفحة ٢٠٢ حيث يقول: «والجوابُ عن ذلك أنّ النّسخ إنّما يصح إذا...»

فَصْلٌ [١٠]

«في أنّ الأمرَ هَل يَقْتَضي كونُ المأمُور به مُجزياً أم لا[1]؟

ذَهَب الفُقَهاء بأجمعهم وَكثيرٌ مِنَ المُتكلّمين[1] إلىٰ أنّ الأمر بالشّيء يَقْتَضي

---

(١) ينبَغي لنا قبل بيان اختلاف آراء الفقهاء والمتكلّمين حول هذه المسألة أنْ نحرّر محلّ النّزاع، فنقول يفهم من كلمات الأُصوليين أنّه لا خلاف أنّ المكلّف لو أتىٰ بالمأمور به علىٰ الوجه الصّحيح مع تمامية الأجزاء والشرائط يكون مجزياً ويسقط التّكليف عن ذمّته، كما انّه لا خلاف في عدم الاجزاء لو أتىٰ بالمأمور به مختلّ الأجزاء والشّرائط ويكون عليه القضاء. وإنّما الخلاف ـ كما يستفاد من كلام الشّيخ الطوسي حين استدلاله علىٰ مذهبه المختار ـ فيما إذا أتىٰ المكلّف بالمأمور به علىٰ الوجه الّذي تناوله الأمر، أي علىٰ صفة الكمال، فهل الإتيان بالمأمور به علىٰ هذا الوجه يستلزم سقوط القضاء، أو يبقىٰ احتمال ضرورة القضاء باقياً؟ قولان في المسألة:

١ ـ الاجزاء: وهو مذهب عامّة الفقهاء وجمهور الأُصوليين وكثيرٌ من المتكلّمين.

٢ ـ عدم الاجزاء، بمعنىٰ أنّه لا يمتنع أن يكون مجزياً وبرغم ذلك يحتاج إلىٰ القضاء، أو انّ اجزاءه يفتقر إلىٰ دليل آخر، وهذا مذهب جماعة كثيرة من المتكلّمين كالقاضي عبدالجبّار (في كتابه «العُمَد» كما نقله الشّيرازي وغيره) وأبو هاشم الجُبّائي وأتباعه.

أُنظر: «التبصرة: ٨٥، الأحكام للآمدي ٢: ١٦٢، الإبهاج ١: ١١٧، شرح اللُّمع ١: ٢٦٤، ميزان الأُصول ١: ٢٥٢ ـ ٢٥١، المنخول: ١١٨ ـ ١١٧، المستصفىٰ: ٢: ٥، روضة النّاظر: ١٨١، المعتمد في الأُصول ١: ٩٠».

أمّا الإماميّة: فقد ذهب الشّيخ المفيد (ره) (التذكره: ٣٠) ـ وتابعه علىٰ ذلك الشّيخ الطوسي ـ إلىٰ أنّ امتثال الأمر مُجزٍ لصاحبه ومسقطٌ عنه فرض ماكان وجب من الفعل عليه. وأمّا الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة: ١/١٢٢ ـ ١٢١) فإنّه ذهب الى أنّ الأمتثال في عُرف الشرع يقتضي الاجزاء دون وضع اللّغة الذي

كونه مُجزياً إذا فُعِلَ علىٰ الوجه الّذي تَناوله الأمر.

وقال كَثيرٌ مِنَ المُتَكلّمين: إنّه لا يَدلُّ عَلىٰ ذلك وَلا يَمتنع أنْ لا يكون مُجزياً وَيَحتَاجُ إلىٰ القضاء[1].

والصحيحُ هُو الأوّل.

والّذي يَدلّ عَلىٰ ذلك: أنّ الأمرَ يَدلُّ علىٰ وجوب المأمور به، وكونه مصلحةً إذا فُعِلَ عَلىٰ الوجه الّذي تَناوَلَه الأمر، فإذا فُعِلَ كذلك فلابدّ مِن حُصُول المَصلحة[2]* به واستحقاق الثَّواب عليه، لأنّه لو لَم تكن مصلحةً لَم يَحسُن من الحكيم إيجابه، وَلَبَطل[3]* كونه مصلحةً علىٰ ما تناوله الأمرُ.

وليس لهم أنْ يَقُولوا: أنّه لا يَمتَنعُ أنْ يُوقِعَ الفِعل علىٰ الوجه الّذي تناوله الأمرُ وتَحصلُ مصلحةٌ وَيَستحقُّ الثَّواب عليه، إلّا أنّه يَحتاجُ إلىٰ أنْ يَقضيه دفعةً أُخرىٰ، كما أنّ المُفسِد للحَجّ يَلْزَمُه المُضيّ فيه ومَعَ ذلك يَلزَمُه قضاؤه، وكذلك الظّانّ لكونه مُتَطهِّراً في آخر الوقت يَلزَمُه الصلاة، ثُمَّ إذا عَلم أنّه كان غَيرَ متطهّرٍ يَلزَمه قَضاؤه[4].

وذلك الّذي ذَكَروهُ لا يَدلُّ عَلىٰ أنّه غيرُ مجزٍ، وإنّما يَدلُّ عَلىٰ أنّ مثله مصلحةٌ في الثّاني، ونَحنُ لا نَمتنعُ مِنْ ذلك وَجرىٰ ذلك مَجرىٰ أنْ يُؤمر بالفعل في وَقتين، فأنّه مَتىٰ فَعَل المأمور به فيهما فلا يَقولُ أحدٌ أنّ ما فَعَل في الثّاني مجزٍ وَما فَعَل في الأوّل غيرُ مُجزٍ، فكذلك[5] ما يفعلُ بأمرٍ آخر.

لا يدلّ إلّا على ان الفاعل مطيعٌ مستحقٌّ للمدح والثوّاب ليس إلّا.

(١) أُنظر التعليقه رقم (١) صفحة ٢١٢.

(٢)* لابد من ضمّ مقدمة مطوية هي: أنّه إذا حصلت المصلحة واستحقاق الثواب، استحال عدم الإجزاء ووجوب القضاء، لأنّ القضاء إنّما هو استدراكُ ما فات بالإتفاق.

(٣)* كذا في النسخة، والأولىٰ: وكذا لو بطل كونه مصلحة علىٰ ما تناوله الأمر.

(٤) أُنظر: «التبصرة: ٨٦، شرح اللُّمع ١: ٢٦٥».

(٥) وكذلك.

فأمّا تسميتُه قضاءً للأولَ فكلامٌ في العبارة، وقَد بيّنا أنّه لا آعتبار به[1].

فأمّا المُضيّ[2]* في الحجّ الفاسد، ووجُوب الصّلاة علىٰ الظّان لكونه مُتَطهّراً في آخر الوقت، فالّذي تناوله الأمر في هذين إتمامُ الحَجّ[3]* وأداء تِلك الصّلاة[4]* وَقَد فَعَلهما، وأمّا ما يجبُ عليه من قضاء تلك الصلاة إذا تَيَقَّنَ أنّه كانَ مُحْدِثاً وإعادة الحَج، فإنّه عُلِم ذلك بدليلٍ آخر، وَقَد بيّنا أنّه لا آعتبار بتسميته قضاءً[1] فَيتعَلّقُ بذلك في هذا الباب.

فإن قيل: إنّما أردنا لكونه غَير مُجْزٍ أنّه لا يعلم إذا فَعَلَ أنّه لا يَلْزَمه مثله في المستقبل.

قيل له: وإنّما أردنا بكونه مُجزياً أنه لا يعلم أنّه يجبُ عَليه مثله في المُستقبل، وَيسقط حينئذٍ الخلاف.

ويدلّ أيضاً علىٰ ما ذهبنا إليه: أنّه ثَبَت أنّ النّهي يَقْتَضي فساد المنهيّ عنه عَلىٰ ما سَنَدُلّ عليه[5]، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ الأمرَ يَقْتَضي كونه مُجزياً لأنه ضدّه.

---

(١) راجع كلام الشّيخ حول بطلان تسمية الفعل الثّاني قضاءً في صفحة ٢٠٧.

(٢)* تقرير الجواب عن النقض علىٰ ما يوافق الحقّ أن يقال: إنّ المكلّف بإتمام الحج الفاسد توجّه إليه أمران، الأوّل الأمر بالحج الصحيح، والثّاني الأمرُ بإتمام الحج لو أفسده، فمتىٰ أتىٰ بالمأمور به بالأمر الثّاني فقد أجزأه وأمّا ما يجب عليه من القضاء فليس من الأمر الثّاني، والدليل الدّال علىٰ وجوب قضاء ما فات، بل يعلم من الأمر الأوّل، ودليل وجوب قضاء ما فات وذلك دليلٌ آخر فهو قضاءٌ بالنسبة إليه لا بالنسبة إلىٰ الثّاني.

(٣)* أي بعد إفساده وهو المأمور به بالأمر الثّاني فيه.

(٤)* أي مع ظنّ الطهارة كما هو المأمور به بالأمر الثاني فيها.

(٥) راجع رأي المصنّف في صفحة ٢٦٠.

فَصْلٌ [١١]

«في حُكم الأمرِ إذا تكرّر بغير واو العطف[1]، وبواو العَطْف، ما القولُ فيه؟

إعلم أنّ الصّحيح أنّ الأمر إذا تكرّر بغير واو العَطْف تكرّر المأمُور به، وَوَجبَ كوُجوبه، وهُو مَذهبُ أكثر المتكلّمين والفقهاء.

وقالَ قومٌ: إنّه يَنبَغي أنْ يُحمل الثّاني عَلىٰ الأولّ وَعلَىٰ أنّه تأكيدٌ له.

والّذي يَدلّ علىٰ صحّة ما ذَهَبنا إليه: أنّ كلّ واحدٍ منهما لو انفرد لاقتضىٰ فِعل المأمور به إمّا وجُوباً أو ندباً علىٰ الخلاف فيه، فَيَنْبَغي أن يكون ذلك حُكمة إذا تكرّر.

---

(١) محلّ النزاع والخلاف في المسألة فيما إذا تكرّر الأمر الواحد، بأنْ تعاقب الأمر الثّاني الأمر الأوّل وذلك بعد مضي فترةٍ من صدور الأمر الأوّل دون أن يربط الأمر الثّاني بالأوّل بواو العطف. ففيه عدّة أقوال:

١ ـ يقتضي تكرار المأمور به: وهو رأي جمهور الفقهاء والمتكلّمين من العامّة، ومختار الشّيخ المفيد، والشّريف المُرتضىٰ، والشّيخ الطوسي من الإماميّة.

٢ ـ لا يقتضي التكرار بل يُحمل الثّاني علىٰ الأوّل ويعدُّ تأكيداً له: وهو مذهب أبي بكر الصيرفي، وأحد قولي الشّافعي.

٣ ـ الوقف: وهو مختار أبي الحسن البصري، وابن الهمّام، والآمدي.

أُنظر: «التبصرة: ٥١ ـ ٥٠، شرح اللُّمع ١: ٢٣٢ ـ ٢٣١، الأحكام ٣: ٣٥٠ ـ ٣٤٩، المعتمد ١: ١٦١ ـ ١٦٠، التذكرة: ٣٠، الذريعة ١: ١٢٥».

وليس ذكره بَعد ذكر الأوّل مُقتضياً لحمله علىٰ التأكيد[1]*، إلّا أنْ يَدلَّ دليلٌ عَلىٰ أنّه تأكيدٌ فيُحمل عليه، أو يكونَ الأوّل معرّفاً أو إشارةً إلىٰ معهودٍ والثّاني مثله فيُحمَل عَلىٰ ذلك، نَحو أنْ يقول الله تعالىٰ: «صلّوا صلاةً، صلّوا صلاةً» فإنّه يَجِبُ أنْ تُحمل اللّفظة الثّانية عَلىٰ صلاةٍ غير الصّلاة الأولىٰ.

وأمّا ما يكونُ معرّفاً فنحو ما رُوي عن ابن عبّاس في قوله ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسراً﴾[2]، فقال: «لَنْ يغلب عُسرٌ واحدٌ يُسرين»[3] فحمل العُسر علىٰ أنّه واحدٌ لمّا كانا مُعرّفين، واليُسر عَلىٰ أنّهما مُختلفان لمّا كانا مُنكّرين.

وقال قومٌ[4] في تأويل هذه الآية: إنّ التّعريف في العُسر لَيسَ بتعريفٍ لعَهدٍ وإنّما هو تعريفُ الجنس فكأنّه قالَ: مَعَ جنس العُسر يسرٌ، وكذا معَ جنسِ العُسر يُسرٌ، وعَلىٰ هذا يكونُ الثّاني غير[5]* الأوّل.

والّذي يَدلُّ أيضاً علىٰ ما قلناه: أنّ الخَبرين[6] إذا تكرّرا اقتضيا مُخبرين، فَوَجبَ أنْ يكونَ حُكم الأمرين مِثل ذلك لأنّها في المعنىٰ واحدٌ.

فأمّا قول القائل لِغَيره: «اضْرِبْ اضْرِبْ» فالظّاهر مِنْ ذلك أنّ الثّاني غَير الأوّل، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ عَلىٰ أنّه أراد تأكيد الأوّل مِنْ شاهد الحال وَغير ذلك فيُحمل عليه.

---

(١)* لأنّ التأسيس خير من التأكيد.

(٢) الإنشراح: ٥ و ٦.

(٣) تفسير الطبري (= جامع البيان في تفسير القرآن): ج ٣٠: ١٥١، أُنظر أيضاً: (المعتمد ١: ١٦١).

(٤) القائل هو الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة ١: ١٢٧) حيث رفض تأويل ابن عبّاس ـ رحمه الله ـ للآية الشّريفة وقال: «ممّا يُزْرِ بابن عبّاس ـ رحمة الله عليه ـ عنه، لموضعه من الفصاحة والعلم بالعربيّة، والمُراد بالآية أنّ مع جنس العُسر جنس اليُسر، وإنْ عُرّفَ أحدهما ونُكّرَ الآخر. ولا فرق بين ذلك وبين أن يقول: إنّ مع العُسرِ اليُسر ويُكرّر، أو يقول: إنّ مع عُسرٍ يُسراً ويُكرّره، لأن المُنكّر يدل علىٰ الجنس كالمُعرّف كما يقول القائلُ: مع خير شرٌ، ويقول تارةً أُخرىٰ: إنّ مع الخير الشّر، وأراد الله ـ تعالىٰ ـ أن يُبيّن أنّ العُسر واليُسر لا يفترقان».

(٥)* كذا في النسخة والأظهر أن يقال: عين الأوّل.

(٦) كذا في النسخ، والصّحيح: أنّ الخبر إذا تكرّر اقتضىٰ...

وأمّا إذا عطف أحدها عَلىٰ الآخر نُظِر فيه:

فإنْ كانَ الثّاني يَقْتَضي ما يَقْتَضيه الأوّل مِنْ غَيرِ زيادةٍ ولا نُقصانٍ، فالكلامُ فيه كالكلامِ في الأوّل سواء، لأنّه لا فَرق بين أنْ يَفترق ذلك وَيقْتَرن ويصير ذلك بمنزلة أمر واحدٍ بفعلين، ولذلك قال الفُقَهاء[1] في قول القائل لامرأته: «أنتِ طالقٌ وطالقٌ» عَلىٰ أنّه أوقَع اثْنتين، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ علىٰ أنّه أراد تأكيد الأوّل فيُحملُ عليه.

وإنْ كانَ الثّاني يقتضي غَير ما يقتضيه[2]* الأوّل حُمل علىٰ ظاهره، ولا تَنافي بَينهُ وَبينَ الأولّ.

وإنْ كانَ الثّاني يقْتَضي بَعض ما تناوله الأوّل فالظاهر من الاستعمال أنْ يُحمل عَلىٰ أنّه أُريد بالثّاني غَير البَعض الّذي تَناوله الأوّل، لأنّ مِنْ حَقّ المَعطوف أنْ يتناول غير ما تناوله المعطوفُ عَليه، ثُمّ يُنظر في ذلك، فإنْ كانَ إذا جَعلَ هذا البَعضُ مُراداً بالثّاني كانَ هو بعينه يَمتنعُ أنْ يكونَ مراداً بالأوّل أيضاً، فالواجِبُ أنْ يُحمل الأولّ عَلىٰ ما عَداه، وإنْ كانَ لا يَمتنعُ أنْ يُراد بالأوّل ما يَقْتَضيه أيضاً حُمِل الأوّل عَلىٰ جَميعه، والثّاني عَلىٰ البَعْضِ الّذي تَناوله، ولذلك قُلنا أنّ قوله: ﴿حافظوا عَلىٰ الصَّلوات وَالصَّلاة الوُسطىٰ﴾[3] يَقْتَضي ظاهره أنّ المُرادَ بالصّلوات غَير الوُسطىٰ لِيَصِحَّ عَطف ما عطف به عَليه.

اللّهم إلّا أنْ يَدُلَّ دليلٌ عَلىٰ أنّ الثّاني ذُكر تأكيداً، أو تَعظيماً وتفخيماً، فإنْ كانَ كذلك حُمِلَ عليه كما قيل في قوله: ﴿مَن كانَ عَدوّاً لِلّهِ وَمَلائكتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَميكال﴾[4] أنّ المُرادَ بذكرِ جبريل وميكال تعظيمٌ لهما وتفخيمٌ، وكذلك قالَ أكْثَرُ أهلِ العلم[5] في قوله تعالىٰ: ﴿فيها فاكِهةٌ وَنَخلٌ ورُمّانٌ﴾[6].

---

(١) وهو مذهب أبي حنيفة، ومالك، والجديد من قولي الشّافعي. أُنظر: «المُغني لابن قدامة: ٨/٤٠١».

(٢)* أي بحيث لا يكون أحدهما بعضاً من الآخر بقرينة المقابلة.

(٣) البقرة: ٢٣٨.

(٤) البقرة: ٩٨.

(٥) راجع: «التبيان في تفسير القُرآن ٩: ٤٨٤، تفسير الطبري ٢٧: ٩١، الكشّاف ٤: ٤٥٣».

وقال قوم: إنّه لم يَقْصُد بلفظ الملائكة جِبريلَ وَميكال، ولا بلفظ الفاكِهَة النّخل والرّمّان، فلأجل ذلك حَسُن عَطف ذلك عليه. وذلك موقوفٌ عَلىٰ الدّليل.

فأمّا إذا كانَ الثّاني أعمَّ مِنَ الأوّل، فالقولُ فيه كالقولِ إذا كانَ الأوّل أعمَّ سواء، لا فيما ذَكَرناهُ أخيراً مِنْ حَمله عَلىٰ التّعظيم وَالتفخيم، لأنّ ذلك قَد يكونُ نسخاً وقَد لا يكونُ كذلك.

ونحنُ نبيّن ذلك في النّاسخ والمنسُوخ إن شاء الله تعالىٰ.

---

(٦) الرحمن: ٦٨.

فَصْلٌ [١٢]

«في ذكر الأمر بالأشياء عَلىٰ جهة التَخيير، كيفَ القولُ فيه[1]؟

ذَهَبَ كثيرٌ مِنَ المُتَكلّمين إلىٰ أنّ الكفّارات الثلاث كُلّها واجبةٌ مخيرٌ فيها، وَهُوَ

---

(١) محل النزاع في الواجب المخيّر هو فيما إذا ورد الأمر بشيئين أو بثلاثة أشياء أو أكثر وخُيّر المكلّف في العمل بأيٍ واحدٍ منها شاء، فهنا عدّة أقوال:

١ ـ الواجب واحدٌ لا بعينه: وهو مذهب أئمّة المذاهب وأكثر فقهاء العامّة، ونُقل إجماع سلف الأُمّة عليه.

٢ ـ الواجب منها واحدة وأنّها تتعيّن بالفعل: وهو مذهب بعض الفقهاء، كما قاله أبو الحسين البصري.

٣ ـ الأشياء كلّها واجبة، ولكنّ المكلّف مخيرٌ فيها، فإذا فعل أحدها سقط سائرها: وهو مذهب جماعة من أعيان المعتزلة كالجبّائيّان وأتباعهما، ومختار ابن خويز منداد من المالكيّة.

وقد اختلف في معنىٰ هذا القول حيث نَسب الأشاعرة إلىٰ المعتزلة أنّهم يقولون: (إنّه واجبٌ عند الله تعالىٰ عيناً وإنْ كان مجهولاً في حقّ العباد) ولكن المعتزلة أيضاً نسبوه إلىٰ الأشاعرة وتبرّءوا منه وقالوا: «معنىٰ قولنا إنّ الأشياء واجبة علىٰ البدل، فهو أنّه لا يجوز للمكلّف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كلّ واحدٍ منها موكولاً إلىٰ اختياره لتساويها في الوجوب».

أُنظر: «التبصرة: ٧٠، الأحكام للآمدي ١: ٩٤، الإبهاج ١: ٥٣، شرح اللُّمع ١: ٢٥٥، ميزان الأُصول ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٤، المنخول: ١١٩، المعتمد ١: ٧٩ ـ ٧٧، الإحكام ٣: ٣٣٢».

أمّا الإماميّة: فإنّ مختار الشيخ المفيد (ره) هو القول الأوّل (التذكرة: ٣١)، ومذهب المرتضىٰ (ره) هو القول الثالث (الذريعة ١: ٩٩ ـ ٨٨). وأمّا الشيخ الطوسي فإنّه ذهب إلىٰ وجوب الأشياء، لكنّه أوجب علىٰ المكلّف اختيار أحدها.

المحكي عَنْ أبي عَليّ وأبي هاشم، وَإليه ذَهَب أصحابهما[1].

وقال أكثرُ الفقهاء[1]: إنّ الواجبَ منها واحدٌ لا بعينه، وذَهَبَ إليه جماعةٌ من المتكلّمين[1].

وحَكىٰ أبو عبدالله[2] عن أبي الحسن[3] القولين[1].

والّذي آختاره شَيخنا أبو عَبدالله[4] أنّ الواجب واحد لا بعينه علىٰ ما يذهبُ إليه الفُقهاء[1].

وذَهَب سيّدنا المُرتضىٰ (رحمه الله)[5] إلىٰ أنّ الثلاث لها صفةُ الوُجوب[6]* علىٰ وجه التخيير.

والّذي أذهَبُ إليه: أنّ الثلاثة لها صِفَةُ الوُجوب، إلّا أنّه يَجب علىٰ المكلّف آختيار أحدها.

وهذه المسألة إذا كُشِفَ عَن معناها رُبّما زال الخلافُ فيها، واعلم[7] أنّ المَعنّي

---

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢١٩.

(٢) هو الشيخ أبو عبدالله الحسين بن علي البصري المعروف بالجُعَل.

(٣) هو أبو الحسن عبيدالله بن الحسن الكرخي: المتكلّم الفقيه، ومن أشهر فقهاء أهل الرأي انتهت إليه رياسة الحنفيّة، وصفهُ ابن النّديم بقوله: «ممّن يُشار إليه ويُؤخذ عنه، وعليه قرأ المبرزون من فقهاء الزمان، وكان أوحد عصره غير مدافع ولا منازع». قرأ عليه جماعة كثيرة من الفقهاء والمتكلّمين، له كتاب: المختصر في الفقه والجامع الكبير، والجامع الصغير توفّي سنة ٣٤٠ هـ.

(٤) قال الشيخ المفيد «التذكرة: ٣١»: «وإذا ورد الأمر بفعل أشياء علىٰ طريق التخيير، كورود في كفّارة اليمين، فكلّ واحدٌ من تلك الأشياء واجبٌ بشرط اختيار المأمور، وليست واجبة علىٰ الاجتماع، ولا بالإطلاق».

(٥) زيادة في الأصل.

(٦)* أي قبل صدور شيء منهما من المكلّف، وأما حين الصدور فسيجيء تفصيله في آخر هذا الفصل، والمُراد بصفة الوجوب كونه صالحاً لترتُّب المصلحة المطلوبة للشّارع طلباً متأكّداً عليه كما إذا فعل منفرداً قبل الباقي، وهذا مبنيٌّ علىٰ ما ذهب إليه أصحابنا من التحسين والتقبيح العقليين.

(٧) قوله: (واعلم) هو ما جرت عليه عادة المتقدّمين من استعمال الواو بدل الفاء مع أنّ المقام مقام الفاء، وقد

بقولنا: «إنّ الثلاثة لها صِفَة الوُجوب»، أنّ الله تعالىٰ قَد عَلِمَ أنّ كلّ واحدٍ منها يقومُ مقام صاحبه في كونه مصلحةً ولُطفاً للمكلّف، فأعلَمَنا ذلك وَخيّرنا بين فِعْلها، فالمخالفُ في ذلك لا يخلو: إمّا أنْ يُوافق عَلىٰ ذلك وَيقول: مَع هذا أنّ الواجِبَ واحدٌ لا بعينه، فَذلك يكونُ خلافاً في عبارةٍ لا اعتبارَ به.

وإنْ قالَ: إنّ الّذي هُوَ لُطفٌ ومصلحةٌ واحدٌ مِنَ الثلاثة[1]*، والِثْنتان لَيس لهما صِفَة الوُجوب، فَذلك يكونُ خلافاً في المَعنىٰ.

والّذي يَدلُّ عَلىٰ فساد هذا القول: أنّه لو كانَ الواحدُ منها لَهُ صِفة الوجوب وَالباقي ليس له ذلك، لَوَجبَ أنْ يَدلَّ الله تعالىٰ علىٰ ذلك ويعيّنه، لأنّه لا[2] طريقَ للمُكلّف إلىٰ معرفة ماله صِفة الوجُوب وَتمييزه ممّا ليس له ذلك، ومَتىٰ لَمْ يفعل ذلك والأمرُ علىٰ ما قُلناهُ يكونُ قَد كَلّفه ما لا دَليل عليه وذلك لا يَجوزُ، ولذلك قُلنا: إنّه لا يجوزُ أنْ يُكلّف الله تعالىٰ اختيارَ الرُّسُل والشَّرائع ولا يَنْصِبَ علىٰ ذلك دليلاً[3]، لأنّ ذلك قبيحٌ.

وليس لأحدٍ أنْ يقولَ[4]: إنّه يَتَميّزُ له باختياره، لأنّ بَعد اختياره قَد سقَطَ عنه التّكليف، وَيَنْبَغِي أنْ يتميّز له في حالِ ما وجب عَليه حَتّىٰ يَصحّ منه الإقدام عليه وتَميّزه له مِنْ غَيره، وذلك يكونُ قَبل اختياره.

تكرّر هذا الاستعمال كثيراً في أبواب الكتاب.

(١)* أي واحدٌ مخصوص لا القدر المشترك.

(٢) زيادة من النسخة الثانية.

(٣) وهو مذهب مُوَيس بن عِمران، المتكلّم. «أُنظر: الذريعة ١: ٩١».

(٤) وهو مذهب بعض الفقهاء كما قال أبو الحسين البصري. أُنظر: المعتمد ١: ٧٩.

ولا يلزمُ[1]* عَلىٰ ذلك تَعيّن البَيع عند إختيار العقد، لأنّ ذلك في الأصل تابعٌ لأختياره دُون كونه مصلحةً، فكانَ ما يَتّبع ذلك مثله.

ويَدلُّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّه لو كانَ الواحدُ من ذلك له صِفَةُ الوجوب والثاني[2] لَيس له ذلك[3]، لكان يَنْبَغي أنْ لو فَرَضنا أنّ المكلّف إختار غَيره أنْ لا يُجزيهُ، وفي ذلك خُروج عَن الإجماع، لأنّه لا خلاف بين المسلمين أنّه لو إختار أيّ الثلاثة كانَ أجزَأهُ، وفي ذلك بُطلانُ هذا المذهب.

وأيضاً: فلو كانَ الواجِبُ واحداً لا بعينه[3] لما جاز من الحكيم أنْ يُخبّر المكلّف بينه وبين ما لَيس لهُ صِفَة الوُجوب، كما لا يَحسن أنْ يُخيّره بين الواجب والمُباح.

وَليس عِلمُه بأنّه لا يختارُ إلّا ما هو الواجب بمحسِّنٍ لذلك، لأنّه لو كانَ مُحسِّناً له لحسَّنه إذا خَيرّه بينه وَبينَ المُباح إذا عَلِمَ أنّه لا يَختارُ إلّا الواجب، وقد إتّفقنا علىٰ خلاف ذلك.

فأمّا مَنْ نَصَر ما قُلنا وَقال: نعني أنّ الله تعالىٰ أراد كلّ واحدٍ منها وَكرّه تَرك كلّ واحدٍ منها مَع تَرك الآخر، ولَمْ يَكرّه تَركه معَ فِعْل الآخر[3].

فلا يُمكننا الإعتمادُ عليه، لأنّا قَد بَيّنا أنّ الأمر لا يَقْتَضي [إلّا][4] الإيجاب، لأنّه أراد الآمر المأمور به وَكَره تَركه، وَبيّنا ما عِندنا في ذلك[5]، مَع أنّ هذا المَذهب يكادُ لا يُتصوّر ولا يُتحقّق، لأنه لا يخلو أنْ يَكره تَرك واحدٍ منها ولا يكره تَرك الثاني[2]، فإنْ

---

(١)* ولا يلزم من الإلزام أي لا يُوردُ نقضاً.

(٢) في الأصل: (الباقي).

(٣) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢١٩.

(٤) زيادة تقتضيها العِبارة لتتطابق مع مذهب الشّيخ الطوسي.

(٥) أُنظر مختار الشّيخ (ره) واستدلاله علىٰ ذلك في صفحة ١٧٠.

أرادوا ذلك فَذلك قولُ مَنْ قال: «إنّ الواجب واحدٌ لا بعينه»، وإنْ قالوا: إنّه كَره تَركه وتَرك الآخر فَقَد جَمعهما للكراهة، فيَنْبَغي أنْ يكونا جميعاً واجبين علىٰ الجمع وذلك لا يقوله أحدٌ.

وقولهم: «ولَم يكرهْ تَرك واحدٍ مَعَ فِعل الآخر»، يكادُ يَستحيل لأنّه إذاكرهه مَع ترك الآخر فَقَد حَصلت الكراهة له وتعَلّقت به لنفسها، فكيفَ لا تكونُ حاصلةً إذا قَدّرنا فِعل الآخر؟

وتَعَلّق مَنْ خالفَ في ذلك بأنْ قَال: لو فَرَضنا أنّه فَعَل الثّلاث لكان الواجب منها واحداً، فكذلك قَبل الفعل.

وقالوا أيضاً: لَو لم يفعل الثّلاثة لاستحقَّ العقاب علىٰ واحدة منها، فَعَلم بذلك أنّ الواجب هو الواحد.

والجوابُ عَنْ ذلك: أنّ هذا يَسقُط بما حرّرناه لأنّه إذا فعل فالّذي كانَ واجباً عليه واحدٌ وإنْ كانَ الباقي له صفةُ الوُجوب، لأنّه كانَ مُخيّراً فيها فلأجل ذلك استحقّ ثواب الواحد عَلىٰ جهة الوُجوب والِثْنتان فَعَلهما تَبَرُّعاً، ولاَ يَمتنعُ أنْ يكون الشّيء له صِفة الوُجوب إذا فُعِلَ مُفرداً، فإذا فُعِل مَع غيره كانَ الواحد منها لا يَتَغيّر وجه كونه واجباً والباقي[1] يَصيرُ ندباً، فلأجل ذلك يَستحقُّ عليه ثواب النّدب، وكذلك إذا لم يفعل الثّلاث فإنّما يَستحقُّ العقاب علىٰ واحدٍ، لأنّ واحداً منها كانَ واجباً عليه دون الثلاثة.

فإن قيل: فأيّها يَستحقُّ عَليه الثواب إذا جُمِعت، وأيّها يَستحقُّ عَليه العِقاب إذا لَم يَفْعَل شيء منها؟

قيل له: لا يَلزَمنا بيانُ ذلك، بَل ما يعلمه الله تعالىٰ من أنّه لا يتغيرّكونه واجباً إذا

---

(١) في الأصل: الثاني.

فَعَله مَع غيره يُثيبهُ عَليه ثوابَ الواجب، واستَحقَّ العِقاب بترك ذلك بعينه.

ومن[1] النّاس مَنْ قال: إنّه يستحقّ الثوابَ عَلىٰ الأشقِّ ثوابَ الواجب، والعِقابَ عَلىٰ الأخفّ.

والأوّل عندي هُو المُعتمد.

---

(١) في.

فَصْلٌ [١٣]

«في أنّ الأمر هَل يَقْتَضي الفور أو التَّراخي[١]؟»

ذَهَبَ كثيرٌ مِنَ المُتكلّمين والفُقهاء إلىٰ أنّ الأمر يقتضي الفَور، وهو المحكيُّ

---

(١) محلّ النزاع هو الأمر المُطلق ـ لا الموقّت أو المقيّد بوقتٍ أو المشروط بشيء ـ وبناءً علىٰ مذهب مَنْ يقول بأنّ مطلق الأمر لا يقتضي التكرار، إذ بناءً علىٰ مذهب القائلين باقتضائه للتكرار، فإنّ الفوريّة تُعدُّ من ضروريّات الأمر، وقد اختلف الأُصوليون في حكم هذه المسأله وإليك أقوالهم:

١ ـ الأمر لا يقتضي الفعل فوراً = وهو مذهب كثير من الفقهاء والمُتكلّمين كالشافعي، وابن حزم الأندلسي، والشّيرازي، والغزالي، والآمدي، والرازي وأتباعه، وابن الحاجب، وأبي بكر القفّال، وابن أبي هُريرة، وابن خيران، وأبي علي الطبري، والإسفراييني، وابن السمعاني، وهو مختار أعيان المعتزلة ورؤوسها كالقاضي عبدالجبّار، والجبّائيّان، وأبي الحسين البصري، وهو أيضاً مختار بعض الأحناف كالشّيباني، والسرخسي.

٢ ـ الأمر يقتضي الفعل فوراً = وهو مذهب جماعة من الفقهاء كأبي بكر الصّيرفي، وأبي يوسف القاضي، والقاضي أبي حامد المروزي، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة كأبي الحسن الكرخي (إلّا أنّ الشّيرازي نسب للكرخي أنّ مذهبه عدم الفوريّة)، وهو مختار مالك، وعليه جمهور فقهاء المالكيّة غير المغاربة، وكذلك مختار الحنابلة، والظّاهريّة، وعامّة أهل الحديث.

٣ ـ التَّوقّف إلىٰ أنْ يقوم دليلٌ علىٰ إرادة الفور أو التّراخي = وهو مذهب جماعة كالجويني، والغزالي (في المنخول) وأبي منصور الماتريدي وغيرهما. ثمّ إنّ الواقفة انقسموا بين من ذهب إلىٰ أنّ من بادر في أوّل الوقف عُدّ متمثّلاً، وبين من قال إنّه حتّىٰ لو بادر لا يقطع بكونه ممتثلاً.

وتُوجد في هذه المسألة تفصيلات وأقوال أُخرىٰ لا طائل تحتها لكونها أقوال شاذّة.

عن أبي الحسن الكرخيّ[1].

وذهَب كثيرٌ منهم إلىٰ أنّه عَلىٰ التّراخي، وهُو المحكيُّ عن أبي عليّ وأبي هاشم[1].

وذَهَبَ قومٌ إلىٰ أنّه عَلىٰ الوقف[1][2]*، وقالَ يَحتملُ أنْ يكونَ مُقتضاه الفور أو[3] التّراخي وَيَحتاج إلىٰ الدليل. واختلفوا:

فَمَنْ أجازَ مِنهُم تأخير البيان عَنْ حال الخطاب في المُجمل قال: مَتىٰ لم يَدل دليلٌ[4] في حال الخِطاب عَلىٰ أنّه أراد الفِعل في الثّاني قَطَعت عَلىٰ أنّه غيرُ مرادٍ فيه وَتَوقّفت في الثّالث والرّابع وَما زادَ عليه، وكذلك إذا جاءَ الوقتُ الثّاني وَلم يُبيّن له أنّه مرادهُ في الثّالث قَطَعتُ عَلىٰ أنّه غيرُ مرادٍ فيه، ثمّ عَلىٰ هذا التّدريج.

هذا الّذي آختارَه سَيّدنا المُرتضىٰ[5] رحمه الله[6].

ومَنْ لم يُجِز تأخير بيان المُجمل عَنْ حال الخطاب لَم يُجوّز ذلك[7]*

أُنظر: «التبصرة: ٥٣ ـ ٥٢، المستصفىٰ ٢: ٥ و ٤، الابهاج: ٢/٣٥، المنخول: ١١٣ ـ ١١١، الأحكام للآمدي ٢: ١٥٣، الأُصول للسرخسي ١: ٢٦، شرح اللّمع ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٤، روضة النّاظر: ١٧٨، الإحكام ٣: ٣٠٧، المعتمد ١: ١١١، ميزان الأُصول ١: ٣٣٢ ـ ٣٢٩».

وأمّا الإماميّة: فقد ذهبَ المفيد (ره) ـ وتابعه الشيخ الطوسي ـ إلىٰ أنّ الأمر يقتضي الفوريّة ولزوم المبادرة والتعجيل، وأمّا الشّريف المرتضىٰ فهو من الواقفة ويقول أنّ تبيين الوقت موقوف علىٰ دلالة الدليل أُنظر: التذكرة: ٣٠، الذريعة ١: ١٣١ ـ ١٣٠.

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢٢٥.

(٢)* بأن يكون مشتركاً لفظيّاً بين الفور والتّراخي، أو يكون موضوعاً لأحدهما ولا يعلم أيّهما الموضوع له، والاحتياج إلىٰ الدليل في الصورة الأُولىٰ ظاهرٌ.

(٣) في الأصل: و.

(٤) زيادة من النسخة الثّانية.

(٥) أُنظر: الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ١٣١ ـ ١٣٠.

(٦) زيادة من الأصل.

(٧)* أي عدم الدّلالة في حال الخطاب، علىٰ أنّه أراد الفِعل في الثّاني أم لا، وكذا في الثالث فصاعداً.

والّذي أذهبُ إليه هُوَ الأوّل.

والّذي يَدُلُّ عَلىٰ ذلك: أنّه قَد ثَبَتَ بما دَللنا عَليه أنّ الأمرَ يَقْتَضي الإيجابَ، فَلو لَم يَقْتَضِ الفعل في الثّاني لَم يَنفَصل ممّا لَيس بواجبٍ في هذه الحال، لأنّ ما ليس بواجبٍ هذا حكمه مِنْ أنّه يَجُوز تركه، وهذا لاحقٌ به، وهذا يؤدّي إلىٰ نَقْضِ كونه موجباً(١)*.

فإنْ قالوا: إنّه وإنْ جاز تأخيره، فلا يجوز ذلك إلّا إلىٰ بدلٍ وهوَ العزم.

وربّما قالوا: إنّما يجوزُ له أنْ يُؤخّر بشرط أنْ يَفعل في الثّالث وكذلك فيما بعدُ.

قيل له: عَلىٰ الوجه الأوّل إثباتُ العزم يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ حتّىٰ يَصحَّ أنْ يكونَ مُخيّراً بينه وَبينَ الفعل، فأمّا إذا لَم يَثبُتْ ذلك فكيف يُجعل مخيّراً بينه وبينه، ولا فرق بين مَنْ أثبته مِن غَير دليلٍ وَبينَ مَنْ أثبتَ فعلاً آخر وجَعلهُ مُخيّراً بينه وَبينه، فلمّا كانَ هذا فاسداً بلا خلافٍ كانَ العَزم مثله.

وليس لهم أنْ يَقُولوا: نحن لا نَثبُت العزمَ إلّا بدليلٍ، وذلك أنّه لمّا ثبَتَ أنّ الفعل واجبٌ وكانت الأوقات في أدائها متساويةً أثبتنا العزمَ، وإلّا انتقَضَ كونه واجباً.

وذلك أنّ هذا إنّما يتمّ إذا ثبت لهم أنّ الأوقاتَ متساويةٌ في الأداء، ودون ذلك خَرطُ القتاد.

وأيضاً: فلو كانَ مُخيّراً بينه وَبَينَ العَزم لجازَ له أنْ يَقتصر عليه ولا يَفعَل الواجب، لأنّ هذا حُكم سائر الأبدال، وفي ذلك إغراءٌ لهُ بترك الواجبِ وألّا يَفعل

---

(١)* تقريره: أنّ الأمر إذا تعلّق بفعلٍ ولم يُذكر معه شيء آخر يدلّ علىٰ إيجاب الفعل إيجاباً منجزاً، والإيجاب تأثير في الوجوب، والوجوب أثر له، والأثر لا ينفكّ عن التأثير المنجّز، فيجب أن يتحقّق الوجوب بلا فاصلةٍ، أي في الوقت الثّاني. ولو لم يكن الأمر للفور لم يكون الوجوب متحقّقاً بلا فاصلة فلا يرد النقض بما لو صرّح بالتّأخير، ونظيره أن يُقال: إذا قال رجلٌ للآخر «آجرتك الدار إلىٰ سنةٍ بكذا» وقال الآخر «قبلتُ» يتبادر منه انتقال منافعها في الوقت الثّاني إلىٰ المستأجر، لأنّ الإجارة المطلقة تأثيرٌ منجّزٌ في إنتقال المنافع، فالانتقال يترتّب عليه بلا واسطة، وهذا لا يُنافي أنّه لو قال له «آجرتك الدّار من رأس الشّهر الآتي إلىٰ سنةٍ» لم ينتقل إليه في الوقت الثّاني.

شيئاً منه أصلاً وَيَقْتَصر عَلىٰ العَزم أبداً، وفي ذلك خروجٌ عن الدّين.

فأمّا مَنْ قال: أنّه يجُوز له تأخيره بشرط أنْ يَفعل في الثّالث، فَقولُه يَفسدُ مِن وَجهَين.

أحدهما: أنّ علىٰ هذا القول صارَ مُخيّراً في الوقت الثّاني بَين فعله وأنْ لا يَفعَل، وهذه صِفَة النّدب.

والثّاني: أنّه لا يَعلمُ أنّه يفعل في الثّالث حَتّىٰ يَصحَّ منه تأخِيره عَن الثّاني إليه.

وفي بُطلان الوَجهين معاً ثُبوت ما قصدناه.

وممّا يَدلُّ أيضاً علىٰ أنّ الأمر يَقْتَضي الفور: أنّ الأمر في الشّاهد يَعقلُ منها الفور، ألا تَرىٰ أنّ مَنْ أمر غُلامه بفعلٍ فَلَم يفعل آستحقّ الذّم، فلو[1] كانَ يَقْتَضي التأخير لجاز له أنْ لا يَفْعَلَ ويعتلّ بذلك وَيقول: أنا مُخيّرٌ بين الفِعلْ وَبَين العَزم عليه فَلِمَ أُذَمَّ.

وفي عِلمنا ببطلان هذا الاعتلال دَليلٌ عَلىٰ أنّه اقتضىٰ الفور.

وليس لَهُمْ أنْ يَدّعوا قرينةً دَلّت عَلىٰ أنّه يقتضي الفور لأجلها ذُمَّ، وذلك أنّ القرينة المُدّعاة غَيرُ معقولةٍ فَيَحْتَاجُونَ إلىٰ أنْ يُبيّنوها.

وأيضاً: فإنّه يَذمّه مَنْ لا يَعرف القرينة أصلاً.

فَعُلِمَ أنّه إنّما يَذمّه لأنّه عَقِلَ مِنْ مُقْتضىٰ الأمر الفور دون التّراخي.

وممّا يَدُلُّ أيضاً علىٰ أنّ الأمر يقتضي الفور: أنّه لا يخلو مِنْ أنْ يكون المأمور يجوزُ له تأخير الفعل لا إلىٰ غايةٍ أو إلىٰ غايةٍ، فإنْ جاز له تأخيره أبداً لا إلىٰ غايةٍ ففي ذلك إخراجٌ له مِنْ كونه واجباً، وإنْ كانَ يَجوز له تأخيره إلىٰ غايةٍ كانَ يَنْبَغي أنْ يكونَ تلك الغاية معلومةً وكانتْ تكونُ مِثل الأوامر المؤقّتة، ومَتىٰ لم يَعلم ذلك كانَ مُكلّفاً لإيقاع الفِعل في وقتٍ لا طريق له إلىٰ معرفته، وذلك تكليفٌ بما لايُطاق[2]*.

---

(١) ولو.

(٢)* لأنّه إن وجب حينئذٍ الفَور من باب المقدّمة فهو رجوعٌ إلىٰ قولنا، وإنْ لَم يجب كانَ الفعلُ جائز الترك لا إلىٰ

فإنْ ذكروا: أنّه يكونُ مخيّراً بين الفِعل والعَزم لا إلىٰ غايةٍ.

كانَ الكلامُ عَليهم ما تقدّم[1] مِنْ أنّ في ذلك إفساد[2]* التّكليف، وأن يَقْتَصِر المكلّف مِنْ فعل الواجبات عَلىٰ العَزم فحَسب، فلا يفعل شيئاً منها، وذلك خلافُ المَعقُولِ والدّين جميعاً.

فأمّا مَنْ قال هَرَباً[3]* من ذلك: أنّه يَتَعيّن الوقتُ عَليه إذا غَلَبَ في ظنّه أنّه مَتىٰ لم يفعل اخْتُرِمَ، أو عَجز عنه.

فإنّه يُقال له: وأيُّ إمارةٍ تُوجب هذا الظنّ المُدّعىٰ؟ وذلك لا سبيل له إليه، عَلىٰ أنّه إذا كانَ مخيّراً بين الفعل وَالعزم، فَلَو غَلبَ في ظنّه فوت الفِعل لَمْ يَغْلِب في ظنّه فوت العَزم، فَيَنْبَغي أنْ يجوزَ له الاقتصارُ عليه.

وفيمن وافقنا عَلىٰ هذا المذهب[4] مَنْ استدلّ علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَسارِعوا إلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ ربّكم﴾[5]، وبقوله: ﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيرات﴾[6].

وذلك يَضعف الاحتجاج[7] به، لأنّ الظّاهر منَ الآية أنّه أمرٌ بالتّوبة، لأنّها هي

غايةٍ، فحينئذٍ إنْ سَقَطَ أصل التّكليف كانَ خلاف المفروض، وإنْ بَقي إلىٰ غايةٍ غير معلومة ـ والمفروض أنّه جائز التّرك إلىٰ غير غايةٍ ـ كانَ تكليفاً بما يجوز تركه لا إلىٰ غايةٍ، والتّكليف يتضمّن وجوب الإتيان بالفعل علىٰ وجه الامتثال، وقصد الامتثال فيما يجوزُ تركه لا إلىٰ غايةٍ محالٌ، فهذا تكليف بالمحال.

(١) أُنظر استدلال الشّيخ (ره) في ردّ هذه الشبهة في صفحة ٢٢٧ حينما يقول: «وأيضاً فلو كان مخيّراً بينه وبين العزم....»

(٢)* أي انتفاء، وقوله «وأن يقتصر» تفسيرٌ له.

(٣)* إشارة إلىٰ إفساد التكليف إنْ لم نجعل وقت ظنّ الاختزام غاية.

(٤) راجع التعليقة رقم (١) صفحة ٢٢٥، وانظر ايضاً: «التبصرة: ٥٤، وشرح اللُّمع ١: ٢٣٨، الإحكام ٣: ٣٠٧».

(٥) آل عمران: ١٣٣.

(٦) البقرة: ١٤٨.

(٧) ضعّف جماعة من المفسّرين والمتكلّمين والأُصوليّين الاحتجاج بهذه الآية الشّريفة للدلالة علىٰ فوريّة الأمر منهم: أبو إسحاق الشّيرازي في «التبصرة: ٥٤، وشرح اللُّمع ١: ٢٣٩»، والشّريف المُرتضىٰ في «الذريعة ١: ١٤١ ـ ١٤٠»، وفخر الدّين الرازي في تفسيره وكذلك البيضاوي وابن الحاجب وغيرهم.

الّتي يحصلُ عندها الغُفران، وذلك متّفقٌ عليه أنّه علىٰ الفور.

فأمّا الفِعل الواجب الّذي لَم يَتقدّمه غيره من المعاصي حَتّىٰ يُغْفَر فكيف يُحمل عليه؟

فإنْ حُمِل عَلىٰ أنّ المُراد بذلك آستحقاق الثّواب، تصير الآية مُجْمَلةً[1]* لأنّه يَستحقّ الثّواب بالواجب والنّدب وَلَيس النّدبُ واجباً أصلاً.

ومنهم مَنْ آستَدلَّ عَلىٰ ذلك بأنْ قال: إنّ الأمر يَقْتَضي إيقاعَ الفِعلِ في وقتٍ مِنْ جهة الحكمة، وإنْ لَم يكن مَذكوراً في اللّفظ، فأشبه ما يَقتضيه العقودُ والإيقاعات منَ الطّلاق والعِتاق، فكما أنّ ذلك كُلّه عَلىٰ الفور وجَبَ مثله في الأمر.

وهذا لا يَصِحّ الاستدلال بهِ من وجهين.

أحَدهما: أنّ هذا قياسٌ، ونحنُ لا نقول بالقياس أصلاً، فكيف يُمكننا أنْ نَعتمد علىٰ ذلك؟

ومَنْ قال بالقياس لا يُمكنه أيضاً أنْ يَعتمد هذه الطّريقة، لأنّ القياس يُوجب غلبة الظّن، وهذه المسألة طَريقُها العِلم[2]*، فلا يُمكن الاعتمادُ فيها علىٰ القياس.

[الثّاني][3]: ولو جاز آستعمالُ القياس في ذلك، لكانَ هذا الاستدلالُ قرينةً آقترنت إلىٰ ظَاهر الأمر، والقومُ لا يمتنعونَ مِنْ ذلك، وإنّما الخلافُ في الأوامر المُطلقة الخالية من القَرائن، فَعُلِمَ أنّ المُعتمد ما قدّمناه.

وإذا ثَبَتَ أنّ الأمر عَلىٰ الفور، فَمَتىٰ لَم يَفعله في الثّاني آحتاج إلىٰ دليلٍ آخر في وجُوبه عَليه في الثّالث عَلىٰ ما بيّناهُ فيما تقدّم[4]، وفي ذلك بُطلانُ مَذهبِ[5] مَنْ

---

(١)* جوابٌ عن كِلا الآيتين، وحاصله أنّه لا يمكن حمل المغفرة والخيرات علىٰ العموم لأنّه يستلزم وجوب المندوبات وهو باطلٌ، فالمُرادُ بعضٌ ممّا يوجب المغفرة وبعض الخيرات ولم يتعيّن في الآية، فتصير مُجملة.

(٢)* لأنّها من مسائل الأُصول، لا لأنّها لغويه فلا يجري القياس فيها.

(٣) زيادة تقتضيها الجُملة لما قال في القسم الأوّل من الوجهين (أحدهما) فالأولىٰ أن يقول هنا: الثّاني.

(٤) أُنظر استدلال الشّيخ علىٰ هذه المسألة في صفحة ٢١٠.

(٥) وهذا القول مذهب جمهور الأحناف كالسرخسي، والبزدوي، وابن الهمام، وأبي زيد الدبوسي،

قال: إنّ بالأمر الأوّل يلزمه الفِعل في الثّالث والرّابع إلىٰ أنْ يَحصل الفعل.

واستدلَّ مَنْ قال[1]: إنّ الأمرَ يَقتضي التَّراخي[2] بأنْ قال: إنّ الأمر إنّما يَقْتَضي كون الفعل واجباً، وليس للأوقات ذكرٌ في اللّفظ، وَليس بعضها بأنْ يُوجب إيقاعه فيه بأولىٰ مِنْ بعضٍ، فَيَنْبَغي أنْ يكون مُخيّراً فيه، لأنّه لو أراد إيقاعه في بَعضها لَبيّنه، فَمَتىٰ لم يُبيّنه دَلّ علىٰ أنّه مُخيّرٌ في ذلك كلّه[3].

والجواب عن ذلك أنْ يُقال: أنّ الأوقات وإنْ لم تكن مَذكورةً في اللّفظ، فَوقتُ الفِعل هو الثّاني، وهُو مَعلومٌ بالأدلّة الّتي ذكرناها[4] فيجب المَصير إلىٰ مقتضاها.

وقولهم: إنّه لو أراد إيقاع الفعل في الثّالث [5] لَبيّنه.

فَعندنا أنّه بيّنه بالأدلّة الّتي قدّمناها[3].

ثُمّ لأصحاب الوَقْف أنْ يَقولوا: وَلو أراد التّراخي لبيّنه، فَيجب أنْ يُتَوقّف في ذلك ويُنتَظر البيان.

وَمَتىٰ آعتمد ذلك أصحابُ الوقف كانَ الكَلام عليهم ما تقدّم مِنْ أنَّ الدَّليلَ قَدْ

والسمرقندي، وهو مختار المالكيّة، والحنابلة، وبعض المعتزلة، وبعض أصحاب الشّافعي، وعامّة الحديث، أُنظر ايضاً التعليقة رقم (١) صفحة ٢٠٩.

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢٢٥.

(٢) قال شارح كتاب «التبصرة في أُصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي [ص: ٥٢] معلّقاً علىٰ قول الشّيرازي «الأمر المطلق لا يقتضي الفعل علىٰ الفور» بقوله: (وهذه العِبارة الّتي عبّر بها الشيرازي هنا، وهي أنّه لا يقتضي الفور، هي العبارة الفصيحة في هذه المسألة كما نقله ابن السُبكي في «رفع الحاجب» عن الشّيخ أبي حامد. وبعض الأُصوليين يعبّرون عنها بقولهم: إنّه يقتضي التّراخي، بمعنىٰ أنّ التّأخير جائزٌ، وأنّ مدلول إفعل طلب الفعل فقط من غير تعرّضٍ للوقت، لا بمعنىٰ أنّ البِدار لا يجوز علىٰ ما يقتضيه ظاهر عبارة التّراخي، فإنّ هذا لم يذهب إليه أحدٌ منهم كما قاله ابن السبكي في «رفع الحاجب» والسعد في «التلويح».

(٣) أُنظر: «التبصرة: ٥٣، شرح اللّمع: ١/٢٣٥».

(٤) أُنظر إلىٰ أدلّة الشّيخ الّتي أقامها علىٰ مذهبه لفوريّة الأوامر في صفحة ٢٢٧ حينما يقول: «والّذي يدلّ علىٰ ذلك أنّه قد ثبت...».

(٥) في الأصل «الثّاني» وهو خطأ.

دَلّ عَلىٰ أنّه يَقْتَضي الفِعل في الثّاني[1].

وإنْ اعتمدوا عَلىٰ أنّهم وَجدوا الأوامر مُستعملة في الفورِ والتّراخي[2].

فَقَد بيّنا أنّ نَفس الاستعمال لا يَدلُّ عَلىٰ أنّ ما استَعملوه حقيقة[3]، وذلك مجازٌ عندنا إذا آستُعمل عَلىٰ ما قالوه.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) لاحظ الادلة التي أقامها الشيخ على مذهبه حول فورية الأوامر في صفحة ٢٢٧.

(٢) قال الشريف المرتضىٰ مستدلاً على مذهبه في الوقف [الذريعة: ١/١٣٢ـ١٣١]: «لا خلاف في أنّ الأمر قد يرد في القرآن و استعمال أهل اللغة ويُراد به تارةً الفور وأُخرىٰ التراخي».

(٣) راجع كلامه في صفحة ١٦١ حينما يقول: «فإنّ الجواب عنه أن يُقال: أنّ ذلك كلّه...».

فَصْلٌ [١٤]

«في الأمر المؤقَّت، ما حُكْمُهُ؟[1]»

يجوزُ أنْ يَرد الأمرُ مِن الحكيم بعبادةٍ مُعلّقهِ بوقتٍ يَقصُر الوقتُ عَن أدائها

---

(١) إذا توجّه الأمر إلى المكلّف بفعلٍ مؤقّتٍ في زمانٍ معيّن، فهذا لا يخلو من ثلاثة أوجه:

١ ـ أن لا يتّسع الوقت للفعل المأمور به:

وهذا النّوع من الأمر ممّا لا خلاف بين الأُصوليين في استحالة صدوره منّ الحكيم تعالىٰ، لأنّه تكليفٌ بما لا يُطاق فيقبح صدوره منه، ولوضوح استحالته فقد أهمله أغلب الأُصوليين ولم يتعرّضوا لحكمه، إلّا أنّ بعضهم فصل فيما إذا إتّسع الوقت لبعض الفعل، كما لو كان الوقت بمقدار ركعة من الصّلاة فإنّه يكون سبباً للقضاء.

٢ ـ أنْ يتّسع الوقت للفعل المأمور به بحيث يكون الوقت مطابقاً للعبادة، ولا يَفضلُ عليها ولا تَفصلُ عنه، وهذا الوجه أيضاً ممّا تطابقت آراء الأُصوليين علىٰ وجوب الأداء فيها، كاليوم في حقّ الصوم فإنّه يجب الإمساك والصيام في جميع أجزاء الوقت لأنّ جميعه وقت للوجوب.

٣ ـ أنْ يتّسع الوقت للفعل المأمور به ويَفضل عنه كوقت صلاة الظهر:

اختلفت أقوال العلماء وآراؤهم في حكم وقت الوجوب:

الف: الوجوب معلّقٌ بأوّل الوقت: وهذا مذهب الشّيخ المفيد ـ من الإماميّة ـ وأبي إسحاق الشيرازي ومن تابعه من الشّوافع، وهؤلاء لا يقصدون أن الصّلاة في أول الوقت واجبة بحيث لو أخّرها عليه القضاء، بل إنّ مرادهم هو أنّ الوجوب تعلّق بأوّل الوقت علىٰ نحو التّوسّع.

ب: الوجوب معلّقٌ بآخر الوقت قبل أن يتضيّق الوقت، وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه العراقيين من أهل الرأي والقياس.

فيه[1]، فان لم يقصر عن ذلك نُظِر فيه:

فإنْ كانَ ممّا يَستغرق أداء العبادة فيه وَجَب أداؤه فيه بلا خلافٍ[1]، وذلك نحو الصَّومِ المُعلَّق بالنّهار فإنّه يجِبُ أداؤه في جميعه.

وإنْ كانت العبادة يُمكن أداؤها في بعضه، فاختلف العلماء في ذلك:

فمنهم مَنْ قال: الوجُوبُ متعلّقٌ بأوّل الوقت[1].

ومنهم مَنْ قال: يَجب أداؤها في آخره[1].

ومنهم: من جَعَله مُخيّراً بين أدائه في أوّله وآخره وَفيما بين ذلك، فإنْ أخّره إلىٰ آخره تضيّق عليه الأداء[1] فيه، ثمّ اختلفوا:

فقال قومٌ منهم: يَجبُ عَليه الفعل في أوّله، فَمتىٰ لَمْ يَفعل يجبُ عَليه العَزم عَلىٰ فعله في آخره[2].

ج: إنّ الوقت كلّه وقت الفرض وعليه أداؤه في وقت مطلق من جميع الوقت، وهو مخيّرٌ في الآداء في أوّله ووسطه وآخره، وإنّما يتعيّن الوجوب أمّا بالأداء في الأول أو بتضيّق الوقت في الآخر.

وأصحاب هذا الرأي أيضاً مختلفون في تفاصيل كجعل البدل إنّ لم يؤدّىٰ في أوّله بأن يعزم علىٰ الأداء في وقتٍ آخر، وهم علىٰ مذاهب عديدة، وقد تعرّض لها الشّيخ الطوسي في هذا الفصل.

وهذا القول مذهب الشّريف المُرتضىٰ والشّيخ الطوسي ـ من الإماميّة ـ والكرخي، ومحمّد بن شجاع الثلجي، وابن حزم الأندلسي، والسمرقندي، وهو مذهب الشّافعي وأصحابه، والمالكيّة، والحنابلة، وأعيان المعتزلة كالجبّائيّان وأصحابهما كالباقلاّني، والقاضي عبدالجبّار، وأبي الحسين البصري، وعامّة أصحاب الحديث.

أُنظر: «الذريعة ١: ١٤٦ ـ ١٤٥، ميزان الأُصول ١: ٣٤٠ ـ ٣٣٣، المعتمد ١: ١٢٥ ـ ١٢٤، التذكرة: ٣٠، المنخول: ١٢١، التبصرة: ٦٠، المُغني ١٧: ١٢١، الإبهاج ١: ٦٠، المستصفىٰ ١: ٦٩، الاحكام للآمدي ١: ٩٨، أُصول السرخسي ١: ٣١، شرح اللُّمع ١: ٢٤٥، الإحكام ٣: ٣٢٣».

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢٣٣.

(٢) وهذا رأي أعيان المعتزلة كالباقلاني، والقاضي عبدالجبّار، والجبّائيّان حيث قالا: «إنّ بدّل الصّلاة في أوّل الوقت ووسطه هو العزم علىٰ أدائها في المستقبل» أُنظر: (المعتمد ١: ١٢٥، ميزان الأُصول ١: ٣٣٩) وعليه الغزالي في المستصفىٰ، والآمدي، والماوردي، والنووي والشيرازي في (التبصرة: ٦٠).

ومنهم مَنْ قال: هُو مخيّرٌ في الأوقات كُلّها ولا يجبُ عَليه العزم[1].

ومن العُلماء مَنْ وقَفَ في ذلك وانتظر البيانَ وقال: كُلُّ ذلك جائزٌ.

والّذي يقوىٰ في نفسي: أنّه إذا وَرَدت العبادة مُعلّقةً بوقتٍ، له أوّلٌ وآخرٌ مِنْ جهة اللّفظ، فإنّه يكونُ مُخيّراً بين أدائها في أوّله وآخره، فإنْ لَمْ يَفعل في أوّله وَجَب عليه العزم علىٰ أدائه في آخره، ثُمّ يَتَضيَّق في آخر الوقت، وذلك نحو أنْ يقول الله: «تَصدَّق اليومَ بدرهمٍ»، «وصُم في هذا الشّهر يوماً» فإنّه يكونُ مخيّراً بين أنْ يَتَصَدّق في أوّل النّهار أو وَسطه أو آخره، وكذلك يكونُ مخيّراً بين أنْ يَصومَ في أوّل الشّهر أو وَسَطه أو آخره، إلّا أنْ يَقوم دليلٌ عَلىٰ أنّه واجبٌ في أوّله فَيَخرُج عن هذا الباب.

والّذي يَدُلُّ عَلىٰ ذلك: أنَّ الوقت الثّاني مثل الوقت الأوّل في تَناول الأمر لهُ بأداء العبادة فيه، فَلَيس لنا أن نجعل[2] أحدهما هُوَ الواجبُ فيه دُونَ الآخر، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ مُخيّراً في الأوقات كلّها.

وَلَيس لهم أنْ يَقولوا: إنّ هذا يَرجعُ عليكم في آخر الوقت، فإنّكم جَعَلتُموه مضيّقاً!

فإنّ ذلك لابدّ منه في آخر الوقت، لأنّه إنْ لَمْ يفعل[3] ذلك أدّىٰ إلىٰ فوات العبادة، وليس كذلك الوقت الأوّل لأنّه إذا لم يفعل فيه فالوقتُ الثّاني وقت له.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ هذا يَنْتَقض بما ذكرتموه في الباب الأوّل مِنْ أنّ الأمر يَقْتَضي الفور، وإنّه يجبُ المأمور به عقيبه.

وذلك أنا إنّما قُلنا ذلك في الأوامر المُطلقة الّتي لها وقتٌ واحدٌ فَحملناه عَلىٰ الفور، وَحَملَ مُخالفونا عَلىٰ التّراخي لَمّا لَم يكن في اللّفظ تعيينُ الوقتِ، وليس كذلك

---

(١) وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلّمين كالرازي وأتباعه، ومحمّد بن شجاع البلخي الحنفي، والغزالي في المنخول، وأبي الحسين البصري من المعتزلة. راجع المصادر الواردة في التعليقة رقم (١) صفحة ٢٣٣.

(٢) في الأصل: فليس أن نجعل.

(٣) نَقل.

في الأمر الموقّت لأنّه عُيّن[1] فيه الوقتَ وَذُكر أوّله وآخره، فقلنا أنّه مخيّرٌ فيهما.

فإنْ قيلَ: فكيفَ أوجبتم العَزمَ بَدلاً منه في الوقت الأوّل وَلم يُذكر العزم في اللّفض؟ وهلّا لَزِمكم ما ألزمتموه مَنْ خالفكم في الأمر المُطلق وأنّه يَقتضي التّراخي، وأوجبَ العزم بدلاً منه في كلّ الأوقات؟

قيل له: إذا ثَبتَ أنّ الأمر يتناول الوقت الثّاني كَتَناوله الوقت الأوّل وهو يَقْتَضي الوجوب، فَمَتىٰ لم يثبت العَزم بدلاً منه في الأوّل أدّىٰ ذلك إلىٰ خُروجه عَنْ كونه واجباً، فلأجل ذلك أوجبناه. وَلَيس كذلك في الأمر المُطلق، لأنّه لم يثبت للخَصْم أنّه يَجبُ في الأوقات، ولا أنّ الأمر تناول الأوقات علىٰ جهة البَدَل، فَيَثْبُتُ العَزمَ بدلاً منه في الأوّل، بل كانَ الوقتُ الّذي يَلزمَه أداءَ الفعل فيه هو الثّاني لم يجز أنْ يثبتَ العزم بدلاً منه، واحتاجَ المُخالفُ في إثبات ذلك إلىٰ دليلٍ.

فأمّا مَنْ قال: إنّه يَجب تأخيره، فَمَتىٰ فَعَل في الأوّل كانَ نفلاً[2].

فذلك نَقْضٌ لاقتضاء الأمر الإيجاب، وانتقال إلىٰ مذهب مَنْ يقول أنّه يَقْتَضي النّدب، وذلك خلافُ الصّحيح عَلىٰ ما دَلّلنا عليه.

فإنْ قال: لو كانَ واجباً في أوّله لكانَ مَتىٰ لم يفْعَله فيه استَحقّ الذّم، لأنّ بذلك يتميّز الواجب مِنَ النّفل، فلمّا لَمْ يَستحقّ الذّم بألاّ يفعل في الأوّل علمت[3] أنّه نفلٌ فيه.

قيل له: إنّما يجب أنْ نَقول بسقوط الذّم عَمّن لم يَفعل فعلاً بعينه علىٰ أنّه ندبٌ فيه، إذا لم يكن هناك أمرٌ يُسندُ ذلك إليه إلّا كونه نفلاً، فأمّا إذا كانَ هُناك أمرٌ يُسند إليه ذلك فلا يصحُّ، ألا تَرىٰ أنّه إذا فَرَضنا أنّ هناك ما يقومُ مقامه ويَسدُّ مسدَّه مِنَ الواجب، فَمَتىٰ لم يَفعله وَفَعَل ذلك الأمر لم يستحقّ الذّمّ، وإنّما يَتِمّ ذلك في الأمر المُضيّق إمّا

---

(١) قد عُنيَ.

(٢) نسب السمرقندي هذا القول لأبي الحسن الكرخي، ونسبه أبو الحسين البصري للكرخي ولأكثر أصحابه من المعتزلة. راجع: «ميزان الاصول: ١/٣٣٨، المعتمد ١: ١٢٥».

(٣) علمنا.

بفعلٍ واحدٍ أو وقتٍ واحدٍ، فمتىٰ لم يَفعله بعينه أو في ذلك الوقت استَّحقّ الذّم، وقد بيّنا أنّ هذه المسألة بخلاف ذلك وأنّ هناك غَزْماً يقومُ مقامه.

فإنْ عادوا إلىٰ أنْ يقولوا: العزمُ لَيس عليه دليل، كُرِّرَ عَليهم الكَلامُ الأوّل، وهوَ أنّه إذا تَنَاوَل الأمر الوقت الثّاني كتناوله للوقت الأوّل فلابدّ ـ مَتىٰ لم يفعل في الأوّل ـ مِنْ عزمٍ، وإلّا خَرَجَ من كونه واجباً إلىٰ [1] أنْ يكونَ نفلاً، وقَد ثبتَ أنّه واجب.

فإنْ قالوا: إذا جازَ لكم أنْ تَعدلوا مِنْ ذلك إلىٰ فِعلِ العَزم، جازَ لنا أنْ نَعدِل إلىٰ أنّه نفلٌ، وإلّا فما الفرق؟.

قيل له: حَمله عَلىٰ كونه نفلاً نَقْضٌ لكونه واجباً، وليس في إيجاب العَزم نقضٌ لكونه واجباً عَلىٰ ما بيّناه، فكانَ ذلك فرقاً بين الموضعين.

فإنْ قيل: فَعلىٰ هذا المذهب فَما قولكم في صَلاة الظّهر الّتي لها وقتان أوّل وآخر وكذا سائِر الصّلوات؟

قيل له: اختلفَ العُلماء في ذلك، وأصحابنا أيضاً:

فمن الفُقهاء مَن جَعل الفرض متعلّقاً بآخر، وَمتىٰ فَعلَ في الأوّل كانَ نفْلاً، ورُبّما سمّاه «موقوفاً» عَلىٰ أنْ يأتي عليه الوقتُ الأخير وهُوَ عَلىٰ الصفة الّتي يَجبُ عَليه مَعها فِعلُ الصّلاة ويَخرُجُ الوقت فَيُحكم له بالوُجوب، ومَع تَسميته نفلاً يكونُ قد أجزأ عَن الواجب [2]، وَهذا هُوَ المحكي عَن أبي الحسن الكَرخي مِنْ أصحاب أبي حنيفة [3].

وَذَهَبَ باقي الفُقهاء إلىٰ أنّه مخيّر في الأوقات كلّها، ثُمّ آختلفوا:

---

(١) في الأصل: إلّا.

(٢) في الأصل: أجرىٰ علىٰ الواجب، وفي الحجرية: أجزأت.

(٣) قال السمرقندي «ميزان الاصول: ٣٣٨/١»: روىٰ الجصّاص عن الكرخي: «أنّه إذا أدّىٰ في أوّله فهو موقوفٌ إنْ بقي إلىٰ آخر الوقت بصفة المكلّفين ـ بأن بقي حيّاً، عاقلاً، مسلماً ونحوها ـ يقع واجباً. وإنْ فات شيء من شرائط التكليف يكون نفلاً. وحكاه أبو الحسين البصري عن الكرخي أيضاً (المعتمد ١: ١٢٥).

فمنهم مَنْ رجّح الوقت الأوّل بالفَضل[1].

ومنهُم مَنْ لم يُرَجِّح وسوّىٰ بين الأوقات[2].

وأصحابنا آختلفوا: فكانَ شيخنا أبو عبدالله[3] يَذهَبُ إلىٰ أنّ الوجوب يَتعلّق بأوّله، وأنّه مَتىٰ لَم يفعَل آستَحقّ الذمَّ والعِقاب، إلّا أنّه مَتىٰ تَلافاهُ سَقَطَ عقابه[4].

وذَهَبَ سيّدنا المُرتضىٰ إلىٰ أنّه مخيرّ في الأوقات كلّها أوّلها وَآخرها، غَير أنّ أداءها في أوّل الوقت أفضل[5].

وإذا نَصَرنا المذهب الأوّل نَقول: إنّما فَعَلنا ذلك لأنّه لَم يُخيّر عَلىٰ كلّ حالٍ بَين الصلاة في أوّل الوقتَ وآخر الوقت وإنّما فَرْضُهُ الوقتُ الأوّل، فَلا يَصحُّ أنْ يُجعل مُخيّر بينه وبَين ما لم يُجعل له، وجَرىٰ ذلك مَجرىٰ الأمر المُضيّق المعيّن بوقت متضيّقٍ[6].

وليس لَهم أنْ يَقولوا: إنّ ذلك يَنقضُ أنْ تكونَ الصلاة لها وقتان.

وذلك إنّا نَقولُ: إذا نَصَرنا هذا المذهب أنّ لها وَقتين في الجملة وبالإضافة إلىٰ مُكلّفين، وأمّا[7] إذا أضفناها إلىٰ كلّ واحدٍ مِنَ المُكلّفين فإنّ لها وقتاً واحداً، فيكونُ الوقت الأوّل لِمَن لا عُذر له ولا مانِعَ يَمنَعهُ مِنْ فِعلِ الصلاة فيه مِنْ علّةٍ، أو مرضٍ، أو شُغلٍ دينيّ، أو دنياويّ، والوَقتُ الثّاني يكونُ وقتِ مَنْ له بعضُ هذه الموانع، فتكونُ للصّلاة وقتان بالإضافة إلىٰ مَنْ وصفناه.

---

(١) وهو قول بعض المعتزلة. (أُنظر: المعتمد ١: ١٢٥)، وكذلك الشّريف المرتضىٰ ـ من الإماميّة ـ.

(٢) أُنظر التعليقة رقم (١) سفحة ٢٣٣.

(٣) الشيخ المفيد أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي رضي الله تعالىٰ عنه.

(٤) روىٰ الكراجكي في «مختصرالتذكرة بأُصول الفقه: ٣٠» مختار الشيخ المفيد بقوله: (وإذا عُلّق الأمرُ بوقتٍ وجب الفعل في أوّل الوقت، وكذلك إطلاقه يقتضي المبادرة بالفعل والتعجيل).

(٥) الذريعة ١: ١٥٠ ـ ١٤٩.

(٦) في الأصل: المعبّر بوقتٍ مضيّقٍ.

(٧) فأمّا.

فإنْ قالوا: هذا خلافُ الإجماع، لأنّ الأُمّة كلّها تَقولُ: إنّ كلّ صلاةٍ لها وقتان فلا يُفصّلونَ هذا التفصيل.

قيل له: هذا إجماعٌ مُدّعىٰ[1]، لأنّ مَنْ خالف في هذا يخالفُ فيه ويَرجع في ذلك إلىٰ الروايات الصّادرة عَنْ أئمة الهدىٰ عليهم السّلام.

ومتىٰ نصرنا المذهب الآخر فالمُعتَمد فيه عَلىٰ ظاهر الأمر، وأنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بيَّنَ لكلّ صلاةٍ وَقتَين وَقال: «ما بينهما وقتٌ»[2] وَلم يُفصِّل، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ مُخيرّاً فيها، ويُقوّىٰ ذلك بأخبارٍ كثيرةٍ وَرَدَت عن أئمّة الهُدىٰ عليهم السّلام متضمّنةً لذلك وتُعارض تلك الأخبار.

والكلامُ في تعيين هذه المسألة كلامٌ في فرعٍ، والّذي ذكرناه أوّلاً كلامٌ في الأصل فلا يَنْبَغي أنْ يخلطهما جَميعاً[3].

ويمكن أنْ يُنصَر المذهب الأوّل في الصلوات بأنْ يُقال: إنّ الاحتياط يَقْتَضي أداءها في الأوّل، لأنّه إذا تَناولَ الأمرُ ذلك والأخبارُ تقابلت في جواز تأخيرها عن أوّل الوقت وَالمَنع مِنْ ذلك، فَيَنْبَغي أنْ يَتعارض ويُرجَعَ إلىٰ ظاهر الأمر في وُجوب الصلاة في الوقت الأوّل.

فإن قيل: لو كانت الصّلاةُ واجبةً في أوّل الوقت لا غير لكانَ مَتىٰ لم يفعل فيها استحقّ العقاب، و أجمَعَت[4] الأُمّة علىٰ أنّه لا يستحقُّ العقاب إنْ لَم يَفْعَلْها في أوّل الوقت.

فإنْ قُلتم: إنّه سَقَطَ عقابه.

---

(١) أي إنّ هذا الإجماع منقولٌ ـ وليس بالإجماع المُحصّل ـ ولا حجيّة فيه.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٢ ح٣٨، ٢: ٢٥٣ ح٤٠، الإستبصار ١: ٢٥٧ ح٤٩، ١: ٢٥٧ ح٥١.

(٣) وقَد تعرّض الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة: ١/ ١٥٩ ـ ١٥٨) إلىٰ هذه المسألة الفرعيّة وأطال فيها ثمّ اعتذر عن الإطالة فيها بقوله: «وليس لأحدٍ أنْ يُعيبنا بتشعيب هذه المسألة والخروج منها إلىٰ الكلام في الفرع، لأنّ قصدنا إنّما كان إلىٰ إيضاح الأصل بهذا التفريع، فَرُبَّ فروعٍ أعان شرحها علىٰ تصوّر الأصل»

(٤) إجتمعت.

قيل لكم: وهذا أيضاً باطلٌ، لأنّه يكونُ له إغراء بالقبيح، لأنّه إذا عَلم أنّه مَتىٰ لم يَفْعَل الواجب في الأول ـ مَع أنّه يستحقّ العقاب عَلَيه ـ سَقَطَ عقابه، كانَ ذلك إغراءً.

قيل له: ليس ذلك إغراءً، لأنّه إنّما علم إسقاط عقابه إذا بقي إلىٰ الثّاني وأدّاها، وَهُوَ لا يَعلمُ أنّه يبقىٰ إلىٰ الثّاني حَتىٰ يؤدّيها، فلا يكونُ مُغرياً بتركها.

وليس لهم أنْ يقولوا: فَعَلى هذا لو مات عَقيب الوقت الأوّل يَنْبَغي أنْ لا يقطع عَلىٰ أنّه غيرُ مستحقٍ للعقاب، وذلك خلافُ الإجماع إنْ قُلتموه.

وذلك أنّ هذا الإجماع غيرُ مُسلم، بل الّذي نَذهب إليه أنّ مَنْ ماتَ في الثّاني مُستحقٌّ للعقاب وأمره إلىٰ الله تعالىٰ إنْ شاءَ عفا عنه و إنْ شاءَ عاقبه، فادّعاء الإجماع في ذلك لا يصحُّ.

فأمّا مَنْ خَيّر بين الأوقات ولم يُوجِب العَزم في الأوّل بدلاً[1] منه، فإنّ ذلك يَنقض كونه واجباً لأنّ هذا حُكم النّدب، فما[2] أدّىٰ إلىٰ مساواة الواجب للنّدب يَنْبَغي أنْ يُحكم ببطلانه.

وَمَنْ قال: إنّه نَفْلٌ في الأوّل[3]، فقوله يبطل بما ثَبَت مِنْ اقتضاء الأمر الإيجاب، فَمَن خالف في ذلك كان الكلامُ في مسألة أُخرىٰ، وقَد مضَىٰ الكلامُ فيها[4].

ويَدلّ أيضاً عَلىٰ بُطلان هذا القول: أنّ الصَّلاة في أوّل الوقت لو كانتْ نَفْلاً لكانَ

---

(١) وهو قول جماعة من الفقهاء والمُتكلّمين كالرازي وأتباعه وبه قال أصحاب الشّافعي، ومحمّد بن شجاع البلخي الحنفي، وأبو الحسين البصري من المعتزلة، والغزالي في «المنخول». راجع المصادر الواردة في التعليقة رقم ١ صفحة ٢٣٣.

(٢) في الأصل: ممّا.

(٣) هذا مذهب العراقيين من أهل الرأي والقياس من أصحاب أبي حنيفة، فإنّ أكثرهم ذهبوا إلىٰ أنّ الوجوب يتعلّق بآخر الوقت ثمّ اختلفوا في صفة المؤدّي في أوّل الوقت، فاختار جماعة منهم أنّ الأداء في الأوّل يقع نفلاً وهذا يمنع من لزوم الغرض إيّاه في آخر الوقت إذا كان علىٰ صفةٍ يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب، لأنّ بأدائه حصل ما هو المطلوب من المأمور به. أُنظر المصادر الواردة في التعليقة رقم ١ ص٢٣٣.

(٤) راجع كلام المصنّف حول مقتضىٰ الأمر في صفحة ١٧٢ حيث يقول: «والّذي يقوىٰ في نفسي أنّ الأمر يقتضي الإيجاب لغةً وشرعاً...»

متىٰ نَوىٰ بها النّفل لكانت تُجزىء عَنْ الفَريضة، لأنّ النيّة المُطابقة للصّلاة أولىٰ بأنْ تجزىء مَعها الصّلاة مِنَ النيّة المُخالفة لها، وقد أجمعوا علىٰ أنّه متىٰ نَوىٰ بها النّفل لم يَجزه، فبطل بذلك كونها نفلاً في الأولّ.

وأمّا إذا قال: إنّها موقوفة، فكلامه غَيرُ مُحصّلٍ، لأنّ الوُجوه الّتي تَقعُ عليها الأفعال فتكون واجبة أو ندباً لا تتأخّر[1] عن حال الحُدوث ولا تكونُ أموراً منتظرةً، فإنْ وَقَعَت الصّلاة في الوقت الأوّل علىٰ وجه النّدب فَيَنْبَغي أنْ يكونَ ندباً ـ وإنْ خَرج الوقتُ ـ وقد أجمعُوا عَلىٰ خلاف ذلك. وإنْ وَقَعَت واجبةً، فإنّ ذلك يُبطل كونها ندباً.

فأمّا ما يتفرّع علىٰ هذه المسألة مِنْ وجوب القَضاء علىٰ الحائض إذا طَهُرتْ في آخر الوقت، أو سقوطه عنها، فكلامٌ في الفَرعِ، وقَد بيّنا الصّحيح من ذلك في كُتبنا المُصنّفة في الفقه[2]، فَمَن أراد ذلك وقَفَ عَليه مِنْ هناك.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) في الأصل: لا يتخيّر.

(٢) أُنظر: (النهاية في مجرد الفقه والفتاوي)، كتاب الطهارة، باب حكم الحائض والمستحاضة والنفساء.

فَصْلٌ [١٥]

«في أنّ الآمر هَل يَدخُل تحت أمره أم لا[١]»

إعلم أنّ الصّحيح أنّه لا يجُوزُ أنْ يَدخُل الآمر تحت أمره، ويفارقُ ذلك الخبر. والّذي يَدلّ عَلىٰ ذلك: أنّ الآمر لا يكونُ آمراً إلّا باعتبار الرُّتبة فيه عَلىٰ ما بيّناه

---

(١) موضوع الخلاف بين الأُصوليين في أنّ الآمر والمخاطب هل يدخل في عموم متعلّق خطابه أم لا؟ وهذا الخلاف نشأ من الخلاف في مسألة أُخرىٰ وهي أنّه هل يتصوّر وجود الأمر من الآمر لنفسه أم لا؟ فمن ذهب إلىٰ تصوّره حكم بدخول الآمر نفسه في عموم حكم الأمر. وأغلب الأُصوليين حينما يتعرّضون لبيان الحكم في هذه المسألة يأتون علىٰ ذكر الخبر ومقتضاه واختلافه مع الأمر في شموله للمخبر نفسه.

وفي المسألة ثلاثة أقوال:

١ ـ لا يدخل الآمر في الأمر: وهذا مذهب جماعة من العامّة كالشّيرازي ومن تابعه، والمعتزلة، وأبي الخطّاب، والسمرقندي الّذين ذهبوا إلىٰ اشتراط العلوّ في الآمر وإنّ الأمر استدعاءٌ للفعل ممّن هو دونه بالقول. فلا يُعقل دخول الآمر في أمر نفسه. وهو مختار الشيخ الطوسي وشيخيه أبي عبدالله المفيد والشّريف المُرتضىٰ ـ رحمهما الله ـ.

٢ ـ يدخل الآمر في الأمر خاصّة إذا كان الأمرُ صادراً من النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: وهذا رأي جمهور الأُصوليين من العامّة كابن حنبل، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وبعض المعتزلة.

٣ ـ التفصيل: حيث فصّلوا بينما إذا لحق الأمر قرينة دلّت علىٰ دخول الآمر أو عدمها، وهو مذهب الرازي، وأمام الحرمين، وأبي الحسين البصري.

أُنظر: «روضة النّاظر: ٢١١، الذريعة ١: ١٦٠، التذكرة: ٣٢، المعتمد ١: ١٣٨ ـ ١٣٦، المنخول: ١٤٣، المستصفىٰ ٢: ٢٦، الأحكام للآمدي ٢: ٥٥، التبصرة: ٧٣، ميزان الأُصول ١: ٢٧٧، شرح اللُّمع ١: ٢٦٩».

فيما تقدّم[1]، وهي أنْ يكون الآمر فوق المأمور، وهذا، لا يَصِحّ أنْ يكونَ بين الإنسان وَبين نفسه، والخبرُ ليس كذلك، فإنّه يَجُوزُ أنْ يُخبر الإنسان عَن نفسه وَيجمع بينه وَبين غيره في تناول الخبر لهما لأنّ الرّتبة غَيرُ مراعاةٍ في الخَبر.

وليس لهم أنْ يقولوا: ليس هذا المثالُ مثالاً للآمر، لأنكم قُلتم «لا يَحسن أنْ يأمر الإنسان نفسه» و مثل هذا موجودٌ في الخبر، لأنّه لا يَحسن أيضاً أنْ يَخبر نفسه فأمّا الإخبارُ عنها فَلَيس بمشبهٍ[2] لذلك، وذلك أنّه إنّما لا يَحسن أنْ يُخبر الإنسانُ نفسه لأنّه عَبَثٌ، لأنّ الخبر إنّما وُضِعَ للإفادة، فإذا كانَ عالماً بما يُخبر به فإخبارُهُ نفسهِ بذلك لا فائدة فيه وكانَ عبثاً. وليس كذلك الأمر، لأنّه إنّما قَبُح لفقد الرُّتبة المُراعاة في كونه آمراً.

وكذلك القول إذا أخبر غَيرهُ بلفظٍ فلا يجوزُ أنْ يَقصد باللّفظ إخبار نفسه، لما قلناهُ مِنْ أنّه عَبَثٌ، وإنّما قلنا أنّه يَصِحُّ أنْ يخبر عن نفسه ليعلم بذلك أنّ الرُّتبة غَيرُ مراعاةٍ في الخبر أصلاً.

فإذا ثبتت هذه الجملة، فالنّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم إذا أمر غَيره بفعلٍ لا يَدلُّ ذلك علىٰ أنّه مأمورٌ به أيضاً، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ عَلىٰ ذلك فَيحكم به لأجل الدّليل، ويفارقُ ذلك أفعاله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لأنّها بالعكس مِنْ أوامره، لأنّ أفعاله تَختصّه ولا يُعَلم أنّها متعدّية إلىٰ غيره إلّا بدليلٍ، وأوامره متعدّيةٌ ولا يُعلم تَناولها له إلّا بدليلٍ، فاختلفَ الأمران.

---

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ١٥٩.

(٢) يشبه.

فَصْلٌ [١٦]

«في ذِكر الشّروط الّتي يَحسُن مَعها الأمر».

إعلم أنّه لا يَحسن الأمرُ إلّا بَعدَ أنْ يكونَ:

الآمرُ علىٰ صفة.

والمأمور علىٰ صفةٍ.

والمأمور به عَلىٰ صفةٍ.

والأمرُ علىٰ صفةٍ.

فإذا اجتمع ذلك كلّه حَسُن الأمر، وَمَتىٰ اختلَّ شيءٌ من ذلك لم يَحسن، وَنحنُ نُبيّن جميع ذلك.

وأمّا ما يَجبُ أنْ يكونَ عليه الآمر:

فإنْ كانَ ممَّنْ يَعلم العواقب وهُوَ الله تعالىٰ، فلابدّ مِنْ أنْ يكونَ[1]:

---

(١) الشروط الّتي يذكرها المصنّف للآمر إذا كان هو الباري تعالىٰ، مبنيّةٌ علىٰ مذهب العدلية ـ من الإماميّة والمعتزلة ـ القائلون بالتّحسين و التقبيح العقليين، وأنّه تعالىٰ حكيم، ولا يفعل القبيح، ويقبح أنْ يصدر منه الأمر علىٰ وجه المفسدة، بل يجب أنْ يصدر منه الأصلح تجاه العباد، أُنظر: «المعتمد ١: ١٦٦، الذريعة ١: ١٦١، أوائل المقالات: ٥٦، الذخيرة: ١٠٧». وأمّا علىٰ مذهب مطلق العامّة ـ من الأشاعرة، وأهل الحديث ـ فإنّهم يقولون: إنّ الأفعال كلّها خيرها وشرّها صادرةٌ عن خلقه وإحداثه، والحَسَن ما وافق الأمر من الفعل، والقبيحُ ما وافق النّهي من الفعل، ولا يجب علىٰ الله تعالىٰ فعل الأصلح لأنّه إمّا أن يكون الوجوب شرعيّاً أو

عالماً بأنّ المأمور يتمكّن من أداء ما أُمِر به[1].

ويَعلم أنّ المأمور به عَلىٰ وجهٍ يَحسُن[2] الأمر به.

ويَعلَم أنّه ممّا يَستحقّ بفعله الثّواب[3].

ويكون غَرَضهُ وُصوله إلىٰ الثواب[4].

وأمّا إذا كانَ الآمر ممّن لا يَعلم العواقبَ مِنَ الواحد منا، فإنّه يَحسُن منه الأمر إذا ظنّ في المأمور ما ذكرناه، بأنْ يَشترط أداءه إنْ قدر عليه، لأنّه إذا لم يَعْلَم العواقب فإنّ الظنّ يقوم له مقام العلم، ولو لَم يَحسُن معَ الظّنّ لَما حَسُنَ مِنَ الواحد منّا أنْ يأمر غيره

عقليّاً، وكلاهما باطلان ممنوعان، إذ الأوّل يقتضي أن يكون هناك من أوجب علىٰ الله وكلّفهُ وهُوَ محالٌ، والثّاني يقتضي عدم التكلّف، وقد ثبتَ تكلّفه تعالىٰ في الكافر الفقير الذي قضىٰ عمره في الفقر والكفر فإنّه لم يفعل معه الأصلح. أُنظر: «ميزان الأُصول ١: ٢٧٨، الاعتقاد علىٰ مذهب السلف: ٧٤، الانصاف فيما يجب اعتقاده: ٧٤، أُصول الدّين: ٢٠٩».

(١) ويدخل في التمكين القُدَر والآلات والعلوم وما أشبه ذلك، كما شرطه المُرتضىٰ (الذريعة ١: ١٦١) أمّا أبو الحسين البصري فقد ذهب إلىٰ أبعد من ذلك حيث قسّم القدر والآلات والعلوم والإرادة إلىٰ قسمين: ما يتمكّن الإنسان من تحصيله فيجوز تكليفه وأمره به، ما لا يتمكّن من ذلك فلا يجوز أن يفوّض إلىٰ الإنسان تحصيله، ثمّ ذهب إلىٰ ضرورة «حصول جميع ما يحتاج الفعلُ إليه في الوقت الّذي يحتاج الفعل أن يوجد فيه، فإنْ كان الشّيء يحتاج الفعل إليه في وقت وجوده، وجب وجوده في ذلك الوقت، وإنْ احتاج إليه قَبل وجوده، أو في حال وجوده وقبل وجوده معاً، وجب وجوده كذلك.» ثمّ يفصّل الأشياء الّتي يجب وجودها إلىٰ ضربين فيدخل في بيان ضرورة وجود العلم والإرادة وفقد الموانع والسبب الّذي يؤدّي إلىٰ حصول المسبّب، ولزوم وجود الدّلالة علىٰ العلم وتقدّمها عليه... الخ. (انظر: المعتمد ١: ١٦٥)، وهذه التفاصيل سيتعرّض لها المصنّف لاحقاً، أُنظر ص ٢٤٧.

(٢) بأنْ يكون للفعل صفة زائدة علىٰ حسنه من جهة صفة النّدب أو الوجوب أو يتعلّق به نفعٌ أُخروي أو دفع ضرر دنيوي، أُنظر: (الذريعة ١: ١٦٢، المعتمد ١: ١٦٤) هذا بناءً علىٰ مذهب العدليّة، وأمّا الأشاعرة وأهل الحديث فيعتقدون أنّه (ليست الحكمة متصورة علىٰ النفع للآمر والمأمور، ولكن يجب أن تتعلّق به عاقبة حميدة) أُنظر: «ميزان الأُصول ١: ٢٧٨. وأيضاً المصادر الواردة في التعليقة رقم ١ صفحة ٢٤٤].

(٣) بأنْ يكون واجباً أو ندباً، أُنظر: «الذريعة ١: ١٦٢».

(٤) أي أن يكون قصد الله سبحانه وتعالىٰ وداعيه في توجيه الأمر إلىٰ المكلّف هو إيصاله إلىٰ الثّواب.

البتّة، لأنّه لا طريق له إلىٰ العِلم بأنّه يقدر عليه أو لا يَقْدِرُ عليه في المستقبل.

ولابدّ أنْ يعلمَ حُسن المأمور به، وَيقصد بذلك وجهاً حَسناً ولا يقومُ الظّن في ذلك مَقام العلم، والشّرط لا يَدخُلُ في ذلك كَما دَخَل في كونه قادراً، ولأجل هذا لا يَحسُن منّا أنْ نأمر غَيرنا بفعلٍ في الغَد إلّا بشرط أنْ يكونَ قادراً عليه في الغَد، ولا يجوزُ أنْ نأمره بفعلٍ لا نَعلمُ حُسنهُ في الحال، فبانَ الفرق بين الأمرين.

ولو أنّ قائلاً سَوّىٰ بين حُسن الشّرط في الأمرين لَم يكن ذلك بعيداً، لأنّ الواحد منّا يأمر غلامه بأنْ يردّ وديعة إنسان في الغَد، ولابدّ مِنْ آشتراط كونه قادراً عليه في حال الرّدّ، ولابدّ منْ شَرط كونه حسناً في ذلك الوقت أيضاً، لأنّه لو عَرَضَ في حال الرّدّ وجهٌ من وجُوه القُبْحَ مَنْ غَصْبِ ظالمٍ لها أو غيرِ ذلك من وُجوه الفَساد لم يَحسُن ردّها في تلك الحال.

وأمّا القَصْد بذلك وجهاً مِنْ وجُوه الحُسن، فلابدّ منه علىٰ كلّ حالٍ.

ومِنَ النّاس[1] من جَوَّزَ في القَديم تعالىٰ أيضاً[2] أنْ يأمر المُكلّف بشرط أنْ يَبقىٰ علىٰ كونه قادراً قبل حال الفعل بوقتٍ، وألّا يمنعهُ منه.

والصّحيح الأوّل، لأنّ الشّرط إنّما يصحُّ فيمن لا يعلم العواقب، فأمّا مَنْ يعلمها فلا يَحسُن منه ذلك.

وَمَتىٰ قيل: إنّه يحسن ذلك وَيكونُ ذلك الأمر لُطفاً لغير هذا المكلّف، كانَ ذلك أيضاً فاسداً، لأنّه لا يخلو من أنْ يكون المأمور نفسه ذلك الفعل مصلحةً له أو لا يكون كذلك، فإنْ كان مصلحةً له فيجب إقداره عَليه وألّا يُمنع منه، وإنْ لم يكن مصلحةً له فلا يَحسن أنْ يُوجب عليه ما هُوَ لطفٌ للغير، فلأجل ذلك قُلنا أنّ النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لابدّ أنْ يكونَ له في تحمّله أعباء الرّسالة لطفٌ، ولولا ذلك لما وَجَبَ عليه

---

(١) قال الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة ١: ١٦٣): «في الفقهاء والمتكلّمين من يُجوّز أن يأمر الله تعالىٰ بشرط أن لا يَمنع المكلّف في المستقبل من الفعل، أو بشرط أن يُقدره».

(٢) زياده من النسخة الثانية.

الأداء، فكذلك القول هاهنا.

ولابدّ أنْ يكونَ القديمُ تعالىٰ عالماً بأنّ المكلّف يَفعل ما أمر به ولا يعصيه فيه[1]، أو يكون في ذلك لطفٌ للغير إنْ عَلِمَ أنّه يَعصي، علىٰ مانقوله في قبح تكليف مَنْ عَلِمَ الله أنّه يكفر إذا لم يكن فيه لطف للغير.

ومن خالف في ذلك لم يَشترط هذا الشّرط[2].

وبينَ النّاس مَنْ شرط في حُسن أمر الله تعالىٰ ألّا ينهىٰ عنه في المُستقبل، وَمنهم مَنْ لا يشترط ذلك، ونحنُ نبيّن الصّحيح من ذلك في باب النّاسخ والمنسُوخ إن شاء الله.

وَأمّا الصّفات الّتي يجب كون المأمور عليه فهي:

أنْ يكون مُتمكّناً من إيقاع الفعل علىٰ الوجه الّذي أُمر به[3]، فإنْ كَفىٰ في ذلك مجرّد القوّة[4] اقتصر عليه وفُعِلَت فيه قبل الفعل بحالةٍ واحدةٍ، أو قبل ذلك بأحوال[5].

---

(١) هذا الشّرط بناءً علىٰ مذهب العدلية من أنّه تعالىٰ حكيمٌ وعالمٌ بما يكون، فيعلم بقدرة المكلّف علىٰ إحضار المأمور به، وأنّه لا يعصيه فيما إذا أمره به، فيأمره بذلك، وأمّا بناءً علىٰ مذهب الأشاعرة وأهل الحديث فإنّه ليس عندهم شرط كون الآمر الحكيم آمراً وناهياً وجوب إتيان المكلّف بالمأمور به أو وجوب امتناعه عن المنهي عنه.

(٢) المخالفون لهذا الشرط هم المُجبّرة من الأشاعرة، وأهل الحديث، وقد وافقهم في نفي هذا الشّرط الشّريف المُرتضىٰ (ره) أُنظر: «الذريعة ١: ١٦٦».

(٣) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٢٤٥، وراجع أيضاً: «الذريعة ١: ١٦٩».

(٤) القدرة.

(٥) لا خلاف عند أعيان الأُصوليين والمتكلّمين أنّ المأمور لابدّ أن يكون متمكّناً من إتيان الفعل المأمور به حين توجّه الوجوب إليه، وذلك بأن يكون قادراً عليه من حيث الأسباب وعالماً به، أو يكون سبب العلم حاصلاً وقائماً عنده. ولكنّهم اختلفوا في كيفيّة القدرة، فإنّ العدلية ـ الإماميّة والمعتزلة ـ علىٰ أنّ المقصود من القدرة هي القدرة الحقيقيّة، ويشترطونها سابقة علىٰ الفعل حتّىٰ يقع التكليف عليها، إذ لولاها يكون التكليف متوجّهاً إلىٰ العاجز. وأمّا الأشاعرة فلا يشترطونها لأنّها لا تحصل عندهم إلّا عند إحضار الفعل وأداء التكليف

وإنْ كانَ الفِعل يحتاج إلىٰ العلم فلابدَّ من حُصوله في حال وقوع الفعل، فإنْ كان العلمُ من فعلهِ مُكّنَ قبل ذلك من سببه بأوقاتٍ يُمكنه تحصيل العلم فيها في حال الفعل.

وإنْ كانَ يحتاجُ إلىٰ نَصْبِ الأدلّةِ نُصِبَت له ليَنْظُر فيها فيعلم ما كُلّف.

وإنْ كانَ مُحتاجاً إلىٰ آلةٍ مُكّنَ منها، فإنْ كانت محلاً للفعل مثل اللّوح في الكتابةِ والسّكّين في القطع وغيرُ ذلك، أو ما يكون في حكم المَحل مُكّن منها في حال الفعل.

وإنْ كانت الآلة ممّا يُحتاج إلىٰ تَقدّمها مُكّنَ منها قبل الفعل مثل القَوس في الرّمي.

وإنْ كانَ الفعل يحتاجُ إلىٰ آلةٍ[1] في حال الفِعلِ وقبله، مُكّنَ منها في الحالين علىٰ ما قلناه في السّكّين في القَطع وغير ذلك.

وإنْ كانَ الفعل يحتاجُ في إيقاعه علىٰ وجهٍ إلىٰ الإرادة[2] مُكّن منها، ولا يصحّ منعه منها عِندَ مَنْ قال بالإرادة[3].

وما يحتاج إلىٰ النّظر والسبب فلابدّ من تمكينه منهما.

ومن شرائطه أيضاً اللازمة: ألّا يكونَ مُلجِئاً إلىٰ ما أمر به، لأنّ مَنْ هذه صِفَته لا يَحسن أمره[4]، ألا ترىٰ أنّه لا يَحسُن أنْ يُكلّف الإنسانُ أنْ لا يقتل نفسه لأنّه مُلجأٌ إلىٰ

لا قبله.

(١) الآلة.

(٢) المقصود من هذه الإرادة الّتي يريد المكلّف بها إيقاع الفعل المأمور به علىٰ وجهٍ هي الاختيار، والّذي قد يُعبّر بها عن المعنىٰ الّذي يكون المكلّف قاصداً لأحد الضدّين، أي انّه متمكنٌ من الفعل وضدّه ـ كما صرّح بهذا المعنىٰ الشّيخ المفيد (ره)، أُنظر: «أوائل المقالات ١١٣ ـ ١١٢».

(٣) قال الشّيخ المفيد (ره) (أوائل المقالات: ١١٤): «لقد أطلق بعض أهل النظر من أصحابنا أنّ الإرادة مرادة بنفسها، وعنىٰ به أفعال الله تعالىٰ الواقعة من جهته واختراعه وإيجاده، لأنّها هي نفس إرادته وإنْ لم تكن واقعة منه بإرادة غيرها... وهذا مذهبُ أبي القاسم البلخي، وكثيرٍ من البغداديين قبله، وجماعة من الشّيعة، ويخالف فيه آخرون منهم ومن البصريّين، والمُجبّرة كافّة».

(٤) قال الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة ١: ١٦٨): «لأنّ بالإلجاء يلحَقُ الملجأ بالممنوع، ومع فقد تردّد

ذلك، وكذلك الواقف بين يدي السَّبع لا يَحسنُ أنْ يُكلَّف العَدْوَ.

فأمّا مَنْ قال: لا يَحسن أنْ يُكلّف الإنسان قَتل نَفسه لأنّه مُلجأٌ إلىٰ ذلك فَغَلَطٌ، لأنّ الإلجاء إنّما هو إلىٰ أنْ لا يقتلها، فأمّا إلىٰ قتلها فليس بحاصل. وَعلىٰ هذا يَحسُن أنْ يُكلّف قتل نفسه، ولهذا أخبر الله تعالىٰ عَنْ قوم فيما مضىٰ أنّه كلّفهم قتل نفوسهم بقوله تعالىٰ: ﴿فاقْتُلُوا أنْفُسَكُم ذلكُم خَيرٌ لكم عِنْدَ بارئكُمْ﴾[1]، وكذلك يَحسن أنْ يُكلّف مَنْ شاهد السَّبع الوقوف، لأنّ الإلجاء إنّما هُوَ إلىٰ الهرب لا إلىٰ الوقوف.

وأمّا الصّفاتُ الّتي يَجبُ كون الأمرُ عليها:

فأنْ يكونَ مُتقَدّماً عَلىٰ الوقت الّذي كُلّفَ المأمُور أنْ يَفعل فيه[2]، لأنّه مَتىٰ لم

الدواعي لا يَستحق الثوابُ الّذي هو الفرض بالتكليف». وقد أضاف أبو الحسين البصري علاوة علىٰ الإلجاء ـ شرطاً آخر وهو عدم الاستغناء (راجع: المعتمد ١: ١٦٥).

(١) البقرة: ٥٤.

(٢) إختلف الأُصوليون والمتكلّمون حول وقت صدور الأمر بالتكليف بلحاظ وقت وجوب الفعل علىٰ قولين:

١ ـ يجب تقديم الأمر علىٰ وقت وجوب الفعل: وهو مذهب عامّة المتكلّمين، والأُصوليين، والمعتزلة، ولكنّهم اختلفوا في مدّة التقديم، فالأشاعرة بناءً علىٰ معتقدهم من أزليّة أوامر الله تعالىٰ يقولون: إنّه ليس به بداية ووقتٍ، بل هو ثابت أزليّ سابقٌ عَلىٰ وقتِ وجوب المأمور به بلا نهاية. وأمّا المعتزلة فقد اختلفوا فقال بعضهم: إنّه لا يجوز التقديم إلّا بوقتٍ واحدٍ، وقال آخرون: يجوز التقدّم بوقتٍ وأوقاتٍ كثيرة. ولهم تفصيلات أُخرىٰ في هذا المجال.

٢ ـ يجب تقارن الأمر مع وجوب الفعل: وهو مذهب شرذمة كابن الراوندي، وعبّاد الصيمري ـ من المعتزلة ـ وابن عقيل الحنبلي، والأشعري، والبيضاوي، وقالوا: يجب أنْ يكونُ الأمر مقارناً للفعل المأمور به، وإذا سبق الأمرُ زمانُ الفعل المأمور به يكونُ ذلك إعلاماً لا أمراً.

أمّا الإماميّة: فقد ذهب المفيد (ره) إلىٰ أنّ (الأمر بالشيء لا يكون إلّا قبله لاستحالة تعلّق الأمر بالموجود)، وتابعه علىٰ ذلك الشّريف المُرتضىٰ لكنّه لم يقيد فترة تقدّم الأمر بوقتٍ واحدٍ بل قال: (لا يحدّ في ذلك حدّاً معيّناً، بل يُعلّق ذلك بصفةٍ معقولةٍ، وهو أن يتمّ بذلك التقدّم الغَرض في الأمر من دلالةٍ علىٰ وجوب الفعل وترغيبٍ فيه وبعث عليه) وهذا التفصيل هو مختار الشيخ الطوسي.

أُنظر: «المعتمد ١: ١٦٦، ميزان الأُصول ١: ٢٨٩ ـ ٢٨٦، الذريعة ١: ١٧١ ـ ١٧٠، التذكرة: ٣٢».

يتقدّم لم يُفد التَّرغيب[1] في الفعل. ولا يَصُحُّ منه أنْ يَستدلّ به علىٰ وجُوبه عليه، فيجبُ تَقدّمه عليه مِنْ هذا الوجه.

فأمّا قولُ مَنْ قال مِنَ المُجبّرة: إنّ ما يتقدّم يكونُ إعلاماً، ومِنْ شَرط الأمر أنْ يُقارن الفعل[2] فغلطٌ، لأنّهم إنْ أرادوا بقولهم: إنّه إعلامٌ، أنّه ممّا يَصحُّ أنْ يعلم به لزوم المأمور به في وقته، فهُو خلافٌ في عبارةٍ[3].

وإنْ قالوا: يعلم به أنّ الآمر سيحدث في وقته أمراً آخر، فليس في الأمر المتقدّم دلالةٌ عَلىٰ ذلك.

علىٰ أنّ هذا القول من قائله دَفعٌ لما يُعلَم ضرورةً خِلافه، لأنّ الأوامر في الشّاهد لا تكونُ قطّ إلّا متقدّمةً، ومتىٰ لم تكن كذلك لم تَحسن، فكذلك أوامر الله تعالىٰ. ألا ترىٰ أنّه إنّما يَحسن مِنَ الواحد منّا أنْ يأمر غلامه أنْ يسقيه ماءً قبل أن يسقيه ويَصحُّ[4] منه أنْ يَسقيه، فأمّا في حال ما سَقاه فلا يَحسن ذلك، فَمن ارتكب حُسن ذلك كان دافعاً للضّرورات.

وأمّا تقدّمه قبل وَقت الفعل بأوقاتٍ[5] فَليس بواجبٍ، لكنّه يحسن إذا كانَ فيه معنىً نَحو أنْ يكونَ فيه صلاحٌ لمن خوطب به، بأنْ يُكلَّف أداءه إلىٰ منْ أمر به ممَّن يُوجد في المستقبل، نحو أوامر الله تعالىٰ لنا في وقت النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بقوله: ﴿أقيموا الصَّلوةَ﴾[6] لأنّه لا خلاف بين الأُمّة أنّه أمرٌ لسائر المكلّفين، وأنّ أهل كلّ عصرٍ قَد كُلّفوا أداءه إلىٰ أهل العصر الثّاني.

---

(١) في الأصل: التركيب.

(٢) وهو قول المُجبِّرة ـ كما نسبه إليهم المُرتضىٰ ـ وابن الراوندي وعباد الصيمري ـ من المعتزلة ـ راجع التعليقة رقم (٢) صفحة ٢٤٩.

(٣) أُنظر: الذريعة ١: ١٧٢.

(٤) في الأصل: أيَصِحُّ.

(٥) أُنظر التعليقة رقم (٢) صفحة ٢٤٩.

(٦) الروم: ٣١.

ويَدلّ علىٰ حُسن ذلك أيضاً:

أنّه يحسن في الشّاهد أنْ يأمر الواحد منّا غُلامهُ بفعلٍ بعد أوقاتٍ كثيرةٍ.

وَيحسُن مِنَ المُوصي أنْ يُوصي لِوُلْدِ وَلَدِهِ وَلِمَنْ يَجيء من بعدهم مِنَ النّسل، ويأمرهم أنْ يفعلوا في الوصيّة ما يريده، وهذا لا يدفعُ حُسنه مُنصِفٌ.

وعَلىٰ هذا قلنا: إنّه يَحسن أمرُ المعدوم والعاجزُ بأنْ يَفعل الفعل في الوقت الّذي قد عَلِمَ أنّ علّته ستُزاحُ فيه ويُمكّن مِنْ فعله.

ويبيّنُ ذلك أنّ الفعل الّذي أُمر به لا يحتاج إلىٰ تقدّم القُدرة في حال الأمر، لأنّها لو وُجدت في تلك الحال وَعُدمت في حال الحاجة إلىٰ الفعل لم يَحسُن أمره، فَدلّ علىٰ أنّ الحاجة إليه تقع قبل حال الفعل بحالٍ، ولو لم يَحسن ذلك[1] لم يَحسن من الواحد منّا أنْ يأمر غيره بأنْ يَفعل في غدٍ فعلاً يحتاج إلىٰ آلة مع عدمها، وإنْ عَلِمَ أنّه يتمكّن منها في غدٍ حَتّىٰ يجب، ألا يحسن منّا أنْ نأمر النجّار بإصلاح الباب إلّا والآلة الّتي بها يصلحه في يده، وهذا ممّا لا يحتاج إلىٰ إفساده، لأنّه معلومٌ ضرورةً خلافه.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) أي تقدّم الأمر قبل وقت الفعل بأوقاتٍ وفترة زمنيّة طويلة.

البابُ الرّابع

اللامُ في النّهي

فَصْلٌ [١]

«في ذِكر حقيقة النَّهي وما يقتضيه، وجُملةٍ مِنْ أحكامه»[١]

النَّهي هُوَ: «قولُ القائل لِمَنْ دونه: لا تَفْعَل»، كما أنّ الأمر قوله له: «إفْعَل»، وما دَلَّ عَلىٰ أحدهما دَلَّ علىٰ الآخر فالطّريقة واحدة، وإنّما يكون نهياً إذا أكره النّاهي المنهيَّ عنه عِندَ مَنْ قال بذلك[٢].

والّذي أقوله في ذلك: ما قَدّمتُ ذكره في باب حقيقة الأمر[٣] مِنْ أنّ هذه الصّيغة وَضَعها أهل اللّغة ليدّلوا علىٰ إيجاب الامتناع من الفعل، ثُمّ يُنظرُ في ذلك فإنْ كانَ صادراً منْ حكيمٍ دَلَّ عَلىٰ أنّ ذلك الشّيء قبيحٌ، لأنّه لا يوجب الامتناع ممّا هُو حَسَنٌ، فهو إذاً دلالةٌ عَلىٰ القبح.

وَقَد تَردُ هذه الصّورة ولا تُفيد النّهي عَلىٰ الحقيقة عَلىٰ ضربٍ من المجاز، مثل ما قُلناهُ

---

(١) إنّ النهي يقارن ويشترك مع الأمر في معظم الأبحاث والاستدلالات، ولهذا وبرغم أنّ الأُصوليين أفردوا له باباً لكنّهم اختصروا القول فيها واقتصروا علىٰ ذكر المختار دون بيان الدّليل بل أحالوا علىٰ الأدلّة الّتي أوردوها في الأمر.

(٢) القائل بذلك هُم المعتزلة حيث يذهبون إلىٰ أنّ إرادة عدم المنهي عنه وكراهة الآمر للفعل شرطٌ في صحّة النّهي، وأمّا الأشاعرة فلا يشترطونها. أُنظر: «المعتمد ١: ١٦٨، ميزان الأُصول ١: ٣٤٨ الذريعة ١: ١٧٥».

(٣) أُنظر استدلال المصنّف علىٰ مذهبه به في صفحة ١٧٢.

في صيغة الأمرِ، ولأجل هذا قلنا في قوله تعالىٰ: ﴿لا تَقْربا هذه الشَّجَرَة﴾[1] أنّ صورته صُورة النّهي وليس ما تناوله قبيحاً بَل الأولىٰ تركه، وعَبّر عن ذلك بأنّه نهيٌ بقوله تعالىٰ: ﴿ما نهيٰكما رَبُّكُما عَنْ هذه الشَّجَرة﴾[2] مجازاً مِنْ حَيثُ كانت صورته صُورة النّهي علىٰ الحقيقة، إلّا أنّ هذا مجازٌ لا يثبت إلّا بدليلٍ، والأوّلُ هو الحقيقة. والدّلالة عَلىٰ ذلك ما دَلّلنا به عَلىٰ صورة الأمر سواء[3].

وشرائط حُسن النّهي تُقارب شرائِط[4] الأمر عَلىٰ السواء.

فأمّا إقتضاؤه التكرار أو الامتناع مرّةً واحدة، فأكثرُ المُتكلّمين وَالفُقهاء مِمّن قال: إنّ الأمرَ يقتضي الفِعل مرّةً واحدةً، ومَنْ قال: إنّه يقتضي التكرار، قالوا في النّهي إنّه يقتضي التكرار[5].

ومنهم مَنْ سَوّىٰ بينهما وقال: الظّاهر يقتضي الامتناع مرّةً واحدةً وما زاد عَلىٰ ذلك يحتاج إلىٰ دليلٍ.

ومنهم مَنْ وَقَف في ذلك كما وَقَفَ في الأمر.

والّذي يقوىٰ في نفسي: أنّ ظاهره يَقتضي الامتناع مرّةً واحدةً وما زاد علىٰ ذلك يَحتاج إلىٰ دليلٍ، وإنّما قلنا ذلك مِنْ حَيث إنّ النّهي إذا كان دلالةً علىٰ قُبح المنهيّ عنه إذا صَدَرَ مِنْ حكيمٍ إنّما يَدلُّ عَلىٰ أنّه قبيح في الثّاني لأنّ مقتضاه الفَور، وما بعد ذلك مِنَ الأوقات لا يُعلم أنّ الفعل فيها قبيحٌ بل يحتاج إلىٰ دليلٍ، فمن إدّعىٰ تساوي الأوقات في ذلك كَمَن إدّعىٰ تساوي الأوقات في آقتضاء الأمر الفعل فيها، وذلك باطلٌ علىٰ ما بيّناه[6].

---

(١) البقرة: ٣٥.

(٢) الأعراف: ٢٠.

(٣) راجع استدلال المصنّف علىٰ مختاره في صفحة ١٦١.

(٤) زيادة من النسخة الثّانية.

(٥) أُنظر التعليقة رقم ١ صفحة ١٩٩.

(٦) أُنظر بيان المصنف في صفحة ٢٣٥، والتعليقة رقم ١ في صفحة ٢٣٣.

وشبهة مَن قال: إنّه يقتضي التكرار الرّجُوع إلىٰ الشّاهد وأنّ النّهي يقتضي ذلك، وذلك غير مُسلّم بالإطلاق، فإنِ اسْتَعمل في ذلك بقرينةٍ من شاهد الحال وَغيرها فلا يُمكن إدّعاء الحقيقة في ذلك[1]، فإذا ثَبَتَ ذلك فإنّما قلنا إنّه يقتضي الفُور دُونَ التّراخي لمثل ما دَلَلْنَا عَليه من أنّ الأمر يقتضي الفور، فالأدلّه فيها سواء[2].

وأيضاً: فلو لم يَقْتَضِ ذلك في الثّاني لَوَجَب أنْ يقترن به البيان، فَمَتىٰ لم يَقْتَرن به البيان دَلّ عَلىٰ أنّه قبيحٌ في الثّاني.

فأمّا النّواهي الواردة في القُرآن والسُّنة وأنّها تقتضي التأبيد، فإنّما علمنا ذلك بدليلٍ مِنْ إجماعٍ وغيره فلا يمكنُ الاعتمادُ علىٰ ذلك، كما أنّ بمثل ذلك عَلمَ أنّ الأوامر علىٰ التّكرار عند الأكثر.

فأمّا النّهي المُقيّد بوقتٍ: فلا خلاف بين المُحصّلين أنّه لا يَقْتَضي وجُوب الانتهاء في غير ذلك الوقت، وإنّما يُعلم ذلك بدليلٍ مثل ما قلناه في الأمر المقيّد[3].

فأمّا النّهي عن شيء فليس بأمرٍ ضدّه[4] لا لفظاً ولا معنىً لمثل ما قلناه في الأمر سواء، وإنّما يَدلُّ عَلىٰ أنّ ما عدا المَنهيّ عنه مِنْ أضداده مخالفٌ له، إذا كانَ صادراً من حكيمٍ، لأنّه إذاكانَ دلالة عَلىٰ القُبح فما عدا ذلك الشيء لوكان قبيحاً مثله لوجَب أنْ ينهىٰ عنه أيضاً كما نهىٰ عن ذلك، فلمّا لم ينهَ عن جميع أضداده ولاً عن بعضها دَلَّ علىٰ أنّه مخالفٌ له.

وقدتكون[5] مخالفته له بأنْ تكون واجباً وندباً ومباحاً، فلا يُمكننا أنْ نقول: إنّه لوكانَ في أضداده ما هو واجبٌ أو ندبٌ لوجَبَ بيانه، فلمّا لم يُبيِّن دَلّ علىٰ أنّها

---

(١) هذا مبنيٌّ علىٰ مذهب الشّيخ الطوسي من أنّ الاستعمال أعمُّ من الحقيقة والمجاز، وأنّ الاستدلال بقرينة تدلّ علىٰ استعمال النّهي في التكرار لا يفيد ولا يُثبت الاستعمال الحقيقي.

(٢) راجع استدلالات الشّيخ الطوسي في صفحة ٢٣٦.

(٣) أُنظر إلىٰ أدلّة الشيخ الطوسي في الأمر المؤقّت في صفحة ٢٣٣.

(٤) النّهي عن الشّيء فليس بأمرٍ بضدّه.

(٥) كان.

مباحة، فإنّ ذلك يمكن الاعتماد عليه.

هذا إذا كانَ له أضدادٌ كثيرةٌ ويمكنه الانفكاك مِنْ جميعها، فأمّا إذا لم يمكنه الانفكاك عن جميعها، ولابدّ من أنْ يكون فاعلاً لواحدٍ منها، فإنّه لا يكونُ أيضاً واجباً عليه، لأنّه إنّما يجبُ الشّيء إذا كانَ ممّا يصحّ أنْ يَفعل وألّا يفعل، فأمّا ما لا ينفكّ عنه فلا يَصحُّ وصفه بالوُجوب، ولأجل هذا قلنا أيضاً إذا لم يكن للمنهيّ عنه إلّا ضِدٌّ واحدٌ ويَصحُّ انفكاكه منهما جميعاً، فمتىٰ لم يُوجب عَليه ذلك الشّيء أو يَندُب إليه، يجب أنْ يكون مُباحاً كما قلناه في الأضداد الكثيرة سواء.

فأمّا النّهي إذا تناول أشياء فلا تَخلُو مِنْ أنْ تكون متضادّةً أو مختلفةً:

فإنْ كانت متضادّةً، فلا تخلو مِنْ أنْ يصحّ انفكاكه مِنْ جميعها إلىٰ أمرٍ آخر، أو لا يصحّ ذلك فيها:

فإنْ كانَ يَصحُّ انفكاكه مِنْ جميعها جاز أنْ يَنهىٰ عنها أجمع علىٰ جهة التّخيير، ولا يجوزُ أنْ يَنهىٰ عنها جميعاً عَلىٰ وجه الجمع، لأنّ كونها متضادةً يَمنعُ مِنْ صحّة الجمع بينها، وما لا يَصحُّ الجمع بينها لا يَصِحُّ النّهي عنه.

وإنْ كانَ لا يَصِحُّ إنفكاكه مِنْ جميعها، فلا يَجُوز أنْ يَنْهىٰ عن جميعها عَلىٰ حالٍ، لأنّ ذلك تكليفٌ لما لا يُطاق.

وكذلك إذا نَهىٰ عَن ضدّين ولهما ثالثٌ، جاز أنْ يَنهىٰ عنهما جميعاً علىٰ وجه التّخيير، ولا يجوزُ أنْ يَنهىٰ عنهما جميعاً علىٰ الجمع لمثل ما قلناه.

وإنْ كانَ ما تناوله النّهي أشياءَ مختلفةً أو شيئين مختلفين، فإنّه يَصِحُّ ذلك عَلىٰ وجه الجمع والتّخيير معاً.

وقولُ مَنْ قال: لا يَصُحُّ ذلك علىٰ وجه التّخيير[1] غيرُ صحيحٍ، لأنّه لا يمتنعُ أنْ

---

(١) وهو قول المعتزلة حيث قالوا: إنْ كان النّهي تناول أشياء مختلفة أو شيئين مختلفين فإنّه يكون نهياً عنهما ولا يجوزُ فعل واحدٍ منهما علىٰ وجه التخيير. أُنظر: (المغني، قسم الشّرعيّات ١٧: ١٣٥)، وقد خالف أبو الحسين البصري «المعتمد ١: ١٠٤» مذهب القاضي عبدالجبّار ومن تابعه وذهب إلىٰ جواز فعل أحدهما.

يكون فعلهما مفسدةٌ إذا جَمع بينهما، فَيَنهَىٰ عنهما جميعاً عَلىٰ وجه الجمع.

وكذلك لا يَمنع أنْ يكون فعل كلّ واحدٍ منهما إذا انفرد كانَ مفسدةً، وإذا اجتمع مَع غيره لا يكون كذلك، فَيَصِحُّ أنْ يَنهىٰ عنه عَلىٰ وجه التَّخيير مثل ما نقوله في الأمر، فالفرقُ بين النَّهي والأمر في هذا الباب لا يُمكن.

والقول في الأمر إذا تناول ضدّين مِثلُ القولِ في النّهي سَواءٌ، في أنّه إذا كانَ لهما ثالثٌ جازَ أنْ يؤمر بهما عَلىٰ وجه التّخيّر، فلا يَجُوزُ أنْ يُؤمر بالجمع بينهما، لأنّ ذلك مستحيلٌ. وكذلك إنْ لم يكن لهما ثالثٌ جاز أنْ يُؤمر بهما علىٰ وجه التَّخيير فلا يَجُوزُ أنْ يُؤمر بهما علىٰ وجه الجمعِ لما قلناهُ.

فأما إذا تناول الأمرُ أشياء مُختلفةً فإنّه يجُوز ذلكَ علىٰ وجه الجمع والتَّخيير بلا خلافٍ، وإنّما الخلاف في أنّه تكونُ الجميعُ واجبةً أو واحدٌ لا بعينه، وقد قُلنا ما عندنا في ذلك فأغنىٰ عَن الإعادة.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب، وما عَدا ما ذكرناه أحكامُ النَّهي فيه أحكامُ الأمر علىٰ السَّواء فلا مَعنىٰ لتكرار القول فيه.

فَصْلٌ [٢]

«في أنّ النَّهي يَدلُّ علىٰ فساد المَنهيّ عنه أم لا[1]؟»

ذَهَبَ أهل الظّاهرِ وَكثيرٌ مِنَ الفُقهاء مِنْ أصحاب الشّافعي، وأبي حَنيفة، وكثيرٌ

---

(١) إختلف الفقهاء والمتكلّمون والأُصوليّون من العامّة في دلالة النّهي علىٰ فساد المنهي عنه، وقبل الدخول في تفاصيل الأقوال ينبغي التنبيه إلىٰ أنّ الأُمور الاعتباريّة تنقسم إلىٰ قسمين: فبعضها لا يصحّ فيه معنىٰ الفساد والصحّة كالجهل والعلم وغيرهما، والقسم الآخر يصحّ فيه كالأحكام الاعتباريّة والشرعيّة مثل الصّلاة والصّوم والنكاح، فالبحث والخلاف في هذا الفصل يدور حول هذا القسم الثّاني. واليك أقوالهم:

١ ـ النّهي يقتضي فساد المنهي عنه: ويقصدون إطلاق الفساد سواءً أكان النّهي في المعاملات أو العبادات، أوكان لذات المنهي عنه، أو لجزئه، أو بوصف الخارجي اللازم معه أو المفارق عنه. وهذا القول مذهب الأكثر إذ ذهب إليه الشّافعي وأتباعه كالشّيرازي، والغزاليّ، واختاره مالك، وأبو حنيفة وأصحابهما، وابن حنبل وجماعة الحنابلة، وجميع أهل الظّاهر، وهو مختار جماعة من المتكلّمين.

٢ ـ النّهي لا يقتضي فساد المنهي عنه: وهو مذهب جماعةٍ كالقفّال، وأبي الحسن الكرخي، والجويني، والأشعري، وجماعة من الأحناف، وهو أحد قولي الشّافعي، ومختار أبي عبدالله البصري، والقاضي عبدالجبّار، وأبي هاشم الجبّائي وآخرين من شيوخ المعتزلة.

٣ ـ التفصيل: بأنْ يدلّ النّهي علىٰ الفساد في العبادات دون العقود والإيقاعات، وهو مذهب أبي الحسين البصري، والغزاليّ (في المُستصفىٰ) وفخر الدّين الرازي، وآخرين.

وأيضاً عندهم تفصيلاتٌ أُخرىٰ كقول أبي حنيفة (أنّ النّهي يقتضي الصحّة)!! ولا يتّسع المقام لذكرها.

أمّا الإماميّة: فإنّ مذهب المُرتضىٰ (ره) هو التوقّف لأنّه يقول: «إنّ النّهي من حيث اللغة وعُرف أهلها لا يقتضي فساداً ولا صحّة، وإنّما نعلم في متعلّقة الفساد بدليلٍ منفصلٍ»، وخالفه في ذلك الشّيخ الطّوسي (ره)

من المُتكلّمين إلىٰ أنّ النّهي يَدلّ علىٰ فساد المَنهيّ عنه[1].

وَذَهَبَ أكثرُ المُتكلّمينَ، والباقُونَ منَ الفُقهاء إلىٰ أنّ ذلك لا يَدلُّ علىٰ كونه غير مُجزٍ[2]، وهُوَ الّذي حَكاه أبو عبدالله البَصريّ عَنْ أبي الحسن الكرخيّ، وَذَهبَ إليه بَعْضُ أصحاب الشّافعي[1].

وينبغي أنْ نُبيّن أوّلاً تحقيق الخلاف في ذلك وَما المُرادُ به، ثُمّ نتكلّم في صحّة ذلك أو فساده.

فمعنىٰ قولنا: «إنّ المنهيّ عنه غَيرُ مُجزٍ» هُوَ أنّ الذّمة إذا تَعَلّقت بها عبادةٌ يَجب أداؤها عَلىٰ شُرُوطٍ، فَمتىٰ أدّاها عَلىٰ وجهٍ قبيحٍ مَنهيٍّ عنه، فإنّ ذمّته لا تَبرأ وَيجبُ عَليه قضاؤها.

وَمن خالف في ذلك يَقول: لا يُعلم بمخالفته الأمرَ وارتكابه النّهي أنّ ذمّته غَيرُ بريئة، بل لا يَمتَنعُ أنْ تُبرأ ذمّته بفعل القَبيح كما تبرأ بفعل ما هو حَسنٌ.

والّذي يَدلّ عَلىٰ صحّة ما ذَهَبنا إليه: أنّ كون الشّيء مأموراً به يَقْتَضي كونه حَسَناً وَمصلحةً للمُكلّف[3]*، وَكونه مَنهيّاً عَنه يَدُلُّ عَلىٰ أنّه مفسدةٌ له، ومَحالٌ أنْ يكونَ ما هُو مفسدةٌ يقوم مقام ما هو مصلحة[4]*، لأنّ ذلك متضادٌ.

وذهب إلىٰ أنّ النّهي يقتضي فساد المنهي عنه.

أُنظر: «التبصرة: ١٠٠، الإحكام٢: ١٧٥ ـ ١٧٤، المنخول: ١٢٦، المستصفىٰ ٢: ١١ ـ ٩، المعتمد:١: ١٧١ ـ ١٧٠، أُصول السرخسي ١: ٨٠، شرح اللُّمع ١: ٢٩٧، روضة النّاظر: ١٩٠ الذريعة ١: ١٨٠».

(١) أُنظر التعليقة رقم ١ صفحة ٢٦٠.

(٢) مجزي.

(٣)* هذا الدليل إنّما يتمّ لو ثبت أنّه تعالىٰ إذا أمر بشيءٍ فإنّما يطلبه في ضمن أفراده الحسنة لتحصل بها المصلحة، فكأنّ الأفراد القبيحة ليست أفراداً للمأمور به حقيقةً فيكون مبنيّاً علىٰ قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ويدلّ دلالة قطعية علىٰ دلالة النّهي في العبادات علىٰ فساد المنهي عنه بمعنىٰ عدم الإتيان بالمأمور به، ودلالة ظاهرة علىٰ عدم سقوط وجوب الإتيان به في وقته، ويدلّ بانضمام دليل وجوب القضاء علىٰ من لم يأتِ بالمأمور به في وقته علىٰ وجب القضاء.

(٤)* أي بأن يحصل بفعله المصلحة المترتّبة علىٰ الإتيان بالمأمور به.

فإنْ قالوا: أكانَ يَمتنعُ أنْ يَقول الله تعالىٰ أو النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «لا تَفعل كيتَ وكيتَ، ولكن إنْ فَعَلته قام ذلك مقام المصلحة»؟

قيل له: الّذي فَرَضته في السّؤال غَيرُ ممتنعٍ، لكنَّ ثبوت ذلك يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ، والظّاهر من النَّهيِ أنّه مَتىٰ ارتكبه أنّ المأمور به لم يَحصل، وإذا لم يَحصل فَلم تَحصل براءة الذمّة.

فإنْ قالوا: وكذلك وُجوب القَضاء عَليه يَحتاجُ إلىٰ دليل.

قيل له: إذا فَعَل المأمورُ به عَلىٰ الوجه المَنهيِّ عنه يَدلُّ عَلىٰ أنّ ما أُمرَ به لَم يفعله، وإذا ثَبَتَ أنّه لَم يَفعل ما أُمرَ به فلا خلاف بين الأُمّة أنّه يَجب عليه قَضاؤه، لأنّه لا فرق بين أنْ لا يُصلّي في أنّه يَجِبُ عليه القضاء، وَبين أنْ يُصلّي بغير طهارةٍ في أنّه أيضاً يَجب عليه القضاء في الحالين معاً.

فإن قالوا: الطّهارة شَرطٌ في صحّة الصلاة، وكلّ موضعٍ يَثبتُ أنّ المنهي عنه شرطٌ في صحّة العبادة فإنّه يَدل علىٰ أنّه غَيرُ مُجزية، وإنّما الخلاف فيما ليس بشرطٍ في صحّة العبادة هَل يكونُ مُجزياً أو لا؟

قيل له: فَعَلىٰ هذا يَنبَغي أنْ يَسقط الخلافُ، فإنّه مَتىٰ فَرَضنا أنّ النّهي لا يتعلّق بشيء يَتعلّق بالعبادة ولا بشيء مِنْ شَرائِطها فإنّا لا نحكمُ بفساد العبادة، لأنّ علىٰ هذا التقدير يكونُ قد أدّىٰ العبادة عَلىٰ الوجه الّذي أُمِرَ بها، والنّهيُ إنّما يَتَعَلّق بشيءٍ آخر مُنفصلٍ عنها، فلا تَعلّق بينه وبينها علىٰ حالٍ.

فإنْ قيل: لو كانَ الأمرُ عَلىٰ ما ذكرتم لما قامَ دَليلٌ عَلىٰ أنّ كثيراً مِنَ الأشياء المَنهيّ عنها قامت مقام الواجب الحَسَنْ مثل الوضوء بالماء المغصُوب، وغيرُ ذلك مِنَ الأشياء الّتي تَقرّر في الشّرع كونها مُجزية.

قيل له: إنّ الّذي نَذهبُ إليه أنّ جميع ذلك غَيرُ مُجزٍ ولا محكومٌ بصحّته، فإنْ دَلّ دليلٌ عَلىٰ أنّ بعضه مُجزٍ وَقام مقام الصّحيح صِرنا إليه بدليل.

ونحن نُبَيّن جميع ذلك في فَصْلِ بيانٍ:

امّا الوضوء بالماء المغصوب فلا يَصحُّ[1]، لأنّ الوضوء لا يَصِحُّ عندنا إلّا بنيّة القُربة، وذلك يقتضي كون الفعل حَسَناً وزيادة، وذلك لا يُمكن في المغصوب لأنه قبيحٌ فلا يَصُحُّ التَّقرُّب به، وإذا ثبَتَ ذلك فَلا يَصِحَّ وضوؤه، وإذا لم يَصِحَّ وضوؤه فكأنّه صَلّىٰ بغير طهارةٍ، وإذا صَلىٰ بغير طهارةٍ فلا خلاف أنّه يَلزمه قضاؤها.

وليس لهم أن يقولوا: ماكانَ يَمتنعُ أنْ يُقال: إنّ هذا الفعل وإنْ كانَ قبيحاً فَقَد قام مَقام ما هو حَسَنٌ.

قيل له: ذلك يَحتاج إلىٰ دليلٍ، ولو أنّ قائلاً قال ذلك في الصّلاة بغير طهارةٍ، وأنّها ماكانَتْ يَمتنعُ أنْ تقوم مقام الصلاة بطهارةٍ، فماكان جوابكُم يكونُ جوابنا[2]، وليس ذلك إلّا ما قُلناه مِنْ أنّ ذلك يحتاجُ إلىٰ دليلٍ.

وكذلك الصّلاة في الدّار المغصوبة لا تَصِحّ لأنّ نيّة القُربة بها لا تَصُحّ.

وليس لهم أنْ يقولوا: ليست الصلاة هي الغَصبُ، بل الصّلاة تَشْتَمل عَلىٰ أفعالٍ لا تعلّق لها بالغصب وهيَ حَسَنةٌ تَصِح القُربة فيها.

وذلك أنّ الصّلاة هي الأكوان المخصوصة في الدّار منَ القيام والقُعُود وتلك قبيحةٌ بلا خلافٍ، وليست الصّلاة أمراً آخر منفصلاً مِنْ ذلك، وإذا كانَ كذلك ثَبَت ما قُلناه.

وأمّا الطّلاق البِدْعيّ، فعندنا أنّه غيرُ واقعٍ أصلاً[3]*، ومَنْ قال بوقوعه في موضع ـ وإنْ وافقَنا في هذا الأصل ـ يقول إنّ ذلك لقيام دليلٍ، ولو خُلّيت وظاهر النّهي يُحكمُ[4] بأنّه غَيرُ مُجْزٍ.

---

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

(٢) في الأصل: فماكان يكونُ جوابنا.

(٣)* الظّاهر من السياق أنّه أراد بعدم وقوعه عدم ترتّب أحكامه الوضعيّة عليه مثل العدّة وجواز نكاحها لزوجٍ آخر بعده وغيرِ ذلك... ويمكن أنْ يُراد بقوله: «غيرُ واقعٍ أصلاً» أنّه لو كان الذمّة مشغولاً بطلاق واجب فلا تبرأ الذمّة عن الطلاق بإيقاع الطلاق البِدعي.

(٤) لحكمتُ.

وأمّا الوَطء في الحَيض، وَما يتعلّق به من لحوق الوَلد، وتحليل المرأة للزّوج الأوّل، ووُجوب المَهر كاملاً، ووجُوب العِدّة وغيرُ ذلك مِنَ الأحكام، فإنّ جميع ذلك إنّما يَثبتُ بدليلٍ، ولو خُلّينا وظاهر النّهي لما أجزنا شيئاً منه عَلىٰ حالٍ.

فأمّا الذّبح بالسّكّين المغصوبة فيمكن أنْ يُقال: أنّ القبيح هُوَ التّصرُّف في السّكين، فما يَحصلُ بالسّكّين مِنَ الأفعال قبيحةٌ، وَليس الذّبحُ حالاً في السّكين[1]*، ولا يُمتَنعُ أنْ يكون الذّبح حَسَناً وإنْ كانَ سببه الّذي أوجبه قبيحاً، ألاَ تَرىٰ أنّ مَنْ رَمىٰ مؤمناً فأصاب كافراً حَربيّاً فإنّ رَميه يكونُ قبيحاً وإنْ كانَ ما حصل منه من قَتلِ الكافر حَسَناً، فكذلك القولُ فيما قُلناه.

ويدلّ أيضاً عَلىٰ صحّة ما ذَهبنا إليه: رُجُوع الأمّة مِن عَهد الصّحابة إلىٰ يومنا هذا في فَساد الأُمور وبطلانها إلىٰ تناول النّهي لها، فلولا أنّهم عَقِلوا ذلك مِنَ النّهي وإلّا لم يرجِعُوا إليه عَلىٰ حالٍ.

وليس لهم أنْ يَقولوا: إنّهم رَجَعُوا إلىٰ ذلك لدليلٍ دَلّهم عَلىٰ ذلك.

وذلك أنّ هذا القولُ يَنقضُ رجوعهم إلىٰ النّهي، لأنّهم إذا كانوا حَكَموا ببطلان الشّيء وَفساده لدليلٍ دَلّهم عَلىٰ ذلك فلا تَعلّق للنّهي بذلك ولا معنىٰ لرجُوعهم إليه.

فإنْ نازعُوا في رجُوعهم إلىٰ ذلك، كانَ ذلك دفعاً لما هوَ معلومٌ خِلافه، وقيل لهم بَيّنوا في شيء من الأشياء أنّهم رَجعُوا إلىٰ العمل به لا يُمكننا أن نقول في النّهي مثله؟

ويَدلّ عَلىٰ ذلك أيضاً: أنّا قَد دَلَلْنا عَلىٰ أنّ الأمر يقتضي إجزاء المأمور به، فَيَنْبَغي أنْ يكونَ النّهي يقتضي كونه غيرُ مُجزٍ لأنّه ضدّه.

فإنْ خالفونا في الأمر، فقد دَلَلْنا علىٰ ذلك فيما مضىٰ[2] فأغنىٰ عن الإعادة.

---

(١)* يعني أنّ الذبح الواجب في الهدي مثلاً ليس نفس التّصرف في السكين لا مفهوماً ولا فرداً ولذا ينفرد كلّ منهما عن الآخر كما إذا وكّل غيره.

(٢) أُنظر استدلال المصنّف علىٰ أنّ الأمر يقتضي أجزاء المأمور به في صفحة ٢١٣.

ويُمكن[1] الاستدلال ـ بما رُوي عنه عليه السّلام من قوله: «مَنْ أدخَلَ في ديننا ما لَيس منه، فهُو ردٌّ»[2] ـ عَلىٰ صحّة ما ذَهَبنا إليه، لأنّ ارتكاب النَّهي خلافَ الدّين بلا خلاف.

فإنْ قالوا: معنىٰ الرّد في الخبر أنّه غيرُ مقبولٍ ولا يستحقُّ عليه الثّواب وذلك لما تَعلّقَ له بالإجزاء، لأنّا قَد بَيّنا أنّه مَع كونه غيرُ مقبولٍ وَلا يستحقّ عليه الثّواب لا يمتنعُ أنْ يقع موقع الصَّحيح.

قيل لهم: ذلك تخصيصٌ للخبر، وينبغي أنْ يُحمل الخبر عَلىٰ عمُومه وشموله فيُحكم بأنّ ذلك لا يُقبل ولا يُستَحقّ عليه الثّواب ولا يَقَع به الإجزاء، فمن إدّعىٰ تخصيصه احتاج إلىٰ دلالةٍ.

وليس لهم أنْ يَقولوا: إنّما يُمكن الاستدلال بالخبر إذا ثَبَتَ أنّ ارتكاب النَّهي ليس من الدّين، ومنْ خالف في أنّ ذلك مُجزٍ يقول إنّه من الدّين.

وذلك أنّه لا خلاف في أنّ ذلكَ قبيحٌ، وما هُوَ قبيحٌ لا يكونُ مِنَ الدّين، لأنّ كونه مِنَ الدّين يقتَضي كونه حَسَناً وزيادة، وإنّما الخلاف في أنّ ذلك وإنْ كانَ كذلك هَل يَجُوز أنْ يقومَ مَقام ما هوَ حسن أم لا؟، وذلك يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ.

وقد استدلّ قومٌ عَلىٰ ذلك أيضاً بأنْ قالوا: كونه مُجزياً لا يخلو أن يُعلم ذلك بلفظ الأمر أو الإباحة[3].

فإنْ قلتم بذلك فكونه قبيحاً يُعلم مِنْ كونه مأموراً به ومِنْ كونه مُباحاً.

---

(١) في الأصل: (في) بدل (يُمكن).

(٢) لم نعثر علىٰ هذا الحديث في المصادر المعتمدة عند الطائفة، وقد رواه ابن أبي جمهور الإحسائي في كتاب «عوالي اللئالي» : ج١: ٢٤٠ ح ١٦٠. ورواه أيضاً مسلم في صحيحه ج٣ كتاب الأقضية، باب ٨ باب نقض الأحكام وردّ محدثات الأُمور حديث ١٧. ولفظ الحديث عنده «مَنْ أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ»، وكذلك رواه بهذا اللفظ البخاري، وأبو داود، وابن ماجة.

(٣) نسب الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة ١/١٨٦ ـ ١٨٤) وأبو الحسين البصري (المعتمد١: ١٧٤) هذا القول إلىٰ من حَكَم بفساد المنهي عنه، فقال المُرتضىٰ: «وقد تعلّق من حَكَم بفساد المنهي عنه وعلّله بظاهر النّهي بأشياء... وخامسها: أنّ المنهي عنه لو كان مُجزياً لكان الطّريق إلىٰ معرفة ذلك الشّرع، وإنّما يُنبيء الشّرعُ عن اجزائه إمّا بالأمر والإيجاب أو الإباحة، وكلّ ذلك مفقودٌ في المنهي عنه».

وآعترضَ مَنْ خالف في ذلك بأنْ قال: يُعلم ذلك بغير الأمر أو الإباحة، وهُوَ أنْ يقول النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «لا تفعلَ كذا وكذا، فإنْ فَعَلت ذلك فقد أجزأ عنك» وقام مَقام الحَسَن الواجب والمُباح[1].

واستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: قَد ثَبَت أنّ النّهي عَن الرّبا في القُرآن دَلّ عَلىٰ فساد المنّهي عنه، فَيَنْبَغِي أنْ يكون سائر النّواهي مثل ذلك[2].

واعترض مَنْ خالف في ذلك بأنْ قال: لم نَعلم ذلك بظاهر النّهي بَل بِقَرينةٍ وهي قوله: ﴿لا تَأكُلُوا الرّبوا﴾[3] فلو كانَ ذلك مُجزياً لما نَهىٰ عنْ أكله[4].

وقالوا: النّهيُ عن ذلك مِثل النّهي عَنْ تَلَقّي الرّكبان، وَعَن البيع يوم الجُمُعة، وَغيرِ ذلك وكلّ ذلك لا يَدُلُّ عَلىٰ فساد المَنهيّ عنه.

ولِمنْ نَصَر الاستدلال بالآيه أنْ يَقول: هذه المواضع لو خُلّيت والظّاهر لَحُكِمَتْ بفسادِ المعنىٰ[4] فيها، لكنْ دَلّ الدّليل عَلىٰ أنّ ذلك جائزٌ، فَقُلتُ به لمكان الدّليل.

فأمّا مَنْ خالف في المَذهب الّذي ذكرناه مِنْ أنّ النّهي يقتضي فَساد المنهيّ عنه، وَجَعل الطّريق الّذي به يُعلم فَساد المنهي عنه وكونه مُجزياً، فحكىٰ أبُو عبدالله البصري[5] عَنْ أبي الحَسن الكرخي أنّه مَتىٰ كان وقوع المنهي عنه عَلىٰ الوجه الّذي نَهىٰ عنه، يقتضي أنّه واقعٌ عَلىٰ غير الشّرط الّذي إقتضاه الشّرع [ف] وَجَبَ فساده، لأنّه إنّما يَصِحُّ إذا أُتيَ به عَلىٰ شروطه، والنّهي[6] عنه قد أخلّ بذلك، وما لم تكنْ هذه حالهُ من الأشياء المنهيّ عنها فإنّه يكونُ مُجزياً.

---

(١) أُنظر: «الذريعة ١: ١٨٦ والمعتمد ١: ١٧٤».

(٢) أُنظر: «الذريعة ١: ١٨٩ و١٨٤ و١٨٣، المعتمد ١: ١٧٧».

(٣) آل عمران: ١٣٠.

(٤) البيع.

(٥) أتى أبو الحسين البصري في: «المعتمد ١: ١٧٩» بهذه الحكاية ونسبها للشيخ أبي عبدالله البصري نفسه.

(٦) في الأصل: المنهيّ.

وَذُكِرَ عَنِ الشّافعي أنّه ذَكَر في كتابه[1]: أنّ فيما نُهي عَنه فاسداً أو فيه مَا لا يَفسُد، إنْ كانَ النّهي يقتضي كون جَميعه معصيةً، ما لم يكن المُراد به التأديب.

فالّذي يَفسد هُوَ أنْ يَصل إليه من طريق مُحرّمٍ نحو مُلك الغَير، أو الفُروج، لأنّه إذا كانَ مُجزياً فَيَتَوصّل إليه بما نهىٰ عنه فيجب الاستباح.

وحُكي عنه قولٌ آخر وَهُو: أنّه إذا نُهىٰ عن الفعل بوجهٍ يَختصّه فَوَجب أنْ يَفسد.

وكلّ ما ذكرناه إنّما هو عَلىٰ مذهب مَنْ قالَ إنّ النّهي لا يَدلُّ عَلىٰ فساد المنهيّ عنه، ويحتاجُ في الفرق بَين ما هو فاسدٌ وما ليس كذلك إلىٰ أمرٍ آخر.

وَمَنْ قال بما قلناه لا يَحتاجُ إلىٰ شيء مِنْ ذلك.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) الرسالة: ٣٥٥ ـ ٣٤٣.

فَصْلٌ [٣]

«فيما يَقْتَضيهِ الأمر مِنْ جَمْعٍ و آحَاد»

إعلم أنّ الواجب اعتبار ظاهر الأمر، فإنْ اقتضىٰ تناوله جَميع المُكلَّفين لَزمتهم تلك العبادة وكان ذلك مِنْ فُرُوض الأعيان، وذلك مثل قوله: ﴿**أقيمُوا الصلٰوة وَآتُوا الزكٰوة**﴾[1] وما يجري مَجرىٰ ذلك، فإنْ دَلَّ الدّليل عَلىٰ أنّ المُراد به بَعضهم حُمِلَ عَليه، ولأجل هذا قلنا: إنّ قوله: ﴿**فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما**﴾[2] يَختصّ الأئِمّة ومَنْ يَقومُ مَقامهم في النّيابة عنهم، لِما دَلّ الدّليل عَلىٰ أنّ ذلك مِنْ فُرُوض الأئِمة، وكذلك قوله: ﴿**خُذْ مِنْ أموالِهِم صَدَقةً**﴾[3] حملناه عَلىٰ أنّ المُراد به الأئِمّة وَالسُّعاة مِنْ قَبلهم، لما كانَ ذلك من فُروضهم.

وإنْ دَلّ الدّليلُ عَلىٰ أنّ المأمور به مَشروطٌ، حُمِلَ وجوبه عَلىٰ مَنْ اجتمعت تلك الشّرائِط فيه، ولهذا قلنا: إنّ الأمرَ بصلاة الجُمعة مخصوصٌ بمن كانَ عَلىٰ صفاتٍ مخصوصةٍ واجتمعتْ شرائِط الجُمُعة كلّها هنا، ومن لم يَكُنْ كذلك لا يَجبُ عليه.

وإنْ دَلَّ الدّليلُ عَلىٰ أنّ المُراد بالأمر حُصول أمرٍ، وعُلِمَ حُصول ذلك الأمر

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) التوبة: ١٠٣.

ببعض مَنْ تَناوله الخطاب، قلنا: إنّ ذلك مِنْ فُروض الكفايات، وَذلك نحو الجهاد لما كانَ البُغية به حفظُ بيضة الإسلام وَدَفْع الأعداء عَنِ المُسلمينَ، وكانَ ذلك يَحصلُ ببعضهم، كانَ ذلك من فروض الكفايات، وكذلك القولُ في الصَّلاة عَلىٰ الأموات، ودَفنهم، وحملهم إلىٰ المقابر، ومتىٰ قام بذلك مَنْ يَحصَلُ البُغية به سَقَط عن الباقين، وأجرىٰ مَجرىٰ ذلك الفُقهاءُ طلب الفقه، لأنّ ذلك عندهم من فروض الكفايات، لأنّهم جَوّزُوا تقليد العُلماء والرُّجُوع إليهم، ومَنْ لم يُجوّز ذلك جَعَله مِنْ فُروض الأعيان ولم يجعله مِنْ فروضِ الكفايات، وكذلك أجرىٰ هذا المَجرىٰ اختيار الأئمّة مَنْ أجاز اختيار الأئمّة، فأمّا علىٰ مَذهبنا فطريقة معرفة الأئمّة النصُّ الثابت عَلىٰ أعيانهم عَلىٰ ما ذكرنا في كُتُب الإمامة.

فهذه الجُملة كافيةٌ في هذا الباب لأنها تُنبّه علىٰ ما زاد عَليها ويتفّرع إن شاء الله تعالىٰ.

البابُ الخامس
اللامُ
في
العموم والخصوص

فَصْلٌ [١]

«في ذكر حقيقة العُموم والخُصوص، وذكر ألفاظه»

إعلم أنّ مَعنىٰ قولنا في اللّفظ «أنّه عامٌّ» يُفيد أنّه يستغرقُ جَميع ما يصلح له، وبهذا الّذي ذكرناه يَتَميّزُ مِنْ غيره ممّا لا يشركه في هذا الحُكم، كما أنّ الأمر والنّهي وسائر أقسام الكلام يَتَميّزُ بعضها مِنْ بعض بما يُفيد كلُّ واحدٍ مِنَ الأقسام، ولذلك يقال: «عَمَّ الله تعالىٰ المُكلّفين بالخطاب» لما كانَ متوجّهاً إلىٰ جميعهم[1].

---

(١) إختلف الأُصوليون والمتكلّمون في العُموم وهل لها صيغة تخصّه أم لا؟ وهم علىٰ مذاهب:

١ ـ للعموم صيغة بمجرّدها تخصّها وتدلّ علىٰ الاستيعاب والاستغراق والكثرة: وهذا القول عليه جمهور الأُصوليين كالشّافعي، وابن حنبل، وأبي حنيفة، والجبّائي، ومحمّد بن شجاع الثلجي، وأبي اسحاق الشّيرازي، والسمرقندي وغيرهم.

٢ ـ الوقف، أي ليس للعموم صيغة تخصّها وألفاظ الجمع لا تُحمل علىٰ العموم إلّا بدليلٍ: وهو قول أبي الحسن الأشعري، والباقلّاني، ونسبه أبو الحسين البصري للمرجئة، والغزالي للجهميّة المرجئة والخوارج.

٣ ـ الإشتراك بين العام والخاص: وهو منقول عن أبي الحسن الأشعري.

أُنظر: (الرسالة: ٥٣ ـ ٥٢، أُصول السرخسي ١: ١٢٥، التبصرة: ١٠٥، المنخول: ١٤٠ ـ ١٣٨، الإحكام ٢: ١٨٥، المعتمد ١: ١٩٢ ـ ١٨٩، شرح اللُّمع ١: ٣٣٥، روضة النّاظر: ١٩٤، الأحكام ٣ و ٤: ٤١٩ ـ ٤٠٣».

وأمّا الإماميّة: فإنّ الشيخ المُفيد ذهب إلىٰ أنّ للعموم صيغة تخصّها، وتابعه في هذا الرأي الشيخ الطوسي، وأمّا الشريف المُرتضىٰ فإنّه اختار المذهب الثالث أي الاشتراك.

فأمّا استعمال هذه اللّفظة في المعاني[1] نحو قولهم: «عمّهم البَلاء والقَحطُ والمَطرُ» وغيرُ ذلك، فالأقرب في ذلك أنْ يكون مجازاً، لأنّه لا يَطّردُ في سائر المعاني، فلو إنّ قائلاً قال: انّ ذلك مُشتركٌ لم يكن بعيداً[2]*، وقد ذَهَبَ إليه قومٌ مِنَ الأُصوليين.

ومَعنىٰ قولنا في اللّفظ: «إنّه خاصّ» يفيد أنّه يتناول شيئاً مخصوصاً دون غيره ممّا كان يَصحُّ أنْ يتناوله، ولذلك يُقال: «خصّ الله تعالىٰ زيداً بالخطاب» لما كانَ متوجّهاً إليه دون غيره من المكلّفين الّذين كانَ يَصحُّ أنْ يتوجّه إليهم الخطاب.

فأمّا ألفاظ التّثنية، وألفاظ الجمُوع، وألفاظ النّكِرَات وغير ذلك فلا تُوصَفُ بالعموم، لما لم تكن متناولةً لها علىٰ وجه الاستغراق.

فأمّا ألفاظ العُموم فكثيرةٌ نحن نذكر منها طرفاً:

فمنها: (مَنْ) في جميع العُقلاء[3] إذا كان نكِرَةً في المُجازاة والاستفهام، ومتىٰ وقعت معرفةً لم تكن للعموم وكانت بمعنىٰ «الّذي» وهي خاصّةٌ بلا خلافٍ.

راجع: (التذكرة: ٣٤ ـ ٣٣، الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٢٠١).

(١) اختلف الأُصوليُّون في أنّ المعاني هل لها عمومٌ، أي أنّه هل يمكن استعمال اللفظ العام للدلالة علىٰ استيعاب المعنىٰ وشموله أم لا؟ بعد اتّفاق الجمهور الأكثر من الأُصوليين علىٰ أنّ الألفاظ لها عموماً، وأقوالهم كما يلي:

١ ـ المعاني لها عمومٌ: وهذا مذهب من قال أنّه يجوز تخصيص العلّة وإنّ تخصيصها دليلٌ علىٰ عمومها، وإنّها ليست لفظاً بل هي معنىٰ عام يثبت حكمها في المنصوص عليه وغيره، فكلّ من جوّز العموم بها وهي ليست لفظاً جوّز ذلك في سائر المعاني، وقد ذهب إليه جمهور الأُصوليين.

٢ ـ إنّ المعاني لا عموم لها واستعمال اللفظ فيها مجازٌ: وهو قول أبي الحسين البصري، والغزالي، والقاضي زكريّا، والبزدوي، والشوكاني من العامّة، والشّريف المُرتضىٰ من الإمامية.

٣ ـ استعمال اللفظ في عموم المعاني مشتركٌ: وهو مذهب الشّيخ المفيد من الإماميّة.

أُنظر: (ميزان الأُصول ١: ٣٨٦، اصول السرخسي ١: ١٢٥، المستصفىٰ ٢: ٣٢٠، المعتمد ١: ١٩٣، الذريعة ١: ٢٠٠، التذكرة: ٣٥ ـ ٣٤).

(٢)* إمّا لِعدم ثبوت عدم الإطّراد، وإمّا لأنّ عدم الإطّراد إمارة المجاز لا نصّ عليه، فالمرادُ لم يكن بعيداً كلّ البُعد.

(٣) أوضح المسالك ١: ١٤٧.

ومنها: (ما) في ما لا يَعقل إذا وَقَعَت الموقع الّذي ذكرناه مِنَ المُجازاة والاستفهام[1]، ومتىٰ كانتْ معرفةً لم تكن مُستغرقةً كما قلنا في (مَنْ) سواء.

ومن النّاس مَن قالَ: إنّ (ما) يعمّ ما يَعقِلُ وما لا يَعقل وهي أعمّ من (مَنْ)، وذلك محكيٌّ عن قومٍ من النّحويين[2].

ومنها: (أيٌّ) فإنّها تَستغرقُ ما يَعقِلُ وما لا يَعقل وهي أعمُّ من اللّفظتين معاً، ولأجل هذا إذا قال: «أيُّ شيءٍ عندك» يَحسُن أنْ يُجاب بما يَعقِلُ وما لا يَعقِلُ، إلّا أنّها لا تُفيد الاستغراق كما تفيد «مِنْ» «وما»، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ عَلىٰ ذلك فيُحكم له بحكم الاستغراق.

ومنها: (متىٰ) في الأوقات لأنّها تجري في تناول جميع الأوقات مجرىٰ «مِنْ» في تناولها لجميع العُقلاء، وذلك نحو أنْ يَقول القائل: «مَتىٰ جِئتَني جئتُك» فإنّ ذلك لا يَختصُّ وقتاً دون وقتٍ بل يتناول جميع الأوقات.

ومنها: «أين» في المكان نَحو قول القائل: «أين زَيدٌ»، يَحسن أنْ يُجيبه بذكر كُلّ مكانٍ، فعلم أنّه متناول له.

ومنها: لفظ النّفي إذا دَخَلَ علىٰ النّكِرَات، نحو قول القائل: «ما رأيتُ أحداً»، و«ما جاءني مِنْ أحدٍ» فإنّ ذلك يفيدُ الاستغراق.

ومنها: أسماء الأجناس إذا دَخلها الألفُ واللّام ولم يُرد بها التّعريف، نحو قوله تعالىٰ: ﴿والعَصرِ إنَّ الإنسانَ لَفي خُسر﴾[3] ونحو قولهم: «أهلَكَ النّاسُ الدِّنيا والدِّرهم» لأنّ ذلك يُفيدُ الجنس كلّه، ومَتىٰ كان للتعريف كانَ مُختصّاً بما عُرّفَ به نحو قولُ القائل: «رأيتُ الإنسان» يُشير به إلىٰ إنسانٍ معهودٍ متقدّم.

فأمّا إذا كانَ خالياً من الألف واللّام فإنّه يُفيدُ واحداً لا بعينه، نحو قول القائل:

---

(١) لكن قد تستعمل في الكلام كلمة «ما» مكان كلمة «مَنْ» مثل قوله تعالىٰ: ﴿أو مَا مَلَكَت أيمَانكم﴾ (النساء: ٣)، وكلمة «مَنْ» مكان كلمة «ما» مجازاً واستعارةً.

(٢) أُنظر: شرح ابن عقيل ١: ١٤٧.

(٣) العصر: ١.

«رأيتُ رجلاً وإنساناً» وما يجري مجراه، وهذا يُسمّيه أهل اللُّغة النَّكِرَة لأنّه لا يُخصّص واحداً من غيره.

ومنها: الأسماء المُشتقّة نحو قوله تعالىٰ: ﴿والسّارقُ والسّارقَة﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿الزّانية والزّاني﴾[2]، وَما يجري مجرىٰ ذلك، فإنّه مَتىٰ كانَ فيها الألفُ واللّام وَلم يكن المُراد بهما المعهود والمُعرَّف أفاد الاستغراق، ومَتىٰ كانَ العهدُ أفاد التَّعريف، نحو قول القائل: «رأيتُ ضارباً وقاتلاً» فإنّه يُفيد واحداً لا بعينه.

ومنها: ألفاظ الجُموع إذا دَخَلها الألفُ واللّام فإنّها تُفيد الاستغراق نحو قولهم: «رأيتُ الرّجالَ» وما يجرىٰ مجرىٰ ذلك، فإنّ ذلك يُفيدُ جميع الرّجال، إلّا أنْ يُراد بذلك التَّعريف والعهد فيُحمل عَلىٰ ذلك.

ومتىٰ خَلَت ألفاظ الجُمُوع من الألف واللاّم فإنّها تُفيد ثلاثةً فصاعداً لا بأعيانهم، ويكون الثّلاثة مقطوعاً بهم وما زاد علىٰ ذلك مشكوكاً فيه مجوّزاً.

قد اختلف المُتكلّمون فيما ذكرناه مِنْ ألفاظ الجُموع، وَألفاظ الجموعَ، وَألفاظ الأجناس، فَذَهَبَ أبو عليّ وأكثرُ المتكلّمين إلىٰ أنّ هذه الألفاظ إذا كانَ فيها الألفُ واللّام وَجَبَ حملها عَلىٰ الاستغراق إذا لم يكونا للعهد، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ عَلىٰ أنّه أُريد بهما البَعض فيُحمل عَليه[3].

وَذَهَبَ أبو هاشم إلىٰ أنّ ذلك لا يُفيدُ الاستغراق وإنّما يُفيدُ في أسماء الأجناس تعريف الجنس المخصُوص، وفي أسماء الجُموع الثّلاثة فقط، لأنّ الحكيم لو أراد أكثر مِنْ ذلك لبيّنه[3]، ونحنُ نُبيّن الصّحيح مِنْ ذلك فيما بَعدُ إن شاء الله تعالىٰ.

وإتّفق هؤلاء وَغَيرُ هؤلاء عَلىٰ تناول الجُموع الثّلاثة فصاعداً حقيقةً وإنّ أقلّ الجمع ثلاثة، وذَهَبَ قوم إلىٰ أنّ أقلّ الجمع اثنان، والأوّلُ هو مَذهبُ أكثر الفقهاء[4].

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

(٣) أُنظر: «ميزان الأُصول ١: ٣٩٦ ـ ٣٩٥، المعتمد ١: ٢٢٣، الذريعة ١: ٢٢٢».

(٤) أُنظر التعليقة رقم (٢) صفحة ٢٩٨.

ومنها لَفظ «كلاّ»: إذا دَخَلت في الكلام فإنّها تُفيدُ الاستغراق، سواءٌ دَخَلت للتأكيد أو لغير ذلك، وأمّا ما يَدخُل للتأكيد نحو قول القائل: «رأيتُ الرّجال كلّهم» فإنّ ذلك يُفيد الاستغراق، وما يدخُل لغير التأكيد نحو قول القائل: «كلُّ رجلٍ جاءني أكرمته» و«كلُّ عبدٍ لي فهُو حرٌّ»، وعلىٰ هذا قوله: ﴿**كُلّما ألقيَ فيها فوجٌ سَئَلهم خَزَنَتُها**﴾[1].

فهذه جُملةٌ مِنَ الألفاظ المُستعملة في العموم، ونحنُ ندلّ علىٰ أنّها تفيد العموم علىٰ ما قلناه، ونذكر اختلاف النّاس في ذلك، والكلامُ علىٰ شُبَههم في فصل يلي هذا الفصل إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) المُلك: ٨.

فَصْلٌ [٢]

«في ذكر الكَلام علىٰ أنّ العُموم[١]* له صِيغةٌ في اللُّغة»

ذَهَبَ الفُقَهاء بأسرهم، وأكثرُ المتكلّمين إلىٰ أنّ العُموم لهُ صيغةٌ موضوعةٌ في اللُّغة تختصُّ به[٢].

وقالَ قومٌ منَ المُرجئة[٣] وغيرهم: إنّه ليس للعموم صيغةٌ أصلاً، بل كلّما يُدّعىٰ أنّه للعُموم فهو للخُصوص، وإنّما يُفيد أقلّ ما يُمكنُ أنْ يكونَ مراداً[٤].

وقال أكثر المُرجئة: إنّ هذه الألفاظ مُشتركةٌ بين العُموم والخصوص حقيقةً فيهما معاً.

وفي النّاس مَنْ قال: إنّه يَجبُ حَمل اللّفظ عَلىٰ الاستغراق فيما يَتعلّقُ بالأمر

---

(١)* المُراد بصيغة العموم هنا ما يكون حقيقةً في العموم مجازاً في غيره.

(٢) أُنظر التعليقة رقم (١) صحة ٢٧٣.

(٣) المرجئة من الفِرَق الّتي أبدعتها السياسة في عصر الأمويين، وهي تعتقد بعدم تكفير أيّ إنسانٍ اعتنق الإسلام مهما ارتكب من المعاصي ويكون أمره لله وحده يوم القيامة. وقد ارتضت هذه الفرقة حكم بني أُميّة وأيّدتها. و قد اثرت هذه الفرقة تاثيرات بعيدة المدى في عقائد مذاهب أهل السنة.

(٤) قال شارح (التبصرة في أُصول الفقه) ص١٠٥: «هو منقولٌ عن أبي الحسن الأشعري لا عن كلّ أشعري، وتبعه القاضي أبو بكر الباقلاني علىٰ الوقف، بمعنىٰ أنّا لا نعلم أوضع له أم لا؟ أو علىٰ معنىٰ أنّه وضع له إلّا أنّا لا نعلم أمشتركٌ هو أم ظاهرٌ؟ وهذا الثّاني ارتضاه ابن الهمّام ولم يرتض التفسير الأوّل»، راجع أيضاً التعليقة رقم (١) صفحة ٢٧٣.

والنّهي، ولا يجبُ ذلك في الأخبار.

والّذي أذهب إليه هو الأوّل، والّذي يَدلّ عَلىٰ ذلك أنّ «مِنْ» إذا استُعملت في المَجازات يَحسن أنْ يُستثنىٰ منها كلّ واحدٍ مِنَ العقلاء، فلولا أنّها مستغرقةٌ لهم وإلّا لم يَجز ذلك، يُبيّن ذلك أنّها لمّا لم يكن متناولةً لغير العُقلاء لم يَحسُن أنْ يُستثنىٰ منها مَنْ ليس بعاقلٍ، ومَنْ دَفع حُسن الاستثناء في هذا لا يَحسُن مكالمته.

فإنْ قِيل: إنّما حَسُنَ الاستثناء في هذا الموضع لأنّه يصلح أنْ يكونَ متناولاً لجميع العقلاء وإنْ لم يكن ذلك واجباً، وغير العُقلاء إنّما لم يَحْسُن استثناؤهم لأنّ اللّفظ لا يصلح أنْ يتناولهم أصلاً.

قِيلَ لهم: لو كانَ الاستثناء إنّما حَسُن للصّلاح دون الوُجوب لَحَسُنَ الاستثناء مِنَ النّكِرات، وقد علمنا أنّه لا يَحسن أنْ يقول القائل: «رأيتُ رجلاً إلّا زيداً» وإنْ كان لفظ «رجل» يَصلح أنْ يقع علىٰ زيدٍ وعلىٰ غيره من الرّجال صلاحاً لما لم يكن مُتناولاً له علىٰ طريق الوُجوب.

فإنْ ارتكبوا حسن الاستثناء مِنْ لفظ «رجل» لم يَحسُن كلامهم، لأنّ ذلك معلومٌ مِنْ دين أهل اللّغة خلافه.

وإنْ قالوا: إنّما لم يَحسُن الاستثناء مِنْ ذلك لأنّ مِنْ شأن الاستثناء ألّا يدخُلَ إلّا عَلىٰ جُملةٍ ذات عددٍ وإنْ لم تكن مستغرقةً، ألا تَرىٰ أنّها تَدخل عَلىٰ الفاظ الجُموع الّتي ليست للاستغراق، ألا ترىٰ أنّه إذا قال القائل: «رأيتُ رجالاً» يَحسُن أنْ يَستثني منها زيداً وعَمْراً وخالداً وبكراً، ولا يقول أحدٌ: إنّ الفاظ الجمع الخالية مِنَ الألف واللّام مُستغرقةٌ لجميع الرّجال، فبَطَل أنْ يكون الاستثناء دلالةً علىٰ الاستغراق.

قِيلَ لهم: إنّ قولكم[1] قولكم أنّ من شأن الاستثناء ألّا يدخل إلّا عَلىٰ جُملةٍ باطلٌ، لأنّها تدخل عَلىٰ لفظ الواحد المنفيّ، ألا تَرىٰ أنّه يَحسُن أنْ يقول القائل: «ما جاءني مِنْ أحدٍ» ثُمّ يَستثني كلّ واحدٍ من العُقلاء، وليس لفظ «أحدٍ» لفظ جَمع.

---

(١) في الأصل: إنّا.

وإمّا ألفاظ الجُموع فَمِنَ النّاس مَنْ يقول: إنّها محمُولة عَلىٰ الاستغراق، لأنّ المتكلّم بها لو أراد أقلّ الجُموع أو جمعاً دون جمعٍ لبيّنه، فلمّا لم يبيّن ذلك دَلّ عَلىٰ أنّه أراد الجميع[1].

وَمَنْ قال هذا سَقَط عنه السّؤال، ومَنْ لم يقل ذلك ويقول: إنّها تصلح للثّلاثة فصاعداً يقولُ لا يَحسُن الاستثناء مِنْ ألفاظ الجُموع، لأنّ مِنْ حقّ الاستثناء أن يخرج مِنَ الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، ولمّا لم يكن ذلك في ألفاظ الجُموع لم يَحسُن.

وربّما أكّدوا ذلك بأنْ قالوا: لو حَسُنَ ذلك لَحَسُنَ أنْ يقول: «رأيت رجالاً إلّا رجلاً» فيستثنون واحداً مُنكراً مِنْ ألفاظ الجمع، فلمّا لم يَحسُن ذلك دَلّ علىٰ أنّ حُكم المعرَّف مثله وإنّما ذلك أبين.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّما لم يَحسُن استثناء المُنكر لأنّه لا يفيد، وذلك أنّه لو كان[2]* لا يَحسُن لما قالوه لما حَسُن استثناؤه مِنْ ألفاظ الجموع إذاكان فيها الألف واللّام، وذلك نحو قول القائل: «لقيتُ الأشراف» فإنّه يَحسُن منه أنْ يقول: «إلّا واحداً» وإنْ كان مُنكراً لمّا كانَ لفظ «الأشراف» مُستغرقاً مِنْ حيثُ كانَت فيه الألفُ واللّام، فَعُلم بذلك[3]* أنّه إنّما امتنع في الموضع الّذي امتنع لمكان الصّلاح[4]* لا لعلّةٍ

---

(١) الخلاف في الجمع المنكر في الإثبات لا الجمع المنكر في النفي، وقد فصّل الأُصوليّون بين أسماء الجموع إذا كانت مجرّدة عن الألف واللاّم وبينما إذا لم تكن مجرّدة، فاختار جماعة أنّها مع تجرّدها لا تقتضي العموم وهو مذهب الشّيرازي ومن تابعه من الشافعية (التبصرة: ١١٨)، وقال آخرون: إنّ ألفاظ الجموع تُحمل علىٰ الاستغراق، وهو مذهب أبي علي الجُبّائي ـ من المعتزلة ـ ومختار البزدوي، وطائفة من الأحناف وغيرهم. أُنظر: «المعتمد ١: ٢٢٣، ميزان الأُصول ١: ٣٩٧ ـ ٣٩٢».

(٢)* تحريره أنّه لو كان انتفاء حُسن استثناء المنكر من الجمع المنكر لانتفاء الإفادة بدون مدخلية انتفاء استغراق المستثنىٰ منه في انتفاء إفادته، لم يَحسُن استثناؤه من الجمع المحلّىٰ باللام أيضاً نحو «لقيتُ الأشراف إلّا واحداً» لانتفاء كونه مستغرقاً بناءً علىٰ الفرض.

(٣)* أي بأنّه إنّما يَحسُن أن يقول: «لقيت الأشراف إلّا واحداً» لمّا كان لفظ «الأشراف» مستغرقاً من حيث كانت فيه الألف واللاّم.

(٤)* أي في استثناء المنكر من الجمع المنكر بدون الاستغراق.

أُخرىٰ.

فأمّا من قال: إنّه إنّما لم يَحسُن الاستثناء من لفظ الواحد المنكر في الإثبات مِنْ حيث إنّه كانَ مِنْ حقّ الاستثناء أنْ يُميّز ذاتاً مِنْ ذاتٍ، وإذا قال: «رأيت رجُلاً» ثمّ قال: «إلّا زيداً» فلم يُميّز ذاتاً مِنْ ذاتٍ، لأنّ الذّات واحدةٌ وإنّما ميّزها بصفةٍ، كأنّه قال: ليس صفتها أنْ يكونَ زيداً وذلك ضدّ حقيقة الاستثناء.

فإنّ ذلك يبطل بما قُلناه مِنْ لفظ النّكِرَة في النّفي، وقولهم: «ما جاءني مِنْ أحدٍ» فإنّ اللّفظ واحدٌ والتّميّز يقعُ هاهنا بالتّسمية والصّفة، ومع ذلك فإنّه يَحسُن الاستثناء بلا خلافٍ. عَلىٰ أنّ الّذي ذكروه غيرُ صحيحٍ، لأنّ لفظ «رجل» يَقعُ عَلىٰ كلّ رجُلٍ صلاحاً، فإذا استثنىٰ بعض الرّجال فقد ميّز ذاتاً مِنْ غيرها علىٰ ما تقتضيه حقيقتها.

فإنْ قالوا: كيف يكون الاستثناء دليلاً في هذا الموضع ونحنُ نعلم أنّ القائل إذا قال: «مَنْ دَخَل داري أكرمته» لم يَحْسُن أنْ يقول: «إلّا الشياطين» وإنْ كانُوا من العُقلاء؟

وكذلك إذا قال: «مَنْ دَخَل داري ضربته» لم يَحسُن أنْ يقول: «إلّا الملائكة» وإنْ كانوا من جملة العُقلاء؟

فَعُلِمَ بذلك أنّ الاستثناء ليس بدلالةٍ علىٰ أنّ اللّفظ متناول لجميع العُقلاء.

قِيلَ لهم: إنّ الّذي ذكرتموه لا ينقضُ استدلالنا، لأنّ هذا السّؤال يتضمّن أنّ اللّفظ قد يشمل عَلىٰ مَنْ لم يَحسُن استثناؤه وذلك لا يضرّنا، وإنّما كان ينقض دَلِيلنا لو تَبيّنوا حُسن الاستثناء من لفظٍ لا يتناول ما استثنىٰ، وذلك متعذّرٌ علىٰ ما بيّناه.

علىٰ أنّه إنّما لم يَحسن استثناء واحدٍ من الفريقين المذكورين في السّؤال من حيثُ علمنا بالعادة أنّه لم يقصدهما باللّفظ، فصار الفريقان في حُكم ما لم يتناوله اللّفظ أصلاً، ومَتىٰ فرضنا أنّ الكلام صادرٌ من الحكيم تعالىٰ حَسُنَ أنْ يقول: «مَنْ عَصاني عاقبته إلّا إبليس» لما كان اللّفظ متناولاً له وجاز أنْ يكون مقصُوداً به، وإنّما امتنع في الواحد منّا لما قلناه.

فإنْ قالوا: لو كانَ قول القائل: «مَنْ دَخَل داري ضربته» متناولاً لجميع العُقلاء لم

يَحسُن أنْ يُستفهم فيقال: «وإنْ دخلها نَبيٌّ» أو «وإنْ دخلها أبوك»؟، فلمّا حَسُن هذا الاستفهام دَلّ عَلىٰ أنّ اللّفظ مشتركٌ، وإنّما يُستفهم عَن مراده بها.

قِيلَ لهم: لا نُسلّم أنّه يَحسُن الاستفهام في هذا الموضع علىٰ كلّ حالٍ وَعلىٰ كلّ وجهٍ، وهُوَ أنّه إذاكانَ المخاطب عالماً باللّغة، وكانَ حكيماً لا يجوزُ عليه التعمية، ولم يقرن بخطابه ما يدلّ علىٰ أنّه أراد بعضه أو تخصيصه، وكان المُخاطَبُ أيضاً عالماً باللّغة وبموضُوعها لم يَحسُن أنْ يستفهم، وإنّما يَحسُن الاستفهام إذا اختلف بعض الشّرائِط، إمّا بأنْ يكون أحدهما غيرُ عالمٍ باللّغة وموضوعها، أو مع كونهما عالمين يُجوّزُ السّامع أنْ يكون المتكلّم أراد به المجاز ولم يُبيّنه في الحال، أو غيرُ ذلك من الأمور فإنّ عند ذلك يَحسُن الاستفهام، وإذا خلا من ذلك لم يَحسُن علىٰ ما بيّناه.

علىٰ أنّ الاستفهام قد يَحسُن في المواضع الّتي ليست للاشتراك، ألَا تَرىٰ أنّ القائل إذا قال: «لقيتُ الأمير» أو «ضربتُ أبي» يَحسُن أنْ يُقال: «لقيتَ الأميرَ نفسه أو بعض أصحابه»؟ وكذلك يُقال: «أضَرَبتَ أباكَ نفسه»؟ وذلك لا يَدلّ علىٰ أنّ اسم «الأمير» مُشتركٌ بينه وبين صاحبه، ولا اسم «الأب» مشتركٌ بينه وبين غيره.

فإنْ امتنعوا من حُسن الاستفهام هاهنا امتنعنا هناك.

وإنْ قالوا: ذلك ليس باستفهامٍ، وإنّما هو استعظامٌ واستكبارٌ.

قيل لهم: وكذلك قولُ السّائل لمن قال: «من دَخل داري أهنته، وإنْ دخَلها نَبيٌّ أو أبوك» إنّما هو استعظامٌ واستكبارٌ وليس باستفهامٍ، ولا فرق بيهما علىٰ حالٍ.

والّذي يَدلّ أيضاً علىٰ أنّ الاستثناء يخرج مِنَ الكلام ما لولاه لوَجَب دخوله تحته لا ما يصلح، حُسْن الاستثناء مِنَ الأعداد، لأنّ القائل إذا قالَ: «اعط فلاناً عَشْرَة دراهم» يَحسُن أنْ يَستثني منه أنْ يقول: «إلّا واحداً».

ولا يُمكن أنْ يُقال: إنّ لفظة عَشَرة مشتركةٌ بين العَشرة والتّسعة.

فإنْ إرتكبوا ذلك وقالوا: اللّفظ مشتركٌ، ألزِموا أنْ يكون مشتركاً بين العَشرة والثمانية، والسّبعة، والسّتّة، والخمسة، وإلىٰ الواحد، لأنّه يَحسُن استثناء جميع ذلك مِنْ لَفظ العَشَرة، لأنّه يَحسُنُ بلا خلافٍ أنْ يقول: «اعط عَشرة دراهم إلّا خمسة»،

وعلىٰ[1] الصّحيح مِن المذهب وإنْ كانَ فيه خلافٌ ـ أنْ يقول: «اعط عَشَرة إلّا تسعة»، وأيُّ الأمرين ارتكبوا كان ذلك خلافاً لما هو معلومٌ ضرورةً مِن دين أهل اللُّغة.

فإنْ قالوا: وما العلّة الجامعة بَين الأعداد وَغيرها؟، ولِمَ إذا ثَبَتَ في الأعداد ما قُلتم يَجبُ أنْ يكونَ حُكم غيرها هذا الحكم؟

قِيلَ لهم: إنّما جمعنا بينهما مِنْ حيثُ أنّ حقيقة الاستثناء كانَ أنْ يُخرج من الكلام ما لولاه لوَجبَ دخوله تحته، فلمّا كانَ هذا حقيقةُ الاستثناء وَجَب ذلك في كلّ موضعٍ.

فإنْ قالوا: الوجوبُ الّذي ثَبَتَ في الأعداد أمرٌ زائدٌ علىٰ الصّلاح، وإذا كان الأمر كذلك عاد الأمرُ إلىٰ أنّه إنّما حَسُنَ الاستثناء فيها للصّلاح دون الوُجوب.

قِيل لهم: الصّلاحُ وإنْ كانَ حاصلاً في الأعداد فإنّه لا يَنفصلُ من الوجُوب، فَيَنْبَغي أن يكونَ حقيقة الاستثناء أنْ يَدخل علىٰ الصّلاح الّذي هُوَ الواجب. وكذلك نقولُ في جَميع المواضع الّتي نقولُ فيها بالعموم، ولا يجبُ أنْ يُحكم بأنّ هذا الحكم بمُجرّد الصّلاح، لأنّ ذلك ليس بحاصلٍ في الأعداد، وإنّما كانَ يجوزُ أنْ لو ثبت الصّلاح بمجرّده وحَسُن مع ذلك الاستثناء لَزِمَنا أنْ نحكُم بحُسن ذلك الصّلاح، فأمّا وَلمّا يثبتُ ذلك فلا يجُوز علىٰ حالٍ.

وممّا يدلّ أيضاً علىٰ ما قلناه: أنّ القائل إذا قال «مَنْ عندك»؟ مستفهماً، يَحسُن أنْ يُجاب بذكر كلّ عاقلٍ، فلولا أنّ اللّفظة مُستغرقٌ لجميع العُقلاء وإلّا لم يَحسُن ذلك، وإنّما قلنا ذلك لأنّ مِنْ شأن الجواب أنْ يكونَ مطابقاً للسّؤال، ولا يكون مطابقاً إلّا بأنْ يُجيب المُجيب عمّاً سُأل عنه السائل، وفي ذلك ثبوتُ الاستفهام عَنْ جميع العُقلاء. ولأجل ذلكَ حَسُنَ الجوابُ بذكر كلّ واحدٍ منهم.

فإنْ قالوا: لا يَحسُن أنْ يُجيب بذكر كلّ عاقلٍ، بل ينبغي أنْ يستفهم ويقول: «مِنَ الرّجال، أو مِنَ النّساء، أو من الأشراف، أو منَ العامّة» فإذا بيّن مراده أجابه حينئذٍ.

---

(١) في الأصل: علىٰ.

قيل لهم: مِنْ مذهب أهل اللّغة خلاف هذا، لأنّهم يَستحسنُونَ الجواب بذكر العُقلاء في المَوضع الّذي ذكرناه وإنْ لم يستفهموا أصلاً، فَمَن أوقف حُسن ذلك علىٰ الاستفهام كانَ مُكابراً مُدافعاً للضّرورات.

علىٰ أنّ هذا يُوجب أنْ يَستفهموا أبداً حَتّىٰ ينتهي إلىٰ أقلّ مَنْ يُمكن أنْ يكونَ مراداً، لأنّه لو قال: «مِنَ الرّجال» كان ذلك غيرُ مُستغرقٍ في الرّجال عَلىٰ مذهب الخصم، ويَحسُن أنْ يَستفهم دفعةً أُخرىٰ فيقال: «أمِنَ أهل الأشراف أو مِنْ غيرهم أو من شيُوخهم أو شُبّانهم، أمنْ صُنّاعهم أو غيرهم؟» وكذلك أبداً، وهذا يؤدّي إلىٰ أنْ لا يَحسُن الجواب إلّا بعد ذكر جَميع ذلك، والمعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّما حَسُنَ الجواب بجواز أنْ يكون مُستفهماً عنه لا بِوُجوب ذلك، وذلك أنّ بالصّلاح لا يصير الكلامُ مُطابقاً للجواب وإنّما يصير كذلك بالوُجوب، ألا ترىٰ أنّه إذا سأل سائلٌ [1] المُفتي فقال: «هل يَجُوزَ وطء المرأة في حال قُرئها؟» لم يَحسُن منَ المُفتي أنْ يُجيب عن ذلك بنعم أوْ لا، بل يَحتاجُ أنْ يَستفهمه فيقول: «ما الّذي أردتَ بالقُرء»؟ فإنْ أردتَ الحيضَ فلا يجُوّز ذلك وطئها، وإنْ أردت الطُّهر كان ذلك جائزاً، والعلّة في قبح الجواب بما ذكرناه هُو أنّ السّؤال يُمكن أنْ يكون عَن كلّ واحدٍ مِنَ المعنيين[2]* ولم يجب أنْ يكونَ سؤالاً عنهما[3]*، فكذلك لو كان ألفاظ العموم من الاستفهام جاريةً ذلك المجرىٰ، لوَجب أنْ لا يحسُن الجواب بذكرِ آحاد العُقلاء، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإنْ قالوا: إذا ثبت ذلك في الاستفهام، ،لِمَ زَعمتم أنّ حُكمَ غيرَ الاستفهام حُكمه في المجازات وغيرها؟

قيل لهم: غَرضُنا بهذا الدّليل أنْ يَثبُتَ أنّ هاهنا لفظاً موضوعاً للاستغراق في

---

(١) في الأصل: السّائل.

(٢)* أي علىٰ سبيل البدليّة.

(٣)* أي عن واحدٍ منهما بخصوصه، ويحتمل أن يُراد سؤالاً عنهما علىٰ سبيل الاجتماع بأنْ يكون المشترك مستعملاً في جميع معانيه.

اللّغة ليبطُل به مذهب مَنْ قال: إنّه ليس كذلك أو قال بالاشتراك.

فأمّا ثبوتها في كلّ حالٍ فنَعمله بالإجماع[1]، وهُو أنّ كلَّ مَنْ قال: إنّ هـذه اللّفظة مستغرقةٌ في الاستفهام قال: إنّها كذلك في المُجازاة، فَمَن فرّق بينهما كَانَ مُخالفاً للإجماع.

والقول في لفظة «ما» و«متىٰ» و«أين» و«أي» إذا وقعت للمُجازاة أو الاستفهام حُكم ما ذكرنا في «مَنْ» علىٰ السَّواء.

فأمّا إذا وقعت «مَنْ» و«ما» معرفة فلا يَدلّ علىٰ الاستغراق، بَل تكون مصروفةً إلىٰ ذلك المعروف بعينه، ولأجل هذا يحتاجان إلىٰ صلةٍ كصلة «الّذي» لمّا كانت «الّذي» معرفة، وذلك نحو قول القائل: «ضَربتُ مَنْ عندك» أو «أكلتُ ما أكلتَ» وما يجري مجرىٰ ذلك، فلا يتمّ فائدتهما إلّا بالصّلة علىٰ ما بيّناه.

ويدلّ أيضاً علىٰ صحّة ما ذهبنا إليه: أنّ أهل اللّغة عَدّوا العموم مِنْ أقسام الكلام، وكذلك الخصوص، وفرّقوا بينهما، وقالوا هذا الكلامُ خَرَج مخرج العموم، وهذا الكلامُ خَرَجَ مخرج الخصوص، فدلّ ذلك علىٰ أنّ فائدتهما تختلفُ.

وعلىٰ مذهب الخصم كلاهما سواءٌ، فَيَنْبَغِي أنْ نحكم ببطلان ذلك، وجَرىٰ مَجرىٰ فصلهم بين صيغة الأمر، والنّهي، والخَبَر، وغيرِ ذلك من أقسام الكلام[2]*، فكما أنّ لكلّ شيء مِنْ ذلك صيغة موضوعة، ينبغي أن يكونَ حكم العموم مثله سواء.

وإن نازعوا في جميع ذلك، فقد دَلَلْنا علىٰ ثبوته فيما تقدّم فلا فائدة في إعادته.

واستدلّ كثيرٌ من الفُقهاء والمتكلّمين[3] علىٰ ذلك بأنْ قالوا: قد ثبت أنّ العموم

---

(١) أُنظر دعوىٰ الإجماع من الإصوليين والنحويين في: «التبصرة: ١٠٧، ميزان الأُصول ١: ٣٩٩ ـ ٣٩٨».

(٢)* أي لا من أقسام المعاني.

(٣) أُنظر أقوالهم في: «ميزان الأُصول ١: ٤١٧ ـ ٤١٥، المنخول: ١٣٨، شرح اللُّمع ١: ٣١٧، روضة النّاظر: ١٩٤، المعتمد ١: ٢٠٦ ـ ١٩٤، الإحكام ٣: ٣٧٩».

أمرٌ معقول والحاجة إلىٰ استعماله ماسّةٌ، فلابدّ أنْ يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلتجئون إليها عند الحاجة إلىٰ ذلك، كما أنّهم وضعوا لسائر أقسام الكلام، وقد قلنا ما عندنا في هذه الطريقة.

واستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: لا يخلو لفظة «مَنْ» أنْ تكونَ موضوعةً لغير العقلاء أو لبعض العقلاء، أو لكلّ واحدٍ منهم عَلىٰ البَدَل، أو لجميعهم علىٰ جهة الاستغراق.

قالوا: ولا يجوز أنْ تكونَ موضوعةً لغير العُقلاء لأنّ ذلك معلومٌ خلافه وهو متّفقٌ عليه أيضاً، ولا أنْ تكون موضوعةً لبعضهم، لأنّه ليس بعضهم بأنْ يتناوله أولىٰ مِنْ بعض، ولا أنْ تكون موضوعةً لواحدٍ لا بعينه لمثل ما قلناه، ولأنّه لو كان كذلك لجَرىٰ مَجرىٰ أسماء النَّكِرَات، وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً: فلو كان لواحدٍ لا بعينه لكان السائل إذا استفهم فقال: «مَنْ عندك؟» لم يَحسُن أنْ يُجاب بذكر نفسين أو ما زاد عليهما، لأنّ السّؤال وقع عن واحدٍ، وقد علمنا خلاف ذلك. فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّها مستغرقةٌ لجميع العُقلاء.

وقد استدلوّا أيضاً علىٰ ذلك بأنْ قالوا: وجدنا العموم قد أُكّد بلفظٍ لا يؤكّد به الخصوص، وكذلك الخصوص أُكّدَ بلفظٍ لا يُؤكّد به العموم، ألا ترىٰ أنّهم يقولون: «رأيت القومَ أجمعين» و«رأيت زيداً نفسه»، ولا يَحسُن أنْ يقول القائل: «رأيتُ القومَ نفس» ولا «رأيتُ زيداً أجمعين».

فلمّا ثَبت هذا، دلّ علىٰ أنّ معنيهما يختلف، كما أنّ تأكيديهما يختلف، ولا يختلفان إلّا بأنْ يكون أحدهما عامّاً والآخر يكون خاصّاً[1].

ويمكن الاعتراض علىٰ هذا الدّليل بأنْ يُقال: إنّما لم يَحسُن أنْ يقال: «رأيتُ زيداً أجمعين» لأنّ زيداً يختصّ شخصاً واحداً، فلا يجوز أنْ يُؤكّد بما يختصُّ الجماعة وإنْ كانت غيرُ مستغرقةٍ، وكذلك إنّما لم يَحسُن أنْ يُقال: «رأيت القوم نفسه» لأنّ

---

(١) قال أبو الحسين البصري في (المعتمد ١: ٢٠٧): «وممّا استدلّ به في المسألة هو أنّ أهل اللُّغة خالفوا بين تأكيد العموم وبين تأكيد الخصوص، فجعلوا تأكيد أحدهما مفارقاً لتأكيد الآخر...».

القوم يُفيدُ جماعةً وإنْ لم يُفد جميعهم، فلا يجوز أنْ يؤكّد بما يؤكّد به شخصٌ واحدٌ.

وربّما رتّبوا دليل الاستفهام علىٰ وجهٍ آخر فقالوا: قد عَلمنا أنّهم لمّا استطالوا أنْ يستفهموا عن العقلاء بذكر أسمائهم فيقولوا: «أزيدٌ عندك، أعمرٌو عندك، أخالدٌ عندك؟» وضعوا لفظة «مَنْ» نائبةً مِنْ تعداد الأسماء لما شقّ عليهم ذلك، فيجبُ أنْ تكون مستغرقةً لجميعهم، كما أنّهم لو عَدّوا ذكر جميعهم علىٰ التّفصيل ـ لو أمكن ـ لكانَ ذلك شاملاً لهم.

ورتّبوا مثل هذا في المَجازات وقالوا: لمّا استطالوا أنْ يقولوا: «إنْ دخل زيدٌ وعمرٌو وبكرٌ داري أكرمتهم»، وضَعَوا لفظ «مِنْ» عِوَضاً عنه فقالوا: «مَنْ دخل داري أكرمته»، فَيَنبغيٰ أنْ تكون مُستغرقةً.

وهذه طريقةٌ قريبةٌ، غير أنّه يُمكن أنْ يُقال عليها: لا نُسلّم أنّهم وضعُوا هذه اللّفظة بدلاً عن تعداد جَميع الأسماء، بل لا يَمتنعُ أنْ يكونوا وضعُوها لجماعةٍ لا بأعيانهم.

فإن قلنا جواباً عن ذلك: لو كَانَ كذلك لم يَحسُن أنْ يُجاب بذكر كلّ واحدٍ منَ العُقلاء، كانَ ذلك رجُوعاً إلىٰ الطّريقة الأُولىٰ الّتي قدّمناها.

وقالوا أيضاً: لمّا كان الاستفهام بلفظ الخاص يَختصُّ شخصاً بعينه ولا يتعدّىٰ إلىٰ غيره، فَيَنْبَغي أنْ يكون الاستفهام بلفظ العموم بالعكس مِنْ ذلك، وهو أنْ يتعدّىٰ إلىٰ غيره، وليس بأنْ يتعدّىٰ إلىٰ قومٍ أولىٰ مِنْ أنْ يتعدّىٰ إلىٰ آخرين، فوجب أنْ يَتعدّىٰ إلىٰ جميعهم.

وهذا أيضاً مثل الأوّل، لأنّه يمكن **أوّلاً أنْ يُقال:**

إنّ هذا قياسٌ، والقياس في اللّغة لا يجُوز.

والثّاني أنْ يُقال: غاية ما في هذا أنّه يجب أنْ يتعدّىٰ إلىٰ أكثر من لفظ الخاص، ولا يجبُ من ذلك تعدّيه إلىٰ جميعهم.

فإنْ قُلنا: لو لم يَجب، لم يَحسُنْ أنْ يُجابَ بذكر كلّ واحدٍ منهم كانَ رجُوعاً إلىٰ الدّليل الّذي قدّمناه.

وإنْ قُلنا: ليس بعضهم بذلك أولىٰ مِنْ بعضٍ، كان ذلك رجُوعاً إلىٰ دليلِ التَّقسيم الّذي قدّمناه.

وقد استدلّ المُخالفُ[1] عَلىٰ صحّة مذهبه بأنْ قال[2]:

وُجِدَت هذه الألفاظ تُستعمل في الخصُوص كما تستعمل في العموم، بل استعمالها في الخصوص أكثر، لأنّه ليس في جميع ألفاظ القُرآن لفظةٌ تفيدُ الاستغراق إلّا قوله: ﴿واللهُ بِكُلّ شيءٍ عَليم﴾[3] فوجَبَ أنْ تكون اللّفظة مشتركة فيهما.

قِيلَ له: قد بيّنا أنّ مُجرّد الاستعمال لا يدلّ علىٰ الاشتراك، لأنّ المجاز مُستعملٌ كما أنّ الحقيقة مُستعملةٌ، فلا يمكن أنْ يُستدَلَّ بالاستعمال عَلىٰ واحدٍ من الأمرين، ويحتاج في إثبات أحدهما إلىٰ الرّجوع إلىٰ أمرٍ آخر.

وأمّا قولهم: «إنّهم لم يجدُوا في ألفاظ القُرآن لفظةً تفيد الاستغراق إلّا لفظةً واحدةً».

فليس إذا قَلّ استعمال الحقيقة فيما هُو حقيقةٌ فيه وكَثُرَ استعماله في المجاز دَلّ علىٰ أنّه ليس بحقيقةٍ فيه، ألا ترىٰ أنّه لم تَجرِ عادتهم في استعمال لفظ «الدّابة» في كلّ ما دَبَّ، بل صار بالعُرف لا يُستعمل إلّا في دابّةٍ بعينها، ولا يدلُّ ذلك علىٰ أنّهم لم

---

(١) وهؤلاء المخالفون هم الّذين يُسمّون بأصحاب الوقف، قال السمرقندي في (ميزان الأُصول١: ٤١٠ ـ ٤٠٩): «أمّا أصحاب الوقف فهم الّذين يتوقّفون في حقّ العمل والاعتقاد جميعاً، وهو مذهب ابن الراوندي، ومحمّد بن شبيب، وعامّة المُرجئة، وعامّة الأشعريّة، وإليه مالَ أبو سعيد البردعي ـ من أصحابنا ـ وهم فريقان:

فريقٌ قالوا: لا حُكم للفظٍ ما لمجرّد الصّيغة ما لم يقترن به قرينة، بمنزلة الألفاظ المشتركة من القُرْء، والعين، والجارية ونحوها.

وقال بعضهم من أهل التّحقيق: إنّ ألفاظ العموم في أصل وضع اللُّغة للعموم حقيقةً، ولكن لكثرة استعمالها في الخصوص صارت مشتركة في عُرف الاستعمال».

(٢) أُنظر: «المعتمد١: ٢٢٣ ـ ٢٠٦، الأحكام: ٢: ١٨٥، التبصرة: ١٠٥، ميزان الأُصول١: ٤٠٩، الذريعة١: ٢٠١، روضة النّاظر: ١٩٦».

(٣) البقرة: ٢٨٢.

يقصُوا هذه اللّفظة في الأصل لكلّ ما يدبّ.

فَعُلِمَ بذلك أنّ قلّة الاستعمال لا يدلُّ علىٰ أنّ اللّفظ ليس بحقيقة.

وعندنا أنّ الحكيم تعالىٰ إذا إستعمل هذه اللّفظة فيما دون الاستغراق فلابدّ من أنْ يَدلّ عليه، وإلّا لم يَحسُن منه ذلك.

واستدَلّوا أيضاً بحُسنِ الاستفهام عَن هذه الألفاظ، قالوا: فلولا أنّها مشتركة وإلّا لم يَحسُن[1].

وقد قلنا ما عندنا في ذلك فيما مضىٰ فأغنىٰ عن الإعادة.

واستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: لو كانَ ذلك مفيداً للاستغراق لما حَسُنَ أنْ يؤكّد، لأنّ المؤكّد قد أنبأ عن المُراد، فتأكيده عَبَثٌ.

والجواب عن ذلك: إنّا قد بيّنا أنّ التأكيد دليلٌ لمن قال بالاستغراق، ولو لزم هذا الاعتبارُ أنْ لا يكون اللّفظ موضوعاً للاستغراق، لوَجبَ في ألفاظ الخصوص وألفاظ الأعداد مثله، لأنّا وَجَدناهم يؤكّدون ألفاظ الخصوص وألفاظ الأعداد كما يؤكّدون ألفاظ العموم، فأيُّ شيءٍ أجابوا به عَن ذلك فهُو جوابنا بعينه.

واستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: لو كانت هذه الألفاظ تُفيدُ الاستغراق لما حَسُن الاستثناء منها وكانت تكون نقضاً، لأنّ هذه اللّفظة تجري عندكم مَجرىٰ تعداد الأسماء، فكما لا يَجوزُ أنْ تُعدّ الأسماء ثُمّ يُستثنىٰ منها، فكذلك لفظ العُموم لو كان جارياً مجرىٰ ذلك لما حَسُنَ الاستثناء منه.

والجواب عن ذلك أنْ يقال: الاستثناءُ إنّما يَحسُن إذا قَصَد المتكلّم بالخطاب بَعض العموم، فيحتاج أنْ يُبيّن مَنْ لم يَعنِهِ بالخطاب، وإنّما كانَ يكون نقضاً لو قَصَدَ به الاستغراقَ ثمّ استثنىٰ منها، ونحنُ لا نقول ذلك.

وليس كذلك تعداد الأسماء لأنّه إذا عدّدَها فقد قَصَدها كلّها، فلا يجُوز بعد ذلك أنْ يَستثني منها، لأنّه يؤدّي إلىٰ نفي ما أثبته بعينه، وذلك لا يجوزُ علىٰ حالٍ.

---

(١) أُنظر: «المعتمد ١: ٢١٦».

وليس كذلك لفظ العموم، لأنّه يجوزُ أنْ يُستعمل في بعض ما وُضِعَ له علىٰ ضربٍ من المجاز إذا بيّن معه المُرادُ بذلك، وفي ذلك سُقوط هذا السّؤال.

فأمّا مَنْ فَرّقَ بين الأوامر والأخبار فقوله يبطل بما دَلَلْنا عليه مِنْ أنّ هذه الألفاظ تُفيدُ الاستغراق في الأخبار كإفادتها في الأوامر، فإذا ثبت ذلك فَمَتىٰ وردَ خطابٌ مِنَ الله تعالىٰ وجَبَ حمله عَلىٰ عمومه سواءٌ كان أمراً أو خبراً، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ عَلىٰ أنّ المُراد به التّخصيص فتُحمل عليه، ولأجلِ هذا قلنا: إنّ ما أخبر الله تعالىٰ به مِنْ عقاب العُصاة المُراد به بعضهم لا جميعهم، لما دَلّ الدّليلُ عندنا عَلىٰ ذلك، فلا يظنّ ظانٌّ أنّ في القول بالعموم تركاً لهذا المذهب أو تصحيحاً لمذهبِ الخصم، لأنّ الخصم يَدفع أنْ يكون هٰاهُنا دليلٌ يَدلُّ علىٰ تخصيص آيات الوعيد ونحنُ نثبته، وإذا ثَبَتَ ما ندّعيه بَطَل مَذهبُ الخَصم في ذلك.

وأمّا مَنْ فَرّقَ بين الأمر والخَبر بأنْ قال: إنّ الأمرَ تكليفٌ والخبر ليس كذلك، فلا يَمتنعُ أنْ لا يكون مفيداً للاستغراق، وإنْ لم يعلمه فقد أخطأ، وذلك أنّه لا فَرقَ بينهما في تعلّق التكليف بهما، لأنّ الأمر يُوجب علينا فعل ما تناوله، والخبر يُوجب علينا اعتقاد ما تضمّنه فلابدّ مِنْ أنْ يكون مفيداً للاستغراق إنْ كانَ مُطلقاً.

وإنْ كانَ المراد به الخُصوص فلابدّ من أنْ يَقترن به البيان، وإلّا أدّىٰ ذلك إلىٰ إباحة الجَهل والاعتقاد الّذي لا نأمنُ كونه جهلاً، وكلّ ذلك منفيٌّ من القديم تعالىٰ.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

فَصْلٌ [٣]

«في ذكر ألفاظ الجَمع والجِنس وغيرِ ذلك[1]»

ذَهَبَ أكثرُ مَنْ قال بالعُموم إلىٰ أنّ اسم الجنس إذا دَخَله الألفُ واللّام اقتضىٰ

---

(١) قبل أنْ نعدّد مذاهب القوم في المقام ينبغي تحرير محلّ النزاع، فنقول: اتّفقوا علىٰ أنّه إذا دخلت لام المعرفة علىٰ اسم الجنس المُفرد (كالمُسلم، المُشرك) وكان هناك عهدٌ متحقّق أو عهدٌ محتمل بسبب وجود قرائن حاليّة أو مقالية فينصرف إلىٰ مدلول العهد في هذه الحالة جزماً، إذ مع وجود القرينة لا مجال لدلالة الألف واللّام علىٰ العموم والاستغراق، بناءً علىٰ هذا ينحصر الخلاف ويدور النزاع حول اسم الجنس الّذي دخلت لام المعرفة عليه مع عدم وجود قرينة متحقّقة ولا محتملة تُفيد العهد، ففي هذه الصورة تكون مذاهبهم وأقوالهم كما يلي:

الأوّل: اسم الجنس يقتضي استغراق الجنس، وهذا مذهب الجمهور من العامّة كالشّافعي، وأبي عليّ الجبّائي، وابن الحاجب، وأبي إسحاق الشّيرازي، وابن برهان، والمُبرّد، والقاضي أبي زيد، وأبي علي الفسوي، وهو قولٌ منسوبٌ لأبي هاشم، وهذا مختار الشّيخ الطوسي من الإماميّة.

الثّاني: يفيد الجنس والعهد دون الاستغراق إلّا أن تقوم قرينة علىٰ العموم، وهذا مذهب أبي هاشم الجبّائي، وتابعه أبو الحسين البصري، وهو مختار فخر الدّين الرازي وبعض أتباعه.

الثالث: التفصيل بين ما دخل عليه الهاء «كالتمرة» وبين ما لم تدخل عليه «كالتمر»، فإنّه في الأخيرة يفيد الاستغراق في الجنس كقوله: (لا تبيعوا البُرّ بالبُرّ) فيعم كلّ بُرّ: وهذا مذهبُ إمام الحرمين الجويني، والغزاليّ.

أُنظر: «التبصرة: ١١٥، ميزان الأُصول١: ٣٩٦ ـ ٣٩٤، المعتمد١: ٢٢٨ ـ ٢٢٧، شرح اللُّمع١: ٣٠٤ ـ ٣٠٣، الإبهاج٢: ٦٠، المنخول: ١٤٤، المستصفى٢: ١٨، روضة النّاظر: ٢٠٣ ـ ١٩٥».

استغراق الجنس، وذلك مثل قوله تعالىٰ: ﴿والعَصْرِ إنَّ الإنسانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[1]، وكذلك قالوا في ألفاظ الجمع والأسماء المُشتقّة[2] نحو قولهم: «رأيت الرّجالَ»، وقولَه: ﴿اقْتُلوا المُشْرِكينَ﴾[3] و﴿إنَّ الفُجّارَ لَفي جَحيمٍ﴾[4] و﴿يَقُولُ الكافِرُ يا لَيْتَني كُنتُ تُراباً﴾[5].

هذا إذا لم يكن هناك ما يدلُّ علىٰ أنّهما دَخَلا للعهد، فإنْ دَلّ دليل علىٰ ذلك حُمِلَ اللّفظ عليه.

قال أبو علي: مثل ذلك في اسم الجنس، وأسماء الجُموع، وامتنع مِنَ القول به في الأسماء المشتقّة[6].

وقال أبو هاشم خاصّة[7]*: لا يدلّ في هذه المواضع كلّها علىٰ الاستغراق، بل يَدلُّ الألفُ واللّام إمّا عَلىٰ العهد أو علىٰ تعريف الجنس، فأمّا الاستغراق فلا يَدلُّ عَلىٰ ذلك إلّا أنْ يَقترن به دليلٌ يدلُّ عليه نحو قوله: ﴿والسّارِقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهما﴾[8]، وقوله: ﴿إنَّ الفُجّارَ لَفي جَحِيمٍ﴾[4]، وقوله: ﴿اقْتُلُواْ المُشْرِكينَ﴾[3]، أنّ جميع هذه المواضع المُرادُ بها الاستغراق، لأنّ الكلام خَرجَ مخرج الزَّجر[9]*، والزجر حاصلٌ في الجميع كما هُوَ حاصلٌ في كلّ واحدٍ منهم، فلأجل ذلك حملته

---

(١) العصر: ١.

(٢) أُنظر المصادر الواردة في التعليقه رقم (١) صفحة ٢٩١.

(٣) التوبة: ٥.

(٤) الإنفطار: ١٤.

(٥) النبأ: ٤٠.

(٦) راجع: «المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٣٠ ـ ٢٢٣».

(٧)* أي منفرداً عن أبيه أبي عليّ.

(٨) المائدة: ٣٨.

(٩)* أي زجر النّاس عن الإقدام إلىٰ السّرقة والفجور والشرك، والزجر حاصلٌ في كون الحكم علىٰ كلّ واحدٍ مع الاجتماع كما هو حاصلٌ في كلّ واحدٍ مع الانفراد.

علىٰ الجميع[1].

وفي النّاس مَنْ قال: إنّ الّذي ادّعاه أبو هاشم مِنْ تَعريف الجنس غيرُ معقولٍ أصلاً، ولا يُفهم مِنَ الألف واللّام إلّا الاستغراق أو العهد[1].

فهذا جملة الخلاف بَين من قال بالعُموم في هذه الألفاظ.

فأمّا مَنْ قال بالخصوص أو بالوقف فقولهم في هذه الألفاظ مثلَ قولهم فيما مضىٰ علىٰ السّواء[2].

والّذي أذهبُ إليه هو الأوّل، والّذي يدلّ علىٰ ذلك حُسن الاستثناء في جميع هذه الألفاظ[3]، ألا ترىٰ أنّه يَحسُن أنْ يُقال: «إنّ الإنسان لفي خُسر إلّا زيداً وعَمْراً» فيستثنى كلّ واحدٍ منَ النّاس مِنَ اللّفظ الأوّل.

وكذلك إذا قال: «رأيتُ الرّجال» يَحسُن أنْ يَستثنى كلّ واحدٍ منهم.

وكذلك يَحسُن الاستثناء من قوله: ﴿إقتُلُوا المُشْرِكينَ﴾[4]، وقوله: ﴿إنّ الفجّار لفي جحيم﴾[5]، وقوله: ﴿ويقول الكافر﴾[6] وما جرىٰ مجرىٰ ذلك مِنَ الألفاظ.

وقد بيّنا في الباب الأوّل أنّ مِنْ حقّ الاستثناء أنْ يخرج مِنَ الكلام ما لولاه لوجبَ دُخوله تحته، وفي ذلك اقتضاء هذه الألفاظ الاستغراق.

فإنْ دَفَعُوا حُسن الاستثناء في هذه المواضع، دَفَعهم أصحابُ الخصُوص وَالوقف عَنْ دخوله فيما مضىٰ مِنَ الألفاظ.

---

(١) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٢٨ ـ ٢٢٧.

(٢) أُنظر هامش رقم (١) في صفحة ٢٧٣.

(٣) هذ الدّليل احتجّ به كلّ من ذَهَب إلىٰ الرأي الأوّل سواءٌ من العدليّة ـ المعتزلي منهم مثل أبي الحسين البصري (المعتمد ١: ٢١٥) أو الإمامي كالشّيخ الطّوسي ـ أو الأشاعرة كأبي إسحاق الشيرازي (التبصرة ١: ١٠٨)، ولاحظ أيضاً المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٢٩١.

(٤) التوبة: ٥.

(٥) الانفطار: ١٤.

(٦) النبأ: ٤٠.

فإنْ قالوا: يَحسُن دخوله ولا يَدلُّ علىٰ الاستغراق.

قال لهم: أصحابُ الخصُوص وَالوقف مثل ذلك في «مَنْ» و«ما».

وإذاكانَ الكلام مع أصحاب الخُصوص والوقف يكونُ الكلام عَلىٰ ما رَتّبناه في «مَنْ» و«ما» علىٰ حدٍّ سواء[1].

فأمّا الّذي اختاره أبو هاشم من أنّهما يقتضيان تعريف الجنس[2]، فلسنا نمنعُ من أنّ ذلك قد يُراد في بعض الأحوال، كما لا نمنع من أنْ يُراد بهما المعهود علىٰ بعض الأحوال، ولا يدلّ ذلك[3]* علىٰ أنّه يجب حملها عليه أبداً، كما لا يَجبُ ذلك في حمله عَلىٰ العهد أبداً.

فأما مَنْ دفعَ أبا هاشم عن ذلك وقال: إنّ ذلك غير معقولٍ[4]، فباطلٌ، لأنّا نحن نَعلم أنّ القائل إذا قال: «أكلتُ اللّحمَ، ولَبستُ الجِبَاب[5]، أو الثياب، أو جاء وقتُ لبس الجِبَاب» لا يريد بذلك أكله لحماً بعينه، ولا أنّه أكل جميع اللّحوم، وإنّما أراد تعريف هذا الجنس بعينه، وكذلك لا يُريد لُبس جميع الجِبَاب ولا جُباباً بأعيانها، وإنّما يُريد تعريف هذا الجنس، والكلام في ذلك بَيّنٌ فمن دَفعه كان دافعاً لِمَا هو معلومٌ.

ويدلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّ أهل اللُّغة نصّوا فقالوا أسماء الأجناس تدلّ علىٰ القليل والكثير[6]*، ولأجل ذلك قالوا: إنّ لفظ الجنس لا يجوز أنْ يُجمع، لأنه بنفسه يَدلُّ علىٰ القليل والكثير فجمعه عَبَثٌ، وإنّما يَحسُن جميعه إذا اختلفت الأجناس

---

(١) أُنظر كلام المصنّف حول هذين اللّفظين ودلالتهما في صفحة ٢٧٤ و ٢٧٥.

(٢) قال أبو الحسين البصري (المعتمد ١: ٢٢٧): «قال الشيخ أبو هاشم رحمه الله: إنّ ذلك (أي الألف واللّام إذا دخلا علىٰ الاسم المُفرد المشتق وغير المشتق) يفيد الجنس دون استغراقه».

(٣)* أي إرادة الجنس في بعض الأحوال.

(٤) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٢٨.

(٥) الجِبَاب: بالفتح والكسر من الملابس، معروفةٌ.

(٦)* أي علىٰ القدر المشترك بينهما، وهو الجنس من حيث هو.

ولا يَدلّ بعضهما علىٰ بعضٍ، فحينئذٍ يُستفاد بالجمع أجناسٌ مُختلفةٌ.

فأمّا في الجنس الواحد فلا يَحسُن علىٰ حالٍ ولا يجبُ، مِنْ حيثُ إنّ الألف واللام يدخلان للعهد، أو لتعريف الجنس ـ علىٰ ما ذهب إليه أبو هاشم[1] ـ أنْ لا يفيد الاستغراق، كما لا يجبُ ذلك في «مَنْ» و«ما» لأنّهما قد يستعملان في المعهود، ولا يدلّ ذلك علىٰ أنّهما لا يُستعملان في الاستغراق علىٰ حالٍ.

واستدلّ أبو عليّ أنّ لفظ الجمع يقتضي الاستغراق إذا لم يدلّ دليلٌ علىٰ أنّه أراد البعض، بأنْ قال: إنّه قد ثبتَ أنّه حقيقةٌ في الاستغراق[2]*، كما أنّه حقيقة في أقل الجمع، فإذا كان كذلك ـ ولا يكون هناك دلالةٌ ـ وجَبَ حمله علىٰ الاستغراق[3].

وقال أيضاً: إذا كان الكلامُ صادراً مِنْ حكيمٍ، فلو أراد أقلّ الجمع لبيَّنه، فلمّا لم يُبيّن دلّ علىٰ أنّه أراد الاستغراق[4].

واعترضَ علىٰ ذلك أبو هاشم، وأصحاب الخصوص والوقف بأنْ قالوا: إذا كان ذلك حقيقةً في أقلّ الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وَجَبَ حملهُ عَلىٰ الأقلّ لأنّه مقطوع به، والاستغراقُ لا دلالة عليه فَوَجَب أنْ لا يكون مُراداً[5].

وقالوا: إذا كان الكلامُ صادراً مِنْ حكيمٍ ولا يدلّ علىٰ أنّه أراد الاستغراق، ودَلّ علىٰ أنّه أراد أقلّ الجمع، وتعارضَ القولان، ووقف الدّليل.

---

(١) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٢٨ ـ ٢٢٧.

(٢)* يعني إمّا بأنْ يكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما، أو بكونه موضوعاً للاستغراق، ويكون حقيقة في أقلّ الجمع لا بشرطِ لا، كما سيحقّقهُ المصنّف في فصلٍ في أنّ العموم إذا خُصّ كانَ مجازاً.

(٣) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٣ و ٢٣٠.

(٤) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٣.

(٥) نقل أبو الحسين البصري في (المعتمد ١: ٢٣٠) اعتراض أبي هاشم علىٰ أبيه أبي علي الجبّائي حيث قال: «ثمّ يقال له: ولم زعمت أنّه ينبغي أن يُحمل هذا الاسم [أي الجنس] علىٰ كلّ ما وجدت فيه حقيقةً؟ وما أنكرت أنّه يُحمل علىٰ أقلّ ما يوجد فيه معنىٰ الجمع، لأنّه متحقّقٌ».

والمعتمد عندي هو الأوّل[1]*.

واستدلّ أبو هاشم على أنّ لفظ الجمع لا يُفيد الاستغراق بأنْ قال:

لو اقتضى ذلك لاقتضى أكثر الأعداد، وذلك يوجبُ أنْ يكون مقتضياً لما لا يتناهى، أو أن يكون حقيقةً في كلّ عددٍ يُوجَدُ الجُموع وكُلّ ذلك فاسد[2][3]*.

والكلام على ذلك أنْ يُقال: أكثر ما في هذا أنْ يقتضي أنّه لا يجوز أنْ يُفيد ما لا يتناهى لأنّ ذلك محالٌ، ولا يدلّ على أنّه لا يُفيد استغراق ما يمكن، ولو لزم هذا هاهُنا للزمه في «مَنْ» و«ما» بأنْ يُقال لو أفاد الاستغراق لتعلّقا بما لا يتناهى، وذلك باطلٌ.

ولا جواب عن ذلك إلّا ما قُلناه من أنّه يَنبغي أنْ يُحمل على الاستغراق فيما يُمكن، فأمّا ما هو محالٌ، فكيف يُحمل عليه.

وأمّا إستدلاله على أنّه حقيقةٌ في الثلاثة مِنْ حيث كانَ أقل الجمع[1]، فصحيح لا يُنازع فيه، وليس ذلك بمانعٍ عند مَنْ خالفه مِنْ أنْ يُفيد الاستغراق أيضاً حقيقة، وإنّما يُحمل على إحدى الحقيقتين لضربٍ مَن الإعتبار[4]*.

واعلم أنّ الّذي اعتبرناه من دليل الإستثناء في الألفاظ الجموع إنّما يدلّ على أنّها تُفيد الإستغراق حقيقةً رداً على أصحاب الخصوص، ولا يمكننا أنْ نقول إنّها لا تتناول أقّل الجمع أيضاً حقيقةً لأنّ ذلك يكون مكابرة، فإذا ثبت كونها حقيقة في الأمرين، وصدر الكلام مِنْ حكيمٍ، ولم يَقْرَن به ما يَدلّ على أنّه أراد به أقلّ الجمع،

---

(١)* أي دليل أبي عليّ، لكن بعد انضمام مقدّماتٍ إليه كما سيحقّقهُ المصنّف بقوله: واعلم أنّ الّذي اعتبرناه الخ، ويحتمل أن يُراد بالأوّل كونه للاستغراق لكن لا بدليل أبي عليّ بل بما سبق من دليل الاستثناء.

(٢) قال أبو الحسين البصري في (المعتمد ١: ٢٢٩): «وعند الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه لا يُحمل على الاستغراق، بل يُحمل إذا تجرّد على ثلاثة فصاعداً... وقد احتجّ لذلك بأنّه لو حمل ذلك على الاستغراق لم يستقرّ، لأنّه لا عدد من الرجال إلّا ويمكن أن يوجد أكثر منه».

(٣)* أي محالٌ.

(٤)* فإنّه يحمل على الاستغراق باعتبار أنّه كلّ الموضوع له، ويُحمل على أقلّ الجمع لا بشرط باعتبار أنّه داخلٌ في الموضوع له.

وجَبَ حمله علىٰ أنّه أراد الكلّ.

وليس لهم أنْ يقولوا: اجمَلوا فَقد دلالةِ الاستغراق دلالةٌ علىٰ أنّه أراد أقلّ الجمع، كما جعلتم فَقد دلالة الأقلّ دلالةٌ علىٰ أنّه أراد الاستغراق، ويتعارض القولان.

وذلك، أنّ هذا إنّما يمكن أن يُقال في ألفاظ الجموع الخالية مِنَ الألف واللّام، فأمّا إذا كانت فيها الألف واللّام فلا تُفيدُ إلّا الاستغراق، لأنّه لو أراد أقلّ الجمع لم يكن لادخالهما في الكلام فائدة، وكان اللّفظ مع عدمهما يُفيد أقلّ الجمع كما يُفيد أكثر الجمع، فإذاً لابدّ مِنْ حَمله علىٰ الاستغراق وإلّا كانَ ذلك لغواً.

فإنْ عادوا إلىٰ أنْ يَقولوا: إنّ ذلكَ يُفيد العهد أو تعريف الجنس.

قلنا: نحنُ إنّما نتكلّم في الموضع الّذي لا نَعلم أنّه أُريد بهما العهد أو تعريف الجنس، فأمّا إذا علمنا أنّه أراد العهد أو تعريف الجنس وَجَبَ حمله عليه، وذلك لا يُنافي ما قلناه.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

فَصْلٌ [٤]

«في أنّ أقلّ الجَمع[١]* ما هو؟[٢]»

ذَهَبَ المتكلّمون وأكثرُ الفقهاء إلىٰ أنّ أقلّ الجمع ثلاثة[٢].

---

(١)* أي بحسب الحقيقة اللغوية إذ لا شكّ في استعمال الجمع في التثنية في الجملة نحو: ﴿فقد صَغَت قلوبكما﴾.

(٢) ينبغي قبل الخوض في بيان الأقوال واختلاف الآراء التنبيه علىٰ أنّ البحث عن أقلّ الجمع يُتصوّر علىٰ نحوين: فتارة يدور البحث حول مفهوم (الجمع) لغةً وأنّه ما الّذي يفيده؟

وأخرىٰ: عن الدلالة والإفادة في الألفاظ الموضوعة في اللغة بوصف أنّها جمعٌ؟

أمّا الأوّل: فإنّ المفهوم اللغوي لـ (الجمع) من جهة الاشتقاق هو ضمّ الشّيء إلىٰ الشّيء وهو في الاثنين والثّلاثة، وهذا ممّا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في الأمر الثّاني، أي في دلالة اللّفظ أو الصيغ والأبنية الدّالة في اللغة علىٰ الجمع القليل لا الكثير مثل (مسلمين ـ رجال).

ويمكن تقسيم أقوال القوم إلىٰ ثلاثة:

١ ـ أقلّ الجمع ثلاثة، أي تطلق علىٰ الثلاثة حقيقةً، وهو مختار الجمهور حيث نُسب إلىٰ ابن عبّاس، وابن مسعود، والشّافعي، ومالك، وأبي حنيفة، وابن حنبل، وابن حزم الأندلسي، وأعيان المعتزلة ومشايخهم، وأبي إسحاق الشّيرازي، والرازي وأتباعه، والغزاليّ.

٢ ـ أقلّ الجمع اثنان، أي تُطلق عليه حقيقةً، وهو مذهب عُمر، وعثمان، وزيد بن ثابت، ونفطويه، والخليل بن أحمد، وسيبويه، ومالك، وجمهور الظّاهريّة، والإسفراييني، والباقلاني. والغزاليّ (في المستصفىٰ)، وبعض الشّوافع.

٣ ـ أقلّ الجمع واحد، نسب الآمدي للجويني قوله: لا يمتنعُ ردّ لفظ الجمع إلىٰ الواحد، وأنكر السُّبكي

وقال من شَذَّ منهم: إنّ أقلّ الجمع اثنان[1].

والصحيحُ هو الأوّل.

والذّي يَدلّ علىٰ ذلك: أنّ أهل اللغة فرّقوا بين التّثنية وَالجمع، وخصّوا كلّ واحدٍ منهما بأمرٍ لا يشركه فيه الآخر، فقالوا: التثنية تكونُ بالألف والنّون، والجمع يكون بالواو والنون، والألف والتّاء، كما فرّقوا بين الواحد والاثنين، فإنْ جاز أنْ يدّعى في التثنية أنّه جَمعٌ جاز أنْ يدّعىٰ في الواحد أنّه تثنية أو جمعٌ، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّهم يقولون للاثنين «افعلا» إذا أمروهما، وللجماعة «افعلوا» ويُثنّونَ بالألف ويجمعون بالواو، وعَلىٰ مذهب الخصم كانَ يَجبُ أن لا يكون بينهما فرقٌ.

ويدلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّهم يُفسّرون بلفظ الجمع عدد الثّلاثة فيقولون: «ثلاثة رِجالٍ» ولا يفسّرون به الاثنين بل يقولون: «ورجلان»، فَعُلم بجميع ذلك الفرق بينهما.

وأيضاً: فإنّ السّامع إذا سَمع المتكلّم يقول: «رأيت رجالاً» لا يفهم من ذلك ولا يسبق إلىٰ قلبه إلّا ثلاثة ولا يسبق إلىٰ قلبه اثنان أصلاً، فَعُلم أنّ الحقيقة ما قلناه.

فأمّا من خالف في ذلك فإنّه يستدلّ بأشياء.

منها: إنّ الجمع مأخوذٌ من ضَمّ شيءٍ إلىٰ شيء، وذلك موجودٌ في الاثنين فَيَنْبَغِي أنْ يكونَ جمعاً.

هذه النسبة.

أُنظر: «التبصرة: ١٢٧، الإبهاج٢: ٧٧، الإحكام٤: ٤١٣، الأحكام٢: ٢٠٤، المستصفىٰ٢: ٢٢٦، المعتمد١: ٢٣١، ميزان الأُصول١: ٤٢٨ ـ ٤٢٧، المنخول: ١٤٨، شرح اللُّمع١: ٣٣٠، روضة النّاظر: ٢٠٣».

وأمّا الإماميّة: فقد اختار الشّيخ المفيد المذهب الثّاني، واختار الشّريف المُرتضىٰ والشّيخ الطوسي المذهب الأوّل. أُنظر: «التذكرة: ٣٣، الذريعة١: ٢٢٩».

(١) انظر التعليقه رقم (٢) صفحة ٢٩٨.

والجواب عن ذلك: إنّا لا نُنْكر أنْ يكونَ أصل الاشتقاق ما ذكروه، لكن صار بعرف اللُّغة ومواضعتهم مخصوصاً ببعض ذلك وهو إذا كانوا ثلاثة مُنضمّين، وجرىٰ ذلك مَجرىٰ قولهم: «دابّةٌ» في أنّه موضوعٌ في أصل اللُّغة لكلّ ما يَدبُّ ثُمّ صار بعرف اللُّغة مخصوصاً لدابّةٍ بعينها، فكذلك لفظ الجمع، علىٰ أنّه إنّما نُريد بقولنا: أقلّ الجمع ثلاثة أنّ أحكامَ الثلاثة لا تجري علىٰ الاثنين وأحكام الاثنين لا تجري علىٰ ثلاثة عَلىٰ ما بيّناه.

فإنْ سَلّموا ذلك وقالوا مع ذلك الاثنانُ جمعٌ من حيثُ الاشتقاق، كانَ ذلك خلافاً في عبارةٍ لا يُعتدُّ بمثله.

واستدلّوا أيضاً: بما رُوي عَن النّبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه قال: «الاثنانُ فما فوقهما جماعةٌ»[1] فسمّاهما جماعة.

والجوابُ عن ذلك: أنّ قوله عليه السّلام يَنْبَغِي أنْ يُحمل عَلىٰ الأحكام لأنّها المستفادة من جهته، ولا يُحمل عَلىٰ الأَسماء لأنّها مُستفادةٌ معلومةٌ باللّغة.

وقد قيل في معناه شيئان، أحدهما: أنّه كانَ نَهيٰ عن خرُوج الرّجل وحده في السّفر، ثُمّ أباح ذلك في الاثنين، فَخبّر عند ذلك أنّ حُكم الاثنين في جواز السّفر حُكم الثلاثة وما زاد عَلىٰ ذلك.

والوجه الآخر: أنّه أراد بذلك فضيلة الجماعة بالصّلاة، لأنّ حكم الاثنين في انعقاد الجماعة بهما وحُصول الفضل لهما حُكم الثلاثة وَما زَادَ علىٰ ذلك، فَيَنْبَغِي أنْ يُحمل الخبرُ عليهم.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وكُنّا لِحُكْمِهِم شاهِدين﴾[2]، وعنىٰ بذلك داود وسُليمان وهُما اثنان.

---

(١) كنز العمّال ٧: ٥٥٥ رقم ٢٠٢٢٤: «اثنان فما فوقهما جماعة».

(٢) الأنبياء: ٧٨.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿إِذْ دَخَلوا عَلىٰ داوُدَ﴾[1] وإنّما أراد به الخَصْمَين.

والجواب عَنْ ذلك مِنْ وجهين، **أحدهما:** أنّ ذلك مَجازٌ وكلامنا في الحقيقة، وجرىٰ ذلك مجرىٰ قوله: ﴿إِنّا نَحنُ نَزّلنا الذِّكرَ وإنّا لَهُ لحافظون﴾[2]، ونحو قوله: ﴿وكُنّا لِحُكْمِهِم شاهدين﴾[3]، ولا خلاف أنّ لفظ الجماعة في الواحد مجازٌ، فلو لَزِمَ ما قالوه لَلَزِمَ أنْ ذلك حقيقةٌ في الواحد، وللزم في قوله: ﴿وَهَلْ أتاكَ نبؤُ الخَصْمِ إذْ تَسَوّرُوا المِحْرابَ﴾[4] لأنّ لفظ «الخصمْ» لفظ الواحد وَمع ذلك قد أخبر عنه بلفظ الجمع، وذلك مجازٌ بلا خلافٍ.

والوجه الثّاني: أنّ قوله: ﴿وكُنّا لِحُكْمِهِم شاهدين﴾ أراد به داوُدَ وَسُليمان وَالمحكومَ عليه والخَصم وهُم جماعةٌ، فلأجل ذلك أخبر عنهم بلفظ الجمع.

وكذلك قالوا: في قوله تعالىٰ: ﴿خَصْمان بَغَىٰ بَعضُنا عَلىٰ بعضٍ﴾[5] أنّه أراد به جنس الخصمين لأنّ لفظ «الخَصم» لفظُ المصدر ويَقعُ عَلىٰ الواحد، والجماعة، والذكر، والأُنثىٰ علىٰ حدٍّ واحدٍ، لأنّهم يقولون: «رجلٌ خَصْمٌ» و«رجالٌ خصمٌ»، و«امرأة خَصْمٌ» و«نساءٌ خصمٌ» كلّ ذلك بلفظٍ واحدٍ.

وإذا ثَبَتَ ذلك كانَ قوله: «خصمان» لا يختصُّ بالاثنين دون ما زاد عليهما، فلأجل ذلك أخبَر عنهما بلفظ الجماعة.

وقوّوا ذلِكَ بأنْ قالوا: قال في أوّل الآية: ﴿وَهَلْ أتاكَ نبؤُ الخَصْمِ إذْ تَسَوّرُوا المحراب﴾ فأخبر عَن «الخصم» بكنايةِ الجماعة، فعلم بذلك أنّه أراد الجنس دون الواحد.

وعلىٰ الوجهين جميعاً سَقَط التّعلّق بالآيات.

---

(١) ص: ٢٢.

(٢) الحِجْر: ٩.

(٣) الأنبياء: ٧٨.

(٤) ص: ٢١.

(٥) ص: ٢٢.

فَصْلٌ [٥]

«في معنىٰ قولنا إنّ العموم مخصوصٌ، وإنّ اللهَ تَعالىٰ يَجوزُ أنْ يُريد بالعام الخاصّ[1]»

معنىٰ قولنا: «العموم مخصوصٌ» هوَ أنّه مستعمل في بعض ما وُضع له دون بعضٍ وذلك مجازٌ، لأنّ حقيقة المجاز ثابتة فيه، وشبّه ذلك بالمخصوص والّذي وضع في الأصل للخصوص، وإذا استعمل في بَعض ما وُضع له في الأصل لا يصير حقيقةً فيه، لأنّا قد دَلَلْنا علىٰ أنّ للعموم صيغةٌ فأنّ حقيقتها الاستغراق[2]، فمتىٰ استُعملَ في غير ذلك يَنْبَغي أنْ يكون مجازاً، لأنّ حقيقة المجاز هُوَ أنْ يُستعمل اللّفظة في غير ما وُضعت له، وهذا موجود في العموم إذا أُريد به الخصوص، فينْبَغي أنْ يكونَ مجازاً،

---

(١) هذا الفصل معقودٌ لبيان مفهوم العام المستعمل في بعض ما وُضع له، وقد اختلف الأُصوليون في هذا المفهوم فمذهب الشّيخ الطّوسي أنّ إطلاق القول بأنّ العموم خصوصٌ استعمالٌ في بعض ما وُضِعَ له وجوباً وهو مجازٌ، وأمّا الشّريف المُرتضىٰ (ره) فقد ذهب (الذريعة ١: ٢٣٤) إلىٰ أنّ إطلاق قولنا (العموم مخصوص) يفيدُ أنّ المتكلّم به أراد بعض ما يصلح له هذا اللفظ دون بعضٍ لأنّه إذا أُطلق صَلُحَ لأشياء كثيرة علىٰ سبيل العموم لها، فإذا دلّ الدليل علىٰ أنّه أراد بعض ما وُضعت هذه اللفظة لأنْ تُستعمل فيه علىٰ سبيل الصّلاح قيل إنّ العموم مخصوصٌ.

(٢) راجع استدلال المصنّف في صفحة ٢٧٣ و ٢٧٤، وأُنظر أيضاً التعليقة رقم (١) صفحة ٢٧٣.

ولهذا لا يقولون لِمَنْ خاطب بالعُموم وأراد به بعض ما يتناوله: إنّه مخاطب بالخصوص ولا إنّه خصّ الخطاب، كما يقولون ذلك في الألفاظ الخاصّة، فَعُلم أنّ ذلك مجازٌ.

فأمّا إذا قِيلَ: «فلانٌ خَصّ العموم»، فالمُرادُ بذلك أنّه علم مِنْ حاله الخُصوص بدليلٍ دَلّه علىٰ ذلك. ويُقالُ فيمن اعتقد ذلك أيضاً فيه وإنْ لم يكن اعتقاده علماً.

وقد استعمل كثيرٌ من الفُقهاء لفظ التخصيص فيما ليس بعامٍ إذا عُلم بالدّليل أنّه عامٌ، مثل الأفعال وغيرها، ونحنُ نُبيّن ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

ويفارق قولنا: «إنّ العامّ مَخصوصٌ» لقولنا: «إنّ الخطاب منسوخٌ» في الحكم والحدّ جميعاً، وقد ظنّ بعضهم أنّهما سواء، وذلك خطأٌ من وُجوهٍ:

لأنّ حدّ التخصيص: ما دَلّ علىٰ أنّ المُراد باللّفظ بعْضُ ما يتناوله دون بعضٍ.

وَحَدُّ النّسخ: ما دَلّ علىٰ أنّ مثل الحكم الثّابت بالخطاب زائلٌ في المُستقبل علىٰ وجهٍ لولاه لكانَ ثابتاً بالخطاب الأوّل مع تراخيه عنه.

فحدّهما مختلفٌ علىٰ ما ترىٰ.

ولأنّ التّخصيص يُؤذن بأنّ المُراد بالعموم عند الخطاب ما عداه، والنّسخ يُحقّق أنّ كلّ ما تناوله اللفظ كانَ مراداً في حال الخطاب، وإنْ كان غيرُ مرادٍ فيما عداه.

وأيضاً: فإنّ مِنْ حَقّ التّخصيص ألّا يصحّ إلّا فيما تناوله اللّفظ، والنّسخُ قد يَصِحُّ فيما علم بالدّليل أنّه مرادٌ وإنْ لم يتناوله اللّفظ.

وأيضاً: فإنّ النّسخ يَدخل في النّص علىٰ عينٍ واحدةٍ، والتّخصيص لا يَدخُل فيه.

وأيضاً: فالنّسخ في الشّرع لا يَقعُ بأشياء يقع التّخصيصُ بها نحو أدلّة العقل، والأدلّة المتّصلة بالخطاب مِنَ الاستثناء وغيرها مِنْ أخبار الآحاد، والقياس، والأدلّة المُستنبطة عند مَنْ أجاز التخصيص بها، والتخصيص قد لا يَقعُ ببعض ما يقع به النّسخ.

فعُلِم بجميع ذلك مفارقة التّخصيص النّسخ.

ولا يَجب مِنْ حيثُ شارك التَّخصيص النَّسخ في بعض الأحكام أن يكونا بمعنىٰ واحد، كما أنّ مشاركة بيان المُجمل للتَّخصيص في بعض الأحكام لا يدلّ علىٰ أنّ معناهما واحدٌ.

وكون النَّسخ في المعنىٰ تخصيصاً، مِنْ حَيثُ أنّه تخصيص للأوقات لا يُوجب أنّه تخصيصٌ، لأنّه أخصُّ منه والتَّخصيص أعمّ، وكلّ ذلك يُوجب افتراقهما في الحدّ والحُكم.

فإذا ثبت ذلك، فالقديم تعالىٰ يجوز أنْ يُريد بالعام الخاصّ، لأنّ أهل اللُّغة إذا كانوا استجازوا ذلك وتعارفوه وجَرت عادتهم باستعماله، وكان القديم تعالىٰ متكلّماً بلغتهم، وَجبَ أنْ يجوز أنْ يتكلّم بذلك ويُريد به الخصوص، كما أنّه يجوز أنْ يتكلّم بالمجاز والحقيقة والإطالة تارةً والإيجاز أُخرىٰ، ويؤكّد كلامه تارةً ولا يؤكّد أُخرى، لِماكانَ ذلك مِنْ عادة أهل اللّغة، وكان القديم تعالىٰ متكلّماً بلغتهم، فَيَنْبَغِي أنْ يتكلّم علىٰ طريقتهم.

إلّا أنّه متىٰ تكلّم بلفظ العام وأراد به الخاصّ فلابُدَّ مِنْ أنْ يَدلّ عليه، ويقرن به ما يَدلّ علىٰ تخصيصه، وإلّا كانَ موجباً لإعتقاد الجَهلُ، كما أنّه إذا أراد بالحقيقة المجاز فلابدّ منْ أنْ يَدلّ عليه.

وأيضاً: فإذا جاز أنْ يتكلّم بالعام ويستثني منه، جازَ أنْ يَدلّ عليه دليلٌ غير الاستثناء يُعلم أنّه أراد الخصوص، لأنّ الاستثناء دليل التَّخصيص كما أنّ غيره من الأدلّة كذلك.

ويدلّ علىٰ جواز ذلك أيضاً: أنّ الله تعالىٰ تكلّم في مواضع بلفظ العام، وقد علمنا أنّه أراد الخُصوص، فلولا أنّ ذلك كانَ حسناً وإلّا لم يَحسُن منه ذلك.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: كما لا يَحسُن منه الإخبار إلّا علىٰ القطع وَالأمر علىٰ الشروط في بعض الوُجوه وحَسُن ذلك فينا، فكذلك لا يَمتنعُ استعمال العام في الخَاص فينا وإنْ لم يَحسُن فيه تعالىٰ.

وذلك أنّ هذا أولاً: باطلٌ بما قلناه مِنْ وجودنا مواضع كثيرةً مِنَ القرآن ظاهرها

العموم وقد علمنا أنّه أراد بها الخصوص، بل أكثر القُرآن كذلك.

ثمّ إنّه إنّما حَسُن مِنَّا الإخبار والأوامر بالشّروط لما لم يكن لنا طريقٌ إلىٰ العلم بما يمنع مِنَ الشّروط، ولم يَحسُن ذلك في القديم تعالىٰ العالم بالعواقب، ولذلك لا يَحسُن منَّا أنْ نَخبر عمّا نعلمه بشرطٍ لما كانَ العلمُ حاصلاً لنا.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

فَصْلٌ [٦]

«في أنّ العُمومَ إذا خُصَّ كانَ مَجازاً، وما به يُعلم ذلك، وحَصر أدّلته[١]»

ذَهَبَ كثيرٌ مِنْ أصحاب الشّافعي[٢]، وأصحاب أبي حنيفة[٢] إلىٰ أنّ العموم مع الدّليل الّذي خُصّ به حقيقةٌ فيما عدا ما خُصّ منه، سواء كانَ ذلك الدّليلُ لفظاً متّصلاً أو منفصلاً، أو غير لفظٍ.

وذَهبَ أبو عبدالله البصري[٣] إلىٰ أنّه: إنْ كانَ ذلك الدّليل لفظاً[٤] متّصلاً مِنْ

---

(١) إنّ هذا البحث يتمّ علىٰ مذهب من يعتقد أنّ للعموم صيغة مستغرقة متناولة لجميع أفراده، متىٰ استعملت في غيره كانت مجازاً، وأمّا علىٰ مذهب القائلين بالوقف أو بالاشتراك فلا يأتي لأنّهم لا يحملون اللفظ علىٰ العموم أو الخصوص إلّا بدليلٍ. لاحظ التعليقة رقم (١) صفحة ٢٧٣.

(٢) كابن السمعاني، وأبي إسحاق الشّيرازي، وأبي حامد الاسفرايني، وابن السُّبكي وغيرهم من الشّافعيّة، والسَّرخسي، والسَّمرقندي من الأحناف، وهو مذهب الحنابلة، ومختار الشّيخ المفيد من الإماميّة.

راجع: «التبصرة: ١٢٢، ميزان الأُصول ١: ٤٢٢ ـ ٤٢٠، شرح اللُّمع ١: ٣٤٤، الإبهاج ٢: ٨٠، أُصول السرخسي ١: ١٤٤، روضة الناظر: ٢١٠ ـ ٢٠٩ التذكرة: ٣٥».

(٣) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٢.

(٤) إنّ التفصيل عند أبي الحسين البصري (المعتمد: ١/٢٦٣ ـ ٢٦٢) غيرُ مقيّدٍ باللفظ وغيره بل عامٌ يشمل جميع الأدلّة، يقول: «إعلم أنّ القرينة المخصّصة إمّا أنْ تستقلّ بنفسها في الدلالة، أو لا تستقلّ بنفسها، فإنْ استقلّت بنفسها فهي ضربان: عقلية ولفظيّة...» والتقيد باللفظ هنا في عباره الشّيخ الطوسي جريٌ علىٰ العادة

استثناءٍ وَغيره[1] كانَ حقيقةً، فأمّا إذا لم يكن متّصلاً فإنّه يصير مجازاً[2].

وَذَهَب أبُو عليّ وأبو هاشم ومن تَبعهما وأكثر المتكلّمين وباقي الفُقهاء إلىٰ أنّه يصيرُ مجازاً بأيّ دليلٍ خُصّ[3]، وهُوَ الصّحيح[4].

والذي يَدلُّ علىٰ ذلك: أنّا قد بيّنا في هذا الكتاب أنّ حقيقة المجاز أنْ يُستعمل اللّفظ في غير ما وضع له، فإذا ثبت ذلك ـ وقدْ دَلَلْنا علىٰ أنّ للعموم صيغة تختصّه يُفيد الاستغراق [5] ـ فَينبَغي[6]* إذا إستعملت فيما دُون الاستغراقْ أنْ يكونَ مجازاً لثبوت حقيقته فيه، وهذا يُبيّن أنّه يصير مجازاً بأيّ دليلٍ خُصّ، سواءٌ كانَ لفظاً متّصلاً

والغالب، إذْ أنّ أغلب المخصّصات لفظيّة.

(١) الاستثناء المتّصل بالعام كقول القائل: «أكرم بني تميم إلّا زيداً منهم»، وغيره كالشّرط كقوله: «من دخل داري أكرمته إنْ كان عالماً» أو الصفة المقيّدة كقوله: «من دخل داري من الشجعان أكرمته».

(٢) وهذا الرأي مختار جماعة كالباقلاني، وفخر الدّين الرازي، وأبي الحسن الكرخي وغيرهم.

(٣) وهذا القول مختار مشاهير المعتزلة وأعلامهم كأبي علي الجبّائي، وابنه أبي هاشم، وأتباعهما، ومذهب جمهور الأشاعرة، وجماعة من الفُقهاء أمثال: عيسىٰ بن أبان، والغزاليّ (في المستصفىٰ)، والآمدي، وابن الحاجب، والشيخ صفي الدّين الهندي، والبيضاوي، وابن الهمّام من العامّة، والشّيخ الطّوسي من الإماميّة.

أُنظر: «التبصرة: ١٢٢ والمصادر الواردة في هامشها، الإبهاج٢: ٨٠، المستصفىٰ٢: ٥٤، الإحكام٢: ٢٩٠، المعتمد١: ٢٦٢، الإحكام٣: ٣٩٠».

(٤) هذه المذاهب الثلاثة الّتي نقلها الشّيخ الطوسي (ره) هي مختار جُلّ الفقهاء والمتكلّمين والأُصوليين ـ من العامّة والخاصّة ـ إلّا أنّ الآمدي وابن السُبكي نقلا خمسة مذاهب أُخرىٰ هي مختار شرذمة من الأُصوليين والمتكلّمين، وهذه المذاهب الخمسة لاتُعدّ أصلاً وإنّما هي تفريعات وتفصيلات علىٰ الثلاثة الأُولىٰ كقول القاضي عبدالجبّار الّذي فصّل بين التقيد بالشّرط وبين التقيد بالصفة وغيره. أُنظر: «الأحكام٢: ٢٠٩، الإبهاج٢: ٨٠، الذريعة١: ٢٣٩».

(٥) أُنظر استدلال المصنّف في صفحة ٢٧٣ و ٢٧٤، ولاحظ أيضاً التعليق رقم ١ صفحة ٢٧٣».

(٦)* هنا مقدّمة مطوية هي. لكن استعملت فيما دون الاستغراق، وهذه إنّما يتمّ لو ثبت مقدّمتان الأُولىٰ: أنّ المخصّص في نحو قولنا: «له علىٰ عشرة إلّا ثلاثة» صلة للحكم فليس شطراً للمسند إليه فيبطل الاحتمال الأول من احتمالي كونه حقيقة كما مرّ، والثانية: أنّ كلّ مراد من اللفظ يجب ان يستعمل لفظ فيه فيبطل الإحتمال الثاني.

أو منفصلاً، أو غيرَ لفظٍ.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ العموم إذا خُصّ فلم يتناول غير ما كان يتناوله[1]*، بل ما تناوله في حال الخُصوص ما تناوله في حال الاستغراق، فكيفَ يكونُ مجازاً؟[2].

وذلكَ أنّا لم نَقُل إنّه يَصيرُ مجازاً لتناوله ما تناوله، وإنّما صارَ مجازاً لأنّه لم يتناول ما زادَ عليه منَ الاستغراق، فصار في ذلك كأنّه استُعْمِلَ في غَيْرِ ما وُضِع له[3]*.

فإن قِيلَ: أليس الكلامُ إذا إنضمّ بعضه إلىٰ بعضٍ تَغيّر معناه ولا يكونُ ذلك مجازاً، وذلك نحو الخَبَر[4]* إذا انضمَّ إلىٰ المُبتدأ والحروف الدّاخلة علىٰ الجمل من حرف شرطٍ[5]*، أو استفهامٍ، أو نفيٍ، أو تَمَنٍّ، وما أشبه ذلك، فقولوا في العموم أيضاً مثل ذلك إذا خُصّ أنّه لا يَصيرُ مجازاً بما قارنه مِنَ الدّليل الّذي اقتضىٰ تخصيصه.

قِيلَ لهم: أوّل ما في هذا أنّ هذه الشّبهة تُوجب أنْ لا يكون في الكلام مجازاً أصلاً، لأنّه يُقال: إنّ اللّفظ وما دلّ علىٰ أنّه مجازٌ كلاهما حقيقةٌ فيما أُريد به، وهذا واضحُ البُطلان.

ثمّ إنّ هذه الأمثلة إنّما يُمكن أنْ تكون شُبهةً لمن قال إذا خُصّ بدليلٍ لفظيٍّ متّصلٍ لا يَصيرُ مجازاً، فأمّا إذا خُصّ بدليلٍ غير مقترنٍ باللّفظ أو بدليلٍ منفصلٍ وإنْ كانَ لفظيّاً فلا يكون ذلك نظيراً لهذه الأمثلة.

ونحنُ نُجيب عن جميع ذلك ونفصلُ بينه وَبَين العموم.

---

(١)* أي ما لم يكن يتناوله.

(٢) التبصرة: ١٢٣.

(٣)* حاصله أنّ المُراد بغير ما وُضِعَ له في تعريف المجاز ما يشتمل مغايرة الجزء الكلّ كما هو المتبادر، فجزء ما وضع له كأنّه ممّا لم يُوضع له أصلاً في دخوله في التعريف.

(٤)* فإنّه زاد في المبتدأ كونه مُخبراً عنه.

(٥)* فإنّها زادت في الجملة معنىٰ الشّرط، والمرادُ زادتِ فيها هذا ونقصت عن كونها إخباراً وعلىٰ هذا القياس الباقي.

أمّا ما ذكروه من الخبر إذا انضاف إلىٰ المُبتدأ، فإنّما كان كذلك[1]* لأنّ المُبتدأ بانفراده لا يُفيدُ شيئاً بل يحتاج في الفائدة إلىٰ الخبر الّذي تكمل الفائدة به، وجرىٰ ذلك مجرىٰ بَعض الاسم في أنّه لا يُفيد حتّىٰ يتكامل جميع حُروفه.

ولا يُقال: إنّ انضمام بعض الحُروف إلىٰ بعض لتكامل الفائدة مجازٌ، وقبل تكاملها يكون حقيقةً. لأنّ ذلك كلّه فاسدٌ، لأنّ الفائدة إنّما تتمّ عند آخر حرفٍ منها، فكذلك القول في المُبتدأ والخبر، وليس كذلك القول في العموم[2]* لأنّ لفظ العموم مُستقلٌّ بنفسه ويفيدُ فائدته الّتي وُضع لها ولا يحتاج إلىٰ أمرٍ آخر، وإنّما دَخَلَ عليه ما اقتضىٰ استعماله في غيرِ ما وُضِعَ له، فَيَنبَغي أنْ يُحكم بكونه مجازاً.

فأمّا الحروف الدّاخلة عَلىٰ الجُمل، فإنّما تَحدثُ فيها معنىً من المعاني فتُغيّر معناها إنْ كانت خَبَريّة، ودخل عليها حرف الاستفهام أحدَثَ فيها معنى الاستخبار، وكذلك لفظ التّمنّي، وحُرُوف الشّرط وغيرها، ولم يغيّر هذه الحُروف أحكام الجُملة من زيادةٍ إلىٰ نقصانٍ، أو نقلٍ إلىٰ غير ما وُضِعَ له، فلا ينبغي أنْ يكونَ مجازاً.

وليس كذلك ألفاظ العُموم لأنّها بعد التّخصيص لا تفيدُ ما كانت تفيده قبل التّخصيص، فَيَنبَغي أنْ يكون مجازاً.

علىٰ أنّ هذا يوجب ألّا يكونَ قول القائل: «رأيتُ سَبُعاً»، ثمّ قال عقيب ذلك: إنّي أردتُ رجُلاً شجاعاً، أو قال: «رأيتُ حماراً أو حائطاً» ثمّ قال: أردتُ بليداً مجازاً، لأنّه قد وصل بالكلام لفظاً دلّ به علىٰ مراده، وجرىٰ ذلك مجرىٰ الحُروف الدّاخلة عَلىٰ الجُمَل حسب ما سُئِلنا في العموم سواء، وهذا لا يقوله أحدٌ.

---

(١)* يمكن منع كون المبتدأ مستعملاً فيما زاد فيه من كونه مخبراً عنه لا بانفراد ولا مع الخبر، بل هو إنّما يُفهم من التركيب الخبري.

(٢)* حاصله أنّه لم يزد في العموم معنىً من المعاني يكون لفظ العموم بالنسبة إليه كزاء زيد فإنّه مستقلٌّ في إفادة ما وُضِعَ له وفي إفادة كلّ جزءٍ من أجزاء ما وُضِعَ له، فقصره علىٰ جزءٍ منه لا يُصيّره بالنسبة إليه كزاء زيد، فللمانع أن يجعله مناط الفرق.

وإذا لَم يلزم ذلك، فكذلك لا يلزم في العموم إذا خُصّ بدليلٍ متّصلٍ به أو منفصلٍ إذا كانَ لفظاً.

فإنْ تعاطوا الفرق بين ذلك، فكلّ شيءٍ أوردوه في ذلك أمكننا أنْ نورد مثله فيما سُئلنا عنه.

فأمّا ما به يصيرُ العامُ خاصّاً: فهُوَ قصدُ المخاطب، لأنّ اللّفظ إذا كانَ موضوعاً للاستغراق، فإذا أراد استعماله فيما وُضعَ له يحتاج أنْ يَقصد ذلك، وكذلك إذا أراد أنْ يَستعمله في بعض ما وُضِعَ له، يحتاجُ إلىٰ أن يقصد ذلك، وجرىٰ ذلك مجرىٰ اللّفظ الموضوع للأمر في أنّه يحتاجُ أنْ يَقصد به ما وُضع له مِنْ استدعاء الفعل، فإذا أراد استعماله في التّهديد أو النّهي يحتاجُ إلىٰ القصد إلىٰ ذلك.

فإذا ثَبتَ هذه الجملة فالتّخصيصُ في الحقيقة يَقعُ بالقصد لا بالأدلّة الدّالةِ علىٰ ذلك مِنَ الكتاب أو السُّنة أو العقل، لأنّ هذه الأدلّة تكشف عن غرض المتكلّم بالخطاب، وهَل قَصَدَ العموم أو الخصوص؟ وليست مُوجبةً لذلك.

وإنّما قلنا ذلك، لأنّ التخصيص مضافٌ إلىٰ المتكلّم فيقال: إنّه مخصّص بخطابه، فيَنبَغي أنْ يكون وقع ذلك بشيءٍ من فعله، ولا يقع بالدّليل الّذي ربّماكانَ مِنْ فعل غيره، وَجَرىٰ ذلك مجرىٰ قصده إلىٰ استعمال اللّفظ فيما وضع له في أنّ القصد يُفيد تعلّقه بما وُضع له أو غير ما وُضِعَ له في المجاز دون الدّليل الدّال علىٰ ذلك.

وعلىٰ هذا سقط قَولُ مَنْ قالَ: إنّ من شأن التّخصيص ألا يقع إلّا بأمرٍ متّصلٍ بالخطاب مجاور له، ولا يجُوز أنْ يقع بالأدلّة المُنفصلة، لأنّ علىٰ هذا التحرير الّذي قلنا: إنّ التّخصيص يقع بالقَصد، قد أجبنا إلىٰ ما قاله، فالقَصدُ[1] مقترنٌ بالخطاب غيرُ منفصلٍ منه.

فأمّا الأدلّة الدّالّة علىٰ ذلك، فلا يجبُ ذلك فيها لأنّها قد تكون متّصلة به، وقد تكون متقدّمة عليه، ألاْ تَرىٰ أنّ أدلّة العقل يَخُصُّ بها الخطاب العام علىٰ بعض

---

(١) والقصد.

الوُجوه، ومَع هذا فهي متقدّمةٌ لحال الخطاب، وليست الأدلّة الدّالة علىٰ التّخصيص تجري مجرىٰ نفس التّخصيص.

وقد يُقال في الأدلّة إنّها هي المُخصّصة، وذلك مجازٌ، والحقيقةُ ما قلناه، وإنّما يُسوّغ لهم ذلك مِنْ حيث يُوصل بها إلىٰ العلم بالخصُوص، فأُطلِق عليها أنّها المخصّصة، وذلك مجازٌ علىٰ ما بيّناه.

فأمّا الأدلّة الّتي يُعلم بها التّخصيص فعلىٰ ضربين:

أحدهما: ما يتّصلُ بالخطاب مِنَ الكلام.

والآخر: ما يَنفصل منه مِنَ الأدلّة وما يتّصل بالخطاب، فينقسم أقساماً:

منها: الاستثناء، وله حكمٌ نفْرِدُ له باباً[1].

ومنها: الشّرط، وله أيضاً أحكامٌ سنبيّنُها[2].

ومنها: تقييدُ الخطاب بالصّفات، ولذلك أيضاً بابٌ مفردٌ نذكره[3].

وما ينفصلُ منَ الخطاب مِنَ الأدلّة علىٰ ضربين:

أحدهما: دليلٌ يُوجب العِلمَ مِنْ دليل العَقل، أو الكتاب، أو السنّة المقطوع بها، أو الإجماع.

وهذه الأدلّة كلّها لا خلاف بين أهل العلم في جواز تخصيص العموم بها، وإنّما قالوا ذلك لأنّه لا يجُوزُ القول بتكافُؤ الأدلّة، فإذا كانَ العامُ دليلاً علىٰ الإستغراق، وما دلّ عَلىٰ الخُصوص دالاً علىٰ تخصيصهُ فلابدّ من تخصيص العام به وإلّا أدّىٰ إلىٰ إسقاط أحد الدّليلين وإبطاله أو إبطالهما معاً والعدول إلىٰ الآخر، وكلّ ذلك فاسدٌ.

والضّرب الآخر: وهُوَ الّذي لا يُوجب العلم، وهو علىٰ ضربين.

خبرٌ واحدٌ، وقياسٌ.

---

(١) راجع كلام المصنّف في الفصل الوارد بعنوان (في ذكر جُملٍ من أحكام الاستثناء) صفحة ٣١٣.

(٢) راجع كلام المصنّف في الفصل الوارد بعنوان (في ذكر جملةٍ من أحكام الشّرط، وتخصيص العموم به) صفحة ٣٢٦.

(٣) ألحق المصنّف فيما بعد قسماً رابعاً وهو التّخصيص بتعليق الحكم بالغاية، أُنظر صفحة ٣٢٧.

فأمّا خبر الواحد، فنذكر ما عندنا في ذلك في بابٍ مفرد[1].

وأمّا القياسُ، فلا يجوزُ العمل به أصلاً لا في تخصيص العام ولا في غيره من الأحكام، ونحن نَدلّ علىٰ ذلك فيما بعدُ إن شاء الله تعالىٰ.

ومَنْ خالفنا مِنَ الفُقهاء الّذينَ أوجبوا العمل بخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز تخصيص العُموم به، وسنذكر اختلافهم في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) راجع كلام المصنّف في الفصل الوارد بعنوان (في ذكر تخصيص العموم بأخبار الآحاد) في صفحة ٣٤٣.

فَصْلٌ [٧]

«في ذكرِ جُمَلٍ منْ أحكام الاستثناء[١]»

ذَهَبَ المُتكلّمون بأجمعهم وَالفُقهاء المُحَصِّلون إلىٰ أنّ مِنْ شرط الاستثناء أنْ يكونَ متّصلاً بالكلام ولا يجُوز انفصاله عنه[٢].

---

(١) في هذه المسألة عشرة آراء وهي:

١ ـ شرط الاستثناء أن يكون متّصلاً، وأنّه لا يجوز التّخصيص بالمنفصل.

٢ ـ جواز التّخصيص بالمنفل مطلقاً، وهذا القول منسوبٌ لابن عباس.

٣ ـ يجوز التّخصيص بالمنفصل إلىٰ شهر، وهذا قولٌ ثانٍ منسوبٌ لابن عبّاس.

٤ ـ جواز التّخصيص بالمنفصل إلىٰ سنة، وهذا رأي ثالثٌ منسوبٌ لابن عبّاس.

٥ ـ أنّه يصحّ ما دام في المجلس، وهذا رأي أبي سعيد البصري وعطاء.

٦ ـ الجواز إلىٰ أربعة أشهر، وهو قول سعيد بن جبير.

٧ ـ الجواز إلىٰ سنتين، وهو رأي مجاهد.

٨ ـ جواز الانفصال ما دام مستمرّاً في كلامه ولم يقطعه بكلامٍ آخر.

٩ ـ جواز الانفصال إذا نوىٰ المستثنىٰ في الكلام.

١٠ ـ جواز الانفصال مختصّ بالله تعالىٰ دون العباد.

أُنظر: «المستصفىٰ ٢: ١٦٥، الأحكام ٢: ٤٢١، التبصرة: ١٦٢ و١٦٣، روضة النّاظر: ١٣٢، ميزان الأُصول ١: ٤٥٦ ـ ٤٥٥، المعتمد ١: ٢٤٢، المنخول: ١٥٧».

(٢) هذا الرأي للجمهور الأكبر من الأُصوليين وقد نُقِلَ فيه الإجماع، حيث نقل الشّريف المُرتضىٰ عن المتكلّمين والفقهاء، والشّيخ الطوسي عن المتكلّمين، والغزالي عن أهل اللُّغة، والبزدوي عن الفقهاء،

وحُكي عن ابن عبّاس أنّه كانَ يذهب إلىٰ أنّه يجوز تأخيره عنْ حال الخطاب، وذلك مُستبعدٌ من قوله[1].

والّذي يدلّ عَلىٰ صحّة ما قلناه:

أولاً: أنّ أهل اللّغة لا يَعدّونَ ما انفصل عن الكلام استثناءً، كما لايَعدُّون ما تقدّمه كذلك، فلو جاز لأحدٍ أنْ يُخالف في المتأخّر فيسمّيه استثناءً، جازَ لغيره أنْ يُخالف في المتقدّم فيسمّه استثناءً!

ويَدلّ أيضاً: علىٰ أنّ الاستثناء متىٰ انفصل عن حال الخطاب لا يُفيد أصلاً، فكيفَ يجوزُ أنْ يكونَ استثناءً من الكلام المتقدّم؟

فإن قالوا: الاستثناء إذا تأخّر ولا يستقلّ بنفسه فلا يفيد، فإنّه يجُوزُ أنْ يَقرن به مِنَ الكلام ما يَدلّ علىٰ أنّه مُتعلّقٌ بالكلام الأوّل، فيُفيد حينئذٍ ويتعلّق به.

قِيلَ له: إذا كانَ لا يفيدُ بنفسه وإنّما يتعلّق بالكلام الأولّ بلفظٍ يَقترنُ به، فقد صار المُخصّص للكلام الأوّل اللّفظ الّذي اقترن بالاستثناء، وإذا كانَ كذلك فلا معنىٰ للاستثناء وكانَ استعماله لغواً.

وليس لهم أنْ يَقولوا: إنّ القائل إذا قال: «رأيتُ القوم» ثُمّ قال بعد زمانٍ: «إلّا زيداً»، وقال أردتُ بهذا استثنائه مِنَ اللّفظ الأوّل أفاد أنّه غيرُ داخلٍ في الجُملة الأُولىٰ، ولو لم يذكر الاستثناء أصلاً وآقتصرَ علىٰ هذا القول المُقترن به لما أفاد ذلك،

والبيضاوي عن الأُدباء.

أُنظر: «المستصفىٰ ٢: ١٦٥، الإبهاج ٢: ٨٩، المعتمد ١: ٢٤٢، شرح اللُّمع ١: ٣٩٩، الذريعة ١: ٢٤٤، ميزان الأُصول ١: ٤٥٦».

(١) نُسب لابن عبّاس ـ رحمه الله ـ ثلاثة آراء: الجواز مطلقاً، والجواز إلىٰ شهرٍ، والجواز إلىٰ سنةٍ [راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٣١٣]، وأمّا استبعاد المصنّف نسبة هذا الرأي لابن عبّاس فإنّه في محلّه، وتابعه آخرون حيثُ نُقِلَ (شرح اللمع: ٣٩٩/١) عن الباقلاّني قوله: «هذه الحكاية بعيدة عنه مع فصاحته وبلاغته» وكذلك استبعده أبو إسحاق الشيرازي والغزالي وغيرهم. أُنظر تعليقة شارح كتاب (التبصرة) في هامش صفحة ١٦٢.

فَعُلم بذلك أنّ التّخصيص يقع بلفظ الاستثناء، وإنّما يُعلم بالكلام المقترن به تعلّقه بالأوّل.

وذلك، أنّ هذا متىٰ كانَ علىٰ[1]* ما ذُكر يُفيد، غير أنّه لا يحسن من وجهين:

أحدهما: إنّ بيان تخصيص العموم لا يجوز أنْ يتأخّر عن حال[2]* الخطاب علىٰ ما نبيّنه فيما بعد، وإذا لم يَجز ذلك لم يَحسُن هذا.

والثّاني: أنّه يُؤدّي إلىٰ أنْ لا يُفهم بشيء من الكلام أمرٌ أصلاً، ولا بإخبار النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم إذا أخبر عن نفسه، أو إخبار الله تعالىٰ إذا أخبر عمّا يفعله، لأنّا لا نأمن أنْ يأتي بعد ذلك استثناءٌ يَدلّ علىٰ أنّه أراد المجاز، وهذا يؤدّي إلىٰ ما قدّمناه منْ أنْ لا يُفهَم بالكلام شيءٌ أصلاً، وذلك فاسدٌ.

علىٰ أنّ الّذي ذكروه لو حسن تأخير الاستثناء، لحسن تأخير خَبَر المُبتدأ[3]، مثلاً أنْ يقول القائل اليوم: «زيدٌ» ويقول غداً: «قائمٌ»، ويَقرن به من الكلام ما يَدلّ علىٰ أنّه متعلّق بما تكلّم به أمس.

فإنِ آرتكبوا ذلك كانَ قُبحه معلوماً، وإنْ راموا الفصل لم يَجدُوه.

وإذا ثبت ما قلناه مِنْ وجُوب اتّصاله بالكلام، فمن حقّه أنْ يخرج من الكلام ما لولاه لوَجب دخوله تحته، وقد دَلَلْنا علىٰ ذلك في باب «أنّ[4]» العُموم له صيغةٌ» بما بيّناه من أنّ الاستثناء في الأعداد يُفيد ذلك، فَيَنْبَغِي أنْ يكون ذلك حقيقة، واستوفينا الكلام فيه.

فأمّا استثناء الأكثر من اللّفظ، والأقلّ:

فَذَهَبَ أكثرُ المحصّلين من المُتكلّمين، والفُقهاء، وأهلُ اللُّغة إلىٰ أنّ استثناء

---

(١)* كأنّه إشارة إلىٰ أنّه يمكن دعوىٰ أن احتياج أجزاء الكلام في ربط بعضها إلىٰ بعضٍ إلىٰ كلامٍ آخر باطلٌ لغةً.

(٢)* إنّما يفيد في المقام عدم الجواز لغةً.

(٣) خبر المبتدأ عن المبتدأ.

(٤) في الأصل: في باب العموم.

الأكثر مِنَ اللّفظ يجُوز[1].

وقال بعضهم: إنّه إنّما يَحسُنُ استثناء الأقلّ، فأمّا استثناءُ الأكثر فلا يجوز، لأنّ ذلك لم يُوجد مُستعملاً[2]، والّذي يدلّ علىٰ صحّة ذلك:

أنّ الاستثناء تخصيصٌ للكلام الأوّل، فكما يجوز أنْ يُخصّص اللّفظ أو يخرُج منه الأكثر، فكذلك حُكم الاستثناء لأنّه بعض أدلّة التخصيص.

وأيضاً: إذا كان مِنْ حقّه أنْ يُخرِج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فلا فرق بين أنْ يُخرِج الأكثر أو الأقلّ في أنّه علىٰ حَدٍّ واحدٍ.

فأمّا قولُ مَنْ خالف في ذلك، أنّ ذلك لم يُستعمل[3]، فلا يُبطل ما قلناه، لأنّه ليس كلّما قلّ استعماله لم يَحسُن، ولو لزم ذلك لَلَزِمَ أنْ لا يحسُنَ استثناء النّصف مِنَ الكلام أو ما يقارب النّصف، لأنّ ذلك أيضاً غيرُ مُستعملٍ، وذلك لا خلاف في جوازه.

وأمّا[4] الاستثناء مِنْ غيرِ الجنس، فلا يُمكن دَفع استعماله لأنّهم قالوا: «ما في الدّار أحدٌ إلّا وَتَد»، وقالوا:

وبــلدةٌ ليس بهــا أنــيسُ إلّا اليعافيرُ وإلّا العِيْسُ[5].

---

(١) وهو مذهب الجمهور، حيث جوّزوا الاستثناء وإنْ كان المستثنىٰ أكثر من نصف ما يتناوله المستثنىٰ منه كقوله لفلانٍ (عليّ عشرة دراهم إلّا ثمانية). وممّن اختار هذا الرأي جمهور الشّافعيين كأبي إسحاق الشّيرازي، وإمام الحرمين الجويني، والغزالي، والآمدي، وغيرهم، وابن السُّبكي، وابن الحاجب، وأبي الحسين البصري، وابن حزم الأندلسي، وجميع أهل الظّاهر، وفخر الدّين الرازي وأتباعه، والبيضاوي، وغيرهم.

أُنظر: «التبصرة: ١٦٨، المستصفىٰ ٢: ١٧٥، المنخول: ١٥٨، الإحكام ٢: ٢٧٥، الإبهاج ٢: ٩٠، شرح اللُّمع ١: ٤٠٤، روضة النّاظر: ٢٤٥، المعتمد ١: ٢٤٤، الإحكام ٤: ٤٢٥، ميزان الأُصول ١: ٤٥٩».

(٢) إلىٰ هذا القول ذهَبَ أحمد بن حنبل، والقاضي أبو بكر الباقلّاني، وابن درستويه ـ من اللغويين ـ وغيرهم، وهؤلاء لهم تفصيلٌ في المقام وهو منع الاستثناء إن كان المستثنىٰ أقلّ من النّصف، وتجويزه في النّصف. راجع المصادر الواردة في التعليقة السابقة.

(٣) التبصرة: ١٦٩.

(٤) فأمّا.

(٥) من الشواهد المشهورة في الشعر العربي حيث استشهد بها اللغويون والنحويون والمفسّرون والشعراء، وقد

و«وَتد»ليس من أحدٍ، ولا «اليعافيرُ» مِنْ جُملة الأنيس، وغير ذلك.

غير أنّه وإنْ كان مُستعملاً فإنّه مجازٌ. وذهبَ قومٌ إلىٰ أنّه حقيقة[1].

والّذي يدلّ علىٰ ما قلنا: إنّا قد بيّنا أنّ مِنْ حقّ الاستثناء أنْ يَخرج من الكلام ما لولاه لوجَب دخوله تحته، ونحن نَعلم أنّ القائل لو قال: «ما في الدّار أحدٌ» ولم يستثنِ لم يُفهم من ذلك إلّا نفي العُقلاء ولا يُفهم منه نفي الأوتاد، فإذا قال: «إلّا وتدٌ» فَيَنْبَغِي ألا يكون استثناءً حقيقةً وتكون مجازاً، لأنّه لم يَدخل في الكلام الأوّل[2]*، وكذلك لو قال: «وبلدةٌ ليس بها أنيسٌ» وسَكت، لم يُفهم من ذلك إلّا أنّه ليس بها إنسانٌ، ولم يُفهم مِنْ ذلك أنّه ليس بها بهائم. فكذلك إذا قال: «إلّا اليعافيرُ وإلّا العِيْسُ» يجب أنْ يكون مجازاً، وإنّما حَسُن عندهم هذا النّوع مِنَ الاستثناء لأنّ فيه معنىً من الكلام الأوّل، لأنّه إذا قال: «ما في الدّار أحدٌ» أفاد أنّه ليس فيها أحدٌ ثابتٌ، فلمّا كانَ الوتدُ ثابتاً في الدّار حَسُنَ أنْ يُستثنىٰ مِنَ الثبوت لا من لفظ أحد.

ورد ذكره في بابين من أبواب كتاب سيبويه (باب الإضمار وباب الاستثناء) وكذلك استشهد بها الفرّاء والزمخشري في تفسيريهما. والبيتان من رجزٍ لجران العَوْد عامر بن الحارث وأوّله.

(قد ندع المنزلَ يا لَميسُ ... يعتسُّ فيه السَّبعُ الجَروسُ
الذئب أو ذو لبدٍ هموسُ ... وبلدةٍ ليس بها أنيسُ
إلّا اليعافير وإلّا العيسُ ... وبقر ملمّع كُتُوسُ
كأنّما هُنَّ الجواري الميسُ)

و(البلدة): القطعة من الأرض، أو مطلق الأرض. و(الأنيس): من يؤنسُ به من النّاس، و(اليعافير): جمع يعفور وهو ولد الظبية، وولد البقر الوحشية أيضاً، أو تيس الظباء. و(العيس): إبلٌ بيضاء يخالط بياضها شُقرةٌ.

وجران العَوْد لقبُ شاعرٍ من بني ضِنَّةَ بن نمير بن عامر بن صعصعة، واسمه عامر بن الحارث بن كُلْفة [أو كَلَدَة]. خزانة الأدب: ١٠: ٢٠ ـ ١٥.

(١) ميزان الأُصول ١: ٤٥٨.

(٢)* يعني علاقة المجاز هنا المشابهة لدخول المستثنىٰ في معنىً من معاني الكلام الأوّل عامٌ أي جزءٌ من أجزاء الجملة الواقعة قبل الاستثناء ولو جزءاً مقدّراً فكأنّه لم يلاحظ خصوصيّة المذكور وجَعَل كالعدم وجَعلَ هذا الجزء العام مستثنىً منه، هذا في مثال النفي كما في «ليس في الدار أحدٌ إلّا وتدٌ» ظاهرٌ.

وكذلك قالوا في قولهم: «وبلدةٌ ليس بها أنيسٌ» أنّه نفىٰ كون النّاس مقيمين فيها، فلمّا كانت اليعافير والعيس مقيمةً فيها حَسُنَ أنْ يستثنيهما من الإقامة.

وقال قومٌ: إنّه لم يُرد بالأنيس النّاس، وإنّما أراد ما يؤنس به ويُسكن إليه، ولمّا كانت اليعافيرُ والعيس ممّا يُسكن إليها علىٰ بعض الوجُوه ويُستأنس بها، حَسُنَ أنْ يُستثنىٰ منها، وعلىٰ هذا الوجه فالاستثناء ما وقع إلّا من جنسه.

فأمّا قوله تعالىٰ: ﴿فَسَجَدَ المَلائكة كُلُّهم أجمَعُون إلّا إبليسَ﴾[1] فقد قيل فيه وجهان:

أحدهما: أنّ إبليس كانَ مِنْ جُملة الملائكة[2]*، إلّا أنّه عَصىٰ بترك السُّجود فَحَسُنَ أنْ يستثنيه مِنْ جُملة الملائكة، هذا علىٰ مذهب مَنْ جَوّز علىٰ جنس الملائكة المعاصي.

ومَنْ لم يُجوّز ذلك عليهم قال: إنّما استثناه لأنّه كانَ أيضاً مأموراً بالسّجود كما أنّهم كانوا مأمورين كذلك، فاستثناه من جُملة المأمورين لا من جُملة الملائكة، ويكون ذلك حملاً علىٰ[3]* المعنىٰ[4].

والوَجهان جميعاً قريبان.

فأمّا قوله: ﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ أنْ يَقتُلَ مؤمناً إلّا خَطأً﴾[5] فقد قِيلَ فيه: إنّ المؤمن لا يقتله إلّا خطأً، لأنّه لو قَتَله مُتعمّداً لم يكن مؤمناً، لأنّ الفسق يُخرج مِنْ إطلاق اسم الإيمان عليه.

---

(١) ص: ٧٣ و٧٤.

(٢)* بناءً علىٰ أنّ قسماً منهم يُسمّىٰ بالجنّ ويصير الاستثناء متّصلاً.

(٣)* فكأنّه قِيلَ: فسجد المأمورون بالسجود كلّهم أجمعون إلّا إبليس، ولا يخفىٰ أنّ الاستثناء يصير بهذا التوجيه متّصلاً كما يقتضيه السياق.

(٤) أُنظر: «المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٤٤، ميزان الأُصول ١: ٤٥٨».

(٥) النساء: ٩٢.

ومَنْ قال: الفسقُ[1] لا يُخرجُ من الإيمان قالَ: قولُه ﴿إلّا خطأً﴾ معناه بمعنىٰ لكنّه إنْ قَتَل خطأً كان حُكمه كذا وكذا[2].

وكذلك قوله: ﴿لا عاصِمَ اليومَ مِنْ أمرِ الله إلّا مَنْ رَحِم﴾[3] منقطعٌ عَنْ الأولَ، لأنّ ﴿مَنْ رَحِم﴾ معصومٌ وَليس بعاصمٍ يَدخل في الكلام الأوّل.

فأمّا مَنْ خالف في ذلك وحَمل الاستثناء علىٰ الاقرار وقال: كما يَحسُن أنْ يُستثنىٰ في الإقرار[4]* مِنْ غَير جنسِ ما أقرّ به فكذلك في الإخبار وغيرها[5].

فقوله يبطل، لأنّ هذا طريقة القياس، وليس يجُوزُ أنْ تَثبُتَ اللّغة وأحكام ألفاظها بالقياس.

ثمّ الصّحيح في الإقرار ما نقوله في الاستثناء، أنّه لا يَحسُن أنْ يُستثنىٰ فيه مِنْ غيرِ جنسه، فإنْ دَلّ دليلٌ من إجماعٍ وغيره علىٰ خلافه حَكمنا بجوازه وعلمنا أنّه استثناءٌ منقطعٌ كما قلناه فيما تقدّم من الألفاظ.

فأمّا إذا تَعَقَّبَ جُملاً كثيرةً فإلىٰ أيّها تَرجع؟ فسنذكره في بابٍ مفردٍ إنْ شاء الله وحده.

---

(١) بأنّ الفسق.

(٢) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٤٤.

(٣) هود: ٤٣.

(٤)* يعني إذا قال: (له عليّ عشرة إلّا ديناراً) لا يُعَدّ إقْراراً بتسعة دنانير ويكلّف تفسير العشرة، ولو كان المنقطع مجازاً لوجب حمله علىٰ أنّ المُراد (له علىٰ عشرة دنانير إلّا ديناراً) فيعدّ إقرار بتسعة دنانير، وكذا لو قال: (له عليّ عشرة دراهم إلّا ثوباً) يُعَدّ اقراراً بالعشرة دراهم ولا ينقض منه شيء بسبب الاستثناء، ولو كان مجازاً في المنقطع لوجب حمله علىٰ قيمة ثوب فينقص من العشرة دراهم شيء.

(٥) المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٤٥.

فَصْلٌ [٨]

«في أنّ الاستثناءَ إذا تَعَقّبَ جُملاً كثيرةً هَل يرجع إلىٰ جَميعها أو إلىٰ ما يليه؟[1]»

ذَهَبَ الشّافعي وأصحابه إلىٰ أنّ الاستثناء إذا تَعَقّبَ جُملاً كثيرةً، وكانَ يصحُّ

---

(١) لا خلاف بين الأُصوليين في عدّة موارد من الاستثناء حيث اتّفقوا علىٰ مرجع الاستثناء وهي:

١ ـ اتّفقوا علىٰ أنّه لا نزاع في رجوع الاستثناء إلىٰ الجملة الأخيرة.

٢ ـ اتّفقوا علىٰ أنّه لا ينبغي النزاع في رجوع الاستثناء إلىٰ الجملة الأُولىٰ إذا دلّ الدّليل علىٰ اختصاصه بالأُولىٰ دون بقيّة الجمل المعطوفة.

٣ ـ واتّفقوا أيضاً علىٰ رجوع الاستثناء إلىٰ جميع الجمل المعطوفة، وذلك بدلالة الدّليل عليه كما في قوله تعالىٰ: ﴿إنّما جَزاءُ الّذين يُحاربونَ اللهَ وَرَسوله وَيَسعَونَ في الأرض فَساداً أنْ يُقتّلوا أو يُصلّبوا أو تُقَطّعَ أيديهم وأرجُلُهم مِنْ خلافٍ أو يُنفَوا مِنَ الأرض ذلك لَهُم خِزيٌ في الدُّنيا وَلَهُم في الآخرة عَذابٌ عَظيم إلّا الّذين تابوا﴾ الآية.

٤ ـ واتّفقوا أيضاً علىٰ رجوع الاستثناء إلىٰ الجملة الأخيرة فقط وذلك لدلالة الدّليل.

وأمّا موضوع الخلاف فينحصر فيما إذا أمكن عود الاستثناء إلىٰ الجميع وكان يصحّ أن يرجع إلىٰ كلّ واحدة من الجمل بإنفرادها مع عدم وجود قرينة ـ حاليّة أو مقالية ـ أو دليل تدلّان علىٰ مرجع الاستثناء.

وأقوالهم كما يلي:

١ ـ رجوع الاستثناء إلىٰ الجميع: وهذا مذهب الجمهور، كالشّافعي وأتباعه كأبي إسحاق الشّيرازي وغيره، وهو مختار أحمد بن حنبل، وابن حزم الأندلسي ـ من الظّاهريّة ـ والشيخ الطوسي من الإماميّة.

أنْ يرجع إلىٰ كلّ واحدةٍ منها بانفرادها، يجبُ أنْ يرجع إليها كلّها[1].

وذَهَبَ أبو الحسن الكرخي، وأكثر أصحاب أبي حنيفة إلىٰ أنّه يَرجع إلىٰ ما يليه مِنَ المذكور[1].

وقال سيّدنا المُرتضىٰ رحمه الله[2]: أنّه يَرجع إلىٰ ما يليه قطعاً، ويجُوزُ مَع ذلك رجُوعه إلىٰ ما تقدّمها مِنَ الجمل، ويقف ذلك علىٰ البيان[3].

ويقوىٰ في نفسي المذهبُ الأوّل، والّذي يَدلّ علىٰ ذلك:

أنّ الكلام إذا عُطف بعضه علىٰ بعضٍ بالواو الموضوعة للجمع صارَكأنّه مذكور بلفظٍ واحدٍ، ألا تَرىٰ أنّه لا فرق بين أنْ يقول القائل: «رأيت زيداً وعَمراً وخالداً» وبين

---

٢ ـ رجوع الاستثناء إلىٰ الجملة الأخيرة ثبوتاً وإلىٰ ما قبل الأخيرة أو الأُولىٰ إثباتاً وبدلالة الدّليل: نُسب هذا الرأي لأصحاب أبي حنيفة، ونسبه آخرون لأهل الظّاهر (لكنّه خطأٌ فإنّ ابن حزم الأندلسي إختار المذهب الأوّل ورجوع الاستثناء إلىٰ الجميع ولم يَنْسب رأياً آخر لأصحابه)، وهو مختار أبي الحسن الكرخي.

٣ ـ التوقّف والتماس الدّليل في تعيين مرجع الاستثناء: وهذا مذهب الأشعريّة، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والغزالي، والشّريف المُرتضىٰ (لكنّه يذهب إلىٰ القول بالاشتراك اللّفظي وتجويز رجوعه إلىٰ الجميع وإلىٰ الجملة الأخيرة).

وبناءً علىٰ مذهب الوقف فقد فصّل جماعة من الأُصوليين كأبي الحسين البصري، والغزالي، والقاضي عبدالجبّار، وبعض الأشعريّة، وابن الحاجب والآمدي وغيرهم بعض التفصيلات.

أُنظر: «التبصرة: ١٧٣ ـ ١٧٢، الاحكام: ٤٣٠/٤، الاحكام للآمدي: ٢٧٨/٢، الأبهاج: ٩٥/٢، روضة الناظر: ٢٢٧ ـ ٢٢٦، ميزان الأُصول ١: ٤٦٠، المستصفىٰ ٢: ١٧٤، المنخول: ١٦٠، أُصول السرخسي ٢: ٤٥ ـ ٤٤، المعتمد ١: ٢٤٥، الذريعة ١: ٢٤٩، شرح اللُّمع ١: ٤٠٧».

(١) أُنظر ذيل التعليقة رقم (١) صفحة ٣٢٠.

(٢) قدّس الله روحه.

(٣) قال الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة ١: ٢٤٩): «والّذي أذهب إليه أنّ الإستثناء إذا تعقّب جُملاً وصحّ رجوعه إلىٰ كلّ واحدة منها لو إنفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلىٰ جميع الجُمل ـ كما قال الشّافعي ـ وتجويز رجوعه إلىٰ ما يليه ـ علىٰ ما قال أبو حنيفة ـ وألّا يُقطع علىٰ ذلك إلّا بدليلٍ منفصلٍ، أو عادةٍ، أو إمارةٍ، وفي الجملة لا جوزُ القطع علىٰ ذلك الشّيء يرجع إلىٰ اللفظ». وأُنظر أيضاً ذيل التعليقة رقم ١ صفحة ٣٢٠.

أنْ يقول: «رأيتهم» بلفظٍ يشملهم، فإذا صحّ ذلك فالاستثناء لو ذُكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كانَ متعّلقاً بهم، فكذلك إذا ذُكر عَقيب الجمل المعطوفُ بعضها علىٰ بعضٍ، لأنّها في حُكم الجملة الواحدة.

ويدلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّ الشّرط إذا تعقّب جُملاً كثيرةً فلا خلاف في أنّه يَرجع إلىٰ جميعها، والعلّة الجامعة بينهما أنّ كلّ واحدٍ منهما لا يَستقلّ بنفسه وَيحتاج إلىٰ تعليقه بغيره ليفيدَ، فلمّا اتّفقا في هذا الحكم وَجَبَ اتفاقهما في وجوب رجوع كلّ واحدٍ منهما الى ما تقدّم.

فان قيل: إنّما وجبَ ذلك في الشّرط، لأنّ له صدرُ الكلام، فهو وإنْ ذُكر آخر الكلام فكأنّه مذكورٌ[1] في أوّله، وإذا كانَ مذكوراً في أوّله فالجُمل كلّها معطوفةٌ عليه وهو داخلٌ عليها وَوجب تعلّقه بها كلّها، فكذلك[2] حكمُه إذا تأخّر.

قِيلَ لهم: لا نُسلّم أنّ له صدر الكلام حتّىٰ لا يجوزُ أنْ يؤخّر، بَل الموجُود بخلافه، وإنّما يُستعمل تارةً في صدر الكلام وتارةً في آخره، وليس مخالفته للاستثناء في جواز تقدّمه بمُوجب مخالفته في كلّ وجهٍ، ألا تَرىٰ أنّه قد خالف الاستثناء أيضاً في أنّه لا يدخل إلّا علىٰ أفعالٍ مستقبلةٍ أو ما يُقدّر فيها الاستقبال، وليس كذلك الاستثناء فإنّه يَدخُل علىٰ ما كانَ ماضياً، أو مُستقبلاً، أو يكون اسماً وليس فيه معنىٰ الفعل أصلاً، وكلُّ ذلك لا يَصحُّ في الشّرط، ولم يجب بذلك أنْ يكون[3] حكم الاستثناء حكمهُ، فكذلك فيما قلناه.

ويدلّ أيضاً علىٰ ما ذهبنا إليه: أنّ الاستثناء بمشيّة الله[4]* إذا تَعَقّب جملاً كثيرةً وَجَبَ رجوعه إلىٰ جميعها، فكذلك يَجب أنْ يكونُ حكم الاستثناء الآخر مثله، والعلّة الجامعة بينهما ما قدّمناها من افتقار كلّ واحدٍ منهما إلىٰ ما يَتعلّق به، وكونه غَيرَ

---

(١) في الأصل: مذكوراً.

(٢) وكذلك.

(٣) أن لا يكون.

(٤)* هو (إلّا أنْ يشاءَ اللهُ) وقد يُطلق علىٰ (إنْ شاء الله).

مُستقلٌ بنفسه.

واستدلَّ من خالف علىٰ صحّة ما ذهب إليه بأنْ قال:

أنّ الاستثناء إنّما وَجَبَ تعليقه بما تقدّم لأنّه لا يَستقلُّ بنفسه، ولو استقلّ بنفسه لما وجَبَ ذلك فيه، فإذا عَلّقناهُ بما يليه فَقد أفاد واستقلّ بنفسه، فلا معنىٰ لردّه إلىٰ جميع ما تقدّم[1]*.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا أوّلاً يَنتقض بالشّرط والاستثناء بمشيئة الله، لأنّهما إنّما عُلّقا بما تقدّم، لأنّهما لا يَستقلّان بأنفسهما، ومَع هذا لا يجبُ تعليقهما بما يليهما فحسب دون ما تقدّم، فكذلك[2] القول في الاستثناء.

ثُمّ إذا وَجبَ تعليقه بما تقدّم لكونه غَيرُ مستقلٍ بنفسهِ، فَلِمَ صار[3]* بأنْ يُعلّق بما يليه بأولىٰ من أنْ يُعلّق بما قبله؟ وإذا لم يكن هناك ما يُخصّصه بما يليه وجبَ تعليقه بجميع ما تقدّم لفقد الاختصاص.

واستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: قد ثبت أنّ الاستثناء من الاستثناء لا يرجع إلّا إلىٰ ما يليه، ولا يرجع إلىٰ الجملة الأُولىٰ، فكذلك القول في الجُمل الكثيرة يجب أنْ يكون حكمه ذلك الحكم في رجُوعه إلىٰ ما يليه.

والجواب عن ذلك من وجُوه:

أحدها: إنّا إنّما أوجبنا في الجُمل الكثيرة أنْ يرجع إلىٰ جميعها لما كانت معطوفةً بعضها علىٰ بعض بواو العطف الّتي يُوجبُ الاشتراك ويُصيّر الجُمَل الكثيرة في حُكم الجُملة الواحدة علىٰ ما بيّناه، وليس هذا موجوداً في الاستثناء مِنَ الاستثناء، لأنّه ليس هناك ما يُوجبُ اشتراك الجُملة الثّانية للجملة الأُولىٰ، فلا يجبُ أنْ يرجع إلىٰ الجُملة الأُولىٰ.

---

(١)* حاصله: أنّ التعليق بالغير خلاف الأصل، فليُقتصر فيه علىٰ قدر الضرورة.

(٢) وكذلك.

(٣)* حاصله: منع كون التعليق بالغير خلاف الأصل.

والثّاني: إنّه إنّما لم يَحسن ذلك لأنّه لا يفيدُ شيئاً، لأنّ القائل إذا قال: «لزيد عندي عَشَرة إلّا ثلاثة» فقد أقرّ له بالسّبعة، فإذا قال بَعد ذلك: «إلّا واحداً» فإنْ ردَدْناه إلىٰ الجُملتين معاً لكان يَجبُ أنْ ينقص مِنَ الثّلاثة واحداً فيصيرُ المُستثنىٰ منه ثمانية، وكانَ يجب أنْ ينقص مِنَ الجُملة الأُولىٰ أيضاً واحداً فيرجع إلىٰ السّبعة فلا يفيدُ إلّا ما أفاد الاستثناء الأوّل، ولا يكونُ لدخول الاستثناء الثّاني فائدة.

قُلنا[1]: إنّه لابدّ أنْ يكون استثناءً من الجُملة الّتي يليها فيصيرُ إقراراً بالثّمانية ويكون ذلك مفيداً.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: هلّا رَدَدْتُمُوه إلىٰ الجُملة الأُولىٰ فحسب وجعَلتم كأنّه أقرّ بستّة.

وذلك أنّ هذا لم يعتبره أحدٌ، لأنّ أحداً لم يَقل: إنّه يرجعُ إلىٰ ما تقدّم، ولا يرجعُ إلىٰ ما يليه ومع إمكانِ أنْ يرجع إليه، لأنّ النّاس بين قائلَيْن: قائل يقول: إنّه يرجعُ إلىٰ ما يليه وهُو مقصورٌ عليه، وقائل يقول: يَرجعُ إليهما، وليس هاهنا مَنْ يقول: إنّه يرجعُ إلىٰ ما تقدّم، ولا يرجعُ إلىٰ مايليه، وذلك باطلٌ بالإتّفاق.

ولأنّ ذلك لو كانَ مردوداً إليها لوَجَب دخول واو العطف[2]* فيه فيقول: «له عندي عَشَرَة إلّا ثلاثة وإلّا واحداً» حتّىٰ يكونَ إقراراً بالسّتة.

وقد أجاب بعضُ من نصر المذهب الّذي اخترناهُ عَن شُبهة الاستثناء مِنَ الاستثناء، بأنْ قال[3]: الاستثناء من الإيجاب نفيٌ ومِنَ النّفي إيجابٌ، ومحال أنْ يكون الشّيء الواحدُ مُثبتاً ومنفيّاً.

وهذا ليس بصحيحٍ، وذلك أنّ المحال هُوَ أنْ ينفي الشّيء علىٰ الحدّ الّذي

---

(١) في الأصل: قولنا.

(٢)* لأنّ تقدير واو العطف في موضع الاشتباه غير جائزٍ أو خلاف الظّاهر.

(٣) قال الشّريف المُرتضىٰ (ره) (الذريعة ١: ٢٥٨): «ووَجدتُ بعض مَنْ تكلّم في أُصول الفقه من المجوّزين المحقّقين يقول... إنّ الاستثناء الثّاني لو رجع إليهما، لصار نفياً وإثباتاً وذلك مستحيلٌ، لأنّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ، ومن النفي إثباتٌ».

أثبت، وذلك ليس بموجودٍ هاهنا، لأنّ الاستثناء من الجُملة الأُولىٰ الّتي هي مُثبتةٌ نفيٌ، والاستثناء مِنَ الجملة المنفيّة إثباتٌ، وهما جُملتان مُتباينتان فلا تنافي بين ذلك فيهما.

والمُعتمدُ ما قُلناه من الوجهين[1].

وقد استدلّ كلّ واحدٍ من الفريقين[2] بأشياء وجَدوها موافقةً لما يذهبون إليه، إمّا مِنْ رجوع الاستثناء إلىٰ ما يليه، أو رجُوعه إلىٰ جميع ما تقدّم.

[و] لا يمكنُ الاعتماد عليها، لأنّ لقائلٍ أنْ يقول: إنّ ذلك إنّما عُلم بدليل آخر غير الوُجود، فالمعوّل علىٰ الوجود[3]* لا يُمكن، لأنّه يُعارض الوُجود لمخالفٍ له، وهذه شُبهة مَنْ خالفَ وقال بالوقف في ذلك علىٰ ما قُلناه، فَعُلم بذلك أنّ المعوّل علىٰ ما قلناه.

---

(١) أُنظر استدلال المصنّف بقوله: «والجواب عن ذلك من وجوه: أحدها... والثّاني» في صفحة ٣٢٣ و ٣٢٤.

(٢) لاحظ أقوالهم واستدلالاتهم في المصادر المذكورة ذيل التعليقة رقم ١ صفحة ٣٢٠.

(٣)* لأنّ الموافقة إنّما تسلم فيما فيه دليلٌ، وليس الأصل في الإطلاق الحقيقة ـ كما مرّ ـ، فالمعوّل أي التعويل، علىٰ الوجود أي وجدان الاستعمال فيما يوافق مذهبنا، لا يمكن لإمكان المنع المذكور.

فَصْلٌ [٩]

«في ذكرِ جُملةٍ مِنْ أحكام الشَّرط، وتَخصيص العموم به»[١]

إعلم أنّ مِنْ حُكم[٢]* الشَّرط ألّا يَدخُل إلّا على المُنتظر إمّا لفظاً أو تقديراً، لأنّ ما وجد ممّا قد قضىٰ، أو وُجِدَ في الحال لا يَصحُّ دخول الشّرط فيه.

ومِنْ حقّه أنْ يَخصَّ المشروط، إلّا أنْ يقوم دليلٌ علىٰ أنّه دَخَلَ للتأكيد[٣] فيُحمل عليه، ويَخرج في المعنىٰ مِنْ أنْ يكون شرطاً.

فأمّا ما يَخصَّ المشروط فنحو قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً﴾[٤]، ونحو قوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَستطع فإطعامُ ستّينَ مِسْكيناً﴾[٥].

ولا فرق بين أنْ يكون الشّرطُ متقدّماً أو متأخّراً في أنّه يُخصّص المشروط.

---

(١) إنّ الشّرط لا يُخصّص العموم من ناحية تأثيره في تقليل ونقصان عدد المشروط كالاستثناء، وإنّما يخصّص المشروط بشكل آخر وهو الأحوال فإنّ قول القائل: (أكرم العلماء إنْ دخلوا الدار) يُعمّ الحكم لجميع العلماء، ولكن يخصّص إكرامهم بحال دخول الدّار لا مطلقاً.

(٢)* في الذريعة: «من حقّ الشّرط»، والمُراد من شأنه والغالب فيه، لأنّ الماضي لا يخصّه في محقّق الوجود، بل قد يكون محقّق العدم كقوله تعالىٰ: «لو علم الله فيهم لأسمعهم»، وقد يكون مشكوكاً فيه كقولك: «إنْ كانَ وجد أمس في الدّار دخانٌ وجد نارٌ فيها».

(٣) كأنْ يقول: (أكرم القوم أبداً، إنِ استطعت).

(٤) النساء: ٤٣.

(٥) المجادلة: ٤.

وذهب النحويون إلىٰ أنّه مَتىٰ تأخّر فالمُرادُ به التقدّم لأنّ له صدرَ الكلام.

ويقوىٰ في نفسي أنّه لا فرق بين تَقدّمه وتأخّره، ولا يمتنعُ أنْ يُجعل الشّرط الواحد شرطاً في أشياء كثيرة، كما لا يَمتنع أنْ يكون المشروط الواحد مشروطاً بشروطٍ كثيرة، وذلك مثلَ قول القائل: «مَنْ دَخلَ داري، وأكل طعامي، وشرب شرابي، فلهُ درهم» فإنّه يستحقُّ الدّراهم إذا دَخَل الدّار وأكل وشرب، فأمّا بواحدٍ منها فلا يَستحقُّ ذلك.

وكذلك يَصِحّ أنْ يقول: «إنْ دَخلت الدّار فَلَك خلعةٌ ودراهمٌ وطعامٌ» فإنّه مَتىٰ دَخلَ استحقّ جميع ذلك.

فتارةً يكونُ الشّرطُ واحداً والمشروط أشياء، وتارةً يكونُ الشّرطُ أشياءَ والمشرُوط واحدٌ، فكلُّ ذلك جائزٌ.

وقد أُلحق بهذا الباب، تعليق الحكم بغايةٍ، لأنّها تصيرُ بمنزلةِ الشّرط في ثبوت ذلك أو نفيه، وذلك نحو قوله: ﴿ولاَ تقْرَبُوهنَّ حَتّىٰ يَطْهُرن﴾[1]، لأنّ جَعل نفي التّطهّر شرطاً في حظرِ قُربهنّ ووجوده مُبيحاً لذلك.

ونحو قوله: ﴿قاتِلوا الّذينَ لا يُؤمنُونَ باللهِ وَلا باليَومِ الآخرِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿حَتىٰ يُعطوا الجِزيَةَ عَنْ يدٍ وَهُمْ صاغِرُون﴾[2]، فَجَعَلَ إعطاء الجزية حدّاً يجبُ عنده الكفّ عَنْ قتالهم، وزواله شرطاً في ثبوت القتل.

وكذلك قوله: ﴿كُلوا واشْرَبُوا حَتّىٰ يَتبيَّنَ لكُمُ الخَيطُ الأبيَض مِنَ الخَيط الأسود مِنَ الفَجر﴾[3]، فجَعَل طُلوع الفَجر حدّاً يجبُ عنده الكفّ عِن الطّعام والشّراب لمن أراد الصوم، وعدمه مُبيحاً لذلك.

ونظائر ذلك كثيرةٌ.

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) التوبة: ٢٩.

(٣) البقرة: ١٨٧.

وقد يُجعل للحكم الواحد غايتان وأكثر، وقد يُجعَل غاية واحدة لأحكام كثيرةٍ كما قلنا في الشَّرط سواء.

والشَّرط والغاية جميعاً يَدخُلان في جَميع أحكام الأفعال مِنْ واجبٍ، وندبٍ، ومُباحٍ، فيَنبَغي أنْ يجري الكلام عَلىٰ ما قُلناه، (إن شاء الله تعالىٰ)[1].

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

فَصْلٌ [١٠]

«في ذكرِ الكلام في المُطلق والمقيَّد»

التقييدُ يَخصُّ العام، ويَخصُّ المطلق الّذي ليس بعامٍ، فمثالُ تخصيصه للعام قول القائل: «مَنْ دَخَل داري راكباً أكرمته»، «ولقيت الرِّجالَ الأشراف».

فقوله: «راكباً» خَصّ لفظه «مِنْ»، لأنّه لو لم يَذكره لوَجَب عليه إكرامُ كُلِّ مَنْ يَدخل داره، سواءٌ كانَ راكباً أو ماشياً، وكذلك لو لم يُقيّد لفظة «الرِّجال» بالأشراف لكانَ مُتناولاً لجميع الرّجال، سواءٌ كانُوا أشرافاً أو غيرَ أشراف.

وأمّا تخصيصه المطلق وإنْ لم يَكن عاماً، فمثل قوله تعالىٰ: ﴿فَتَحريرُ رَقَبَةٍ مؤمنةٍ﴾[1].

فقوله: «مؤمنةٍ» قَد خَصّ «رقبةٍ» لأنّه لو لم يَذكر ذلك لكانَ يجُوز تحريرُ أيّ رقبةٍ كانت، سواء كانت مؤمنةً أو غيرَ مؤمنة.

وكذلك قوله: ﴿شَهْرين مُتَتابعين﴾[2] لأنّه لو لم يَذكُر ذلك لكانَ يجوز متتابعين وغيرُ متتابعين.

---

(١) النساء: ٩٢.

(٢) النساء: ٩٢.

والتَّقييدُ[1] لا يخلو مِنْ أنْ يكونَ مُتّصلاً بالمطلق، أو منفصلاً منه[2]*.

فانْ كانَ مُتصّلاً، فلا خلاف في أنّه يَخصُّ المطلق.

وإذا كانَ مُنفصلاً، فلا يخلُو مِنْ أنْ يكونَ ما أُطلق في موضعٍ هو بعينه[3]* الّذي قُيّد في موضعٍ آخر أو غيره.

فإنْ كانَ هُوَ هوَ بعينه، فلا خلاف أيضاً في أنّه يَجبُ تخصيصه به.

وإنْ كانَ غيره، فلا يَخلُو منْ أنْ يكون مِنْ جنسه أو مِنْ غير جنسه.

فإنْ كانَ من غيرِ جنسه، فلا خلاف أيضاً في أنّه لا يجبُ تخصيصه به، وأنّه ينبغي أنْ يُحمل المطلق علىٰ إطلاقه، ويُحمل المُقيّد علىٰ تقييده، ومثال[4] ذلك أنْ يَرد تحرير الرقبةِ مُقيّداً بالإيمان في كفّارة قَتل الخطأ، ويرد مطلقاً في باب النّذر أو

---

(١) يقوم المصنّف في هذه التقسيمات بذكر أربعة أقسام من المطلق الّذي لحقه المقيّد، واتّفق الأُصوليون في حكمه، ثمّ يذكر قسماً خامساً اختلفوا فيه، وهذه الصور الخمسة هي:

١ ـ إذا كان المقيّد متّصلاً بالمطلق، فلا خلاف في أنّه تقيّد المطلق.

٢ ـ إذا كان المقيّد منفصلاً عن المطلق وكان مخالفاً لحكمه ومن غير جنسه، فإنّ التقيّد لا يتعدّىٰ إلىٰ المطلق بل يبقىٰ المطلق علىٰ إطلاقه.

٣ ـ المقيّد المنفصل إذا كان قد سبق له تقييد مطلقٍ مشابه للحكم المطلق، ففي هذه الصورة لا خلاف أنّه يجب تقييده.

٤ ـ المقيّد المنفصل إذا خالف حكم المطلق وكان من جنسه في مواضع أُخرىٰ مقيّداً ومطلقاً، فلا خلاف أنّه لا ينبغي أنْ يقيّد المطلق.

٥ ـ المقيّد المنفصل إذا خالف حكم المطلق وكان من جنسه، وكان قد وجد من جنسه في مواضع أُخرىٰ ما هو مقيّدٌ فحسب كقوله تعالىٰ في آية الظّهار (المجادلة: ٢) ﴿والّذين يُظاهرون من نسائهم ثمّ يعودون لِما قالوا فتحرير رقبة﴾ فإنّ «الرقبة» مطلقة في هذا الحكم ولكنّها وجدت مقيّدة في مواضع أُخرىٰ ككفّارة قتل الخطأ.

وقد اختلف الأُصوليون في حكم هذا المقيّد علىٰ أربعة أقوال رئيسيّة.

(٢)* المُراد بالاتّصال أن لا يرد إلّا معَ التقيد، وبالانفصال أن يرد مرّةً مقيّد به ومرّةً بدون تقييدٍ به.

(٣)* بأن يتّحدا في جميع الوجوه إلّا الاطلاق والتقيد.

(٤) بيان.

العتق المتبرع به، فإنّ كلّ واحدٍ منهما يَنبغي أنْ يُحمل علىٰ ظاهره علىٰ ما بيّناه.

وإنْ كانَ مِنْ جنسه، فلا يخلو من أنْ يكون من جنسه في موضعٍ آخر مُقيّداً فحسب ويكون في موضعٍ مُقيّداً، أو في موضعٍ آخر مُطلقاً.

فإنْ وجد مِنْ جنسه مُطلقاً ومقيّداً في موضعين، فلا خلاف أيضاً في أنه لا يَنبغي حمله علىٰ أحدهما، لأنّه ليس أنْ يُقيّد لأجل ما قُيّد مِنْ جنسه بأولىٰ مِنْ أنْ يُحمل علىٰ إطلاقه لإطلاق ما أُطلق من جنسه، ومثاله صوم كفّارة اليمين.

قالوا: ليس أنْ يُحمل عَلىٰ ما شُرط فيه التتابع مِنْ كفّارة الظّهار بأولىٰ مِنْ أنْ يُحمل علىٰ ما شُرط فيه التفريق منْ صوم المتمتّع[1]*، وَيجب أنْ يُترك علىٰ ظاهره.

وإنْ كانَ من جنسه ما هُوَ مقيّدٌ فحسب نحو إطلاق الله تعالىٰ الرّقبة في الظّهار وتقييده لها بالإيمان في كفّارة قتل الخطأ، فاختلف العلماء في ذلك:

فمنهم مَنْ قال: إنّ المُطلق علىٰ إطلاقه لا يُؤثّر تقييد المُقيّد، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشّافعي.

ومنهم مَنْ قال: إنّ المُطلَق يصيرُ مقيّداً لتقييده ما قُيّد مِنْ جنسه، واختلفوا:

فمنهم مَنْ قال: يجبُ حمل المُطلق علىٰ المقيّد لغةً وعرفاً ولا يحتاج إلىٰ قياس.

ومنهم مَنْ قالَ: إنّ اللّغة لا تَقتضىٰ ذلك، وإنّما يُحمل عليه قياساً، وهو قول جماعة من أصحاب الشّافعي.

ومَنْ ذَهب إلىٰ القول الأوّل[2]* اختلفوا:

فمنهم مَنْ قال: المُطلق لا يجوزُ أنْ يُقيّد بأنْ يُقاس علىٰ المقيدّ، قالوا: لأنّ ذلك يَقتضي زيادةً في النّص، وذلك نسخٌ ولا يصحُّ النّسخُ بالقياس، وهو المحكي عن

---

(١)* وهو كفّارة عن الهدي والتفريق فيه لقوله تعالىٰ: ﴿ثلاثةٌ في الحجّ وسبعةٌ إذا رجعتم تلك عَشَرةٌ كاملةٌ﴾.

(٢)* وهو وجوب حمل المطلق علىٰ المقيّد لغةً.

المتقدّمين مِنْ أصحاب أبي حنيفة، وعن أبي الحسن.

ومنهم من قال: إنّه لا يجُوز[1] أنْ يُقيّد، ثُمّ اختلفوا.

فمنهم مَنْ قال: يقتضي تَخصيص المُطلق لا الزّيادة فيه.

ومنهم من قال: إنّه يقتضي الزّيادة فيه، وَجوّز الزّيادة بالقياس ولم يَعدّه نسخاً، فهذه جُملة الخلاف فيه[2] والوفاق.

والّذي أذهبُ إليه: أنّه يَنبَغي أنْ يُحمل المطلق علىٰ إطلاقه، والمُقيّد علىٰ تقييده، ولا يُخصُّ أحدهما بالآخر.

وإنّما قلتُ ذلك، لأنّ حمل أحدهما علىٰ الآخر قياساً إنّما يَسُوغ ذلك لمن جوّز العمل به، فأمّا عَلىٰ ما نذهب إليه في المنع منه وَحظرِ استعماله فلا يجُوز لا في هذا الموضع ولا في غيره.

وأمّا حَملُ المطلق علىٰ المقيّد مِنْ غيرِ قياسٍ فبعيدٌ، والّذي يَدلُّ علىٰ ذلك أنّ مِنْ حقّ الكلام أنْ يُحمل علىٰ ظاهره، إلّا أنْ يمنع منه مانعٌ، وإذا كانَ المقيّد غير المطلق وهما حُكمان مختلفان[3]* فكيف يؤثّر أحدهما في الآخر؟

فإنْ قالوا: لأنّ الله تعالىٰ لمّا أطلق الشّهادة في موضعٍ[4]، وقيّدها بالعدالة في موضعٍ آخر، عُقِلَ من ذلك تقييدها بالعَدالة في الموضع الّذي أطلقها فيه، فيَجب أنْ يُجعلَ ذلك عبرةً في أمثاله.

قِيلَ لهم: إنّ المُطلق من الشّهاده إنّما قيّد بالعدالة لدليلٍ دلّ علىٰ ذلك مِنْ إجماعٍ أو غيره، ولم تُجعل العَدالة شرطاً في الشّهادة لأنّها قُيّدت في موضعٍ آخر

---

(١) قوله: (لا يجوز) غلطٌ، والصحيح يجوزُ، لأنّ المصنّف في مقام بيان مذاهب القائلين بوجوب حمل المطلقِ علىٰ المقيّد والقول الأوّل هو عدم الجواز، وهذا هو القول الثّاني وهو الجواز، ولعلّ (لا) من زيادة النسّاخ.

(٢) أُنظر: «أُصول السرخسي ١: ٢٦٧، التبصرة: ٢١٦، ميزان الأُصول ١: ٥٩٥ ـ ٥٨٤، شرح اللُّمع ١: ٤١٨ ـ ٤١٦، المعتمد ١: ٢٩١ ـ ٢٨٨، روضة النّاظر: ٢٣٢ ـ ٢٣٠، الذريعة ١: ٢٧٥».

(٣)* أي نوعاً وإنْ إتّحدا جنساً.

(٤) كقوله تعالىٰ البقرة: ٢٨٢: ﴿ولا يابَ الشُّهَداء إذا ما دعوا﴾، وأيضاً قوله تعالىٰ: النور: ٤ ﴿والّذين يرمون المُحصنات ثمّ لم يأتُوا بأربعة شهداء﴾.

بالعَدالة، فَمَن ادّعىٰ ذلك فعليه الدّلالة، ونحن لو خُلّينا والظّاهر لما قيّدنا الشّهادة المطلقة وتركناها علىٰ اطلاقها.

فإنْ قالوا: القُرآن كلّه كالكلمة الواحدة، وقد رُوِيَ ذلك عن أمير المؤمنين عليه السّلام، فيجبُ أنْ يكون المُقيَّد وإن انفصل مِنَ المطلق فكأنّه مُتّصلٌ به، وَيصيرُ ذلك بمنزلة قوله: ﴿والذّاكرين الله كثيراً والذّاكرات﴾[1] أنّه مُقيّدٌ بما تقدّم، كأنّه قال: (والذّاكرات الله كثيراً).

قِيلَ لهم: إذا سَلّمنا ما ذكرته لم يجب ما ذهبت إليه، لأنّ المُطلق والمُقيّد لو افترقا لما وجَب تقييد المقيّد إذا كانا حُكمين مختلفين.

يَدلّ علىٰ ذلك أنّه لو قال: ﴿مَنْ قَتَل مؤمناً خَطأً فَتَحريرُ رَقَبةٍ مؤمنةٍ﴾[2]، ﴿والّذينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائهم ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالوا فَتَحريرُ رقبةٍ﴾[3] لما وَجبَ أنْ يكون الثّانية مُقيّدةً لأجل كون الأُولىٰ مقيّدة، فالتّعلّق بقولهم: إنّ القُرآن كالكلمة الواحدة لا معنىٰ له.

فأمّا قوله تعالىٰ: ﴿والذّاكرين الله كثيراً والذّاكرات﴾ فإنّما حَمَلناه علىٰ الأوّل لأنّه لا يَستقلُّ بنفسه ولا يُفيدُ شيأً، وإنّما حُذف منه لفظ «الله» لدلالة الأوّل عليه اختصاراً. وليس كذلك المُطلق لأنّه مفيدٌ ومُستقّل بنفسه فلا يحتاجُ إلىٰ حمله علىٰ المقيّد بل تُرك علىٰ حاله.

علىٰ أنّه يلزم مَنْ خالف فيما قلناه وَجوّزَ تخصيص المطلق لمكان المقيّد أنْ يزيد في كفّارة القتل الإطعام، لما كانَ ذلك ثابتاً في كفّارة الظّهار، وفي التيمّم مسح الرأس والرّجلين لِما كانَ ذلك ثابتاً في الوضوء، وغيرُ ذلك مِنَ المواضع، وذلك لا يرتكبه أحدٌ.

فأمّا مَنْ حمل أحدهما علىٰ الآخر قياساً، فعلىٰ مذهب مَنْ أوجب القياس

---

(١) الأحزاب: ٣٥.

(٢) النساء: ٩٢.

(٣) المجادلة: ٣.

قوله أولىٰ مِنْ قول مَنْ مَنَع من ذلك.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ «الرّقبة» المُطلقة وإنْ كانت من جهةِ اللّفظ ليست عامّة، فهي في المعنىٰ عامّة، لأنّها تقتضي دُخول جميع الرِّقاب[1] فيه، فإذا عُلم بالقياس أنّ مِنْ شرطها أن تكون مؤمنةً عندَ من قال بالقياس صارَ المُجزي منها أقلّ ممّا كانَ يقتضيه إطلاقها، فصار تخصيصاً مِنْ هذا الوجه، فَيَنْبَغي أنْ يَسُوغ استعمال القياس فيه.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ ذلك زيادةٌ لا تَخصيصٌ، لأنّ المعقول مِنَ «الرقبة» هو الشّخص دون الإيمان، فإذا شُرط فيها الإيمان فقد شُرط فيها ما لا يقتضيه لفظها، ومن حقّ التّخصيص أن يكون مُتناولاً لما يتناوله لفظ المخصوص فيجبُ أنْ يكونَ زيادةً، وذلك أنّ الإيمان وإنْ لم يُعقل مِنَ «الرقبة»، فقد عُقل منها المؤمنةُ والكافرة الّتي كانت معقولةً من الكلام لولا هذا التّقييد، فصحّ[2] أنّ ذلك تخصيصٌ لا زيادة.

وقد يكون التّخصيص علىٰ ضرُوبٍ:

أحدها: أنْ يكون التّخصيص بلفظ المخصوص منه، نحو قولُ القائل: «رأيتُ الزّيدين إلّا زيدُ بن خالدٍ» وما شاكل ذلك.

وقد يكونُ بخلاف لفظ المخصوص منه، وما يتناوله داخلٌ تحت المخصُوص منه لفظاً نحو قوله تعالىٰ: ﴿فَلَبِثَ فيهم ألفَ سَنَةٍ إلّا خمسين عاماً﴾[3].

وقد يكون التّخصيص بأنْ يعلم أنّ اللّفظ يتناول جنساً مِنْ غَير اعتبار صفته، ويخصّ بعد ذلك بذكر صفةٍ من صفاته، نحو قول القائل: «تَصدَّق بالوَرِق إذا كان صحاحاً»، ويَستثني منه ما ليس بصحاحٍ.

وإنْ كانَ اللّفظ الأوّل لم يتناول ذلك علىٰ التّفصيل، وقد عُلم أنّ الرّقبة إذا ذُكرت مُنكرة لم تختصّ عيناً دونَ عينٍ، فصَحَّ تخصيص الكافرة منها، وتخصيص ذلك قد يكون بأن يقترن الى الرقبة صفةٌ تقتضي إخراج الكافرة، وقد يكون باستثناء

---

(١) في الأصل: الرّقبات.

(٢) في الأصل: لصحّ.

(٣) العنكبوت: ١٤.

الكافرة فلا فصل بين قوله عزّ وجلّ: ﴿فَتَحريرُ رَقَبةٍ مؤمنةٍ﴾[1]، وبين قوله: (إلّا أنْ تكون كافرةً)، وهذا بيّنٌ.

ولو سُلّم أنّ ذلك زيادة لكان لا يمتنع أنْ يُقال به قياساً عند مَنْ قال به إذا لم يكن نسخاً، وليس كُلّ الزّيادة[2]* في النّص يكونُ نسخاً علىٰ ما نُبيّنه في باب النّاسخ والمنسُوخ، وهذه الزّياده ممّا لا تُوجِب نسخاً علىٰ ما نُبيّنه.

وقد أُلزِمَ القائلون بتقييد المُطلق قياساً، ما ألزمناه مَنْ قال ذلك مِنْ غَيرِ قياسٍ مِنْ إيجاب مسح الرأس في التيمّم، والإطعام في كفّارة قتل الخطأ.

وأجابوا عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أنّ ذلك كانَ جائزاً لكنّه مُنِعَ الإجماع منه.

وهذا إنّما يَصِحُّ علىٰ مَذهب مَنْ أجاز تخصيص العلّة، فأمّا منْ لم يُجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب.

والجواب الثّاني: قالوا القياس إنّما يَصِحُّ أنْ يُستعمل في إثبات صفة الحكم وتقييده لا في إثبات نفس الحكم، لأنّ إثبات عدد الشّهود بالقياس لا يجوز، وإنْ جاز إثبات عدالتهم قياساً.

واعتُرِضَ علىٰ هذا الجواب بأنْ قالوا: إنّ الأمرين واحدٌ في جواز القول بهما قياساً، وقد استعمل الشّافعي القياس[3] في إثبات عباداتٍ نحو إثبات الصّوم بدلاً منْ هَدي المُحصِر وغير ذلك، كما استعمله في التقييد، وفي إثبات الصّفات، فلا يُمكنه أنْ يُنكر هذا علىٰ مذهبه.

فالتّعلّق بما قالوه بعيدٌ والأولىٰ ما قالوه أوّلاً.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) النساء: ٩٢.

(٢)* لا سيّما إذا لم يتأخّر في الزمان.

(٣) أُنظر استدلالات الشافعي حول القياس في كتابه: «الرسالة: ٤٨٦ ـ ٤٧٦».

فَصْلٌ [١١]

«في ذكرِ ما يَدلُّ علىٰ تَخصيص العُموم مِنَ الأدلّة المُنفَصلة الّتي تُوجبُ العِلْمَ»[1]

تَخصيصُ العموم بأدلّة العَقل، والكتاب، والسُّنة، والإجماع وأفعال النّبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم صَحيحٌ.

---

(١) اتّفقت الإماميّة علىٰ أنّ مطلق الأدلّة المنفصلة توجب تخصيص العموم، لكن بشرط أن تكون الأدلّة موجبة لحصول العلم كدليل العقل والقرآن والسّنة الثابتة (سواءٌ القولية منها أو الفعليّة) والإجماع، وأمّا الأدلّة الّتي لا تُوجب العلم كالقياس والرأي (والخبر الواحد علىٰ خلافٍ في حجيّته) فلا تُخصّص، لأنّ الدّليل الخاص إذا دلّ علىٰ ضدّ حكم العام يفيد أنّ المتكلّم به أراد به الخصوص لا العموم، فبناءً علىٰ أنّ كلّ واحدٍ من الدليلين علمٌ وحجّة ولا يجوز تناقض الحُجّتين، فلا يسلمان ولا يتّبعان علىٰ حجّتهما إلّا بالجمع بينهما وحمل العموم علىٰ الخصوص وتخصيصه.

وأمّا العامّة فقد قسّموا الدّليل المنفصل إلىٰ عقليّ وسمعي، والعقلي إلىٰ القطعي (ويقصدون به مجرّد العقل) وما ليس بقطعي (وهو القياس الشّرعي) والسمعي. وذهب جمهور فقهائهم وأُصوليهم إلىٰ أنّ العامّ يخصّص بدليل العقل، لكنّهم اختلفوا في القياس فالأحناف منعوه عن التّخصيص، وأمّا أصحاب الشّافعي، وأصحاب الحديث، والمعتزلة، (سوىٰ أبي هاشم في رأيه الأوّل وأبي عليّ الجبّائي حيث منعاه وقالوا بتقديم العام علىٰ مطلق القياس سواءٌ كان جليّاً أو خفيّاً) خصّصوا به العام، وأمّا الدّليل السمعي فقد جوّزوا التّخصيص فيه إذا كان العام مثله كتخصيص الكتاب بالكتاب، والخبر المتواتر بالمتواتر، والكتاب بالخبر المتواتر، والمتواتر بالكتاب، وتوجد عندهم تفصيلات وآراء متعددة أُخرىٰ. راجع هامش ميزان الأُصول: ١/٤٧١.

وذَهبَ بعضهم إلىٰ أنّ تخصيص العُموم لا يقعُ بأدلّة العَقل[1].

والّذي يَدلُّ علىٰ صحّة المذهب الأوّل، أنّ هذه الأدلّة الّتي ذكرناها إذا كانت مُوجبةً للعلم ومقتضيةً له وَجَب تخصيص العموم بها، وإلّا تناقضت الأدلّة وذلك لا يجُوز، [و] لهذه الجُملة خَصَّصنا قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم﴾[2] وحملناه عَلىٰ العُقلاء، لما دَلّ دليلُ العقل علىٰ أنّ الأطفال[3]* والمجّانين ومَنْ لا عقل له لا يَحسُن تكليفه.

وكذلك خَصَّصنا قوله تعالىٰ: ﴿اللهُ خالقُ كلِّ شيء﴾[4] وقُلنا: إنّ المُراد به أفعال نفسه، لما دلّ الدّليل علىٰ أنّ الواحد منّا فاعلٌ ومُحدِثٌ.

ويدلُّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ ظاهر الكتاب وحقيقته يُترك إلىٰ المجاز لدليل العقل، كما تركنا ظاهر قوله: ﴿وجاء ربُّك﴾[5]، وقوله: ﴿هَلْ ينظرون إلّا أنْ يأتيهم اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمام﴾[6]، وقُلنا: إنّ المُراد به أمرُ ربّك، وأمرُ الله، لما دلّ دليل العقل علىٰ أنّ المجيء لا يجوز علىٰ الله.

أُنظر: «المعتمد ١: ٢٥٢، ميزان الأُصول ١: ٤٧٢ ـ ٤٦٧، التذكرة بأُصول الفقه: ٣٨ ـ ٣٧، الذريعة ١: ٢٧٨ ـ ٢٧٧».

(١) قال أبو الحسين البصري: إنّ المانعين عن تخصيص العموم بدليل العقل علىٰ قسمين:
١ ـ امتنع قومٌ من القول بأنّ أدلّة العقل تَخُصُّ الكتاب، وقالوا: إنّ العموم مرتبٌ عليها.
٢ ـ وقومٌ أطلقوا المنع من ذلك إطلاقاً.
ولم يرد ذكرٌ لأسماء هؤلاء المانعين، إذ لعلّهم من شذوذ المتكلّمين المعمورين الّذين لا يُعتدّ بآرائهم، وقد وصفهم إمام الحرمين الجويني بـ(بعض الناشئة).
أُنظر: «المعتمد ١: ٢٥٢، ميزان الأُصول ١: ٤٦٧ والمصادر الواردة في الهامش».

(٢) النساء: ١.

(٣)* أي الّذين لا تمييز لهم منهم ومن لا عقل له، تعميمٌ بعد التخصيص، ويشمل النائم والمُغمىٰ عليه.

(٤) الزمر: ٦٢.

(٥) الفجر: ٢٢.

(٦) البقرة: ٢١٠.

وإذا ثبت ذلك، وقد دَلَلنا[1] علىٰ أنّ العموم إذا خُصَّ كانَ مجازاً، فينبَغي أنْ يُجوَّز ذلك بأدِلّة العقل، لأنّ غاية ما في ذلك أنْ يُترك حقيقةً إلىٰ المجاز.

فإنْ قالوا: دليل العقل يجب تقدّمه عَلىٰ الكتاب، وما هذا حكمه لا يجوزُ أنْ يُخصّ به العموم، لأنّ ما يقتضي الخصوص يجب أنْ يكونَ مقارناً له.

قِيلَ لهم: نحنُ قد بيّنا أنّ الّذي يَخصُّ العموم هُو قصدُ المخاطب إلىٰ بعض ما تناوله اللّفظ، وذلك مقارنٌ لحال[2] الخطاب، وأدلّة العقل إنّما يُتوصّل بها إلىٰ معرفة القصد الّذي وقع التّخصيص به، وعلىٰ هذا يسقط هذا السّؤال.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ دليل العقل وإنْ دلّ علىٰ قصد فقد تقدّمه، وذلك لا يجُوز، (وذلك)[3] أنّ الّذي أنكروه جائزٌ عندنا غيرُ مُنكَرٍ، لأنّ الدّليل[4] كما يتأخّر ويُقارن تارةً، كذلك قد يَتقدّم علىٰ بعض الوُجوه، فاستبعاد ذلك لا معنىٰ له.

ولأجل ما قلناه علمنا بالعقل أنّ الله تعالىٰ يُثيبُ المؤمن علىٰ طاعته ويُعوّضه علىٰ آلامه، وإنْ كانَ ذلك متقدّماً له.

ثمّ يُقالُ لمن خالف في ذلك: لَيس يخلو من أنْ يَحملوا قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها النّاس﴾ علىٰ عمومه وشموله حتّىٰ يَحمله علىٰ العُقلاء وغَيرِ العُقلاء، أو يحمله علىٰ العُقلاء.

فإنْ قال: أحمله علىٰ جميعهم، ظَهَرَ بُطلان قوله بما دلّ الدّليل علىٰ خلافه.

وإنْ قال: أحملهُ علىٰ العُقلاء خاصّة غير أنّي لا أُسمّي ذلك تخصيصاً، كانَ ذلك خلافاً في عبارةٍ لا يُعتبر بها.

ومن النّاس مَنْ قال[5]: إنّ عموم الكتاب يَترتّب علىٰ أدلّة العقل فلا يصحّ أنْ

---

(١) أُنظر دليل المصنّف صفحة ٣٠٦ في «فصل «أنّ العموم إذا خُصّ كانَ مجازاً».

(٢) بحال.

(٣) زيادة من النسخة الثّانية.

(٤) في الأصل: دليلٍ.

(٥) أُنظر هامش رقم ١ صفحة ٣٣٧.

يُقال إنّه يُخصُّ به، وجوّز تخصيصه بالكتاب وإنْ تقدّمه.

وهذا غيرُ صحيحٍ، لأنّ الغَرض بقولنا: إنّه مخصوصٌ بالكتاب، هو أنّه قد دَلّ علىٰ أنّ المُراد به الخُصوص، ولدليلِ العقل هذا الحظُّ، فكيفَ لا يُقال إنّه مخصوصٌ به؟

فإنْ قالوا: لو جازَ تخصيصُ العمُوم بدليل العقل جاز نَسخه بدليل العَقل، فلمّا اتّفقنا علىٰ أنّ النّسخ لا يجوزُ أنْ يقع به كانَ العموم مثله.

قِيلَ لهم: مَعنىٰ النّسخ[1]* يصحّ عندنا بأدلّة العقل لكنّه لا يُسمّىٰ نسخاً، يَدلُّ علىٰ ذلك أنّ الله تعالىٰ إذا أمر المكلّف بفعلٍ ثُمّ عَجَز عنه المكلّف، عَلِمنا أنّه قَد سَقَطَ عنه فَرضهُ، كما أنّه لو نهاه عنه في أنّه يسقط فرضه عنه، فمعنىٰ النّسخ حاصلٌ لكنّه مُنِعَ منْ إطلاق هذه التسمية، لأنّ حَدّ النسخ ليس بحاصلٍ فيه علىٰ ما سنبيّنه فيما بعد ويُسمّىٰ تخصيصاً، لأنّ فائدة التّخصيص حاصلةٌ ولا مانعَ يَمنعُ مِنْ إطلاقه.

أمّا تخصيص الكتاب بالكتاب، فَيدلُّ علىٰ صحّته ما دلّ علىٰ صحّة تخصيصه بأدلّة العقل سواء.

فأمّا أمثلته فأكثر مِنْ أنْ تُحصىٰ نحو قوله: ﴿**اقْتُلُوا المشركين**﴾[2]، وقوله: ﴿**فإذا لقيتم الّذين كَفَروا فَضَربُ الرِّقاب**﴾[3]، ثمّ قال في مَوضعٍ آخر: ﴿**حَتّىٰ يُعطُوا الجِزية عَنْ يَدٍ وهُم صاغرون**﴾[4] فخصّ بذلك[5]* مَنْ عَدا أهلَ الكتاب.

ونحو قوله: ﴿**ولا تَنكحوا المُشركات حَتّىٰ يُؤمنَّ**﴾[6] فخصّ من ذلك[7]*

---

(١)* أي الجزء العمدة المعتبر فيه وهو رفع الحكم وليس المُراد تمام معناه، والحاصل: أنّه إنْ أُريد بقوله جاز نَسخه تحقّق تمام حقيقة النّسخ فالشّرطيّة ممنوعة، وإلّا فكذب التالي ممنوع.

(٢) التوبة: ٥.

(٣) محمّد: ٤.

(٤) التّوبة: ٢٩.

(٥)* أي خَصَّ بالآية الأخيرة المذكورة في الآيتين الأوليين من عدا أهل الكتاب.

(٦) البقرة: ٢٢١.

(٧)* أي أخرج الآية الثّانية بعض المشركات من حكم الآية الأُولىٰ وهنّ الكتابيات، فإنّ الكتابي مشركٌ.

بعضهم في نكاح الدّاوم عِنْدَ مَنْ خالفنا، وعندنا في نكاح المُتعة ومِلك اليمين.

ونحو قوله أيضاً: ﴿وأُولاتِ الأحمالِ أجلهنّ أنْ يَضعْنَ حَملهنّ﴾[1] فخصّ بهذا الحكم المُطلّقات عندنا، وعند بعض الفقهاء خَصّ الآية الأُولىٰ بمَنْ عَدّ الحوامل من النّساء، وله نظائر كثيرةٌ، ولو لم يَرد له نظيرٌ، لكنّا نَعلم أنّ ذلك جائزٌ لما قدّمناه مِنَ الدّليل.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ الله تعالىٰ وَصَفَ نبيّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بأنّه يُبيّن للنّاس ما نُزّل إليهم فلا يجُوز أنْ يَثبت لغيره[2].

وذلك أنّ هذا يسقط من وجهين:

أحدهما: أنّه ليس في وصفه نبيّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بأنّه يُبيّن للنّاس ما يمنع من أنْ يُبيّن هو أيضاً بعض كلامه ببعض.

والثّاني: أنّه كما وَصَفَ النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أيضاً، فلا وجه يوجب كون السُّنّة تبياناً للكتاب ومُخصّصاً له، إلّا وهو بعينه يُوجبُ كون الكتاب تبياناً له ومخصّصاً.

فأمّا تخصّص الكتاب بالسُّنّة: فلا خلاف فيه بين أهل العلم[3]، وقد وقع منه أيضاً في مواضع كثيرة، لأنّ الله تعالىٰ قال: ﴿يُوصيكم اللهُ في أولادكم﴾[4]، وقال:

---

(١) الطّلاق: ٤.

(٢) ورد هذا الوصف في قوله تعالىٰ: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للنّاس ما نُزّل إليهم﴾ [النحل: ٤٤].

(٣) وهو مذهب الإماميّة، والمعتزلة، وأئمّة المذاهب السّتّة الأربعة، وهو مختار الجويني، والغزالي، وأبي الحسين البصري، والرازي، وابن الحاجب وآخرين.

أُنظر: «التبصرة: ١٣٢، المستصفىٰ ٢: ٢٩، الأحكام ٢: ٣٠١، الإحكام لابن حزم ٣: ٤٠١، المنخول ١٧٤: روضة النّاظر: ٢١٧ ـ ٢١٥، الذريعة ١: ٢٧٩، ميزان الأُصول ١: ٤٧٢، المعتمد ١: ٢٥٥، شرح اللّمع ١: ٣٥٢».

(٤) النساء: ١١.

﴿للرّجال نَصيبٌ ممّا تَرَكَ الوالِدان﴾[1] وغير ذلك من آيات المواريث، وخَصَصنا مِنْ ذلك القاتل والكافر بقول النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «لا يَرِثُ القاتل»[2] «ولا يتوارث أهلُ ملّتين»[3] وغير ذلك.

فأمّا تخصيصُ بعض السُّنة ببعضٍ: أيضاً جائِزٌ لمثل ما قدّمناه من الأدلّة، وقد وُجِد أيضاً في مواضع لا تُحصىٰ كثيرة.

وفي النّاس مَنْ أنكر ذلك وقال: إنّ الله تعالىٰ جَعَلَهُ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مُبيّناً، فلا يجوزُ أنْ يكون قوله يحتاج إلىٰ بيانٍ فأوجب فيه التّعارض وأبطله[4].

وهذا خطأ لأنّ حال السُّنة مَع السّنة حال الكتاب مَع الكتاب، وكونه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مُبيّناً يقتضي جواز أنْ يُبيّن سنّته، كما يقتضي جواز أنْ يبيّن الكتاب، وكما لم يمنع ذلك مِنْ أنْ يُبيّن أحكاماً مُبتدأةً، فكذلك لايمنع من أنْ يُبيّن سُنّةً يحتاجُ إلىٰ أنْ يُبيّنها بسُنّةٍ أُخرىٰ.

فأمّا[5] تخصيص الكتاب بالاجماع[6]: فصحيحٌ أيضاً لمثل ما قدّمناه مِنَ الأدلّة، وقد وقع أيضاً في مواضع كثيرةٍ، نحو اتّفاقهم علىٰ أنّ العبد لا يَرِثُ، فخصّ بذلك آية المواريث، ونحو إجماعهم علىٰ أنّ العبد كالأَمَة في تنصيف الحدّ، فخُصّ به قوله

---

(١) النساء: ٧.

(٢) روىٰ الشّيخ الكليني ـ رحمه الله ـ بسنده عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد وعبدالله ابني محمّد، عن ابن أبي عُمير، عن هاشم بن سالم عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: «لا ميراث للقاتل» الكافي ٧: ١٤١، رقم ٥.
وروىٰ المتّقي الهندي: (لا يرثُ قاتلٌ من دية من قتل)، كنز العمّال: ١١: ٧، رقم ٣٠٤٣٥.

(٣) الكافي ٧: ١٤٢ رقم ١، كنز العمّال ١١: ١٦ رقم ٣٠٤٣٠ و ٣٠٤٣١.

(٤) المعتمد ١: ٢٥٥.

(٥) وأمّا.

(٦) فإنّ كلّ من يذهب إلىٰ حجيّة الإجماع يقول بتخصيصه للكتاب، يقول الشّريف المرتضىٰ (الذريعة ١: ٢٧٩: «وأمّا تخصيصه (أي الكتاب) بالإجماع فصحيحٌ لأنّ الإجماع عندنا لا يكون إلّا حجّة».
أُنظر أيضاً: «المعتمد ١: ٢٥٥، وميزان الأُصول ١: ٤٧٣».

تعالىٰ: ﴿الزّانية والزاني﴾[1] وغير ذلك.

وأمّا تخصيص الكتاب بأفعال النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: فصحيحٌ أيضاً، لأنّ الدّليل قد دَلّ علىٰ أنّ فعله كقوله في وجوب الرجُوع إليه في معرفة الأحكام، فإذا ورد الكتاب بتحريم أشياء ثُمّ وجدناه عليه السّلام فاعلاً لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب، ولذلك خُصَّ قوله تعالىٰ: ﴿الزانية والزّاني فَاجْلِدُوا كلّ واحدٍ مِنهُما مائة جَلْدةٍ﴾ برجمه عليه السّلام ماعِزاً[2].

وتخصيص قوله عليه السّلام بفعله صحيحٌ أيضاً لمثل ما قلناه، وسَنَدلّ فيما بعد علىٰ أنّ فعله ليس بمقصور عليه وأنّه كقوله، وصحّة ذلك تقتضي جواز التّخصيص به.

وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

---

(١) النور: ٢.

(٢) هو ماعِزْ بن مالك الأسلمي، قال ابن حجر العسقلاني في (الإصابة ٦: ١٦): «له صُحبه، وهو الّذي رُجم في عهد النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، ثبت ذكره في الصحيحين وغيرهما... وأنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: لقد تاب توبةً لو تابها طائفة من أُمّتي لأجزأت عنهم، وفي صحيح أبي عوانة وابن حبّان وغيرهما: أنّ النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لمّا رجم ماعِز بن مالك قال: لقد رأيته يتحصّص في أنهار الجنّة. ويقال: انّ اسمه غريب وماعِز لقبٌ».

فَصْلٌ [١٢]

«في ذكرِ تَخصيص العموم بأخبار الآحاد»

إعلم أنّ مَنْ قال أنّ خبر الواحد لا يجُوزُ العمل[١]، به فقوله خارجٌ عن هذا الباب، وإنّما الخلاف في ذلك بَين من أوجَبَ العمل به[٢].

وآختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام في هذه المسألة:

منهم: مَنْ أجاز تخصيص العُموم بها علىٰ كلّ حالٍ ما لم يَمنع من ذلك مانعٌ، وهوَ مذهب أكثر الفُقهاء والمتكلّمين، وهُو الظّاهر عن الشّافعي وأصحابه، وعن أبي الحُسين[٣]، وغيرهما[٤].

---

(١) أُنظر هامش رقم ١ صفحة ٩٩.

(٢) أُنظر هامش رقم ٢ صفحة ٩٩.

(٣) هو أبو الحسين محمّد بن علي بن الطّيب البصري المعتزلي، أحد أئمّة الاعتزال، وله مصنّفات معروفة في الأُصول وأشهرها كتابه (المعتمد في أُصول الفقه) شرح به (العُمَد) للقاضي عبدالجبّار الأسد آبادي، ويعدّ كتاب «المعتمد» من أركان الأُصول عند السُّنّة، توفّي ببغداد سنة ٤٣٦ هـ.

(٤) إنّ جواز تخصيص عموم القُرآن بخبر الواحد منسوبٌ ومنقول عن أكثر الفقهاء والمتكلّمين من العامة كالشّافعي، ومالك، وابن حنبل، وأبي الحسين البصري، وأبي إسحاق الشّيرازي، والجويني، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والرازي، وغيرهم: أُنظر: «التبصرة: ١٣٢، المستصفىٰ ٢: ٢٩، المنخول: ١٧٤. الأحكام لابن حزم: ٤٠١/٣، الذريعة: ٢٧٩/١، الإحكام ٢: ٣٠١ المعتمد ١: ٢٥٥، ميزان الأُصول ١:

ومنهم مَنْ قال: يجوز تخصيصهُ بخبر الواحد إذا كانَ قَد خُصّ، لأنّه قد صارَ مُجملاً ومجازاً، وإذا لم يدخله التّخصيص لم يَجُز أنْ يَخصّ بها[1]، وهو مذهب عيسىٰ بن أبان[2].

ومنهم مَنْ قال: إذا خُصّ العموم بدليلٍ متّصل مثل الاستثناء وما جرىٰ مجراه لم يَجُزْ تخصيص العُموم به لأنّ ذلك حقيقة ـ علىٰ ما حكيناه فيما تقدّم[3] ـ وإذا خُصّ بدليلٍ منفصلٍ جاز تخصيصه بأخبار الآحاد لأنّه قد صار مجازاً[4].

والّذي أذهَب إليه: أنّه لا يجوز تخصيص العموم بها علىٰ كلّ حالٍ، سواء خُصّ أو لم يُخَصّ، بدليلٍ متّصلٍ أو منفصل، وكيف كانَ، والّذي يَدلُّ علىٰ ذلك:

أنّ عموم القرآن يُوجب العلم، وخَبَر الواحد يُوجب غلبةَ الظّن، ولا يجوزُ أنْ يُترك العلم للظنّ علىٰ حالٍ، فوَجب لذلك أنْ لا يُخصّ العموم به.

فإن قِيلَ: إذا دَلَّ الدّليل علىٰ وجُوب العمل بخبر الواحد، كان وجُوب

٤٧٣، شرح اللُّمع ١: ٣٥٤ ـ ٣٥٠، روضة النّاظر: ٢١٧ ـ ٢١٦».

(١) وهذا الرأي هو مذهب الأحناف ـ ما عدا أحناف ما وراء النّهر ومشايخ سمرقند ـ ويبدو أنّ عيسىٰ بن أبان ـ وهو من أصحاب أبي حنيفة ـ أوّل من صّرح بهذا الرأي فنسب إليه، فهم بَنَوا علىٰ أنّ العام قطعي الدلالة والخبر الواحد ظنّي، وبناءً علىٰ هذا يكون العام باقياً علىٰ عمومه ولا يجوزُ تخصيصه إلّا إذا كان اللفظ العام كان قد دخله التّخصيص بمثله فتجوز الزيادة في تخصيصه بخبر الواحد، وإنْ لم يكن قد دخله التخصيص سابقاً لم يجز أنْ يُبتدىٰ تخصيصه بخبر الواحد.

إنظر: «التبصرة: ١٣٢، أُصول السرخسي ١: ١٤١، ميزان الأُصول ١: ٤٧٣، شرح اللُّمع ١: ٣٥٢».

(٢) هو عيسىٰ بن أبان بن صدقة بن عدي بن مردان شاه الفسوي، كان فقيهاً علىٰ مذهب أهل الرأي والقياس ببغداد ومن أصحاب أبي حنيفه، لازَمَ المنصور ووُلّيَ القضاء عشر سنين، له مصنّفات عديدة في علم الأُصول، مات في محرّم سنة ٢٢٠ هـ.

(٣) راجع كلام المصنّف في فصل (٧) صفحة ٣١٣.

(٤) وهذا المذهب منسوب لأبي الحسن الكرخي. أُنظر هامش رقم (٦) من «التبصرة: ١٣٣».

التخصيص معلوماً[1] ـ وإنْ كانَ نفس الخبر مظنوناً ـ ويجري ذلك مجرىٰ قيام الدّلالة علىٰ وجُوب تنفيذ الحُكم عند الشّهادة، وإنْ كانت الشهادة غير معلومة، وكذلك إذا ظُنّ كون القبلة في جهة من الجهات، وجَبَ علينا التّوجه إليها وإنْ كانَ ذلك معلوماً، وإنْ كانَ كون القبلة فيه مظنوناً، فما المُنكر مِنْ أنْ يكون خَبَر الواحد معَ العموم يجري هذا المجرىٰ؟

والجواب عن ذلك: أنّ السّائل عن هذا السؤال لا يخلو من أنْ يكونَ مُخالفاً لنا في الأصول أو موافقاً:

فإنْ كانَ مخالفاً، فلا يَصحُّ له هذا السّؤال، لأنّه تضمّن قيام الدّلالة علىٰ وجُوب العمل بخبر الواحد، ونحنُ قد أفسدنا سائر ما يدّعيه مخالفونا مِنَ الأدلّة علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد[2]، فإذا فَسَدَ العمل بها بتلك الأدلّة، فلا يمكن أنْ يَدّعي جواز التّخصيص بها، وقد مضىٰ الكلامُ علىٰ أدلّتهم مستوفىً.

علىٰ أنّه لو سُلّم لهم العملُ بخبر الواحد علىٰ غاية اقتراحهم، لم يجز تخصيص العموم به، لأنّه ليس ما دلّ علىٰ وجُوب العمل بها يَدلّ علىٰ جواز التخصيص، كما أنّ ما دَلّ علىٰ وجُوب العمل بها لا يدلّ علىٰ وجُوب النّسخ بها، بل احتاج ذلك إلىٰ دليلٍ غير ذلك، فكذلك التّخصيصُ، فلا فرق بينهما.

فإنْ قالوا: إذا دَلّ الدّليل علىٰ وجُوب العمل بخبر الواحد، فَينبَغي أنْ يكونَ خبر الواحد دليلاً في كلّ موضعٍ إلّا أنْ يَمنع منه مانعٌ، والنّسخ الّذي ذكرتموه قد كانَ يجُوز أنْ يقع بخبر الواحد إلّا أنّه مَنع الإجماعُ منه، فبقىٰ كونه دليلاً فيما عدا النّسخ.

قِيلَ لهم: خَبَرُ الواحد دليلٌ شرعيٌّ وليس بعمومٍ يخصّ منه بعضه ويبقَىٰ ما عداه، وإذا ثبتَ ذلك كانَ الّذي يَدلّ علىٰ وجُوب العمل به من الإجماع إنّما هُوَ

---

(١) في الأصل: معلومٌ.

(٢) راجع استدلال المصنّف حول عدم حجيّة خبر الواحد وأنّه لا يوجب العلم في صفحة ١٠٠.

حاصلٌ فيما طريقه العمل فحسب ممّا لا نَصّ فيه في الكتاب، فينبغي أنْ يحتاج في إثبات كونه دليلاً في تخصيص العموم به إلىٰ دَليلٍ.

فإن قال[1]: الصّحابة الّذين[2] عَملوا بخبر الواحد، عَملوا به وإنْ خُصّ العموم.

قيل لهم: هذا محض الدّعوىٰ، ما الّذي يَدُلُّ عليها؟ فإنّا لا نُسلّم ذلك.

فإنْ ذكروا: أنّهم خَصّوا آية المواريث[3] بالخبر الّذي رُويَ: «أنّ القاتل لا يَرث»[4] وكانَ خبراً واحداً؟ وكذلك عملوا بخبر أبي هُريرة في نكاح المرأة عَلىٰ عمّتها وخالتها[5]، وخصّوا بذلك قوله تعالىٰ: ﴿أُحِلّ لكم ما وراء ذلكم﴾[6] ونظائر ذلك كثيرة.

قِيلَ لهم: إنّما تركوا عُموم آية المِيراث بالخبر الّذي تَضمّن «أنّ القاتل لا يرثُ» لأنّهم أجمعُوا علىٰ صحّته، فلمّا أجمعُوا علىٰ صحّته وَعَملوه خَصُّوا العمومَ بـه، وليس ذلك موجوداً في الأخبار الّتي لا يُعلم صحّتها.

وأمّا نكاح المرأة علىٰ عَمّتها وخالتها فعندنا يجوزُ علىٰ وجهٍ[7]، فلا يُخصّص العموم به.

ومَنْ أجاز ذلك أيضاً إنّما أجازه لأنّ عنده أنّهم أجمعُوا علىٰ صحّة هذا الخبر،

---

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

(٢) في الأصل: الّتي.

(٣) وهي قوله تعالىٰ (النساء: ١١): ﴿يُوصيكُمُ اللهُ في أولادكُم للذّكرِ مثلُ حظّ الأُنثيين﴾.

(٤) أُنظر تخريج الحديث في هامش رقم ٢ صفحة ٣٤١.

(٥) روى البخاري ثلاث رواياتٍ بسنده عن أبي هُريرة أنّه نهىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أن تُنكح المرأةُ علىٰ عمّتها أو خالتها».

(٦) النساء: ٢٤.

(٧) الوجه الّذي يشير إليه المصنّف هو جواز نكاح المرأة علىٰ عمّتها أو خالتها لكن بإذن العمّة والخالة، يقول الشيخ المُفيد ـ رحمه الله ـ (تهذيب الأحكام: ١/٣٣٩ باب ٢٩): «ولا بأس أن ينكح الرجل المرأة وعمّتها وخالتها ويجمع بينهما، غير أنّه لا يجوز أن ينكح بنت الأخ علىٰ عمّتها إلّا بإذن العمّة ورضاها، ولا ينكح بنت الأُخت علىٰ خالتها إلّا باختيار الخالة وإذنها».

فلمّا أجمعوا عليه دلّ ذلك علىٰ صحّته[1]*، وليس هذا موجوداً في أخبار الآحاد الّتي لا يُعلم صحّتها.

علىٰ أنّ المعلومَ مِنْ حال الصّحابة أنّهم رَدّوا أخباراً كثيرةً نافَتْ عُموم القُرآن واقتَضَتْ تخصيصه، نحو ما رُوي عن عُمَر وغيره أنّهم رَدّوا خبر فاطمة بنت قَيس[2] في أنّه لا نفقة لها ولا سُكنىٰ، وقالوا: «لا ندَع كتاب ربّنا بقول امرأة لا ندري صَدَقَتْ أم كَذَبَت»؟[3]، وهذا تصريحٌ بأنّه لا يجُوز تخصيص العموم بخبرٍ واحدٍ.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّما ردّوا الخبر إذا كانَ يُخالف القُرآن لا أنّه يخصُّه، وما يَخصُّ العموم به لا يقتضي ترك القُرآن بل يقتضي القول به، فَدلّ ذلك علىٰ سقوط ما ذكرتموه.

وذلك أنّ سقوط نَفَقة المبتوتة[4] كفاطمة خاصّة[5]* تَخصيصُ القُرآن، لأنّ عُموم القُرآن اقتضىٰ النَفَقة لها ولغيرها ومع ذلك لأنّهم عَلموا أنّ حُكم فاطمة وغَيرها مِنَ النّساء حكمٌ واحدٌ، وكان ذلك عندهم معلوماً ولو قبلوا خَبَرها لأدّىٰ عندهم إلىٰ دفع القُرآن، فلذلك ردّوه.

---

(١)* كذا في النسخة، والظّاهر أنّ المُراد فلمّا أجمعوا علىٰ صحّة هذا الخبر دَلّ الإجماع علىٰ صحّة التخصيص به.

(٢) هي فاطمة بنت قيس بن خالد القُرشيّة، وأُمّها أُميمة بنت ربيعة من كنانة. هي أُخت الضحّاك بن قيس وكانت أسّن منه بعشر سنين. صحابية ومن المهاجرات الأُوَل، وكانت ذات جمال وعقل، تزوّجها أوّلاً أبو بكر بن حفص المخزومي ثمّ طلّقها، فتزوّجت بأُسامة بن زيد، قيل، وفي بيتها اجتمع أهل الشورىٰ لما قتل عمر بن الخطّاب، وروىٰ أصحاب السنن والحديث روايات عديدة عنها في أبواب الطلاق والنكاح والطهارة والحيض والعدّة والزكاة.

(٣) روىٰ أحمد بن حنبل في مسنده: «... قال عمر بن الخطّاب: لا ندع كتاب الله عزّ وجل وسنّة نبيّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لقولِ امرأةٍ لعلّها نسيت». مسند أحمد بن حنبل ٦: ٤١٥.

(٤) المبتوبة: وهي المطلّقة طلاقاً بائناً، ومنه الحديث (لا تَبيت المبتُوتة إلّا في بيتها). النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٩٣.

(٥)* خاصّة متعلّق بالمبتوبة.

قِيلَ لهم: هذا محضُ الدّعوىٰ، ومِنْ أينَ أنّهم عَلِمُوا أنّ حُكم فاطمةَ حُكم غيرها علىٰ حدٍّ واحدٍ إلّا بعموم القُرآن؟ ولذلك صَرَّحَ[1]* بهذا التّعليل عُمَر، ولو كانَ ذلك معلوماً بغير عمومُ القُرآن لكانَ يقول قَد عَلِمنا أنّ حُكْمَكِ في هذا الباب حُكم غيركِ مِنَ النّساء، ولا يحتاج أنْ يقول: «ولا نَدَعُ كتاب ربّنا بقولِ امرأة لا ندري صَدَقَتْ أم كَذَبتْ»، وذلك يُسقط هذا السّؤال.

ثمّ يُقال لهم: أليس قد قَبل أهلُ قُبا خَبَر الواحد[2] فيما طريقه النّسخ وانتقلوا بذلك عَن القبلة الّتي كانوا عليها، ولم يَدُلّ ذلك علىٰ جواز النّسخ بخبر الواحد؟

فإنْ قالوا: إنّما قَبلوا ذلك بدليل دلّهم علىٰ ذلك دونَ مجرّد الخبر.

قيل لهم مثلُ ذلك في الأخبار الّتي تعلّقوا بها.

فإنْ قالوا: أليس خَبَر الواحد قد قُبل فيما يَقتضي العقل خلافه، فما المُنكَر مِنْ أنْ يَجُوز قبوله فيما يقتضي عُموم القُرآن خلافه؟

قِيلَ لهم: هذا إنّما يُمكن أنْ يُستدلّ به علىٰ مَنْ أبىٰ مِنْ تخصيص العموم به عقلاً، فيُقالُ له: إذا جازَ الانتقالُ عمّا يقتضي العقل خلافه بخبر الواحد، جاز أنْ يُنتقل عمّا يقتضيه العُموم بمثل ذلك.

فأمّا مَنْ أجاز ذلك عقلاً وإنّما امتنعَ منه لفقد[3] الدّلالة عليه، فهذا السّؤال ساقطٌ عنه، وإنّما يَنْبَغي أنْ يَتشاغل بأنّ هاهنا دليلاً يَدلُّ علىٰ جواز تخصيص العموم به، وهُو نفسُ المسألة الّتي اختلفنا فيها.

علىٰ أنّ مثل هذا يمكنُ أنْ يُقال في جواز النّسخ به، لأنّ الانتقال عَنْ مُوجب العقل مِنْ حَظْرٍ إلىٰ إباحة، أو من إباحة إلىٰ حَظْرٍ في معنىٰ النّسخ وإنْ لم يُسمَّ نسخاً،

---

(١)* وحاصله أنّه لو كانَ ردّه لعلمهم بالاتّحاد في الحكم لوجب عليه التّصريح به في الرّد لأنّ التّصريح بالمناط أهم ممّا ليس بمناط وهو منافاته للكتاب في الجملة إذ هو معلومٌ لكل أحد فلا حاجة إلىٰ التّصريح به، إنّما الحاجة إلىٰ التّصريح بالمنافاة رأساً ببيان مناطه وهو الإتّحاد في الحكم.

(٢) أُنظر: «المعتمد ٢: ١١٦».

(٣) فقد.

فيَنبَغي أنْ يجُوز علىٰ مُوجب ذلك النَّسخ بخبر الواحد، وهذا لا يقوله أحدٌ.

ولا جواب عن ذلك، إلّا ما ذكرناه مِنْ أنّ ذلك دليلٌ علىٰ جواز ذلك لا علىٰ وجُوبه، بل وجُوبه يحتاجُ إلىٰ دليلٍ مفردٍ.

وفي النّاس مَنْ قال: أنّ العموم يَثبتُ اجتهاداً[1]* فجازَ الانتقالُ عنه بـخبرٍ يُوجبُ غَلَبة الظنّ.

وهذا القولُ باطلٌ، لأنّ الدّليل علىٰ القول بالعموم دليلٌ يُوجب العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء، وقد دَلَلْنا علىٰ ذلك، فكيفَ يجُوز أنْ يُترك بما طريقه غلبة الظّن.

ثُمّ يُقال لهم: لا خلاف[2]* أنّ خبر الواحد لا يجُوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد، وإذا ثبت ذلك فَخَبر الواحد إذا خَصّ العموم اقتضىٰ شيئين:

أحدها: العمل بمتضمّنه وذلك مِنْ باب العمل.

والثّاني: وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم أنّه مخصوص، وذلك لا يجُوز لأنّه إقدامٌ علىٰ ما لا نأمنُ كونه جهلاً.

فإنْ قالوا: إنّا نأمن مِنْ كونه جهلاً بما قامَ منَ الدّليل علىٰ جواز قبوله فيما خَصّ العموم.

فقد مَضىٰ الكلامُ علىٰ ذلك وبيّنا أنّ ذلك محضُ الدّعوىٰ وصريحُ الاقتراح.

فأمّا مَنْ قالَ: لا يجُوز تخصيص العموم به إلّا إذا خَصّ علىٰ حسب اختلافهم في ذلك من تخصيصه بدليلٍ مُتّصلٍ أو منفصلٍ، أو استثناءٍ وغيرِ ذلك، ومَتىٰ خُصّ بشيء مِنْ ذلك جازَ تخصيصه.

فما دَلَلْنا به مِنَ المنع مِنْ جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطلُ هذا الفصل.

---

(١)* المُرادُ بالاجتهاد اتّباع الظنّ من حيث إنّه ظَن استفراغ الوسع في تحصيله.

(٢)* ومستند الإجماع هنا عقلاً ما ذكره من أنّه إقدامٌ علىٰ ما لا نأمن كونه جهلاً مركّباً.

علىٰ أنّه إنّما أجازوا تخصيصه بخَبَر الواحد إذا خُصّ، لأنّه يصيرُ مجملاً[1]* ومجازاً.

فأمّا كونه مجازاً فنحنُ نقولُ به، ولانُسلّم ما أنّه يصير مُجملاً فيما عداه، بل ما عدا ما خُصَّ منه معلومٌ. كما أنّه لو لم يُخصَّ منه شيءٌ كانَ الجميع معلوماً، وذلك يبطل ما قالوه.

فأمّا إذا كانَ السّائل عن السّؤال الّذي قَدّمناه مِنْ موافقينا، وسئل ذلك علىٰ طريقتنا الّتي اعتمدناها مِنْ جَواز العَمَل بالأخبار الّتي يختصّ بنقلها[2] الطّائفة المُحقّة، فالكلام عليهم أيضاً مثل ذلك بأنْ يُقال:

ما دلّ علىٰ عمل الطّائفة المُحقّة بهذه الأخبار مِنْ إجماعهم علىٰ ذلك لم يَدلّ علىٰ العمل بما يَخصُّ القُرآن، ويحتاج في ثبوت ذلك إلىٰ دَلالَة، بل قد وَرَد عنهم عليهم السّلام ما لا خلاف فيه مِنْ قولهم: «إذا جاءَكُمْ عَنّا حَديثٌ فاعرضُوه علىٰ كتاب الله فإنْ وافَقَ كتابَ الله فَخذُوه، وإنْ خالَفَه فردّوه أو فاضْرِبُوا به عَرضَ الحائِط[3]» علىٰ حَسب اختلاف الألفاظ فيه، وذلك صريحٌ بالمنع مِنَ العمل بما يخالفُ القُرآن.

فإنْ قالوا: أليس قَد عَمِلت الطّائفة بأخبارٍ كثيرةٍ طريقها الآحاد، وعُموم الكتاب بخلافها، فهلّا دَلّ ذلك علىٰ جواز تخصيص العموم بها علىٰ كلّ حالٍ؟

قِيلَ لهم[4]*: لا نُسلّم أنّ الطّائفةَ عملت بأخبارِ آحادٍ يقتضي تخصيص القُرآن، وعَلىٰ مَن ادّعىٰ ذلك أنْ يُبيّنه.

علىٰ أنّا قَد بَيّنا[5]* أنّ الأخبار الصّادرة مِنْ جهتهم عليهم السّلام علىٰ ضربين.

---

(١)* هذا غيرُ مذكور صريحاً في مذهبٍ غير عيسىٰ بن أبان.

(٢) في الأصل: نقلها.

(٣) تهذيب الأحكام٧: ٢٧٤ حديث ٥.

(٤)* حاصله أنّ الأخبار المُخصّصة الّتي عملت بها الطّائفة متواترةٌ.

(٥)* يعني لو سلّم أنّ الطائفة عملت بأخبارِ آحادٍ تقتضي تخصيص القُرآن، فنقول إنّما عملوا بأخبار آحادٍ يكون قُبيا الطائفة بها معلومة، وهذا خارجٌ عن المتنازع فيه، فإنّ التّخصيص حقيقة حينئذٍ بالإجماع سواءٌ كان

أحدهما: أنْ يكون خبراً وليسَ هناك ما يُخالفه ويكونُ فُتيا الطّائفة به، فما هذا حكمه يكونُ مجمعاً علىٰ صحّته وَيجوزُ العمل به وتخصيص العمومِ به.

وإنْ كانَ هناك ما يُخالفه مِنَ الأخبار، فالعمل بما يطابق العموم أيضاً أولىٰ، لأنّه يصيرُ معلوماً صحّته مثل العموم، وبَيّنا أنّ ذلك وَجهٌ يُرجَّحُ به أحدُ الخبرين علىٰ الآخر.

وإنْ كان خَبَرٌ لا يُعلم فُتيا الطائفة أصلاً فيه، وهناك عمومٌ يقتضي خلافه، فالعمل بما يَقتضي العموم أولىٰ بما قَدّمناه من الدّلالة.

لها مخالفٌ أم لا، وأمّا أخبار الآحاد والّتي لم يعلم فُتيا الطّائفة بها فلا يجوز جعلها مخصّصةً سواءٌ كان لها مخالفٌ أو لم يكن.

فَصْلٌ [١٣]

«في ذكرِ تَخصيص العُموم بالقياس»

إعلم أنّ الكلام في هذه المسألة قَد سَقَط عنّا، لأنا لا نُجيزُ العَمَل بالقياس، لا ابتداءً ولا فيما يَخصُّ العموم.

وإنّما الخلافُ في ذلك بين مَنْ أثبت القياس، لأنّ[١] فيهم مَنْ أجاز تخصيص العموم به عَلىٰ كلّ حالٍ إذا صحَّ القياس بشروطه، وهو مذهب أكثر الفُقهاء، وهُو مذهب الشّافعي، والمحكيّ عن أبي الحَسن، وإليه ذهَبَ أبو هاشم أخيراً[٢].

ومنهم مَن أبىٰ تخصيص العموم به عَلىٰ كلّ وجهٍ، وهو مذهب أبي عليّ، وبه قال أبو هاشم أوّلاً، وقد قال به بعض الفُقَهاء[٣].

---

(١) فإنّ.

(٢) وهو رأي جمهور الفقهاء والمتكلّمين وبه قال الشّافعي، ومالك، وأبو حنيفة، وأبو الحسين البصري، وأبو الحسن الأشعري، وأبو هاشم الجُبّائي وأبو إسحاق الشّيرازي.

أُنظر: «التبصرة: ١٣٧، الإبهاج ٢: ١١١، الإحكام للآمدي ٢: ٣١٣، ميزان الأُصول ١: ٤٧٠، المستصفىٰ ٢: ٣٠، المعتمد ١: ٢٦٠، الذريعة ١: ٢٨٤».

(٣) وهذا القول منسوبٌ للباقلاني، ولطائفةٍ من المتكلّمين، ولابن مجاهد، وأحد اختيارات الرازي، وكذلك لا يجوز عند أحمد بن حنبل، وعند أبن حزم الأندلسي.

أُنظر: «التبصرة: ١٣٨، ميزان الأُصول ١: ٤٧٠، الأحكام لابن حزم ٧: ٣٦٨، روضة النّاظر: ٢٢٠، الذريعة ١: ٢٨٤».

ومنهم مَنْ قال: يَخصُّ بالقياس الجَليّ، ولا يَخصُّ بالخفيّ[1]، وهو مذهب بعض أصحاب الشّافعي[2].

ومنهم منْ قال: إنّه يَخُصّ بذلك إذا دَخَله التَّخصيص وسُوّغ فيه الاجتهاد[3]، ولا يجُوزُ تخصيصه إذا كانَ باقياً علىٰ عمومه[4].

والأقوىٰ من هذه الأقاويل ـ إذا فرضنا العبادة بالقياس ـ قولُ أبي عليّ، وهوَ أنّه لا يجُوزُ تخصيص العموم به عَلىٰ كلّ حالٍ.

والّذي يدلّ علىٰ ذلك: أنّ العمومَ دَليلٌ يُوجب العلم، والقياس عن مَنْ قال به يُوجب غَلَبَة الظنّ، ولا يجُوز أنْ ينتقل عمّا طريقه العلم إلىٰ ما يقتضي غالب الظنّ[5].

فليس[5] لهم أن يقولوا: إذا ثَبَت أنّ القياس دليلٌ كان تخصيص العموم به معلوماً.

---

(١) إختلف الأُصوليون في تفسير القياس الجليّ والخفيّ، فبعضهم فسّره بأنّ القياس الجليّ هو قياس العلّة، والخفي قياس الشبه، وفسّره آخروه بأنّ الجليّ هو قياس العلّة، والخفي عامّة الأقسية، وتوجد عندهم تفسيرات أُخرىٰ. راجع: «التبصرة: ١٣٧ وما ورد من التعليقات في هذه الصفحة، وميزان الأُصول٢: ٨١٧».

(٢) وهذا الرأي مذهب بعض الشّافعيّة كما نصّ عليه أبو اسحاق الشّيرازي في (التبصرة: ١٣٨ ـ ١٣٧، شرح اللُّمع١: ٣٨٥ ـ ٣٨٤) وغيره في (الذريعة١: ٢٨٤)، وهو منقول عن ابن سريج، واسماعيل بن مروان.

(٣) المقصود من الاجتهاد هنا (وسوف يتكرّر هذا الإصطلاح عند المصنّف مراراً) معناه اللغوي لا الأُصولي والاصطلاحي وما اصطُلِحَ عند الإماميّة منذ القرن السادس الهجري (راجع التعليقة رقم ١ صفحة ٩)، والحاصل من قول المصنّف: (وسُوّغَ فيه الاجتهاد)، هو اتّباع الظنّ واستفراغ الوسع في تحصيله، أي أنّه إذا أفاد القياس الظنّ، وتمكنّا من استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ به فعندذاك يجوز تخصيص العموم به.

(٤) وهذا مذهب أصحاب أبي حنيفة أمثال عيسىٰ بن أبان، وهو مختار البزدوي حيث نقله عن عامّة مشايخه الأحناف، وأيضاً اختاره السرخسي، وابن الهمام، وصدر الشّريعة، وجماعة آخرون من أحناف العراق وما وراء النّهر.

أُنظر: «التبصرة: ١٣٨ وما ورد من التعليقات في هامش هذه الصفحة، وشرح اللُّمع١: ٣٨٥، أُصول السرخسي١: ١٤١ ميزان الأُصول١: ٤٧١، الذريعة١: ٢٨٤».

(٥) في الأصل: ليس.

وذلك أنّا قد بيّنا الجواب عن مثل هذا السّؤال في الباب الأوّل[1] بأنْ قلنا: خَبَرُ الواحد دليلٌ شرعيّ، وكذلك نقولُ إنّ القياس دليلٌ شرعيّ، فينبَغي أنْ يثبت في الموضع الّذي استعملته الصّحابة وقرّرته الشّريعه، وإنّما ثَبَت عنهم ـ على زعمهم ـ استعمال القياس فيما لا نصَّ فيه مِنْ أحكام الحوادث.

ولا يمكنهم أنْ يَدّعوا أنّهم استعملوه فيما يَخصُّ العموم.

لأنّ هذه الدّعوىٰ لا بُرهان عليها، ودُون ذلك خرطُ القتاد.

ويَدلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّ النّسخ قد ثبت أنّه لا يجُوز به، فكذلك يجب أنْ يكون حُكمه حكم التّخصيص.

وليس لهم أنْ يقولوا: لا يجُوزُ مِنَ الحكيم تعالىٰ أنْ يُنزل نصّاً ويجعل القول به والعمل بمقتضاه موقوفاً علىٰ اجتهادنا، وإنّما يسُوغُ الاجتهاد[2] في صرفه إلىٰ وجهٍ دون وجهٍ.

فإنْ قالوا: هذا الّذي ذكرتموه مِنَ الجواب عَنْ هذا السّؤال يُمكن أنْ يُجعل فرقاً بين النّسخ وتخصيص العموم، وسقَطَ بذلك أصلُ الدّليل.

وذلك أنّهم إذا جَعلوا ذلك فرقاً بين التّخصيص والنّسخ.

قِيلَ لهم: لا فرق بين النّسخ والتخصيص في المعنىٰ، لأنّ التّخصيص هو: «إخراجُ بعض ما يتناوله لفظ العموم مِنَ الأعيان منه»، والنّسخ: «إخراجُ بعض ما يتناوله دليلُ النّص مِنَ الأزمان منه»، فهما سواء في المعنىٰ، فما مَنَع مِنْ أحدهما مَنَع من الآخر.

علىٰ أنّه لا يمكن أنْ يُجوّزَ النّسخَ بالقياس إلّا من يقول بتخصيص العلّة، ومَنْ لم يُجز تخصيص العلّة لا يُمكنه ارتكابه علىٰ حالٍ.

وقد أجاب بعض أصحاب الشّافعي[3] عمّا ألزمناهم: بأنّ النّسخ إنّما لم يصحّ

---

(١) أُنظر كلام المصنّف في صفحة ١٠٠.

(٢) راجع التعليقة رقم (٣) صفحة ٣٥٣.

(٣) أُنظر: «التبصرة في أُصول الفقه: ١٤٠ و ١٤٢».

فيه لأنّ كونه ناسخاً للنَّص يُنبىء عَنْ أنّ النّص بخلافه، والقياسُ لا يَصحُّ إذا دفعه النَّص وخصّه[1]*، فكأنَّ النّسخ به يُوجب النّسخ بقياسٍ فاسدٍ، وهذا لا يجوز.

وهذا بعينه يُمكن أنْ يُقال في المنع من تخصيص العُمومُ به، لأنّ العموم أيضاً نَصٌّ، وما يؤدّي إلىٰ تخصيصه يُنبىء عن أنّ ظاهره بخلافه، والقياسُ لا يَصحُّ إذا دَفَعه النّص، وكانَ التّخصيص به يُوجب التَّخصيصَ بقياسٍ فاسدٍ، وهذا ما لا فصل فيه.

ويدلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّ القياس إنّما يسُوغ[2]* مَع عَدم النّص للاضطرار إليه، وعمُوم الكتاب نَصٌّ يُغني عنه ولا يسُوغ استعماله، وخلافه نصّ حتّىٰ يخصّ به.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّه إذا خُصّ العموم به يكون مُستعملاً فيما لا نصّ عليه، لأنّه قد يُبيّن به أنّه لم يرد ذلك بالعموم، وإذا لم يكن[3] مراداً به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النّص.

وذلك أنّ الّذي قالوه غَيرُ صحيحٍ، لأنّه لو لم يستعمل ذلك القياس لكانَ ما يَتناوله داخلاً تحت النَّص فيجبُ بطلانه، لأنه قد استعمل فيما لولاه لَدَخل تحتَ النّص.

فإنْ قالوا: النّص إنّما يتناول ذلك لو لم يَصحّ القياس، فأمّا إذا صحَّ ذلك القياس لَمْ يَدخُل تحته فقد حَصل أنّ القياس إذا استُعمِل فيما يَخُصّ به العموم لا يكون مُستعملاً فيما تناوله.

قيل لهم: ومَنْ سَلَّم أنّ القياس الّذي يُوجب تخصيص العُموم قياسٌ صحيحٌ؟

وليس يُعلم أنّ من قال بالمنع مِنْ تخصيص العُموم به يقول: إنّ بظاهر العموم أحكُمُ بأنّ كلّ قياسٍ يؤدّي إلىٰ تخصيصه قياسٌ باطلٌ.

ولو سُلِّم أنّ ذلك قياسٌ صحيحٌ لكان قد سُلِّمَت المسألة.

---

(١)* المُراد خَصَّ النّصُّ القياس بما عدا الزمان السابق، أو المُراد خصَّ القياسُ النصَّ بما عدا الزمان اللاحق.

(٢)* في «الذريعة» لا خلاف بين مثبتيه في أنّ الشّرط في استعمال الضّرورة إليه وسلامته من أن يكون الظواهر دافعة له.

(٣) في الأصل والحجرية: يكون.

فَعُلم بجميع ذلك صحّة ما نصرناه.

ويَدل أيضاً علىٰ صحّة ما قدّمناه: خَبَرُ معاذٍ وأنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لمّا بعثه إلىٰ اليمن قال له: «بِمَ تقضي؟. قال: بكتاب الله، ثمّ قال: بسُّنة رسول الله[1]. فقال له عليه السّلام فانْ لم تَجدْ؟. قال: أجتهد رأيي»[2X3] فصوّبه رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في ذلك، وهذا يقتضي أنّ القياس إنّما يسُوغ استعماله إذا لَم يُوجد في الكتاب ما يَدلُّ على الحكم الذي يُستعمل فيه، فمتىٰ وُجد فيه بطل استعماله، وإذا بَطَل استعماله لم يَصحّ أنْ يَخصَّ به العموم، لأنّ القياس الفاسد لا خلاف أنّه لا يُخصُّ به العموم.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ المُراد بذلك، إنْ لم أجد في كتاب الله نصّاً علىٰ المسألة اجتهدتُ رأيي، فأمّا إذا كانَ فيه عمومٌ فإنّه لا يَمتنعُ اجتهاد الرّأي معه، لأنّه إذا خُصّ بالقياس كانَ ما استعمل فيه القياس غيرُ موجودٍ في الكتاب.

وذلك أنّ هذا الّذي ذكروه تخصيصٌ للخبر، لأنّه إنّما صُوبه في استعمال القياس إذا لم يكن الحُكمُ موجوداً في الكتاب والسُّنة، وقد يكونُ الحُكم ثابتاً فيهما بنصٍ معيّن، ويكون أيضاً موجوداً بأنْ يكون داخلاً في العموم، فَمن خصّ الخبر بأحدهما احتاج إلىٰ دلالةٍ.

وفي النّاس مَن استدَلَّ علىٰ صحّة ما ذهبنا إليه بأنْ قال: القياسُ فرعٌ علىٰ النّص من عموم وغَيره، فمتىٰ اعتُرض به عليه كانَ قد اعترض علىٰ الأصل بفرعه، وهذا لا يجوز[4].

---

(١) سنة رسوله.

(٢) برأيي.

(٣) سنن الدارمي ٧٠: ١، عون المعبود ٣٣٠: ٣، مع اختلاف يسير، ورواه أيضاً أحمد، وأبو داود، والترمذي لكنّه قال: ليس إسناده عندي متّصلاً، وقال البخاري: لا يَصحُّ، وحاول جماعة تصحيحه لكن دون جدوىٰ.

(٤) قال إبو إسحاق الشّيرازي الشّافعي في (التبصرة: ١٤٠) : «قالوا: ولأنّ القياس فرع النطق، فلا يجوز أنْ يُسقط الفرعُ أصله».

وهذا غيرُ صحيحٍ، لأنّ لهم أنْ يقولوا: إنّ أصل القياس هو الّذي ثبتت صحّته به، أو ما يُحمل عليه الفرع من الأُصول، وكلاهما لا يجب الاعتراض بالقياس عليه، وإنّما يجوز أنْ يُقاس ما دَخَل تحت آيةٍ محرِّمةٍ ما دخل تحت آيةٍ محلّلة فتُحلّله وتُخرجه من جُملة ما يقتضي التّحريم، نحو قياس العقد في الأرز[1] في التّحريم ويَخصُّ به قوله: ﴿أحَلّ الله البيعَ﴾[2]، وفي ذلك سقُوط الاستدلال بهذه الطّريقة.

وقد استدلّ مَنْ خالف ما اخترناه بأنْ قال: الّذي دَلّ علىٰ إثبات القياس، دليلٌ مقطوعٌ عليه، وهُو إجماع الصّحابة[3]، فصار العمل بما يقتضيه معلوماً وُجوبه، كما أنّ العمل بما يقتضيه العموم معلومٌ وجُوبه، فإذا تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص العموم به.

وهذا الّذي ذكروه غيرُ صحيحٍ، لأنّا إذا سَلّمنا إجماع الصّحابة علىٰ العمل بالقياس، إنّما نُسلّمه فيما لا نصّ فيه من الكتاب مِنَ العموم وغيره، فأمّا إذاكانَ ما يدلُّ عليه (من الكتاب)[4] لانُسلّم أنّهم استعملوا فيه، ولا يمكنهم أنْ يُبيّنوا أنّ الصّحابة استعملت القياس في تخصيص العموم، وإذا لم يَثبتْ ذلك لَمْ يجبْ مِن حيثُ استعملوا القياس في موضعٍ أنْ يجوزَ استعماله في كلّ موضع، لأنّا قد بيّنا أنّه دليلٌ

---

(١) في النسختين (الأرف) وهو خطأٌ كما يظهر من سياق الجملة، والصّحيح ما أثبتناه لأنّ المصنّف في مقام بيان مذهب القائلين بالقياس في الأحكام الشّرعيّة، فبناءً علىٰ مذهبهم فإنّه يجوز أنْ يُقاس ما دخل تحت آيةٍ محرّمة، ما دخل تحت آية محلّلة فتحلّله وتُخرجه من جملة ما يقتضي التّحريم، وقول الخصم يفيد تنظير قياس عقد البيع في البُر بعقد البيع في الأرز، وهو غيرُ جائز علىٰ مذهبه، وقد أجاد أبو الحسين البصري في إبطال مذهب الخصم حين قال في (المعتمد ١: ٢٦٠): «أنّ أصل القياس إنْ كانَ متقدّماً علىٰ الخبر العام، وكان منافياً له، فإنّه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لأنّه منسوخٌ بالعام مثاله: أنْ يقول النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «لا تبيعوا البُر» ثمّ يقول بعد مدّةٍ: «أحللتُ لكم جميع البياعات» فإنّ المخالفُ ينسخ تحريم البُر ولا يُجيز قياس الأرز عليه في التّحريم».

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) في الأصل: للصحابة.

(٤) زيادة من الأصل.

شرعيٌّ ينبغي أن لا يُتجاوز به الموضع الّذي قرّرته الشّريعة، كما أنّ ثبوته في الموضع الّذي ثَبَت لا يجوزُ أنْ يُتجاوز به إلىٰ أن ينسخ به لأنّه لم يثبت فيه ذلك.

وكذلك القول في التّخصيص، ولا فرق بينهما علىٰ حالٍ.

واستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: قد ثبت أنّ القياسَ يُقبل فيما يقتضي العقل خلافه، وإنْ كانَ دليل العقل يوجب العلم، والقياسُ غلبته الظّن، وكذلك العمل به فيما يخصّ الكتاب، وإنْ كانَ يُوجب العلم.

يُقالُ لهم: هذا الدّليل إنّما يُمكن أنْ يُستدلّ به علىٰ من أبىٰ تخصيص العموم بالقياس عقلاً[1]، فيُقالُ له إذا جاز العَمل به فيما يقتضي العقل خلافه (جاز العَمَلُ به فيما يقتضي العموم خلافه).

فأمّا مَن جوّز ذلك، وإنّما استنع من القول به لأنّه لم يثبت ورُود العبادة به، فلا يُمكن أنْ يُعتمد ذلك في هذا الباب، بَلْ يحتاج إلىٰ أنْ يشتغل بالدّلالة علىٰ ثبوت ما كانَ جائزاً، لأنّه ليس كلُّ ما كانَ جائزاً في العقل ثبت العلم به علىٰ كلّ حالٍ، فعُلم بذلك سُقوط هذا الاستدلال.

وفي النّاس مَنْ اعترض [علىٰ] هذا الدّليل وقال: إنّا لا نعمل بالقياس إذا اقتضىٰ العقلُ خلافه[2]*، بل إنّما نَعملُ به فيما يُجوّزه العقل دون ما يقتضي قُبحَه أو حُسنَه.

وهذا ليس بشيءٍ، لأنّ غرض القوم بذلك أنّ الفعل إذا كانَ يقتضي تحليل شيءٍ أو تحريمه، ثُمّ ثبت بالقياس في الشّرع تحريمُ ما كانَ مُباحاً، أو إباحة ما كان مَحظوراً، فَقَد عَملوا بخلاف ما كانَ يقتضيه العقل.

ولا يمكن أنْ يُقال: إنّ دليل العقل يقتضي إباحة شيءٍ أو حظره بشرط أنْ لا يدلّ الشّرع بخلافه، فالقياس أنْ يُستَعمل في خلافه المبين به[3] أنّ العقل لم يقتضِ ما

---

(١) زيادة من النسخة الثانية.

(٢)* أي بخصوصه بأنْ يقتضي قبحه كما في الكذب الضّار، أو حسنه كما في الصدق النافع.

(٣) إذا استعمل في خلافه يُبيّن به.

أدّىٰ القياسُ إلىٰ خلافه، وليس كذلك العموم لأنه اقتضىٰ تحريم الشّيء مطلقاً بلا شرطٍ فيه، فلو قَبل القياس في خلافه لكان فيه اعتراضٌ به عليه.

وهذا لا يجوز، لأنّ لهُم أنْ يقولوا: الحالُ فيهما واحدٌ لأنّ دليل العقل يقتضي تحليل الأنبذة ما لم يَقْتَض دليلٌ سمعيٌّ[1] تحريمه، والعموم أيضاً يقتضي ذلك ما لم يحصل دليلٌ سمعيٌّ علىٰ خلافه، فهما في هذا الباب من جهة المعنىٰ سواء، وإنّما الخلاف بينهما أنّ العموم يدلُّ علىٰ ما يدلُّ عليه لفظاً وليس كذلك دليلُ العقل، وهذا لا يقتضي الفرق بينهما منْ جهة المعنىٰ.

---

(١) شرعي.

فَصْلٌ [١٤]

«في تَخصيص العموم بأقاويل الصّحابة، وبالعادات، وبقول الرّاوي»[1]

القولُ إذا ظَهَر بين الصّحابة واتّفقوا كلّهم أنّه يَخُصُّ العموم، فلا خلافَ عن أهل العلم أنّه يُخصّ به العُموم، لأنّ ذلك إجماعٌ، وقَد بيّنا أنّ الإجماع يُخصُّ به العموم.

---

(١) أمّا قول الصّحابي ومذهبه:

١ ـ فمذهب الجمهور من العامّة على عدم جواز التّخصيص بها بناءً على عدم حجّيّة قولهم، وهو مختار الشّافعي وأصحابه، ومذهب أعيان الحنفيّة كالكرخي، والسرخسي، والبزدوي وغيرهم، كما ذهب إليه الجويني، والآمدي، والغزالي، وابن الحاجب، والرازي، وآخرون.

٢ ـ جواز التّخصيص بهما: وهو مذهب بعض أصحاب أبي حنيفة، وأيضاً القاضي عبدالجبّار، وأبي الحسين البصري.

أُنظر: «التبصرة: ١٤٩، أُصول السرخسي ٢: ٥، الأحكام ٢: ٣٠٩، الإبهاج ٢: ١٢٠، المعتمد ٢: ١٧٥».

وأمّا العادات والعُرف المتداول فقد قَسَّمَ الأُصوليون العادات إلى قسمين:

١ ـ عادة في الفعل: كما لو اعتاد النّاس أن يفعلوا فعلاً ثمّ منعه الله سبحانه وتعالى بخطابٍ عام، فإنّ الأُصوليين على أنّ العام لا يُخصّص بالعادة الفعليّة.

٢ ـ عادة في الاستعمالات اللفظية: كما لو اعتاد النّاس استعمال لفظ العام المستغرق في اللغة في بعض أفراده مثل «الدابّة» الّتي هي موضوعة لكلّ ما يدبّ، ولكن استعمله العرف في بعض الدّواب، فقد ذهب الأُصوليون إلى أنّ العام يُخصّص به.

فأمّا إذا ظَهَر القول ولم يُعرف له مخالفٌ، فمَن جعله إجماعاً أو في حُكم الإجماع خَصّ به أيضاً العموم، ومَنْ لم يجعله إجماعاً مِنْ حيثُ جوّز أنْ يكون السّاكت لو استُفتي لأفتىٰ بخلافه لَجَرىٰ ذلك مجرىٰ القول المُختَلف فيه، والقولُ المُختَلفُ فيه بَين الصّحابة اختلفوا في جواز تخصيص العموم به:

فَذَهَب أبو عليّ إلىٰ أنّه يجُوز الأخذُ بقول بعضهم وإنْ خالفه غيره فيه، قال: «لأنّ بعضهم كانَ يرجعُ إلىٰ قولِ بعضٍ مِنْ غَير حِجاج، وهو المحكيُّ عن محمّد بن الحسن[1] لأنّه حُكي عنه أنّه قال: «ما أجمعُوا عليه واختلفوا فيه جاز أنْ يُقاس عليه ويُتّخذ أصلاً تجعَل اختلافهم كاجتماعهم في أنّه أصلٌ».

وقد حُكيَ عن الشّافعي قديماً أنّه كانَ يقول ذلك، ويُرتّب أقاويل الصّحابة فيقدّم أقاويل الخُلفاء، ثمّ قول أقدمهم في العلم، فعلىٰ هذه الوُجوه لا يمتنعون من تخصيص الكتاب به، لأنّه حجّةٌ كالقياس وخَبر الواحد عندهم.

وأمّا مَنْ قال: إنّ قولهم ليس بحجّة، فإنّه لا يُخَصُّ العموم به، وهو مذهب أكثر الفقهاء[2]، وقول الشّافعي في الجديد[3]، لأنّه قَدّم القول بالعُموم علىٰ القول بقول الصحّابي إذا اختُلِف فيه.

أُنظر: «الذريعة ١: ٣٠٦، المعتمد ١: ٢٧٨، شرح اللُّمع ١: ٣٩١».

وأمّا قول الراوي: كما لو احتمل الخبر أمرين، وهو في أحدهما أظهر، لكن صرفه الراوي إلىٰ الآخر، فقد اختلف الأُصوليون من العامّة، فإنّ جماعه منهم ذهبوا إلىٰ أنّه لا يُخصّص به العموم مطلقاً، وقال آخرون: إنّه يُقبل منه لأنّه أعرف بمعنىٰ الخطاب، وتوقّف قومٌ في ذلك. أُنظر: «شرح اللُّمع ١: ٣٩٠».

(١) هو أبو عبدالله محمّد بن الحسن الشيباني، الفقيه العراقي، ولد بواسط سنة ١٣١ هـ ونشأ بالكوفة وجالس جماعة من الفقهاء والمحدّثين وتأثّر بأبي حنيفة وآرائه، فصارَ من أصحاب الرأي والقياس. سكن بغداد وارتبط بالبلاط العباسي فولاّه الرّشيد قضاء الرقّة، ثمّ صحب الرشيد في خروجه إلىٰ خراسان، فمات بالري سنة ١٨٩ هـ، تزيد مصنّفات الشيباني علىٰ السبعين، والمعتقد أن لآرائه تأثيراً كبيراً في تطوّر الفقه الحنفي.

(٢) أُنظر التعليقة رقم ١ صفحة ٣٦٠.

(٣) فقد نُسب للشّافعي قوله في الجديد: «كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحججته».

والصَّحيحُ عندنا مِنْ هذه الأقاويل أنّه لا يَخصُّ العمومَ إلّا بما كانَ إجماعاً مُوجباً للعلم، أو يكون قول مَنْ دَلّ الدّليل علىٰ عصمته[1] فإنّ ذلك يُخصُّ به العموم، وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه به، وسنبيّن فيما بعد أنّ ما ادّعوه إجماعاً، أو في حُكم الإجماع مِنَ القول الّذي لا يُعرف له مخالفٌ ليس بإجماعٍ إنْ شاء الله.

وأمّا العادات فَعَلىٰ ضربين[2]:

ضربٌ منها: هي من جهة الأفعال، فما هذا حُكمه لا يُخصُّ به العموم، بل[3]* يجب علىٰ المخاطبين أنْ ينتقلوا عن تلك العادات لأجل العموم، ويستدلّوا به علىٰ تركها، فكيف يُخصُّ به العموم؟

والضّرب الآخر: أنْ تكون العادة جاريةً في استعمال لفظ العموم في بعض ما تناوله، فما هذا حكمه ينبغي أنْ يُخصّ به العموم، لأنّا قد بيّنا فيما تقدّم أنّ الخطاب ينبغي أنْ يُحمل علىٰ ما تُعورف ويُترك ما كان موضوعاً له، لأنّه بالعادة قد صارَ حقيقة فيما أُعتيدَ فيه، وقد استوفينا ما يتعلّق بذلك فيما مضىٰ[4].

فأمّا إذا روىٰ الرّاوي الحديثَ العام ثُمّ صرفه إلىٰ بعض ما تناوله، فمِنْ النّاس مَنْ قال: يجبُ حمله علىٰ الخصوص لأنّه أعرفُ بمُراد الرّسول من غيره لمزيّة المُشاهدة الّتي عندها تُعرف المقاصد، وهو المحكيُّ عن بعض أصحاب أبي

---

(١) قال الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة ١: ٢٨٩): «وأمّا نحن فنذهب إلىٰ أنّ في الصحابة مَنْ قوله بانفراده حجّةٌ، وهو أمير المؤمنين عليه السلام، لقيام الدّليل علىٰ عصمتِهِ».

(٢) أُنظر التعليقة رقم ١ صفحة ٣٦٠.

(٣)* العادة من جهة الأفعال قد تكون بأنْ يعتاد في فرد من العام العمل بخلاف حكم العام مثل أن يقول «حرّمت الربا في كلّ مكيلٍ وموزونٍ» ونفرض أنّ عادتهم الربا في البرّ، فلا يخصّ العام بما عدا البرّ سواءٌ كان العادة قبل ورود هذا الخطاب العام أو بعده، وقد يكون بأن يرد عامٌ يشمل أنواعاً من المأكولات مثلاً، والمعتاد ممّن يخاطبون إنّما هو أكل نوع ممّا يشمله اللفظ بعمومه مثاله أن تقول: «حرّمت الربا في المأكولات» ومن عادتهم أكل البرّ فقط، فلا يخصّ العام بالبرّ، فينبغي أن تُحمل كلمة (بل) علىٰ التّرقي.

(٤) راجع كلام المصنّف في صفحة ٣٥ لغاية ٤٢.

حَنيفة، لأنّه كانَ يحمل ما رواه أبو هُريرة مِنْ خبر ولوغ الكلب[1] علىٰ أنّ السَّبْع ليس علىٰ الوجوب مِنْ حيث كانَ يذهب إلىٰ جواز الاقتصار علىٰ ثلاث.

وحَكىٰ أبو عبدالله عن أبي الحسن[2]: أنّ التعلّق بظاهر الخبر أولىٰ.

ومنهم من قال: إنّه يجب أنْ يُنظر فيه، فإنْ كانَ الرّاوي عَدَلَ عن ظاهر ما رواه وجَبَ التّمسّك بما رواه من اللّفظ، وإنْ كانَ قال بأحد مُحتملاته حُملت عليه، وهذا الّذي يَدلُّ عليه ظاهر قول الشّافعي، وإليه يَذهب كثيرٌ من أصحابه[3]، لأنّه حَمل ما رواه ابنُ عمر في حديث الافتراق[4] علىٰ الافتراق بالبدن، لأنّ ابن عُمر حَمله علىٰ ذلك، وحَمل قوله في حديث الرّبا: «يداً بيد»[5] أنّ المُراد به أنْ لا يفترقا إلّا بعد التقابض، من حيثُ حَملَه ابنُ عمَر علىٰ ذلك، ولم يصرف قوله: صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «مَنْ بَدَّلَ دينه فاقتلوه»[6] إلىٰ الرّجال، وإنْ كانَ ابنُ عبّاس صَرفه إليهم.

والّذي يجب أنْ يقول عليه في ذلك: أنّ الرّاوي إذا روىٰ الخَبَر العام وحَمله علىٰ بعض ما تناوله وقال: إنّه علم ذلك مِنْ قصد النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ضرورةً، وجَب حمله علىٰ ما ذهب إليه، لأنّ وجوب حُسن الظنّ به في نفس الخبر يُوجب حُسن الظنّ به في قوله إنّه عَلِم ذلك ضرورةً مِنْ قصد الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه

---

(١) روىٰ البخاري بسنده عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «**إذا شَرِبَ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سَبْعاً**»، صحيح البخاري: باب ولوغ الكلب ح ٣٧.

(٢) أي أبي عبدالله البصري الفقيه (ت ٣٦٩هـ) عن شيخه أبي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ).

(٣) ومنهم الشّيخ أبي إسحاق الشيرازي حيث صرّح بهذا الرأي في كتاب «شرح اللُّمع ١: ٣٩٠».

(٤) روىٰ البخاري بإسناده عن ابن عمر قال: بعتُ من عثمان مالاً بالوادي بمالٍ له بخيبر فلمّا تبايعنا رَجعْتُ علىٰ عقبي حتّىٰ خرجتُ من بيته خشية أن يُرادّني البيع، وكانت السُّنّة أن المتبايعين بالخيار حتّىٰ يفترقا...» صحيح البخاري: باب ما جاء في بيع الخيار حديث ٦٧، المغني ٤: ٧.

(٥) ويقصد بهذا الحديث قول النّبي عليه السّلام «**بيعوا الذّهب بالفضّة كيف شِئتم يداً بيد، وبيعوا البُر بالتّمر كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا الشّعير بالشّعير كيف شئتم يداً بيد**» وفي لفظٍ «**إذا اختلفت هذه الأشياء فبيعوا كيف شئتم إذا كانَ يداً بيد**» المغني ٤: ١٣٠.

(٦) كنز العمّال ١: ح ٣٧٨.

وآله وسلّم.

وإنْ كانَ ما ذَهبَ إليه إنّما قال بضربٍ مِنَ الاستدلال، أو بخبرٍ آخر، وقياسٍ، أو غيرِ ذلك، فينبغي أنْ يُتمسّك بظاهر الخَبَر ويُترك ما ذهب إليه، لأنّه يجوزُ أنْ يكون أخطأ في جميع ذلك لشُبهةٍ دَخَلت عليه.

ومتىٰ لم يَظهر لنا ما حَمَله عليه، وهل فَعل ذلك لأنّه علم ذلك مِنْ قصد الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ضرورة، أو لوجهٍ آخر منَ الاستدلال؟ وجَبَ التّمسّكُ بظاهر الخَبَر، وإنْ جاز أنْ يكون في الأُصول ما لأجله حَمله عليه.

ومتىٰ كانَ ما رواه مُجملاً، وصَرفه إلىٰ أحدِ الوجهين، فمنَ النّاس مَنْ قال: إنّه يجبُ حمله عليه لأنّ حُسن الظنّ به يُوجب ذلك، إلّا أنْ يكونَ قَد حَصَلَ مِنَ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بيانٌ يخالف ذلك فيعيدُ عليه.

ومنهم مَنْ قالَ: إنّ الجميع بمنزلةٍ سواء في أنّه يجب التّمسّك بقول الرّسول ودونَ قولَ الرّاوي، لأنّه لو عَرَفَ قصد الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ضرورةً لرواهُ، ولأزالَ عن نفسه إيهام مُخالفة النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

وهذا هُو الأقوىٰ.

فَصْلٌ [١٥]

«في تَخصيص الإجماع، وتَخصيص قول الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم»

الإجماع لا يخلو من أنْ يكونَ علىٰ فعلٍ[١]*، أو عَلىٰ قولٍ، أو علىٰ رضاً بالشّيء.

فإنْ كانَ الإجماعُ فعلاً، التّخصيصُ لا يَسُوغُ فيه، كما لا يَسُوغ في أفعال النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم. وكذلك إنْ كانَ رضاً بالشّيء.

وإنْ كانَ إجماعهم علىٰ القول، فإنْ كانَ عاماً[٢]* نُظِرَ فيه:

فإنْ اضطررنا[٣]* إلىٰ قصدهم بذلك، امتنع أيضاً التّخصيص فيه.

وإنْ لم نضطرّ إلىٰ قَصدهم، جاز التّخصيص كما يجُوزُ في عموم الكتاب.

وإنْ كانَ ذلك القولُ نصّاً[٤]*، فالتّخصيص فيه لا يجوز، وإنْ كانَ في حُكم

---

(١)* بأنْ يفعل كلّ واحدٍ من المجمعين الفعل المخصوص.

(٢)* أي بدون أنْ يكون نصّاً في فرد.

(٣)* أي علمناه قطعاً بشيء خارج.

(٤)* أي وإنْ كانَ ذلك القول عاماً ونصّاً في فردٍ فصاعداً كأنْ يخرج العام علىٰ سببٍ خاصّ سواء كانَ سؤالاً أو غيره، فالتّخصيص فيه أي باعتبار الفرد المنصوص عليه لا يجوز، وإنْ كانَ له حكم العموم غير النّص في فردٍ

العموم مِنْ حيثُ كانَ حالُ غير المنصوص عليه حاله.

وأمّا قول الرّسولِ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم:

إذا ورد عنه فاقتضىٰ[1] تحريم أشياء عَلىٰ المُكلَّفين، ثُمّ وُجِدَ فاعلاً لبعضها:

فمن النّاس مَنْ قال: إنّه عليه السّلام مخصوصٌ بذلك، إلّا أنْ يَدلَّ دليلٌ علىٰ خلافه فيخصّ به العموم، لأنّ الظّاهر منه أنّ حاله كحال غَيره، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ علىٰ أنّه مخصوصٌ به، وهذا هُو مذهب الشّافعي[2]، ولذلك خصّ به نهيه عليه السّلام عن استقبال القبلة لغائطٍ أو بولٍ لقعوده عليه السّلام علىٰ لبنتين مُستَقبلَ بَيت المَقدس[3].

ويقول: إنّ فِعْلَه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قد عُلم بالدّليل مساواة أُمّته له، فيصير كقولٍ آخر عامٍ في جواز تخصيص القول الأوّل به، والقولُ الأوّل يُحكىٰ عن بَعض أصحاب الشّافعي، وأنّه حَمل ما رُوىٰ مِنْ تزويج ميمونه[4] **وهو مُحْرِمٌ علىٰ أنّه** مخصوصٌ به، وأنّه لا يَعترض علىٰ نهيه عَن نكاح المُحْرِم، وهو الّذي حكاه أبو

وهو جواز التّخصيص مِنْ حيث كانَ حاله باعتبار الفرد غير المنصوص عليه حال العموم غير النّص في فردٍ.

(١) واقتضىٰ.

(٢) قال شارح «التبصرة في أُصول الفقه ص ٢٤٠» :«مشاركة الأُمّة فيه فيما أمر به هو ظاهر كلام الشّافعي في البويطي «كما نقله الإسنوي في نهاية السؤل (٢: ٧١) عنه، ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب (١: ق ٤٢٠ـ أ) لابن السمعاني، وهو مذهب الحنفيّة وأحمد بن حنبل، ولكن جمهور الشّافعيّة والأُصوليين من المتكلّمين علىٰ خلافه، وهو أنّه خاصّ به حتّىٰ يقوم الدّليل علىٰ مشاركة أُمّته له.

أُنظر: «المستصفىٰ ٢: ٢٢، الإحكام ٢: ٢٣٩، رفع الحاجب ١: ق ٤٢٠ أ، نهاية السؤل ٢: ٧١، تيسير التّحرير ١: ٢٥١ تقرير التحبير ١: ٢٢٤، اللُّمع: ١٢».

(٣) صحيح البخاري: باب ١٣ كتاب الوضوء ح رقم ١١.

(٤) إنّ رواية تزويج النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ميمونه وهو مُحْرِمٌ (السنن الكُبرىٰ ٥: ٦٦) رواية شاذّة لا يُعتَدّ بمثلها في مقابل الروايات المتضافرة عن أصحاب السنن علىٰ أنّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم تزوّج ميمونة وهو محلّ.

أُنظر: «سنن الترمذي: كتاب الحج، باب ٢٣ ح ٨٤١، سنن ابن ماجه: كتاب النكاح باب ٤٥ ح ١٩٦٤، صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب نكاح المُحرِم: حديث ٥٠».

عبدالله عَن أبي الحسن[1]، لأنّه حَمل ما رُوي عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مِنْ كشفه فخذه بحضرة بَعض أصحابه[2]، وما رُوي أنّه استقبل بيت المقدس، علىٰ أنّه مخصوصٌ به، فلم يَخُصَّ قوله به، ودَلّ علىٰ ذلك بأنْ قال: إنّ فعله لا يَتعدّاه إلّا بدليلٍ، ولا يجُوز أنْ يَعترض به علىٰ القول الّذي يقتضي تعدّيه إلينا.

والصّحيحُ هُو الأوّل، لأنّ الدّلالة قد دَلّت علىٰ أنّ حُكمنا وحُكمه في فعله واحدٌ علىٰ ما نبيّنه فيما بعد، فإذا فَعَل شيئاً صار كأنّه قال لنا هُو مباحٌ، وقد علمنا أنّه لو قال ذلك لوَجبَ تخصيص العموم به، فكذلك يَخصُّ بفعله، لأنه وقع هذا الموقع[3].

---

(١) أي أبي عبدالله البصري الفقيه (ت ٣٦٩ هـ) عن شيخه أبي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ).

(٢) صحيح البخاري باب ١٢ من كتاب الصّلاة.

(٣) وهذا مذهب الشّريف المُرتضىٰ (ره) أُنظر: «الذريعة ١: ٣٠٦».

فَصْلٌ [١٦]

«في أنّ العموم إذا خَرَجَ علىٰ سَبَبٍ خاصٍ لا يَجبُ قَصره عليه»

إختلفَ الفُقهاء في ذلك:

فمنهم مَنْ قال: إنّه يجبُ قصره عليه، وإلىٰ ذلك ذَهَبت طائفةٌ مِنْ أصحاب الشّافعي[١]، وإنْ كان كلام الشّافعي مُحتملاً له ولغيره[٢].

---

(١) وهم إمام الحرمين الجويني، وأبو إبراهيم المُزني، وأبو ثور الكلبي، ومحمّد بن جعفر الدقّاق، وأبو بكر القفّال وغيرهم.

أُنظر: «التبصرة: ١٤٥، ميزان الأُصول ١: ٤٨١».

(٢) قالَ محقّق كتاب «التبصرة في أُصول الفقه ص ١٤٥» (نَسب إمام الحرمين في البرهان ـ كما قاله ابن السُبكي ـ نسب هذا القول [أي الاقتصار علىٰ السبب الخاص] للإمام الشّافعي فقال: وهو الّذي صحّ عندنا من مذهب الشّافعي، وتبع ابن الحاجب إمام الحرمين في هذه النسبة، ولكن الحقّ الصّريح والقول الصّحيح أنّ الإمام الشّافعي لم يقل به أبداً، والفروع الفقهيّة الّتي أوردها في الأُمّ وغيره تدلّ علىٰ أنّه كان يَذهب مذهب الجمهور في هذه المسألة، ومن فهم منه أنّه يقول بخصوص السّبب إنّما فهمه علىٰ غير حقيقته، وقد أطال ابن السُبكي في الكلام عنه في كتابه رفع الحاجب (١: ق ٣٧٨ ب) والإبهاج (٢: ١١٧) وبيّن أنّ مذهبه مذهب الجمهور.

وقال الأُسنوي في شرحه علىٰ البيضاوي ردّاً علىٰ دعوىٰ الجويني [أنظر: ميزان الأُصول ١: ٤٨١]: (وما قاله الإمام مردودٌ فإنّ الشّافعي قد نصّ علىٰ أنّ السبب لا أثر له، فقال في الأُمّ في باب ما يقع به الطّلاق: وما يصنع السبب شيئاً إنّما تصنعه الألفاظ).

وذهب الباقون[1]: إلىٰ أنّ الواجب حَملُ الكلام علىٰ ظاهره دونَ السّبب إذا أمكن ذلك فيه، وهو مذهب جماعةٍ مِنْ أصحاب الشّافعي[2]، ومذهب أبي الحسن[3].

وقالوا: إنّه إذا لم يُمكن حمله علىٰ ظاهره، ولم يُفد إلّا إذا عُلّق به، قصر عليه.

والّذي نذهبُ إليه: أنّ كلامه عليه السّلام لا يخلو منْ أنْ يكونَ مُطابقاً للسّبب مِنْ غَير زيادةٍ عليه أو يكونَ أعمّ منه:

فإنْ كانَ مُطابقاً له مِنْ غَيرِ زيادةٍ عليه، فلا خلاف أنّه يَجبُ حمله عليه.

ومتىٰ كانَ أعمّ منه، وَجبَ حَملهُ علىٰ ظاهره ولا يقصر علىٰ سببه، وهو علىٰ ضربين:

أحدهما: أنْ يكونَ أعمُّ منه في الحُكم[4]* الّذي يُسأل عنه، نحو ما روىٰ عنه عليه السّلام أنّه سُئِلَ عمّن ابتّاع عبداً فاستغلّه ثُمَّ وجد فيه عيباً فقال عليه السلام: «**الخراجُ بالضمان**»[5] وذلك يتناوله ويتناول كلّ بيعٍ وكلّ مضمونٍ.

ومنه ما يكونُ عاماً في ذلك الحكم وفي حُكمٍ آخر يُسأل عنه، نحو ما روي عنه عليه السّلام أنّه سُئِلَ عن ماءِ البحر أيُتَوضّأ به؟ فقال: «**هو الطَّهور ماؤه، والحِلّ ميتته**»[6] فأجاب بما يقتضي جواز التَّوضُّؤ به، وبما يقتضي جواز سائِر الأحكام مِنَ الشُّرب وإزالة النّجاسة وغير ذلك.

فأمّا إذا كانَ كلامه مَتىٰ لم يُعلّق بالسّبب لم يُفد، وَجَبَ تعليقه به علىٰ كلّ

---

(١) راجع: «المعتمد ١: ٢٨٣ ـ ٢٧٩، اصول السرخسي ١: ٢٧١، روضة النّاظر: ٢٠٥، ميزان الأُصول ١: ٤٨١».

(٢) أمثال إمام الحرمين الجويني، وأبي إسحاق الشّيرازي، وأبي حامد الغزالي، والرازي وغيرهم.

(٣) هو أبو الحسن عبيدالله بن الحسين الكرخي من أئمّة الحنفية.

(٤)* المُرادُ أنْ يكون الحكم واحداً ومحلّ الحكم أعمّ.

(٥) كنز العمّال ٤: ٩٣ رقم ٩٦٩٨.

(٦) كنز العمّال ٩: ٥٧٢ رقم ٢٧٤٧٣.

حالٍ[1]* وَذلك نحو ما رُوي عنه عليه السّلام أنّه سُئِلَ عَنْ بيع الرُّطب بالتّمر فقال: «أينقُص إذا يَبِسَ؟»، قِيلَ له: نعم، فقال: «فلا إذاً»[2]

فأمّا إذا سُئِلَ عَنْ أشياء فلا يَخلُو أنْ يكونَ الوقتُ وقت الحاجة، أو لا يكون كذلك:

فإنْ كانَ وقتُ الحاجة، فلا يجُوز إلّا أنْ يُجيب عن جميعه في الحال، وإنْ كانَ قد تقدّم منه بيانٌ آخر يُمكن الوُصول إليه، لأنّ الوقتَ وقت الحاجة فلا يَسُوغ منه عليه السّلام إلّا أنْ يُبيّن له الجواب عمّا سُئِلَ عنه. ألا تَرىٰ أنّ المُستفتي إذا استفتىٰ عن شَيء مسَّتِ الحَاجةُ إليه لم يَسَعْ له ألا يَفتي فيه؟ فالنّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بذلك أولىٰ.

وإذا لم يكن الوقتُ وقتَ الحاجة فلا يخلو السّائل مِنْ أنْ يكونَ من أهل الاجتهاد أو لا يكون كذلك، فإنْ كانَ ممّن يُمكنه الوصول إلىٰ ذلك، وقد تقدّم منه عليه السّلام بيانٌ لذلك، جازَ أنْ لا يُجيبَ عنه ويُحيله علىٰ ما تقدّم من البيان، وكذلك قال عليه السّلام لعُمَر لمّا سأله عن الكَلالة فقال: «تكفيك آية الصّيف»[3]، وقال له أيضاً وقد سأله عن القُبلة للصّائم فقال: «أرأيت لو تَمَضْمَضتَ بماءٍ ثُمّ مَجَجته[4]* أكانَ يَضُرّك؟» قال: لا، قال: «فَفِيمَ إذاً؟»[5]، فنبهه علىٰ الجواب.

إنْ كانَ السّائل عامّياً يجوز أيضاً أن يُحيله علىٰ بيانٍ ظاهرٍ ويكون في حُكم

---

(١)* أي وجب قصره عليه وليس فيه تخييرٌ.

(٢) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان٧: ٢٣٤ حديث ٤٩٨٢.

(٣) قال القرطبي في تفسيره (٦: ٢٩) للآية ١٧٦ من سورة النساء: «هذه الآية تسمىٰ بآية الصّيف، لأنّها نزلت في زمن الصّيف، قال عمر: إنّي والله لا أدعُ شيئاً أهمّ إليّ من أمر الكلالة، وقد سألت رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم عنها فما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها، حتّىٰ طعن باصبعه في جنبي أو في صدري ثمّ قال: «يا عمر ألا تكفيك آية الصّيف الّتي أنزلت في آخر سورة النساء»!

(٤)* مجّ الشّراب من فيه رمىٰ به.

(٥) كنز العمّال٨: ٦١٥ رقم ٢٤٤٠١.

المُجيب، وذلك في نحو قوله عليه السّلام للسّائل «توضّأ كما أمرك الله تعالىٰ»[1] فأحاله علىٰ الآية.

والّذي يَدلّ علىٰ صحّة ما ذهبنا إليه وجُوه:

منها: ما ذكره أبو عبدالله البصريّ[2] وهو: «أنّ كلامه عليه السّلام هو الدّلالة علىٰ الحكم، فيجبُ أنْ يُعتبر صفته في الدّلالة دون صفة غيره، فإذاكانَ عامّاً دلّ علىٰ حسب دلالة العموم، وكذلك إنْ كانَ خاصّاً، كما أنّه يُعتبر صفته في كونه أمراً ونهيّاً وإباحة».

ومنها: أنّ العموم لو انفردَ عن السّبب لَوَجب حمله علىٰ عمومه، فكذلك إذا أُخرج عند السّبب، لأنّ ذلك ممكنٌ فيه لأنّ السّببَ لم يؤثّر فيه، لأنّه ليس يُنافي السّببَ بيانه عليه السّلام لحُكم غيره، كما لا يُنافي بيانه لحُكمه، فيجبُ حَمله علىٰ جميعه.

ومِنها: أنّه لو ابتدء عليه السّلام لكُمّ النّهي والسّببُ حاصلٌ، فخاطب بالعُموم، ولمّا سُئِلَ عنه لوجَب حمله عليه، فكذلك إذا سُئِلَ عنه، لأنّ قصده عليه السّلام في الحالين لم يختلف، وإنْ كانَ مُبتدئاً للحكم في أحدهما ومُجيباً للآخر، وعَلىٰ ذلك حَمل الفقهاء خطاب الله تعالىٰ في آية اللّعان[3] وإنْ خَرَجتْ عَلىٰ سَبَب هلال بن أُميّة العجلاني علىٰ كلّ رامٍ زوجته، وآية القَذفْ[4] وَرَدتْ فيمن تكلّم في عائشة وحُمِلَت

---

(١) نصب الرّاية لأحاديث الهداية ١: ٣٦٧.

(٢) هو الشّيخ أبو عبدالله الحسين بن علي البصري الكاغذي المعرُوف بالجُعَل، تتلمذَ علىٰ أبي عليّ بن خلّاد وأبي هاشم ولازم مجلس أبي الحسن الكرخي، ولكنّه بلغ بجده واجتهاده مرتبة عالية، عُدّ من أعيان المعتزلة وفي الطبقة العاشرة من أعلامهم، كان يميل إلىٰ العلويين ويقدّم أهل البيت عليهم السّلام علىٰ من سواهم وصنّف في ذلك كتاب «التفضيل» توفّي سنة ٣٦٧ أو ٣٦٩ هـ عن عمر ناهز الثّمانين.

(٣) وهي قوله تعالىٰ: ﴿والّذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شُهداء...﴾ النور: ٦.

(٤) وهي قوله تعالىٰ ﴿والّذين يَرمُون المُحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء...﴾ النُور: ٤.

علىٰ الجميع، وكذلك آية الظِّهار[1] وَرَدت في سَلَمة بن صخر[2] وحُمِلت علىٰ كلّ مُظاهرٍ وهذا بيّن، وإنّما حَمَلناه علىٰ السَّبب إذا لم يُفد بنفسه، لأنّ الظاهر[3] أوجب ذلك، فليس يَجبُ حمل ما استقل بنفسه مِنَ الجواب علىٰ ما لا يَستقلّ بنفسه لمفارقته في علّته.

فأمّا تعلّقهم بأنّه لو لم يرد السَّبب لم يكن يتأخّر الخطاب إلىٰ وقتِ حُدُوثه، فلمّا أخّره إلىٰ ذلك الوقت علم أنّه المُرادُ، فبعيدٌ، لأنّه لا يمتنعُ أنْ يكونَ الصَّلاح في تأخيره إلىٰ ذلك الوقت، ولا يَمتنع ذلك مِنْ بيان حُكمٍ غَير السَّبب معه، ولو وَجَب ذلك لَوَجبَ حملُ الكلام علىٰ عين السّائل، وعلىٰ ذلك الوقت والمكان لهذه العلّة، وذلك ظاهرُ الفَساد.

وقولهم: إنّ من حقّ الجواب أنْ يُطابق السّؤال، وإنّ ذلك يوجب حمل الكلام علىٰ السّبب، فَغَلطٌ، لأنّ مِنْ حقّ الجواب أنْ ينتظم بيانُ ما سُئلَ عنه، وأنّه لا يقتضي غيره غَلَطٌ، لأنّ فيه إخراجه مِنْ كونه جواباً. فأمّا إذا اقتضىٰ بيانُ حكمه وحُكم غيره، فَقَد حَصل جواباً له وزاد عليه، ولا يمنعُ هذه الزّيادة مِنْ كونه جواباً لما لو بيّن حكمه فقط لكانَ جواباً، لأنّه في الحالين حصَل به بيانُ السّؤال.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) وهي قوله تعالىٰ: ﴿الّذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هنّ...﴾ المجادلة: ٤ ـ ٢.

(٢) هو سلمة [أو سلمان] بن صخر بن سلمان الخزرجي البياضي، صحابيٌّ، ويُقال هو الّذي ظاهَرَ امرأته فنزلت آية الظّهار، ولم يُروَ عنه إلّا حديث مسندٌ واحدٌ في صحاح أهل السُّنّة وهو حديث الظّهار.

(٣) في الأصل: الضرورة.

فَصْلٌ [١٧]

«في ذِكْرِ ما أُلحِقَ بالعُموم وليس منه، وما أُخرِجَ منه وهو منه»

الأفعالُ لا يَصحُّ إدّعاء العُموم فيها، لأنّها لا تقع إلّا على وجهٍ واحدٍ، فَيَنبَغي أنْ يُراعىٰ[1] الوجه الّذي وقع عليه الفعل، فإنْ عُلِم صَحّ التَّعلُّق به، وجرىٰ ذلك مَجرىٰ النَّص علىٰ عيْنٍ واحدةٍ، وإنْ لم يُعلم الوَجه أُلحق بالمُجمل.

وإذا ثبت ذلك، فلا يَصحُّ أنْ يتعلّق بما رُوِيَ أنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم «قَضىٰ بالشّاهد واليَمين»[2]، وقضىٰ «أنّ الخراج بالضّمان»[3] لأنّ ذلك حكايةُ فعلٍ.

ومنَ النّاس مَنْ فرّق فقال: إذا رُويَ أنّه «قَضىٰ بكذا وكذا» لا يَصحُّ التّعلّق به لأنّه يُنبّىء عن الفعل، وإذا رُوي أنّه «قضىٰ كذا وكذا فيه كذا وكذا»، صحَّ التّعلّق به، لأنّه يُنبّىء عن أنّه قال ذلك.

ومَنَ النّاس مَنْ سَوّىٰ بين اللّفظين وقال: لا فرق بينهما في أنّه لا يَصِّحَ التّعلّق به، وقال: لا يمتنعُ أنْ يُقال في القضاء الّذي هو الحكم في القضيّة المَقضيّ فيها هذا القول.

والأولىٰ عندي أنْ يكونَ بينهما فرقٌ، لأنّه إذا قال: «قضىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ

---

(١) في الأصل: تراعَ.

(٢) المُغني لابن قدامة ١٢: ١٣.

(٣) كنز العمّال ٤: ٩٣ رقم ٩٦٩٨.

عليه وآله وسلّم بالشّاهد واليمين، فُهِمَ منه حكاية فعلٍ لا غَير، وليسَ كذلك إذا رُوي أنّه: «قضىٰ أنّ الخراج بالضّمان»[1] «وأنّ الشُّفعة للجار»[2]. لأنّه يسبق إلىٰ الفهم أنّه قال ذلك قولاً لا فعلاً.

إلّا أنّه وإنْ كانَ كذلك، لا يَقتضي صحّة التعلّق به، لأنّه لا يُعلم أنّه قال ذلك بقولٍ يقتضي العموم، أو بقولٍ يقتضي الخصوص ويُفيد الحُكم في تلك العين، وإذا كان كذلك صار مثل الأوّل في أنّه ينبغي أنْ يُلحق بالمُجمل.

وإذا ثبت هذه الجملة، فلا يَصحُّ التعلّق بما رُوي أنّه: «قضىٰ بالشّاهد واليمين» و«أنّ الخراجَ بالضّمان» لما قُلناهُ، إلّا أنْ يَدلَّ دليلٌ عَلىٰ إلحاق غيره به فيُحكم به.

وَعلىٰ هذا لا يصحُّ لأصحاب مالكٍ أنْ يحتجّوا فيمن أفطر في شهر رمضان بأيّ وجهٍ كانَ فعليه الكفّارةَ بما رُوي أنّ رجلاً أفطر فأمره صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بالكفّارة[3]، لأنّ الرّجل إنّما سأله عن حكايةِ فعلٍ وَلَم يسأله عَن حُكمِ مَنْ أفطر، وأطلق القولَ، فقال عليه السّلام: «فعليه الكفّارة»[3]، لأنّه لو كانَ كذلك لكانَ يَصِحُّ التّعلّق به، ولكان يجري مَجرىٰ أنْ يقول: «من أفطر فعليه الكفّارة»، فإذا قال ذلك أفاد العموم في كُلّ ما يُفطَر به.

وكذلك لا يَصحُّ التّعلُّق بما رُوي عنه عليه السّلام أنّه جَمعَ بين الصَّلاتين[4]، في السَّفر في جواز الجمع، لأنّ ذلك حكاية فعلٍ.

ولمن خالف في ذلك أنْ يحمله عَلىٰ جمعٍ مخصوص في بَعض الأسفار، أو

---

(١) كنز العمّال ٤: ٩٣ رقم ٩٦٩٨.

(٢) كنزل العمّال ٧: ٨ رقم ١٧٧١٠.

(٣) روىٰ مالك في موطأه ١/كتاب الصّيام، باب (٩) حديث رقم ٢٨ بسنده عن أبي هريرة: «أنّ رجلاً أفطر في رمضان، فأمرهُ رسولُ الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أن يُكفّر...».

(٤) روىٰ البخاري بسنده عن ابن عبّاس رضي الله عنهما: «قال: كانَ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يجمعُ بين صلاة الظّهر والعصر إذا كانَ علىٰ ظهر سَيْرٍ، ويجمع بين المغرب والعشاء». صحيح البخاري: كتاب الصلاة، ب ٦ أبواب تقصير الصلاة ـ باب الجمع في السفر بين المغرب والعشاء.

إلىٰ أنّه جمع بينهما بِعَرَفة، فلا يَصِحُّ إدّعاء العموم فيه.

فأمّا إذا رُوي أنّه كانَ يجمع بين الصّلاتين في السَّفر[1] فيصحُّ التّعلّق به، لأنّ ذلك يُفيد تكرار ذلك في حال السّفر وأنّ ذلك عادته.

فأمّا مَنْ ضَعَّفَ هذا الوجه بأنْ قال: إنّما يُفيد لفظة «كانَ» أنّه فعل ذلك فيما مضىٰ ولا يُفيد التّكرار، فلا يَصِحُّ التّعلّق به، فغيرُ صحيح، لأنّه وإنْ أفاد الإخبار عمّا مضىٰ، فإنّه يُفيد تكرار الفعل مع ذلك، ألا ترىٰ أنّ القائل إذا قال: «كانَ فلانٌ القاضي يحكم بالشّاهد واليمين» لا يُفهم منْ ذلك إلّا أنّه كانَ ذلك عادته في جَميع الأحكام؟ وكذلك إذا قال: «كانَ أبو حنيفة يقول بتحليل النبيذ، وكانَ الشّافعي يقول بتحريمه» لم يُفهم مِنْ ذلك إلّا أنّ ذلك كانَ عادتهما وقولهما في جميع الأحوال، ولا يَسبِقُ إلىٰ قلبِ أحدٍ أنّهما قالا ذلك دفعةً واحدةً، وإنّما كانت فيما مضىٰ، فعُلِمَ بذلك أنّ الأولىٰ ما ذكرناه.

وإنْ كانَ يُفيد الحُكم فيما يُسأَلُ عنه نُظِرَ فيما سُئِلَ عنه:

فإنْ كانَ واقِعاً علىٰ وجهٍ واحدٍ فالجوابُ بحسبه، وإنْ كانَ ذلك غيرُ معلومٍ من حاله كانَ الجوابُ في حكم العموم، وذلك نَحو أنْ يُسأل عليه السّلام عن رجُلٍ أفطر في رمضان عليه الكفّارة أو لا، ولا يُعلم بماذا أفطر، فمَتىٰ أجاب بإيجاب الكفّارة صارَ كأنّه قال: «كُلّ من أفطر فعليه الكفّارة»، واقتضىٰ ذلك عموم وجُوب الكفّارة علىٰ كلّ مفطرٍ.

ومَتىٰ كانَ المعلوم للرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه أفطر بوجهٍ واحدٍ، وكانَ سؤاله يُنبّىء عَن ذلك لفظاً أو معناً فجوابه عليه السّلام مصروفٌ إليه ولا يتعدّىٰ به إلىٰ غيره إلّا بدليلٍ.

وعلى هذا إذا سُئِلَ عليه السّلام عمّن زنا فأمرَ برجمه كانَ قوله ـ وإنْ لم يكن عامّاً في اللّفظ ـ فهو في حكم العموم في أنّه يَقتضي رجم كلّ زانٍ.

---

(١) لاحظ تخريج الحديث في هامش رقم (٤) صفحة ٣٧٤

وقد ألحقَ قومٌ بهذا الباب إثباته عليه السّلام الحُكمَ في عينٍ وتعليله له بعلّةٍ يقتضي التعدّىٰ إلىٰ غيره[1]، نحو قوله عليه السّلام في الهرّة: «إنّها مِنَ الطّوافين عليكم والطّوافات»[2]، وقالوا: هذا وإنْ لم يُمكن أنْ يُدّعىٰ فيه العموم فهو في حكمه في أنّ ذلك الحُكم متعلّقٌ بكلّ ما فيه تلك العِلّة حتّىٰ يصير بمنزلة تعليق الحكم باسمٍ يشمل جميعه.

وهذا إنّما يُمكن أنْ يَعتبره مَنْ قال بالقياس، فأمّا عَلىٰ مذهبنا في نَفي القياس فَلا يُمكن اعتبار ذلك أصلاً.

علىٰ أنّ فيمن قال بالقياس مَنْ مَنَعَ مِنْ ذلك[3] وقال: «إنّ النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لو نَصّ علىٰ العلّة في شيء بعينه لم يَجبْ إلحاق غيره به إلّا بعد إثبات التعبّد بالقياس، فأمّا قَبل العبادة فلا يَصِحُّ ذلك، فيه، ولذلك لو قال: «حَرّمتُ السُّكرَ لأنّه حُلوٌ» لم يجب أنْ يُحكَم بتحريم كُلّ حلوٍ إلّا بعد العبادة بالقياس»[4].

وكذلك يَنبَغي أنْ يكون قوله فيما ذكرنا.

فأمّا ما رُوي عنه عليه السّلام ليس الأمرُ فيه علىٰ ما ظنَّ بعضهم[5] من أنّه يُفيد

---

(١) قال الشّيخ أبو إسحاق الشّيرازي في «التبصرة في أُصول الفقه ص ٤٣٦»: «إذ حكم صاحب الشّرع بحكمٍ في عينٍ، ونصّ علىٰ علّته، وجب إثبات الحكم في كلّ موضعٍ وُجدت فيه العلّة، وهو قول النّظام، والقاشاني، والنّهرواني، وغيره من نُفاة القياس، وهو مذهب الكرخي».

(٢) روىٰ المتّقي الهندي انّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «إنّها ليست بنجسٍ، إنّها من الطّوافين عليكم والطّوّافات، يعني الهرّة» كنزل العمّال ٩: ٣٩٩ حديث رقم ٢٦٦٧٧.

(٣) قال الشّيرازي في «التبصرة» ص ٤٣٧: «ومن أصحابنا من قال: لا يجوز إجراء العلّة في كلّ موضعٍ وُجدت حتّىٰ يدلّ الدّليل علىٰ ذلك، وهو قول البصريّ من أصحاب أبي حنيفة».

وعلّق محقّق «التبصرة في أُصول الفقه» علىٰ قول الشّيرازي: «وهذا هو مذهب أكثرُ أصحاب الشّافعي، وبه قال أبو إسحاق الإسفراييني، وجعفر بن مبشّر، وجعفر بن حرب، وأهل الظّاهر.

قال ابن السُبكي: وإليه ذَهَبَ المحقّقون، كالاستاذ، والغزالي، والرازي وأتباعه، والآمدي».

(٤) أُنظر: «التبصرة في أُصول الفقه ص ٤٣٧، المعتمد ٢: ٢٣٥، الذريعة ١: ٢٩٤».

(٥) وهذا مذهب الشّريف المُرتضىٰ (الذريعة ١: ٢٩٤) حيث قال: «ومثله (الزعيمُ غارمٌ) لأنّ فيه معنىٰ التعليل

العموم مِنْ جهة التّعليل، لأنّه دَلّ علىٰ أنّ غُرْمَه إنّما كان لأجل كونه زَعيماً فيكون عامّاً في الحُكم، وإنْ لم يكن عامّاً في اللّفظ، لأنّا قد بيّنا أنّ ذلك يُفيد الاستغراق، وكذلك القولُ في الأسماء المُشتقّة الّتي دَخَل عليها الألفُ واللاّم نحو قوله: ﴿والسّارقُ والسّارقة﴾[1]، ﴿والزّانية والزّاني﴾[2]، كلُّ ذلك يُفيد الاستغراق علىٰ مابيّناه لفظاً ولم يُفد ذلك تعليلاً علىٰ ما ذَهَبَ إليه قومٌ.

وإذا رُوي عنه عليه السّلام أنّه سَها فَسَجد، بأنْ عَلِمَ أنّ سجوده كان لأجل السّهو، كانَ ذلك جارياً مجرىٰ قوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم «مَنْ سَهَا فليسجد»[3] لما دَلّ دليلٌ عَلىٰ أنّ حُكم غيره حُكمه في الشّرعيّات.

ويُلحَقُ بهذا الباب فحوىٰ الخطاب ودليل الخطاب في أنّهما يُفيدان العموم مِنْ جهة المعنىٰ، وإنْ لم يُفيدا ذلك أيضاً، ألا ترىٰ أنّ قوله تعالىٰ: ﴿ولا تقل لهما أُفٍ﴾[4] يجري مَجرىٰ قوله ولا تُؤذهما؟

وكذلك قوله: ﴿ولا يُظلمون فَتيلا﴾[5] يُفهم منه أنّهم لا يُظلمون القناطير، فهو وإنْ لم يُفِدْ ذلك لفظاً، فقد أفادَ ذلك معنىً علىٰ أبلغ الوجوه[6]*.

وكذلك إذا قال: (في سائِمة الغَنَم زكوةٌ)[7].

والإشارة إليه.

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النّور: ٢.

(٣) أُنظر الأحاديث الواردة في سجدتي السهو والمشهورتين بسجدتي السهو المُرغِمَتَين في (كتاب السهو) من المستدرك علىٰ الصحيحين ١: ٣٢٥ ـ ٣٢٢.

(٤) الإسراء: ٢٣.

(٥) النساء: ٤٩.

(٦)* لما مرّ «في فصل في ذكر الوجه الّذي يجب أن يُحمل عليه مراد الله بخطابه» من أنّ فحوىٰ الخطاب ودليل الخطاب من قبيل الكناية، ومشهورٌ أنّ الكناية أبلغ من الصّريح.

(٧) وسائل الشيعة: باب ٧ أبواب زكاة الأنعام، حديث رقم ١ و ٢.

ومن قال: أنّ تعليق الحُكم مِنْ تحليلٍ أو تحريمٍ إذا عُلّقا[1] بالأعيان اقتضيا[2] العموم في المَعنىٰ وإنْ لم يكن عامّاً من جهة اللّفظ، فسنبيّن ما عندنا في ذلك فيما بعد إن شاء الله.

وهذه الجملةُ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) عُلّق.

(٢) إقتضىٰ.

فَصْلٌ [١٨]

«في ذِكْرِ غاية ما يَخصُّ العموم إليها»[1]

يجوز تَخصيص العموم إلىٰ أنْ لا يبقىٰ مِنْ اللّفظ إلّا واحدٌ، ولا فرق في ذلك

---

(١) إختلف الأُصوليُّون في الغاية الّتي يمكن أنْ يبلغها تخصيص العموم، ويمكن عدّ المذاهب الموجودة فيها كما يلي:

١ ـ يجوز تخصيص العموم إلىٰ أنْ يبقىٰ من اللفظ واحدٌ، وهذا مذهب المصنّف من الإماميّة، وأبي إسحاق الشّيرازي والحنابلة من العامّة.

٢ ـ يجوز تخصيصها إلىٰ أنْ يبقىٰ ثلاثة ولا يجوز أكثر من ذلك. وهذا مذهب أبي بكر القفّال، وتبعه الغزالي في المستصفىٰ.

٣ ـ لابدّ من بقاء جمعٍ كثيرٍ، وقد اختلفوا في معنىٰ الجمع الكثير بين قائلٍ إنّه لابدّ أنْ يقرب من مدلوله قبل التّخصيص، وبين لزوم أن لا يكون الباقي بعد التّخصيص محصوراً ومعدوداً، وهذا مذهب أبي الحسين البصريّ المعتزلي، وإمام الحرمين الجويني، والرازي وجمع كثيرٍ من الأُصوليين.

٤ ـ جواز التّخصيص إلىٰ أنْ يبلغ الواحد مطلقاً، أي سواءٌ كان من صيغ الجموع أم لا.

٥ ـ التفصيل بين المُخصّص المتّصل والمنفصل، فإنْ كان المُخصّص متّصلاً وبالاستثناء أو البدل جاز إلىٰ الواحد، وإنْ كانَ بالصفة أو الشّرط فيجوز إلىٰ اثنين، وإنْ كان التّخصيص منفصلاً فإنّ الأمر يختلف بين المحصور وغيره، ففي الأوّل يجوز التّخصيص إلىٰ اثنين وفي الثّاني يجوز التّخصيص، لكن بشرط أن يبقىٰ الباقي قريباً من مدلول العام، وهذا المذهب منسوبٌ لابن الحاجب.

أُنظر: «الذريعة ١: ٢٩٧، التبصرة: ١٢٥، المستصفىٰ ٢: ٢٦، المنخول: ٤٨، الإبهاج ٢: ٧٦، الأحكام ٢: ٢٦١، المعتمد ١: ٢٣٦، ميزان الأُصول ١: ٤٤٠ ـ ٤٣٩، شرح اللُّمع ١: ٣٤٢، روضة الناظر: ٢١٠».

بين ألفاظ الجموع وبين لفظة «مِنْ» و«ما» وغيرِ ذلك إذا دَلَّ الدّليلُ عليه.

وفي النّاس مَنْ قال: يجُوز أن يُخصَّ إلىٰ أنْ تَبقىٰ ثلاثة، ثُمّ لا يجوز دخول التّخصيص فيه نحو قوله: ﴿اقْتُلُوا المُشْرِكِينَ﴾[1]، لا يجوز أنْ يُريد به أقلّ من ثلاثة، وفصّل بين ذلك وبَين مَنْ قال: جاز تخصيص لفظة «مِنْ» إلىٰ أنْ يَبقىٰ منها واحد[2].

والّذي يَدلُّ علىٰ ما اخترناه: إنّا قَد دَلَلْنا[3] علىٰ أنّ لفظ العموم مَتىٰ استُعمل في غير الاستغراق كانَ مجازاً، وإذا كانَ مجازاً فلا فرقَ بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هُو أكثرُ منهُ، يبيّنُ ذلك أنّه لما جاز ذلك في لفظة «مِنْ» كانَ تجويز ذلك في ألفاظ الجمع مثله سواء، وقد أجاز أحدهما المخالف فَينبَغي أنْ يكون حُكم الآخر مثله.

علىٰ أنّ استعمال ذلك لأهل اللّغة ظاهرٌ، لأنّهم استعمَلوا لفظ العموم في الواحد، كما استعملوه في الثلاثة وأكثر منْ ذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحنُ نزّلنا الذِكرَ وإنّا لهُ لَحَافظون﴾[4] فأخبَرَ عَنْ نفسه بنون الجمع وبالواو والنُّون، وهُوَ واحدٌ.

وقال الشّاعر:

أنا وما أعني سوىٰ أنّي [5].

فعبّر عن نفسه بلفظ الجمع.

وقد تَجاوزوا ذلك إلىٰ أنْ عبّروا بلفظ الألف عن الواحد، كما رُوي عن عُمَر أنّه

---

(١) التوبة: ٥.

(٢) أُنظر التعليقة رقم (١) ص ٣٧٩.

(٣) راجع الفصل رقم (٢) ص ٢٧٨

(٤) الحجر: ٩.

(٥) لم نعثر عليه في المجاميع الشعرية المتوفّرة لدينا.

لما كتب إلىٰ سعد بن أبي وقّاص[1] وقد أنفذ إليه القعقاع بن شور[2] معَ ألفِ رجلٍ: «قد أنفذتُ إليك ألفي رجلٍ»[3] فعبَّرَ عن القعقاع وحده بعبارة الألف لما اعتقد أنّه يَسدُّ مَسدَّ الألف في الحرب، وهذا واضحٌ.

---

(١) هو سعد بن أبي وقّاص القرشي الزهري، الصّحابي وقائد جيوش المسلمين في معارك فتح العرق وبلاد فارس، ومن أصحاب الشورىٰ بعد مقتل عمر بن الخطّاب. ولد عام ٢٣ ق هـ أسلم وهو ابن ١٧ سنة وشهد بدراً، وهو الّذي بنىٰ مدينة الكوفة وخطّطها وظلّ عليها والياً أيّام خلافة عمر وفترة من خلافة عثمان، ثمّ عزله فعاد إلىٰ المدينة وسكن قصره بالعقيق ومات فيه سنه ٥٥ هـ.

(٢) الظّاهر أنّ المقصود من القعقاع هو القعقاع بن عمرو التميمي لا ابن شور وذلك بقرينة مشاركته في معارك فتح العراق فالمشهور أنّه القعقاع بن عمرو التميمي فقد قِيلَ في وصفه إنّه من الصحابة، وأحد فرسان العرب وشجعانهم في الجّاهليّة والإسلام وإنّه شهد معارك صفّين وفتح العراق والشّام وإنّه كان يتقلّد سيف هرقل (ملك الروم) ودرع بهرام (ملك الفرس) متفاخراً بذلك!! ويُقال إنّ جميع هذه الأساطير كان من نسيج خيال راوٍ كذّابٍ وضّاع وهو سيف بن عمر، حيث اختلق اسطورة القعقاع ونسب إليه العجائب والخوارق في كتابه المسمّىٰ بـ(الفتوح)، وقد أكثر الطبري الرواية عنه في تاريخه ممّا سبّب في إشاعة إسطورته.

(٣) المعتمد ١: ٢٣٧.

فَصْلٌ [١٩]

«في ذِكرِ ما يَخصُّ في الحقيقة، وما يَخصُّ في المعنىٰ، وما لا يَجوزُ دخول التَّخصيص فيه»

الأدلّة علىٰ ثلاثةِ أضرب:

منها: ما هُوَ عامٌّ مِنْ جهة اللّفظ.

ومنها: ما هُوَ عامٌّ مِنْ جهة المعنىٰ.

ومنها: ما ليس بعامٍّ لا لفظاً ولا معنىً.

فأمّا ما هو عامٌّ لفظاً: فالتَّخصيصُ يجوزُ أنْ يَدخله بجميع الأدلّة الّتي ذكرناها الّتي يخصّ بها العموم، وذلك لا خلاف فيه.

وأمّا ما هو عامٌّ مِنْ جهة المعنىٰ فَعَلىٰ ضربين:

أحدهما: قياسٌ.

والآخر: استدلالٌ.

فأمّا القياسُ: فعندنا أنّه ليس بدليلٍ أصلاً، ومن قال إنّه دليلٌ وأجاز تخصيص العلّة جوّز تخصيصه، ومن لم يُجز تَخصيص العلّة لم يُجز ذلك.

فأمّا الاستدلال: فنحو دليل الخطاب، ونَحوىٰ الخطاب، ونحو أنْ يَنصَّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم علىٰ حُكمٍ في عينٍ ثمّ عُلم بالدّليل أنّ حُكم غيره حُكمه،

فإنّ التّخصيص في جميع ذلك يجُوز في المعنىٰ وإنْ لم يُسمَّ ذلك تخصيصاً.

ومثل ذلك: استدلالنا بجواز وَطء أُمّ الولد، علىٰ أنّ المِلْكَ باقٍ، وإذا كان المِلك باقياً وجبَ أنْ يتّبعه جَميع أحكامه إلّا ما يَخصُّه الدّليل، وغير ذلك من المسائل.

وأمّا ما لا يَدخله التّخصيص أصلاً: لأنّه ليس بعامٍ لا لفظاً ولا معنىٰ، فنحو أنْ يَنصّ عليه السّلام علىٰ عينٍ واحدة، أو يُقدم علىٰ فعلٍ واحدٍ ويُخصّص ذلك العين بذلك الحُكم، فإنّ معنىٰ التّخصيص لا يسُوغُ فيه، وذلك نحو تخصيصه عليه السّلام أبا بُرْدة بجواز أُضحيته[1]، وما شاكله.

فإذا ثبَتَتْ هذه الجُملة، فمتىٰ وَرَد عامٌّ لفظاً جاز تخصيصه لفظاً بالأدلّة الّتي قدّمناها.

وما ليس بعامٍّ: فإنْ كانَ المُحتجُّ به يَحْتَجُّ باللّفظ مُنِع مِنَ التّعلُّق به، وإنْ احتجَّ به في المعنىٰ جاز أنْ يَعترض عليه بجميع ما يَخُصُّ به العموم، وإنْ لم يُسمَّ ذلك مُخصّصاً. وما كانَ خاصّاً بعين واحدةٍ لا يتعدّاه، فالتّخصيص في المعنىٰ واللّفظ لا يَصِحُّ فيه.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) روىٰ البخاري بسنده عن البرّاء بن عازب قال: «ضحّىٰ خالٌ لي يُقالُ لهُ أبو بُرْدَة قبل الصّلاة، فقال له رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: شاتُك شاةُ لحم، فقال: يا رسول الله إنّ عندي داجناً جَذِعةً من المَعْزِ، قال: اذبحها وَلنْ تَصلُح لغيرك...». صحيح البخاري، باب ٧ كتاب الأضاحي حديث ١٢.

فَصْلٌ [٢٠]

«في الشّرط والاستثناء إذا تَعلَّقا ببعض ما دَخَل تحت العُموم، لا يَجبُ أنْ يُحكم أنّ ذلك هُوَ المُراد بالعُموم لا غير»

إذا ورد لفظٌ عامٌّ وتعقَّبه شَرطٌ[١]*، عُلِمَ أنّه راجعٌ إلىٰ بعضه، لا يجبُ أنْ يُحمل اللّفظ العام علىٰ ما تَعلَّق به[٢] ذلك الشَّرط، بَل لا يَمتنعُ أنْ يكونَ العامُّ علىٰ عُمومه وإنْ ذُكرَ بعده شَرطٌ يرجع إلىٰ بعضه، وذلك نحو قوله: ﴿يا أيها النّبي إذا طَلَّقتُم النّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعدَّتهنّ﴾[٣] فإنّ ذلك عامٌّ في الطّلاق والمُطلّقات، ثمّ قال بَعد ذلك: ﴿لعلّ الله يُحْدِثُ بَعْدَ ذلك أمراً﴾[٤]، وذلك يَختصُّ الرّجعي[٥]*، ولا يَجب مِنْ ذلك

---

(١)* إنّما اكتفىٰ به هنا لأنّ الاستثناء كالوصف يرجع إلىٰ الشّرط فـ﴿إلّا أن يعفونَ﴾ يرجع إلىٰ بشرط أن لا يعفونَ.

(٢) علىٰ ما تعلّق ذلك الشّرط به.

(٣) الطلاق: ١.

(٤) الطّلاق: ١.

(٥)* اختلفوا في «أمراً» ففسّره بعضهم بالأعم من إرادة الرجعة والاستئناف وعلىٰ هذا ليس ممّا نحنُ فيه، والأكثر علىٰ أنّ المُراد منه إرادة الرجعة ويؤيّده أنّ إرادة الاستئناف لا تعلّق لها بأيّام العدّة حتّىٰ يكون مصلحة وحكمة للسُّكنىٰ والنفقة فيها، ثمّ اختلفوا علىٰ تقدير إرادة الرجعة في تخصيصه العام السابق، قال في مجمع البيان: «ويجب السُّكنىٰ والنفقة للمطلّقة الرّجعيّة بلا خلافٍ، فأمّا المبتوتة ففيها خلافٌ، فذهبَ أهل العراق

حَمل أوّل الآية عليه.

ومثل قوله: ﴿لا جُناحَ عَلَيكم إنْ طَلّقتم النّساء﴾[1]، ثمّ قالَ بَعد ذلك ﴿إلّا أنْ يَعْفُونَ﴾[2] فكانَ أوّل الآية عامّاً في جميع النّساء، وإنْ كانَ جواز العفو مخصوصاً بمن يَمْلِك أمره منهنّ ويَصحُّ عفوهنّ دونَ مَنْ لا يَصِحُّ ذلك منه، فلا يجبُ تخصيص أوّل الآية بهنّ بل كانَ عامّاً في سائر النّساء.

وكذلك إذا ذُكرت جملةٌ عامّةٌ وعُطف عليها جُملةٌ خاصّة، لا يجب مِنْ ذلك حَمل الأدلّة عليها، بل يَجبُ حمل الأُولىٰ علىٰ عمومها، والثانية علىٰ خُصوصها وذلك نحو قَوله: ﴿والمُطلّقات يَتَرَبَّصْنَ بأنْفُسهنّ ثلاثة قُروء﴾[3] ثمّ قال بَعد ذلك عاطفاً علىٰ ذلك: ﴿وَبُعولتهنّ أحقُّ بِرَدّهن﴾ وذلك يَختصُّ الرَّجعيّات، ولا يجِبُ من ذلك حَمل أوّل الآية عليه، بل كان عامّاً فيهنّ وفي غَيرهنّ ممّن لا يُمكن مراجعتهنّ.

ومثل ذلك قوله تعالىٰ: ﴿اللّاتي يئِسْنَ مِنَ المَحيض مِنْ نِسائِكُمْ﴾[4] كان ذلك عامّاً في جَميعهنّ، ثمّ قال: ﴿وأُولات الأحمال أجَلهُنَّ أنْ يَضَعْنَ حَملهنّ﴾، ولا يجب من ذلك حَمل أوّل الآية عليهنّ، ولذلك نظائر كثيرة.

والّذي يَنبَغي أنْ يُحَصَّلَ في هذا الباب [5]* أنّه إذا ورد لفظ عامّ ثمّ وُصف

إلىٰ أنّ لها النفقة والسُّكنىٰ معاً، ورُويَ ذلك عن عمر بن الخطّاب، وابن مسعود، وذهب الحسن وأبو ثور إلىٰ أنّه لا سكنىٰ لها ولا نفقة وهو المرويّ عن أئمّة الهُدىٰ عليهم السّلام، وذهب إليه أصحابنا، ويدلّ عليه ما رواه الشعبي قال: دخلتُ علىٰ فاطمة بنت قيس بالمدينة فسألتها عن قضاء رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم؟ فقالت: طلّقني زوجي البتة فخاصمته إلىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في السُّكنىٰ والنفقة فلم يجعل لي سُكنىٰ ولا نفقة وأمرني أن أعتدّ في بيت أُمّ مكتوم».

(١) البقرة: ٢٣٦.

(٢) البقرة: ٢٣٧.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) الطلاق: ٤.

(٥)* حاصله: أنّ الشّرط والصفة إذا علم أنّهما لا يتحقّقان في جميع ما تناوله اللفظ بحسب الوضع أي عُلم أنّهما مُخصّصان لا لمحض البيان أو التّأكيد أو نحوهما، فإنْ تعلّقا بجميع اللفظ يكون المشروط والموصوف

بصفةٍ، أو شُرِطَ بشرطٍ وَعُلِم أنّه لا يَصِحُّ ذلك الشّرطُ ولا تلك الصِّفةُ في جميع ما تناوله اللفظ العام، وجَبَ حمل اللّفظ العام عليه إذا كانَ الشّرطُ والصِّفةُ متعلّقين بجميع اللّفظ، فإنْ كانَ الشّرط والصِّفة متعلّقين ببعض ما تناوله اللّفظ العام لم يَجبْ ذلك وكانَ حُكمه ما قدّمناه في أوّل الباب.

فأمّا إذا كانَ الكلامُ في جملتين قد عُطفَتْ إحداهما علىٰ الأُخرىٰ، فَينبَغي أنْ يُنظر في الجملة الثّانية، فلا يخلو أنْ يكون متناولة لمثل ما تناولته الجُملة الأُولىٰ أو لا يكون كذلك.

وإنْ كانت متناولة لمثل ما تناولته الأُولىٰ فلا يَخلُو أنْ يكونَ موافقةً أو مخالفةً، فإنْ كانتْ موافقةً له في الحُكم، فإنّ ذلك يكونُ تأكيداً، ويجبُ حملها علىٰ مثل ما حُمِلَت عليه الجُملة الأُولىٰ.

وإنْ كانتْ الجُملة الثّانية متناولةً لمثل ما تناولته الأُولىٰ، وكانت مخالفةً لها في الحُكم، فلا تعلّق لها بالجُملة الأُولىٰ، وكانتْ كآيةٍ أُخرىٰ يَجبُ حَملهما علىٰ ظاهرهما.

وإنْ كانتْ متناولةً لمثل ما تناولته الأُولىٰ، وكانتْ مُضادةً[1] لها في الحُكم، فذلك لا يجُوزُ وقوعه من الحكيم تعالىٰ، لأنّه يؤدّي إلىٰ التناقض والبداء[2]، وهما

جميع ما أُريد باللفظ نحو (اضرب الرجال إن ضربوك)، و(اضرب الرجال السُّود) وجب حمل العموم علىٰ المتحقّق فيه ذلك الشّرط والصفة وقد مرّ دليله في فصل «في أنّ العموم إذا خُصّ كان مجازاً»، وإنْ تعلّقا ببعض ما أُريد باللفظ بأنْ يكون المشروط والموصوف بعضاً منه والباقي من الأفراد باقياً علىٰ الحكم السابق عليهما نحو (اضرب الرجال) بشرط الضرب في علمائهم، فلا يجب أن يُحمل العام علىٰ المتحقّق فيه هذا الشّرط بل يجب حمله علىٰ جميع الجهّال من الرجال والضّاربين من العلماء ويُجعل العلماء غير الضاربين خارجين عن المُراد، وهذا أيضاً ظاهرٌ ممّا مرّ في الفصل المذكور، فقوله: «لا يصُحّ» معناه لا يتحقّق.

(١) في الأصل: متضادّةٌ.

(٢) إنّ لفظ البداء يُطلق ويُراد منه معنيين:

الأوّل: معناه اللّغوي الموضوع له وهو الظهور والانكشاف.

منفيّان عنه تعالىٰ.

فنظير الجُملة المؤكّدة أنْ يقُول: «اقتلُوا المُشرِكين» ثُمّ يَعطف علىٰ ذلك فيقول: «واقْتُلوا الكُفّار».

ونظير الجُمله المخالفة أنْ يقول: «اقتلوا المشركين، وخُذُوا غنائمهم، واسبُوا ذَراريهم» أو ما يجري مَجرىٰ ذلك.

ونظير المُتضادّة أنْ يقول: «اقتلوا المشركين، ولا تقتلوا الكفّار» فإنّ ذلك يَنفي ما أثبتته الجُملة الأُولىٰ، وذلك لا يجُوز علىٰ الحكيم تعالىٰ.

وإذا كانت الجُملة الثّانية أخصُّ منَ الجُملة الأُولىٰ أو أعمّ منها، وإنْ كانت تقتضي مثل حُكم الأوّلة، كانت تأكيداً أو ذِكرُ التّفخيم ما ذُكرَ في الأُولىٰ، وعلىٰ ذلك يُحمل قوله: ﴿مَنْ كانَ عدوّاً لِلّهِ ومَلائكتهِ ورسُله وَجبريل﴾[1]، وكذلك قوله: ﴿فيها فاكهةٌ ونخلٌ ورُمّانٌ﴾[2]، فإنّ ذلك إمّا أنْ نَحمله علىٰ التّأكيد، أو علىٰ تفخيم سائر ما أُفرد بالذّكر.

وعندَ مَنْ قال بدليل الخطاب مِنْ أصحاب الشّافعي وغيرهم أنّ إفراد بعض ما تناوله لفظ العموم بالحكم يَدلّ علىٰ أنّه أراد بالعموم الخُصوص،[3]، وعلىٰ هذا حمل

الثّاني: هو الانتقال والتّحوّل من عزمٍ إلىٰ عزمٍ بحصول العلم أو الظّن بالشّيء بعد ما لم يكن حاصلاً. والبِداءُ بالمعنىٰ الثّاني ممّا لا يجوز إطلاقه علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ لاستلزامه حدوث العلم وتجدّده له وهما منفيّان عنه تعالىٰ بدلالة الأدلّة العقلية والنقلية، فمتىٰ ما أُضيفت إليه تعالىٰ لفظة «البِداء» فالمُراد منه يكون ظهور أمر غيرِ مترتّبٍ أو حدوث شيء لم يكن في حُسبان المكلّفين حدوثه ووقوعه، نظير ما ورد في قوله تعالىٰ ﴿وَبَدا لَهُم مِنَ اللهِ ما لَمْ يكُونُوا يَحتَسِبون﴾ [الزمر: ٤٧].

(١) البقرة: ٩٨.

(٢) الرحمن: ٦٨.

(٣) اختلف الأُصوليون في حكم الكلام العام إذا لحقه خصوصٌ في آخره وشمل بعض ما يتناوله النّص، فهل يوجبُ سلب عمومه أم لا؟

١ ـ قال بعضهم: إنّ الخصوص لا يُوجب سلب عموم الكلام، ومنهم القاضي عبدالجبّار، والآمدي، وابن الحاجب، والسُبكي.

قوله: ﴿لا جُناحَ عَليكم إنْ طَلّقتم النّساء ما لَمْ تَمسُّوهُنَّ أو تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَريضةً وَمتّعُوهُنَّ عَلىٰ المُوسِع قدرهُ﴾[1] علىٰ أنّ المُتعة إنّما يجبُ لغير المدخول بها إذا لم يُسمّ لها مَهراً.

ومَنْ خالفه قال: يَجبُ المتعة لكلّ مطلّقةٍ[2].

وسنذكرُ ما عندنا في دليل[3] الخطاب فيما بعد [إن شاء الله.

والأقربُ علىٰ مذهب مَنْ يقول بدليلِ الخطاب][4] أنْ يُقال: إنّ الآية تصيرُ مجملةً وتفتقر إلىٰ البيان، لأنّه ليس بأنْ يُقال أنّ العموم في الأوّلىٰ يُمنعُ مِنْ دليلِ الخطاب في الثّانية، بأولىٰ منْ أنْ يُقال أنّ دليل الخطاب في الثّانية يَمنعُ مِنْ حَمل الأُولىٰ علىٰ العموم، فإذا[5] تساوىٰ القولان وَجَبَ أنْ يُوقَف ذلك علىٰ البيان، ويكون مُجملاً علىٰ ما بيّناه.

وإنْ كانت الجُملة الثّانية مخالفةً للأُولىٰ في الحُكم، كانت كآيةٍ أُخرىٰ لا تعلّق

---

٢ ـ قال آخرون: إنّه يوجب سلب العموم ويصير النّص العامّ خاصّاً من الابتداء، وقد نُسبَ هذا القول لبعض الأحناف وأبي ثور.

٣ ـ قالت جماعة ثالثة: إنّه يوجب سلب العموم ويصير النّص العام خاصّاً ولا يبقىٰ العام موجباً للحكم بل يثبت الكلام بدليلٍ آخر، وإلّا فيبقىٰ علىٰ أصل العدم. وهذا قولُ أصحاب الشّافعي.

٤ ـ وذهَبَ جماعة إلىٰ القول بالوقف: وهو قول أبي الحسين البصري، والرازي، وإمام الحرمين الجويني وغيرهم.

أُنظر: «ميزان الأُصول ١: ٤٧٩ ـ ٤٧٨، الأحكام ٢: ٤٨٨، المعتمد ١: ٢٨٣، الذريعة ١: ٢٩٩ ـ ٢٩٨».

(١) البقرة: ٢٣٦.

(٢) قال أبو الحسين البصري «المعتمد ١: ٢٨٤»: (إنّ الظّاهر يفيد رُجوع ذلك إلىٰ جميع النّساء، هو أنّ العفو معلّقٌ بكناية، والكناية يجب رجوعها إلىٰ المذكور المتقدّم، والمذكور المتقدّم هنّ المطلّقات لا بعضهنّ فقط».

(٣) في الأصل: بدليل.

(٤) زيادة من النّسخة الثانية.

(٥) في الأصل: إذا.

لها بالجملة الأُولىٰ، علىٰ ما بيّناه في الجُملتين المتماثلتين في العُموم.

وإنْ كانتْ ضدّاً للجملة الأُولىٰ، فإنْ كانت الجُملة الأُولىٰ أعمَّ والثانية أخصُّ، وذلك علىٰ أنّه أراد بالجملة الأُولىٰ ما عدا ما ذُكر في الجملة الثّانية.

وإنْ كانت الجُملة الثانية أعمَّ دَلَّ ذلك أنّه أراد بالثّانية ما عدا ما ذُكر في الجُملة الأُولىٰ.

ونظير الأوّل أنْ يقول: «اقتلوا المشركين» ويَقولَ بعده: «لا تقتلوا اليهودَ والنّصارىٰ» فإنَّ ذلك يُفيد أنّه أراد بلفظ المشركين ما عدا اليهود والنّصارىٰ، وإلّاكانتْ مناقضةً أو بداءً و ذلك لا يجوزُ.

ونظير الثّاني أنْ يقول أوّلاً: «لا تقتلوا اليهود والنّصارىٰ» ثمّ يقول بعده: «اقتلوا المُشركين»، فإنّ ذلك يَدلُّ علىٰ أنّه أراد بلفظ المشكرين في الثّانية ما عدا ما ذُكر في الجُملة الأُولىٰ، ولولا ذلك لأدّىٰ إلىٰ ما قدّمناه وأبطلناه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: هَلّا حَملتم الثّانية علىٰ أنّها ناسخة؟

لأنّ مِنْ شأن النّسخ أن يتأخّر عَنْ حال الخطاب علىٰ ما نبيّنه، وإنّما ذلك مِنْ أدلّة التّخصيص الّتي[1] يجب مقارنتها للخطاب علىٰ ما تقدّم القولُ فيه، فعلىٰ هذا يَنبَغي أنْ يجري كلّ ما يرد من هذا الكتاب.

---

(١) الّذي.

فَصْلٌ [٢١]

«في جواز تَخصيص الأخبار، وأنّها تَجري مَجرىٰ الأوامر في ذلك»[1]

الصَّحيحُ أنّه يجُوز تَخصيص الأخبار سواءٌ أكانَ معناها مَعنىٰ الأمر أو لم يكن كذلك، كما يجوزُ تخصيص الأوامر.

وفي الفُقهاء من قال: إنّ ذلك لا يجوزُ، كما لا يجوزُ نسخ الأخبار.

---

(١) تحدّث المصنّف في هذا الفصل عن جواز تخصيص الأخبار وخصّص البحث بالخبر ولم يُشر إلىٰ الإنشاء، ولعلّ إعراضه عن الإشارة إليه أنّ الأُصوليين جُلّهم أجمعوا علىٰ جواز تخصيص الإنشاء وأنّه لا خلاف في ذلك مطلقاً (عدا ما ادّعاه الرازي، والبيضاي، وابن الحاجب، من وقوع الخلاف في تخصيص الإنشاء، وهو مردودٌ لإجماع من قبلهم علىٰ وقوع التخصيص وأنّه لا خلاف في ذلك) كما هو الحال بالنسبة إلىٰ الأمر والنّهي.

وبرغم هذا الإجماع في الخبر فإنّ لشرذمة من الأُصوليين آراء أُخرىٰ في المسألة وهي:

١ ـ المنع مطلقاً، وهو قولٌ منسوبٌ لابن الهمّام.

٢ ـ الجواز في الأمر والنّهي دون الخبر.

٣ ـ المنع من تخصيص خبر مَنْ لا يجوز الكذب في خبره كالله سبحانه والرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وجوازه في خبر من يجوز عليه الكذب، وفي الأمر والنّهي.

أُنظر: «التبصرة ص ١٤٣ هامش رقم (١)، الأحكام ٢: ٢١٩، الإبهاج ٢: ٧٥، المستصفىٰ ٢: ٢٧، المعتمد ١: ٢٣٧، الذريعة ١: ٣١٣، شرح اللُّمع ١: ٣٤١، ميزان الأُصول ١: ٤٤٠».

وأكثر الفقهاء وَالمُتكلّمين عَلىٰ المذهب الأوّل، والّذي يَدلّ على ذلك: أنّ التّخصيص هو ما دَلّ علىٰ مراد المُخاطب بالعموم، وذلك لا يَمتنعُ في الأخبار، كما لا يمتنع في الأوامر، لأنّه لا يَمتنعُ أنْ يُريد المُخاطب بالعموم، باللفظ العام بَعض ما وُضِع له، كما لا يَمتنعُ أنْ يأمر باللّفظ العام ويُريد بعض ما تناوله، فالأمرانِ سواء.

فأمّا ثبوت ذلك، فأكثر مِنْ أنْ يُحصىٰ، نحو الأخبار المُتضمّنة للوعيد[1]* فإنّها خاصّةٌ وكذلك آيات الوَعد عند بعضهم.

وقوله تعالىٰ: ﴿واللهُ عَلىٰ كلّ شَيءٍ قَدير﴾[2] وقد علمنا أنّه لا يَقدرُ علىٰ ذاتِ نفسه ولا مقدوراتِ غيره.

وكذلك قَوله: ﴿وأُوتيَتْ مِنْ كلّ شيءٍ﴾[3] وقد علمنا أنّه ما أُوتيتْ أشياءَ كثيرةً. وذلك أكثرُ مِنْ أنْ يُحصىٰ.

علىٰ أنّا قَد بيّنا أنّ الأمر والنّهي في معنىٰ الخبر، فلا فرق بين أنْ يأمر بالشّيء في أنّا نعلم وجُوبه، وبين أنْ يُخبرنا بأنّ له صفة الوُجوب في أنّا نعلمُ مثل ما علمناه بلفظ الأمر، وقد رُوي عن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه امتنعَ مِنْ دُخولِ بيتٍ فيه تصاوير، وقال صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: (إنّ الملائكة لا تَدخلُ بيتاً فيه تصاوير)[4]

---

(١)* المُرادُ أنّه مخصصَةٌ عُرفاً بما إذا لم يعفُ عنه، بخلاف آيات الوعد فإنّ نحو هذا التّخصيص فيها قبيحٌ عندنا وإنْ جوّزته المرجئة... وليس المُرادُ أنّ آيات الوعيد مخصّصة بآية أُخرىٰ أو نحوها بخلاف آيات الوعد، فإنّه لا فرق بينهما فيه. وفي قواعد العقائد: والقائلون بالحُسن والقُبح والوجوب العقلي اختلفوا: فقال أكثر المعتزلة بوجوب العوض والثّواب واللّطف علىٰ الله تعالىٰ، وهكذا العقابُ لمن يستحقّه، وذلك لأنّ الله تعالىٰ وعدهم وأوعدهم والوفاءُ بما وعد وأوعد واجبٌ عقلاً، وقال غير المعتزلة من القائلين بالحُسن والقُبح والوجوب العقلي: الوفاء بالوعد واجبٌ، وأمّا بالوعيد فغير واجب، لأنّه حقّ الله تعالىٰ ولا يجبُ أن يأخذ حقّ نفسه وإنّما ذلك إليه يعفو عمّن يشاء ويعاقب من يشاء.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) النمل: ٢٣.

(٤) نحوه في وسائل الشّيعة: كتاب الصّلاة باب ٣ و ٤ أبواب أحكام المساكين، كنز العمّال١٥: حديث ٤١٥٦١ و ٤١٥٦٣ و ٤١٥٦٤ و ٤١٥٦٥ ـ ٤١٥٦٦ ـ ٤١٥٦٧ ـ ٤١٥٧٢ و ٤١٥٧٣ مع اختلافات يسيرة.

ثُمّ خصَّ ذلك بأنّ دَخلَ بيتاً فيه تصاوير تُوطأ[1].

وأمّا حملهم ذلك على النَّسخ، فالصّحيحُ أنّ النَّسخَ يجوزُ أنْ يدخل في الأخبار، ونحنُ نبيّن ذلك في باب النّاسخ والمنسوخ، فبطل بذلك تعلّقهم به.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة: باب ٤ أبواب أحكام المساكين، حديث رقم ٥.

فَصْلٌ [٢٢]

«في ذكر بناء الخاص عَلىٰ العام، وحكم العُمومين إذا تعارضا»

إعلم أنّه إذا ورد عامٌّ يتناول إثبات حكم، وورد خاصٌّ يتناول نفي ذلك الحكم عَنْ بعض ما تناوله العام، نُظر في تاريخهما:

فإنْ كانَ أحدهما سابقاً للآخر، كانَ المتأخّرُ ناسخاً والمتقدّمُ منسوخاً، سواءَ كانَ المتقدّمُ عامّاً في أنّ الخاص الّذي يَجيء بعده ويَتأخر عنه يكونُ ناسخاً له، لأنّ تأخير بيانِ العُموم لا يجُوز عن حال الخطاب علىٰ ما نبيّنه[1] فيما بعد.

وكذلك لو كانَ المُتقدّم خاصّاً والمُتأخّرُ عامّاً، فإنّه يكونُ ناسخاً، إلّا أنْ يَدلّ دليلٌ علىٰ أنّه أُريدَ به ما عدا ما تقدّمه مِنَ الخاص، وهذا لا خلاف فيه بَينَ أهل العلم.

ومتىٰ لم يُعلم تاريخهما، فالصّحيحُ أنّه ينبغي أنْ يُبنىٰ العامّ عَلىٰ الخاص ويُجمع بينهما، وهُو مذهبُ الشّافعي وأصحابه، وأهلُ الظّاهرِ، وبعض أصحاب أبي حنيفة[2].

---

(١) أُنظر بيان المصنّف عن هذا الموضوع في ص ١٧٠.

(٢) وهُوَ أيضاً مذهب، والآمدي، والغزالي، والرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب.

أُنظر: «التبصرة: ١٥٣ ـ ١٥١، والمصادر المذكورة في هامش هذه الصفحة، الإبهاج٢: ١٠٥، الأحكام٢: ٢٩٦، شرح اللُّمع١: ٣٧٨ ـ ٣٥٨، ميزان الأُصول١: ٤٧٧ ـ ٤٧٤، الذريعة١: ٣١٥، روضة النّاظر: ٢٢٢، المعتمد١: ٢٦١ ـ ٢٥٦، أُصول السرخسي١: ٢٣٣».

وفي النّاس مَنْ قال: إذا عَدَمَ التاريخ، فالواجب أنْ يُرجع في الأخذ بأحدهما إلىٰ دليلٍ ويجريهما مجرىٰ عامّين تعارضا[1]، وهُو مذهب عيسىٰ بن أبان، وأبي الحَسن الكرخي[2].

والّذي يَدلُّ علىٰ صحّة المذهب الأوّل: أنّ مِنْ حقّ مَنْ ثبتتْ حِكمته أن لا يَلغي كلامه إذا أمكن حَمله علىٰ وجهٍ يُفيدُ، وإذا صحّ ذلك، فَمتىٰ أوجبنا استعمال العام لأدّىٰ إلىٰ إلغاء الخاص، ومتىٰ استعملنا الخاصّ لم يُوجب إطراح العام، بل يُوجب حمله علىٰ ما يَصِحُّ أنْ يريده الحكم، فوجَب بهذه الجُملة بناءُ العام علىٰ الخاصّ.

ونظيرُ ذلك: ما رُويَ عنه عليه السّلام أنّه قال: «**في الرِّقةِ رُبعُ العُشر**»[3] فكانَ هذا عاماً في قليله وكثيره، ثُمّ قال: «**ليسَ فيما دُون خمس أواقٍ من الوَرِقِ صَدَقة**»[4] فأوجبَ هذا أنّ ما نقصَ عن خمسة أواقٍ ليس فيه[5] صدقة، وهُوَ أخصُّ من الأوّل.

فلو عملنا بموجب الخَبَر الأوّل لأحتجنا إلىٰ إسقاط الخَبَر الأخير، ومتىٰ استعملنا الأخير أمكننا استعمال الأوّل علىٰ ما يُطابقه.

فانْ قيل: هَلّا حَكمتُم فيهما بالتّعارض كالعُمومين؟، لأنّ ما تَناوله الخاص قد

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلىٰ أنّ العام لا يُبنىٰ علىٰ الخاصّ بل يقضي العام علىٰ الخاص.

(١) وهنا مذهبٌ ثالث وهو: أنّ العام والخاصّ إذا تعارضا، ولم يُعرف تاريخ صدورهما، وارتفع العلم بتقدّم أحدهما أو تأخّره، وجب التوقّف فيهما، ولا يُعمل بواحدٍ منهما، بل يسقطان ويجبُ الحكم من دليلٍ آخر. (أُنظر: شرح اللُّمع ١: ٣٦٣) وهذا قولُ القاضي أبي بكر الباقلاني، وبعض المتكلّمين من العامّة. وذهب إليه الشّيخ المفيد ـ من الإماميّة ـ (وتبعه الشّريف المُرتضىٰ). لكنّه قيّد هذا التّوقف بما إذا لم يمكن الجمع بينهما. أُنظر: «التذكرة: ٣٦، الذريعة: ١/٣١٥».

(٢) أُنظر «الذريعة: ١: ٣١٥، ميزان الأُصول ١: ٤٧٧، التبصرة: ١٥٣، المعتمد ١: ٢٦٢ ـ ٢٥٦، شرح اللُّمع ١: ٣٦٢» وقد نسب الشّيرازي هذا الرأي لأبي عبدالله الحسين بن علي البصري الملقّب بالجُعل.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ١: ١٢.

(٤) صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب زكاة الوَرِق حديث رقم ٤٩.

(٥) زيادة في الأصل.

تناوله الخَبر العام، وإنّما زاد عليه العام بتناوله شيئاً آخر لم يتناوله الخاص، فكانَ الزّائد عَلىٰ ذلك في حُكم خَبَرٍ آخر، وما تناوله العامُّ ممّا عارضه الخَبر الخاصّ في حُكم خَبَر آخرٍ، فَوَجب أنْ يُعارض ذلك لما تناوله الخاص، ويقف العملُ علىٰ أحدهما عَلىٰ الدّليل[1]

قِيلَ: هذا لا يجُوز لأنّه يؤدّي إلىٰ إبطال أحد الخَبَرين مع صحّة حمله علىٰ وجهٍ ممكن، وليس كذلك حُكم العُمومين إذا تَعارضا، لأنّه لا يُمكن الجمع بينهما علىٰ وجهٍ.

فأما قَولهم: أنّ ما تناوله العام في حُكم الخبرين، يتناولُ أحدهما مثل ما تناول الخَبَر الخاص، والآخر يتناول ما زادَ عَلىٰ ذلك، وأنّه يَنبغي أنْ يُحكم بالتّعارض فيهما، فليس بصحيح، لأنّ العام إذا كانَ جملةً واحدةً صحَّ فيه مَنْ صَرَّفه إلىٰ أنّ المُراد بعضه ما لا يَصحّ فيه إذا كانَ خَبَرين، لأنّه إذا كان[2] خبرين فمتىٰ قِيلَ إنّ المُراد ما تناوله أحدهما أدّىٰ ذلك إلىٰ إبطال ما تناوله الخَبَرين الّذين يتناولان ما تناوله العام.

فإنْ قِيْلَ: هَلّا حَملتم أحدهما علىٰ أنّه ناسخٌ للآخر؟، وتكونون قد استعملتم الخَبرين عَلىٰ وجه الحقيقة، ويكون ذلك أولىٰ مِنْ بناء العام علىٰ الخاصّ، لأنّ استعمال العام في الخاصّ يكونُ مجازاً.

يقال[3]: إنّما يُمكن حمل ذلك عَلىٰ النّسخ إذا عَلمنا تاريخهما وإنّ أحدهما مُقدّم والآخر متأخّرٌ، فيُحمل ذلك علىٰ النّسخ، فأمّا مع عَدم التّاريخ فلا يُمكن حَملُ ذلك فيه.

---

(١) أي يتوقّف إلىٰ أنْ يوجد دليل الرُّجحان لأحدهما. فإنِ إنْعدمَ الدّليلُ فالوقف، وهذا هو مذهب جمهور الأحناف.

(٢) زيادة من النسخة الثانية.

(٣) في الأصل: قيل.

وبدلّ علىٰ ذلك أيضاً[1]*: أنّ علىٰ مذهب الخَصم لو ثَبتَ بالقياس[2]* إخراجُ بَعضِ ما يتناوله العام مِنْ عُمومه، وَجَبَ أنْ يخرج منه وخَصَّ به العموم، فالخَبرُ الخاص إذا أوجب إخراج بَعض ما تناوله[3] العام بذلك أولىٰ، لأنّ السُّنّة أقوىٰ[4] من القياس عنده.

ويَدلُّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ العام والخاصّ لو وَرَدا معاً لَعَلِمنا أنّ المُراد بالعام ما عدا ما تناوله الخاص، لأنّ ذلك دليلُ التَّخصيص، فإذا ورَدَا مفترقين، ولا دليلَ يَدلُّ علىٰ تَقدُّم أحدهما وتأخّر الآخر، كانا في حُكم ما وردا في وقتٍ واحدٍ وَيَجري مَجرىٰ الغُرّة في أنّه وإنْ جاز تقدّم أحدهم للآخر، فَمَتىٰ عُدِمَ التّاريخ في ذلك حُكِمَ بأنّهم كانوا ماتوا في حالةٍ واحدةٍ علىٰ مذهبِ الخَصم.

واستدلَّ بعض مَنْ نَصَرَ ما اخترناه بأنْ قال: ما تناوله الخاصّ مقطوعٌ به، وما تناوله العام مشكوكٌ فيه، فلا يَنبَغي أنْ يُزالَ اليقينُ بالشّك.

وهذا إنّما يُمكن أنْ يَعتمده مَنْ قال: إنّ العموم ليس له صيغةٌ تفيد الاستغراق، فأمّا عَلىٰ ما ثبت عليه مِنْ أنّ له صيغةٌ تُفيد ذلك فلا يُمكن، لأنّ ما تناوله العام عندنا مقطوعٌ به[5]* مثل ما تناوله الخاص، فلا فرق بينهما علىٰ حالٍ.

وقد استُدلّ بوجُوه أُخَر تضعف[6]، وما ذكرناه أقوىٰ ما يُستدلُّ به.

فأما المخالف لذلك، فإنّما عَوّل في ذلك عَلىٰ أنّ مَنْ قالَ: إنّ ما تضمّنه العام في حُكم ما تضمّنه خَبَران أحدهما تضمّن ما تضمّنه الخاص، والآخر تضمّن غَيره فكانَ ما تضمّنه الخاص مُعارضاً له.

---

(١)* أي علىٰ صحّة المذهب الأوّل، ويمكن بعيداً أن يُشار به إلىٰ عدم إمكان الحمل علىٰ النّسخ.

(٢)* أي مع الجهل بتاريخ المقيس عليه.

(٣) يتناوله.

(٤) أولىٰ.

(٥)* أي بشرط عدم الصّارف.

(٦) أُنظر الوجوه الأُخَر في المصادر الواردة في التعليقة رقم ٢ وصفحة ٣٩٣ ورقم ١ صفحة ٣٩٤.

وقد أوردنا في دليلنا ما هُوَ جَوابٌ عنه فأغنىٰ عَن الإعادة.

وقَد تَعلّق كلّ فريقٍ[1] منهما لِوجود مواضِع مِنَ العام والخّاص بَنىٰ أحدهما علىٰ الآخر، أو حَكم فيهما بالتّعارض، لا يُمكن أن يُعوّل[2] عليه، لأنّ لمن يُخالفه أنْ يقول إنّما حكمت بذلك لدليلٍ دَلّ عليه، لولا الدّليلِ لما قُلتَ به.

وينبَغي أنْ يكونَ المُعتمد ما قَدّمناهُ من الأدلّة وفيه كفايةٌ إن شاء الله.

فأمّا العُمومان إذا تَعارضا[3]*: فلا يخلو من أنْ يكونَ طريق إثباتهما العلم أو لا يكونَ كذلك:

فإنْ كانَ طريق إثباتهما العلم، يَصِحُّ وقوعهما من حكيمٍ علىٰ وجهٍ، ولا يَصِحُّ علىٰ آخر، فما يَصِحُّ وقوعه منه فوُجوه:

أحدها: أنْ يقترن بهما التّاريخ، وأنّ أحدهما متقدّم والآخر متأخّر، فيُحكم بأنّ المتأخّر ناسخٌ والمتقدّم منسُوخٌ.

والثاني: أنْ يُمكن الجمع بينهما علىٰ وجهٍ مِنَ التّأويل[4]*.

والثّالث: أنْ يكونا وردا مورد التّخيير[5]*.

فهذه الوُجوه الّتي يَصِحُّ أنْ يقع العمومان المعلومان عليه من الحكيم.

ومَتىٰ خَلا من ذلك بأنْ يُعدمَ[6] التّاريخ، ولا يصحُّ الجمع بينهما لتضادّهما، علم أنّه لم يرد التّخيير، فإنّه لا يجُوزُ وقوعهما مِنْ حكيمٍ، لأنّه يؤدّي إلىٰ أنْ يدلّ

---

(١) واحدٍ.

(٢) يقول.

(٣)* أي مُطلقاً، والمُراد بتعارض العمومين مطلقاً هنا تساويهما في الأفراد مع تضادّ حكميهما.

(٤)* كقوله (إقتل الكفّار) و(لا تقتل الكفّار) فإنّه يمكن الجمع بإرادة الحربي من الأوّل والذمّي من الآخر، أو بإرادة القتل بالحديد ونحوه من الأوّل والقتل بالسُّم ونحوه من الآخر.

(٥)* نحو (اقتل من قَتَلَ أباك) و(ولا تقتل من قتل أباك).

(٦) في النسختين «يُقدّم» والصّحيح ما أثبتناه، والمقصود منه العدم أي لم يقترن بهما التّاريخ، وهو قسيم الصورة الأولىٰ.

الدّليل علىٰ خلاف ما هو دليلٌ عليه، وذلك لا يجُوزُ علىٰ حالٍ.

فأما إذا عارض كلُّ واحدٍ مِنَ العمومين صاحبه مِنْ وجهٍ، ولا يُعارضه مِنْ وجهٍ نحو قوله تعالىٰ: ﴿أو ما مَلَكَتْ أيمانُكُم﴾[1]، وقوله: ﴿وأنْ تَجمعُوا بين الأُختين﴾[2]، لأنّ أحدهما يقتضي تحليل الجمع بين الأُختين[3] والآخر يقتضي حَظْرَه، ويصحّ أنْ يكون المراد بآية الجمع ما عدا المماليك، ويُحتمل أنْ يُراد بآية المماليك ما عدا الأُختين، فقد استويا في التّعارض وفي صحّة الاستعمال علىٰ وجهٍ واحدٍ، فما هذه حاله وجَب الرّجوع في العلم بأحدهما إلىٰ دليلٍ، ولذلك رُوي عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: «أحَلَّتهُما آيةٌ وحَرّمتهُما أُخرىٰ، وأنا أنهىٰ عنهما نفسي وَوُلدي»[4]، فأخبَرَ أنّ ظاهرهما يقتضي التّعارض وأنّه عَمل بأحدهما لعلمه بذلك، وأنّ العمل به هُو الواجب، ورُوي عَنْ عُثمان أنّه وقف في ذلك وقال: «أحَلَّتهُما آيةٌ وحَرّمتهُما أُخرىٰ»[5] وحُكِيَ أنّه رَجّح تحريمهما.

فأمّا إذاكانَ طريق إثباتهما الآحاد، فإنّه يرجع في العمل بأحدهما إلىٰ التّرجيح، وقد قدّمنا[6] ما يُرجّح به أحد الخبرين علىٰ الآخر بما يرجع إلىٰ إسناده أو متنه، فأغنىٰ عن الإعادة، مثالُ ذلك ما رُويَ عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه قال: «مَنْ نامَ

---

(١) النساء: ٣.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) الأُختين المملوكتين.

(٤) أُنظر: «المعتمد١: ٢٦٧، الجامع لأحكام القُرآن٥: ١١٧، التهذيب٧: ٢٨٩ ح ١٢٥١»، وعلّق الشّيخ الطوسي علىٰ هذا الحديث بقوله: «أحلّتهما آية يعني آية المِلك دون الوطء، وقوله عليه السّلام: وحرّمتهما آية أُخرىٰ يعني في الوطء دون الملك، ولا تنافي بين الآيتين ولا بين القولين، وقوله عليه السّلام: (أنّا أنهىٰ عنهما نفسي وولدي)، يجوز أن يكون أراد به عن الوطء علىٰ جهة التّحريم، ويجوز أيضاً أن يكون أراد الكراهيّة في الجمع بينهما في المِلك».

(٥) راجع: «المُحلّىٰ ٩: ٥٢٢، المعتمد١: ٢٦٨، الجامع لأحكام القُرآن٥: ١١٧».

(٦) راجع كلام المصنّف عمّا ترجّح به الأخبار في صفحة ١٤٣.

عـنْ صـلاةٍ أو نَـسيـهـا فَلْيُصَلِّيهـا إذا ذَكَرهـا»[1] ونـهىٰ عَـنْ الصَّـلاة فـي الأوقـات المخصوصة[2].

وكذلك رُوِيَ عنه عليه السّلام أنّه قال: «من بدّلَ دِينَهُ فاقتلوه»[3] وكانَ ذلك عامّاً في الرّجال والنّساء والصّبيان، ثُمّ نهىٰ عَنْ قتل النّساء والولدان[4].

والطّريقة في الكلام علىٰ ذلك ما قدّمناه مِنَ الوقف والرُّجوع فـي العـمل بأحدهما إلىٰ دليلٍ.

ومن النّاس مَنْ رجّح [5] العمل بأحد هذين الخَبَرين دُون الآخر، بأنّه خَرجَ علىٰ سببٍ، فإذا عارضه الآخر وَجبَ أنْ يقصر ذلك علىٰ سببه ولا يُعَدّى ذلك، لأنّ الآخر يَمنعُ منه.

ولنا في عين هذه المسألة نَظَرٌ، وليس ذلك بمانعٍ ممّا قلناه لأنّ هذا مثالٌ، ولو لم يَرِدْ هذا المثال لكانَ ما فرضناه صحيحاً.

---

(١) مجمع الزوائد ١: ٣٢٢ ونحوه في كنزل العمّال ٧: ٢٠١٤٢.

(٢) راجع الأحاديث النّاهية عن الصّلاة في أوقاتٍ مخصوصة في «التهذيب الأحكام ٢: ٢٤٣» باب المواقيت.

(٣) كنز العمّال ١: ح ٣٨٧.

(٤) الكافي ٧: ٢٥٦، التّهذيب الأحكام ١٠: ١٤٠ و ١٤٣، الإستبصار ٤: ٢٥٥.

(٥) يُرجّحُ.

البابُ السّادس

اللامُ
في
البيان والمجمل

فَصْلٌ [١]

«في ذِكْرِ حقيقة البَيان والمُجمَل، وماهيّة النّص، وغيرُ ذلك»

البيان عبارةٌ عن الأدلّة الّتي تُبيِّنُ بها الأحكام[١].

وعليه يَدلُّ كلام أبي عليّ، وأبي هاشم،[٢]، وإليه ذَهبَ أكثرُ المتكلّمين، والفقهاء.

ويُعبّر عنه بأنّه «هدايةٌ»، وبأنّه «دلالةٌ»، وبأنّه «بيانٌ»، كُلُّ ذلك يُرادُ به معنىً واحد.

وذهبَ أبو عبدالله البصري إلىٰ أنّ البيان: «هو العلم الحادث الّذي به يُبيَّن

---

(١) البيان في اللغة يستعمل في معني الظّهور والانكشاف والإظهار والقطع [الصحاح٥: ٣٠٨، لسان العرب١٣: ٦٤] وفي عُرف الشّرع عامٌّ وخاصٌّ، فالعام يشمل الدّليل العقلي والنقلي، وقد جمع المصنّف بهذا التّعريف بين البيان العام الّذي وصفه الأُصوليّون بأنّه (الدّلالة) وبين البيان الخاصّ الذي هو الفعل أو الكلام الدّال علىٰ المُراد بالخطاب، وذهب أبو عليّ وأبو هاشم الجبّائيّان إلىٰ أنّ البيان هو الدّلالة [أو الأدلّة علىٰ اختلاف أحوالها كما عرّفه الشّريف المُرتضىٰ]، ولم يقصد المصنّف بتعريفه البيان أنّه (الأدلّة الّتي تبيّن بها الأحكام) إلّا الأدلّة الّتي تدلّ علىٰ الشّيء ويتوصّل بها إلىٰ معرفة المدلول، وقد ذهب إلىٰ هذا المعنىٰ أكثر الفقهاء والمتكلّمين. وقد حدّه بعضهم بتعاريف لم تكن جامعة مانعة.

أُنظر: «المعتمد١: ٢٩٣، الذريعة١: ٣٢٩، ميزان الأُصول١: ٥٠٨ ـ ٥٠٧، شرح اللُّمع١: ٤٦٩، روضة النّاظر: ١٦٣، المنخول: ٦٤ ـ ٦٣، الاحكام٣: ٢٤».

(٢) المعتمد١: ٢٩٣، الذريعة: ٣٢٩، الاحكام٣: ٢٤.

الشّيء»[1].

وفي النّاس مَنْ جَعل البيان هو: «الأدلّة مِنْ جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك مِنَ الأدلّة»[2].

وذهَبَ الصّيرفي[3] إلىٰ أنّ البيان هُوَ: «ما أخرج الشّيء مِنْ حَدّ الإشكال إلىٰ التجلّي»[4].

وقال الشّافعي: «البيانُ اسمٌ جامعٌ لمعانٍ مُتشعّبة[5] الأُصول مُتشعّبة الفروع، وأقلُّ ما فيه أنّه بيانٌ لمن نَزَل القُرآن بلسانه[6].

وقال مَنْ فَسّر كلامه[7]: إنّ غَرَض الشّافعي بهذا الكلام كانَ إلىٰ ذكر ما هُوَ بيانٌ في اللُّغة الّتي نَزَل بها القُرآن لا أنْ يُعيّنه، وذِكْر أقسام ذلك، ولذلك قال: إنّه متشعّبٌ.

ثُمّ قال: إنّ أقل ما فيه أنّه ممّا يتبيّن به مَنْ نَزَل القرآن بلسانه المُراد، ويُبيّن بذلك أنّ فيه ما يكونُ في باب الدّلالة علىٰ المُراد أقوىٰ وأظهر من بعض، وإنْ كانَ جميعه قد اشترك فيما ذكرناه.

وقال: هذا أقربُ ما يُحمل عليه كلامه.

والّذي يَدلُّ علىٰ ما ذهبنا إليه: من أنّه عبارة عن الدَّلالة علىٰ اختلاف أقسامها، أنّ بالأدلّةُ يُتوصّل إلىٰ معرفة المدلول، والبيانُ هُوَ الّذي يَصِحُّ أنْ يُبيَّن به ما هوَ بيانٌ له،

---

(١) المعتمد ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٣، الذريعة ١: ٣٣٠، الأحكام ٣: ٢٤.

(٢) نَسَبَ الغزالي هذا التّعريف للقاضي عبدالجبّار (المنخول: ٦٤).

(٣) هو محمّد بن عبدالله الصّيرفي، الشّافعي، البغدادي، الفقيه، أخذ الفقه عن أبي سُريج، وكان عالماً بالأُصول، وقيلَ كانَ أعلم النّاس به بعد الشّافعي، وله مصنّفات في أُصول الفقه، أهمّها كتاب «البيان في دلائل الأعلام علىٰ أُصول الأحكام» توفّي سنة ٣٣٠ هـ.

(٤) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٤٠٣.

(٥) في «المعتمد ١: ٢٩٤»: مجتمعة الأُصول.

(٦) المعتمد ١: ٢٩٤.

(٧) وهو أبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه: «المعتمد ١: ٢٩٤».

ولأجل[1]* ذلك يُقال: قَد بيّن الله تعالىٰ الأحكامَ، والمُراد بذلك أنّه دَلّ عليها بأنْ نَصَبَ عليها الأدلّة، فكانَ بذلك في حُكم المُظهِر لها، فكما يُقالُ لِما قَدْ ظَهَر بانَ، فكذلك يُقال للمدلول عليه قد بانَ، ويُوصَفُ الدّال بأنّه مُبيّنٌ يُعلم بصحّة تصرّفها في جَميع المواضع أنّ المُراد به ما قلنّاه، وتجاوزوا ذلك إلىٰ أنْ قالوا في الإمارات الّتي تقتضي غلبة الظّن إنّه بيانٌ، كما قالوا فيها إنّها أدلّةٌ علىٰ ضربٍ من المجاز.

فإنْ قِيلَ: ما أنكرتم أنْ يكونَ البيانُ عبارة عن العلم الحادث الّذي يتبيَّن به الحُكم دون الأدلّة الّتي لا يتبيَّن بها الحُكم، ولأجل ذلك[2]* لا يُوصفُ الله تعالىٰ بأنّه مُتبيّنٌ لما لم يكن له عِلمٌ حادثٌ، ولا يُقال في الواحد منّا فيما يَعلمه ضرورةً أنّه متبيّنٌ له لما لم يكن علمه حادثاً، وإنّما يوصف بما يَتجدّد له مِنَ العلوم الّتي تَحدثُ حالاً بعد حال.

قِيلَ: لا يَجُوز أنْ يكونَ البيانُ عبارة عن العمل، لأنّه لو كانَ كذلك لكانَ مِنْ فعل هذه العلوم يكون هُوَ المبيّن، كما أنّ الدّال يكون مِنْ فعل الدّلالة، ونحنُ نعلم أنّا نَصِفُ الله تعالىٰ بأنّه قَد بيّن لنا الأحكام فهو مبيّنٌ كما يقول إنّه دلّنا فهو دال، ويُسمّىٰ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أيضاً بذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3] فجعله عليه السّلام المُبيّن لنا الأحكام، وعلىٰ ما سَأل السّائل كانَ يجب أنْ يكونَ نحنُ المُبيّنين، لأنّ العلومَ الحادثة فينا هِيَ مِن فِعْلِنا[4]* وذلك لا يقوله أحدٌ، فَعُلِمَ بذلك أنّ الأولىٰ ما قلناه.

وأمّا التّبيّن فلا يَقعُ إلّا بالعلم علىٰ ما ذكره السّائل[5]* ولأجل ذلك لم نَصف الله

---

(١)* هذا دليلٌ آخر علىٰ كون البيان في العُرف هو الأدلّة، وبيانه: أنّ صحّة تصاريف البيان في الدّليل وعدمها في غيره تدلّ علىٰ كونه حقيقة فيه مجازاً في غيره.

(٢)* أي لأجل كون التبيّن منقولاً إلىٰ العمل الحادث، وهذا إشاره إلىٰ منع دعوىٰ المستدّل في الدليل الثاني.

(٣) النّحل: ٤٤.

(٤)* هذا مبنيٌّ علىٰ ما ذهبوا إليه من أنّ العلوم الكسبيّة فاعلها العباد، والعلوم الضّروريّة فاعلها الله تعالىٰ.

(٥)* يُحتمل أنْ يكون متعلّقاً بالعمل فيكون المُراد بما ذكره السّائل كون العمل حادثاً، ويحتمل أنْ يكون

تعالىٰ بأنّه مُتبيّن، وإنْ كانَ في النّاس مَن ارتكبَ ذلك ولم يُسلّم أنّ التّبيّن لا يقع إلّا بالعلم الحادث، وحَدَّ العالمَ بأنّه مُبيّنٌ[1] للشيء علىٰ ما هو به، وأجرىٰ ذلك علىٰ الله تعالىٰ والواحد منّا.

والأولىٰ ما قُلناه، ولا يَنقضُ ذلك ما نَصرناه من أنّ البيان عبارةٌ عن الأدلّة، لأنّا جعلنا ذلك عبارةً عمّا يُمكنُ الاستدلال به لا ما يقعُ به التّبيّن، وذلك حاصلٌ في الأدلّة، فَينبَغي أنْ يكونَ عبارةً عنها.

وما أوردناه سؤالاً هو شُبهة أبي عبدالله مِنْ أنّ البيانُ عبارةٌ عَن العلم، وقد تكلّمنا عليه.

فأمّا مَنْ حَدّ البيان بأنّه: «ما أُخرج الشّيء مِنْ حدّ الإشكال إلىٰ حدّ التجلّي»، فَقَد حدّ البيان بعبارةٍ هي أشكلُ منها، وينبَغي أنْ يُحدّ الشّيء بما هو أظهر منه، علىٰ أنّ ما ذكروه إنّما هُو بعض البيان، لأنّ البيان قد يكون مُبتدأ وإنْ لم يكن هناك مشكلٌ يَخرج به إلىٰ التجلّي، فَعُلم بذلك أنّ الأولىٰ ما اخترناه.

وهذه المسألة الكلامُ فيها[2] كلامٌ في عبارةٍ فلا معنىٰ للإطالة فيه.

فأمّا المجمل فَيُستعمل علىٰ ضربين:

أحدهما: ما يتناولُ جُملةً من الأشياء، وذلك مثل العموم، وألفاظ الجُموع، وما أشبههما، ويُسمّىٰ ذلك مُجملاً لأنّه يتناولُ جُملةً مِنَ المُسمّيات.

والضّرب الآخر: هو ما أنبأ عن الشّيء علىٰ جهة الجُملة دون التفصيل، ولا يُمكن أنْ يُعلم المُراد به علىٰ التفصيل، نحو قوله: ﴿خُذْ مِنْ أموالهم صَدقةً﴾[3]،

متعلّقاً بالحصر فالمُراد بالعمل، العلمُ الحادث.

(١) متبيّن.

(٢) في الأصل: وهذه المسألة فيها كلامٌ.

(٣) التوبة: ١٠٣.

﴿وفي أموالهم حقٌّ معلومٌ﴾[1]، وقوله: ﴿وآتوا حقَّه يَومَ حَصاده﴾[2]، وما أشبه ذلك ممّا سَنُبيّنه فيما بعد.

وأمّا النصّ: «فهو كلُّ خطابٍ يُمكن أنْ يُعرف المُراد به».

وحَدَّ الشّافعي النّص بأنّه: «كُلُّ خطابٍ عُلِمَ ما أُريد به مِنَ الحكم كان مُستقلاً بنفسه، أو عُلم المُراد به بغيره»[3]، وكان يُسمّي المُجمَلَ نصّاً[3].

وإلىٰ ذلك ذَهَبَ أبو عبدالله البَصريّ.

والّذي يَدلُّ علىٰ صحّة ما اخترناه: أنّ النّص إنّما يُسمّىٰ نصّاً لأنّه يُظهِر المُراد ويَكشفُ عن الغَرَض تشبيهاً[4] بالنّص[5] المأخوذ مِنَ الرّفع نحو قولهم: «منصّة العروس» إذا ظَهَرت، ونحو ما رُويَ عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه كانَ حين أفاض مِنْ عَرفات إلىٰ جمع يسير علىٰ هِيْئَتِهِ[6] فإذا وَجَد فجوةً نصّ[7]، يعني أنّه بَلغ فيه الغاية، فعلم بذلك صحّة ما قُلناه.

وأمّا المفسَّر: «فهو ما يُمكن مَعرفة المُراد به»، وهُوَ موضوعٌ في الأصل لما له تفسيرٌ، لكنّه لما كانَ ما له تفسيرٌ يُعلم بتفسيره مراده، وكان ما يُعلم المُراد به بنفسه بمنزلته سُمّي مُفسَّراً.

---

(١) المعارج: ٢٤.

(٢) الأنعام: ١٤١.

(٣) المعتمد ١: ٢٩٤.

(٤) شبهاً.

(٥) أي الإرتفاع، فيسمّىٰ ما تجلس عليه العروس «منصّة» لأرتفاعها.

(٦) أي على عادته في السكون والرّفق. والنصّ: التحريك حتى يستخرج أقصىٰ سير الناقة، وأصل النصّ: أقصىٰ الشيء وغايته، ثم سمي به ضرب من السير سريع.
النهاية: ٥: ٢٩٠ و٦٤.

(٧) روىٰ البخاري بسنده عن عروة عن أبيه أنّه قال: «سُئِلَ أُسامة وأنا جالس، كيف كانَ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يسير في حجّة الوداع حينَ دفع؟ قال: كانَ يسيرُ العَنَق فإذا وَجَدَ فجوةً نصّ».
صحيح البخاري، باب السير إذا دفع من عرفة، كتاب الحج، حديث ٢٥٠.

وأمّا المُحكم: «فهو ما لا يَحتمل إلّا الوجه الواحد الّذي أُريد به». ووُصِفَ محكماً لأنّه قد أحكم في باب الإبانة عَن المُراد.

وأمّا المُتشابه: فهو ما احتملَ وجهين فصاعداً.

فأمّا وَصفُ القُرآن بأنّه متشابهٌ كلّه في قوله تعالىٰ: ﴿**اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديث كتاباً متشابهاً**﴾[1]، فالمُراد به أنّه متماثلٌ في باب الدّلالة والهداية والإعجاز، وقد وصفه الله تعالىٰ بأنّه مُحكمٌ بقوله: ﴿**الر كتابٌ أُحْكِمَت آياته**﴾[2]، والمعنيّ بذلك أنّه أحكمه علىٰ وجهٍ لا يقعُ فيه تفاوتٌ، ويحصل به الغرض المقصود، ولذلك وجَبَ حمل المُتشابه عَلىٰ المُحكم، ويُجْعَل المحكم أصلاً له.

وقد وصَفَ الله تعالىٰ القُرآن بأنّ بعضه مُحكمٌ وبعضه متشابهٌ بقوله: ﴿**هُوَ الّذي أَنْزَل عَليكَ الكتابَ مِنهُ آياتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أُمّ الكتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهات**﴾[3] والمعنيُّ بذلك ما قدّمناه.

وأمّا الظّاهر: «فهو ما يَظهر المُرادُ به للسّامع»، فمن حيثُ ظَهَر مُرادهُ وُصِفَ هو بأنّه ظاهرٌ.

وقد بيّنا فيما تقدّم معنىٰ العام، والخاصّ، والأمر، والنّهي، فأغنىٰ عن الإعادة إنْ شاءَ الله تعالىٰ.

---

(١) الزُمَر: ٢٣.

(٢) هود: ١.

(٣) آل عمران: ٧.

فَصْلٌ [٢]

«في ذِكْرِ جُمْلَةِ مَا يَحتاجُ إلىٰ البَيان وَما لا يَحتاجُ»

الخطابُ علىٰ ضَربين:

أحدهما: يَستقلّ بنفسه، ويُمكن مَعرفة المُرادِ به بظاهره، وإنْ لم يُضَفْ إليه أمرٌ آخر.

والآخر: لا يَستَقلُّ بنفسه، ولا يُفهم المُراد به بعينه، إلّا أنْ يَقترن به بيانٌ يَدلّ عليه.

فأمّا ما يستقلُّ بنفسه فعلىٰ أربعة أقسام:

أوّلها: ما وُضِعَ في أصل اللُّغة لما أُريد به وكانَ صريحاً فيه، سواءٌ أكانَ عامّاً أو خاصّاً، أمراً كانَ أو نهياً، فإنّ جَميع هذه الألفاظ يُمكنُ معرفة المُراد بظاهرها، فمتىٰ خاطب الحكيم بها وأراد به ذلك أمكن أنْ يُعلم مُراده بها، ونظير ذلك قوله: ﴿**ولا تَقْتُلوا النّفس الّتي حَرّم الله إلّا بالحقّ**﴾[1]، وقوله: ﴿**ولا يَـظْلِمُ ربُّكَ أحـداً**﴾[2]، وقوله: ﴿**والله بكلّ شيء عليم**﴾[3] وغيرُ ذلك.

---

(١) الأنعام: ١٥١.

(٢) الكهف: ٤٩.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

وثانيها: ما يُفهمُ المُرادُ بفحواه لا بصريحه، وذلك نحو قوله: ﴿ولا تَقُلْ لهما أُفٍ ولا تَنْهَرهُما﴾[1] فإنّ فحواه يَدلُّ علىٰ المنع من أذاهما علىٰ كلّ وجهٍ.

وكذلك قوله: ﴿ولا يُظْلَمُونَ فتيلاً﴾[2]، لأنّه يقتضي فحواه نَفي الظُّلم لهم بذلك وما زاد عليه.

وفي الفُقهاء من ألْحَق هذا الوجه بالقياس، وَزَعَمَ أنّ جميع ذلكَ يُفهم بِضَرْبٍ منَ الاعتبار[3]، وذلك خطأٌ، لأنّ دلالة ما قدّمناه مِنَ الألفاظ عَلىٰ ما قُلناه أقوىٰ مِنَ دلالة النّص، لأنّ السّامع لا يَحتاجُ في معرفة المُرادِ به إلىٰ تأمّلٍ، فهو إذاً كالأوّل.

والّذي يَكشفُ عمّا قلناه: أنّه لو قال: (ولا تقل لهما أُفٍ واضربهما، أو اقتلهما، أو اصفقهما) يُعَدُّ بذلك مُناقضاً، وكذلك لو قال رَجلٌ لغيره: (أنا لا أُعطيك حبّةً) ثُمّ قال: (لكنّي أُعْطِيكَ الدّراهم وأخْلَعُ عليك) كان ذلك مناقضةً ظاهرة. ولو أنّ قائلاً قال: (فلاناً يؤْتمن علىٰ قنطارٍ) ثُمّ قال: (ويَخُونُ[4] فيما قدر دانقٍ) كانَ ذلك مناقضةً، فعلم بجميع ذلك صحّة ما قُلناه.

إلّا أنّه رُبّما كانَ بعضه أخفىٰ[5] من بعض، وبعضه أظهر من بعضٍ، حتّىٰ يُظَنُّ فيما ليس منه إنّه منه، وفيما هُو منه أنّه ليس منه، ولأجل ذلك اعتقد أكثرُ الفُقهاء في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أو عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدّة مِنْ أيّامٍ أُخَر﴾[6] فقال: إنّه يَعقلُ منه فأفْطر فعدّة مِنْ أيّامٍ أُخر.

---

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) الإسراء: ٧١.

(٣) وهو مذهب الشّافعي وبعض أتباعه، كما نسبه إليه أبو إسحاق الشّيرازي في شرحه علىٰ اللُّمع ١: ٤٢٤، (أُنظر أيضاً، التبصرة: ٢٢٧)، وقال: إنّ الشّافعي سَمّىٰ هذا النوع من المفهوم في الخطاب بالقياس الجليّ.

(٤) في الأصل: يجوزُ.

(٥) في الأصل: أجلىٰ.

(٦) البقرة: ١٨٤.

وهذا ليس بصحيح، لأنّ عندنا أنّ وجوب القضاء في هذه الآية يتعلّق بنفس السّفر والمَرض المخصوصين وإنْ لم يفطر الإنسان فتقدير «الإفطار» لا يحتاج إليه.

ومنْ قال مِنَ الفُقهاء: إنّ وجُوب القضاء في هذا الموضع متعلّقٌ بالإفطار.

فالمحصّلون منهم قالوا: إنّ ذلك طريقه الدّليل، وليس هو مِنْ باب فحوىٰ الخطاب في شيء.

وثالثها: تَعلّق الحكم بصفة الشّيء، فإنّه يَدلُّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، علىٰ ما نَدلُّ[1] عليه، وإنْ كانَ فيه خلافٌ.

ورابعها: ما ذَهَبَ إليه كثيرٌ من الفقهاء وهوَ ما تَدلُّ فائدته عليه لا صريحه ولا فحواه ولا دليله، وهو عَلىٰ ضروبٍ عندهم:

منها: ما يدلُّ عَليه تعليله نحو قوله عليه السّلام في الهِرّ: **«إنّها من الطّوافين عليكم والطّوافات»**[2] لأنّ اللّفظ لا يتناول ما عَدا الهرّ، ولا يعقل ذلك بفحواه ولا بدليله، وإنّما يُحكم ذلك بالتّعليل.

ومنها: قوله: ﴿**والسّارقُ والسّارقة**﴾[3]، ﴿**والزّانية والزّاني**﴾[4] أنّه لمّا أفاد الزجر بالآيتين، أفاد أنّ القَطع تعلّق بالسّرقة، والجَلد بالزّنا، فعُلِمَ ذلك في جميع السُّرّاق والزُّناة، وهذا عِندَ مَنْ قال: إنّ الألف واللاّم لا يَستغرقان.

فأمّا من قال بذلك، فلا يحتاج إلىٰ هذا التّمحُّل بل يُوجب ذلك بلفظ العموم.

ومنها: ما قدّمناه مِنْ أنّ الأمر بالشّيء يقتضي الأمر بما لم[5] يتمّ إلّا به، وأنّ فائدة القول يَدلُّ علىٰ ذلك.

وقد قلنا ما عندنا في جَميع هذه الأمثلة بما[6] أغنىٰ عن الإعادة.

---

(١) يَدُلُ.

(٢) كنزل العمّال ٩: ٤٠٠ رقم ٢٦٦٨٤.

(٣) المائدة: ٣٨.

(٤) النُّور: ٢.

(٥) لا.

(٦) ما.

فأمّا ما لا يستقلُّ بنفسه في إفادة المُراد، ويحتاج إلىٰ ما يقترن به من البيان فَعلىٰ ضربين:

أحدهما: يحتاج إلىٰ بيان ما لم يَرد به ممّا يقتضي ظاهرُ كونه مُراداً، ولا يحتاج إلىٰ بيان ما أُريد به، بَل يُعلم ذلك بظاهره، وذلك نحو العام إذا عَلم أنّه دَخَله التَّخصيص، فإنّه يحتاج في معرفة ما أُخرج منه إلىٰ دليلٍ لا فيما أُريد به، لأنّ ما أُريد به عُلم ذلك باللّفظ المتناول له، ويُحتاج أنْ يَعلم ما لم يرد به منه، وذلك نحو قوله: ﴿والسّارقُ والسّارقة﴾[1]، ﴿والزّانيةُ والزّاني﴾[2]، ﴿واقتلُوا المشركين﴾[3]، وإنّه لما علمنا أنّ في السُّراق مَنْ لا يجبُ قطعه مثل أنْ يكون سارقاً من غَيرِ حِرْزٍ، أو سَرَقَ ما دون النّصاب، أو لم يكن عاقلاً، أو كانَ هناك شُبهة، وغير ذلك مِنَ الشّرائط المُراعاة في ذلك أُحتِيجَ إلىٰ بيان من لا يُقطع، لأن عمومه يقتضي أنْ يُقطع كلّ سارقٍ من حَصَلت فيه الصّفات الّتي ذكرناها، ومَنْ لم يحصل، فإذا دَلّ الدّليل علىٰ أنّ مَنْ لم تكمل هذه الصفات فيه لا يَجبُ قطعه، أُخرَج من ذلك وقُطِعَ الباقون بظاهر[4] الآية.

وكذلك القول في آية الزّنا، والشّرك فالطريقة واحدة.

ومن النّاس[5] مَنْ ألحق هذا الباب بالمُجمل الّذي يحتاج إلىٰ بيان المُراد منه

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النُّور: ٢.

(٣) التوبة: ٥.

(٤) في الأصل: فبظاهر.

(٥) هذا مذهب جماعة من الأُصوليّين والفقهاء، لكنّهم اختلفوا في كيفيّة إلحاق العموم بالمجمل وأسبابه على أقوال:

١ ـ قال عيسىٰ بن أبان: إنّ العموم إذا دخله التّخصيص أُلحِقَ بالمجمل فلا يجوز التعلّق بظاهره، وقد حُكيَ هذا القول عن أبي ثور أيضاً.

٢ ـ قال أبو الحسن الكرخي: إنّ العموم إذا خُصَّ بدليلٍ منفصلٍ لم يَصح التّعلّق به وصار مجملاً، وهو مذهب البلخي أيضاً.

٣ ـ قال أبو عبدالله البصري: إنّ الحكم الّذي يتناوله العموم إذا كانَ يحتاج إلىٰ شرائط وأوصاف لا يُنبىء اللفظ عنها كقوله تعالىٰ: ﴿والسّارقُ والسّارقة﴾ صار مجملاً، وجرىٰ في الحاجة إلىٰ البيان مجرىٰ قوله:

وقال: لا يَصحُّ التّعلّق بظاهره، وسنبيّنُ ما عندنا في ذلك فيما بعد إنْ شاء الله تعالىٰ.

والضّرب الثّاني: هو ما يحتاج إلىٰ البيان في معرفة ما أُريد به، وهو علىٰ ضُروب:

منها: ما وُضع في أصل اللّغة ليَدُلّ علىٰ المُراد علىٰ طريق[1] الجملة دون التّفصيل، وذلك نحو قوله: ﴿**حتّىٰ يُعطُوا الجِزية عَنْ يدٍ وهُم صاغِرُون**﴾[2]، ﴿**وفي أموالهم حَقٌّ معلومٌ**﴾[3]، وقوله: ﴿**وآتو حَقّه يوم حَصاده**﴾[4]، وقوله: ﴿**ولا تقتلوا النّفس الّتي حَرَّم اللهُ إلّا بالحَقّ**﴾[5]، ونحو قول النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «**عَصمُوا منّي دمائهم وأموالهم إلّا بحقّها**»[6] وغيرُ ذلك من الأمثلة.

ومنها: ما وُضع في اللغة مُحتملاً لمعانٍ نحو قوله: ﴿**ومَن قُتِلَ مظلوماً فَقَدْ جَعلنا لوليّه سلطاناً**﴾[7] لأنّ ذلك يُحتمل، وكذلك قوله ﴿**يَتَربّصن بأنفُسهنّ ثلاثة قُروء**﴾[8] فإنّ ذلك يَحتمل الحيض والطُّهر.

﴿**وأقيموا الصّلاة**﴾ فلا يُحتجُّ به إلّا بدليلٍ.

٤ ـ إذا كانَ العام بحيثُ لو ترك وظاهره من غير بيان التّخصيص لم يمكنّا أن نمتثل ما أُريد منّا، لم يجز التّمسك به كقوله تعالىٰ: ﴿**وأقيموا الصّلاة**﴾ لأنّه لو لم يبين مراده لم يمكنّا فعل ما أراده من الصلاة الشّرعيّة.

أُنظر: «التبصرة: ١٨٨ ـ ١٨٧، الأحكام٢: ٢١٤، المعتمد١: ٣٠٨ ـ ٣٠٧، شرح اللُّمع١: ٤٥٠ ـ ٤٤٩، الذريعة١: ٣٣٣ ـ ٣٣٢».

(١) في الأصل: طريقة.

(٢) التوبة: ٢٩.

(٣) المعارج: ٢٤.

(٤) الأنعام: ١٤١.

(٥) الأنعام: ١٥١.

(٦) روىٰ البخاري أنّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «أُمِرْتُ أنْ أُقاتل النّاس حتّىٰ يشهدوا أنْ لا إلٰهَ إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، ويُقيموا الصّلاة، ويُؤتوا الزّكاة، فإذا فَعلوا ذلك عَصَموا مِنّي دماءهُم وأموالهم إلّا بحقّ الإسلام، وحِسابهم علىٰ الله» صحيح البُخاري١: ٢٢ باب ١٢ حديث رقم ٢٤.

(٧) الإسراء: ٣٣.

(٨) البقرة: ٢٢٨.

ومنها: الأسماء الشّرعيّة لأنّها أجمع تحتاجُ إلىٰ بيان ما أُريد به نحو قوله: ﴿وأقيمُوا الصلاة وآتُوا الزكاة﴾[1] لأنه قد عَلمنا بالدّليل أنّه أراد غير ما وُضعت هذه الألفاظ في اللّغة له، إلّا أنّ ذلك علىٰ ضربين:

أحدهما: ما يُراد به ما لم يُوضع في اللّغة له البتّة نحو الصّلاة، والزكاة.

والثّاني: ما أُريد به بعض ما وُضع له في اللّغة، لكنّه جُعِل اسماً في الشّرع لما يقع منه علىٰ وجهٍ مخصوص، أو يبلغ حدّاً مخصوصاً، فصار كأنّه مُستعملٌ في غير ما وُضِعَ له نحو الصّيام، والوضوء، وغير ذلك.

ومنها: ما وُضع في اللّغة ليُنبيء عَن المُراد به لكنّه قَد عَلم أنّه لم يرد به بعض ما تناوله مِنْ غَير تعيين لذلك البعض، فهذا لا يُعلم المُراد به لأنّه لا شيء يُشار إليه ممّا يتناوله إلّا ويجوزُ أنْ يكون مخصوصاً منه، ومن ذلك قوله: ﴿وأُوتيت مِنْ كلّ شيء﴾[2] بأنّه لمّا عَلمنا أنّها لم تُؤْتَ أشياء كثيرة علىٰ طريق الجُملة احتجنا في معرفة ما أُوتيت إلىٰ دليلٍ.

وقد ألْحَقَ قومٌ بهذا الوجه قوله تعالىٰ: ﴿وافْعَلُوا الخَيرَ﴾[3] وقالوا: إنّه إذا لم يصحَّ أنْ يُريد بذلك جميع الخير، لأنّ فيه ما ليس بواجبٍ، فالواجبُ يحتاج إلىٰ بيانٍ، ويُرادُ بالأمر النّدب.

وهذا ليس بصحيحٍ، لأنّ الخبر الّذي قد عُلم نفي وجوبه معلومٌ، وذلك هو الّذي لم يَرد، فأمّا ما عداه فمعلومٌ وجوب فعله بظاهر اللّفظ كما يقول في سائر ألفاظ العموم الّذي يخصُّ بعضها.

ومنها: ما وُضِعَ في اللّغة ليدلّ علىٰ المُراد بظاهره، إلّا أنّه إذا تعقّبه شرطٌ أو استثناءٌ مُجملٌ يُرجع إليه صارَ ما تقدّمه مُجملاً، وذلك نحو قوله تعالىٰ: ﴿وأُحِلّ لكم

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) النمل: ٢٣.

(٣) الحجّ: ٧٧.

ما وَراء ذلِكُمْ﴾[1] فإنّ ذلك يَقتضي إباحة كلّ ما وراء المحرّمات، فلمّا قال بعده ﴿مُحصِنينَ غَيرُ مُسافِحين﴾ وكان مجملاً افتقرت الآية إلىٰ بيانٍ وصارت مجملةً.

ومثل ذلك أيضاً قوله: ﴿أُحِلّت لَكُمْ بَهيمَة الأنعام إلّا ما يُتلىٰ عليكم﴾[2] لأنّ ما يُتلىٰ لما كان مجملاً فالأوّل بمنزلته.

ومنها: لفظ العام إذا وَرَد واقتضىٰ حُكماً، والمعلومُ من حال ذلك الحكم أنّه لا يتمّ فعله إلّا بشيء آخر، وذلك الشّيء لا يُعلم بالظّاهر، اقتضىٰ ذلك إجمال العام، لأنّه لا يمكن الإقدام علىٰ ذلك مع الجهل بما لا يتمّ إلّا به.

فهذه جُملة مقنعةٌ في ذكر ما يحتاج إلىٰ بيانٍ وما لا يحتاج، لأنّ شرح ذلك طويل.

فأمّا الّذي لأجله قُلنا: إنّ ما يمكن أنْ يُعلم المُراد به بظاهره لا يحتاج إلىٰ بيانٍ، فهو أنّه لو احتاج إلىٰ بيانٍ لكان يحتاجُ إليه فيما يقومُ مقامه وَيسدُّ مَسدَّه، فإذا كانَ هو بنفسه مَعَ أنّه قام مَقامه لا يُبيّن به المُراد فكذلك بيانه، وفي ذلك إخراجُ بيانه أيضاً من أنْ يَستقلّ بنفسه، وإيجاب حاجته إلىٰ بيانٍ آخر، وذلك يوجب إثبات ما لا يتناهىٰ من البيان، وذلك محالٌ.

وإنّما قُلنا: إنّ القسم الأخير يَحتاجُ إلىٰ بيانٍ، لأنّه لا يُمكن معرفة المُراد به، فكانَ ذلك في حُكم كلّ من لم يُعرف حاله مِنَ الحاجة الى بيانه ليَتبيَّنَ به المُراد، وذلك ظاهرٌ.

واللّه الموفق للصواب[3]

---

(١) النساء: ٢٤.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) جاء في نهاية الجزء الاول من النسخة الحجرية: «قد تم الجزء الاول من كتاب العُدّة في أُصول الفقه تصنيف شيخ الطائفة المُحقّة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس سره في شهر جمادى الاولىٰ سنة ١٣١٤، على يد أقل الجانيّ محمد صادق بن محمد رضا التّويسركاني غفر الله له ولوالديه».