العدة في أصول الفقه

تأليف

شيخ الطائفة الإمام

أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي

٣٨٥ - ٤٦٠ هـ

الجزء الثاني

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

العُدَّة في أصول الفقه

تأليف

شيخ الطائفة الأمامي

أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (رحمه الله)

٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ

الجزء الثاني

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

العُدَّة
في أُصول الفقه
لشيخ الطائفة الإمام محمد بن الحسن الطوسي
تحقيق: محمد رضا الأنصاري القميّ
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

العدة في أصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

فَصْلٌ [٣]

«في ذِكْرِ الوُجوه الّتي تَحتاج الأشياء فيها إلىٰ بيانٍ، وما به يقعُ البيان»

إذا كانَ البيانُ عبارةً عن الدّلالة ـ علىٰ ما قدّمنا القول فيه ـ فكلّ وجهٍ لا يُعلم كونُ الشّيء عليه ضرورةً، فإنّه يحتاجُ إلىٰ بيانٍ، كما أنّ ذلك يحتاج إلىٰ دَّلالة، وسواءٌ كان عقليّاً أو شرعيّاً.

فأمّا ما عُلِمَ كونُ الشّيء عليه ضرورةً، فإنّه يُستغنىٰ بحصول العلم فيه عن بيانِ ذلك، وكذلك ما يُعلم بالدَّلالة إذا حَصل العلم بالمعلوم، فإنّه يُستغنىٰ بحصول العلم به عَنْ بيانٍ ثانٍ.

فإذا ثبت هذه الجُملة، فالعقليّات كلّما لا يُعلم منها ضرورةً، و[1]ما يجري مجرىٰ الضّرورة، فلابدّ من بيانٍ، كما لابدّ فيه مِنْ دلالة.

والشّرعيّات بأجمعها تحتاجُ إلىٰ بيانٍ، كما تحتاجُ بأجمعها إلىٰ دلالة.

هذا إذا أردنا بالبيان الدّلالة، ومتىٰ أردنا بالبيان ما يَرجعُ إلىٰ الخطاب، والفرق بين ما يحتاجُ إلىٰ بيانٍ وما لا يحتاجُ، فقد قدّمنا القول في ذلك، وقُلنا: إنّ ما يحتاج مِنْ ذلك إلىٰ بيانٍ علىٰ وجوهٍ:

منها: ما يحتاجُ في تخصيصه إذا كان عامّاً وعُلم في الجُملة أنّه مخصوصٌ، فإنّه يحتاجُ في تعيين ما خُصّ به إلىٰ بيانٍ.

ومنها: ما يحتاجُ إلىٰ بيان النّسخ إذا كانَ ممّا يُنسخ، لأنّه إذا قيل: «افعلوا كذا إلىٰ وقتِ ما ينسخ عنكم» فإنّ وقت النّسخ يحتاجُ إلىٰ بيان.

ومنها: ما يحتاج إلىٰ بيان أوصافه وشروطه إذا كانت له أوصافٌ وشروط، كما قُلناه في الأسماء الشّرعيّة مِنَ الصلاة والزّكاة وغيرها.

وقد يحتاجُ الفعلُ أيضاً إلىٰ بيانٍ، كما يحتاج القول إليه إذا لم يُنبىء بنفسه عن المُراد، علىٰ ما سنُبيّنه إن شاء الله تعالىٰ.

فأمّا ما به يُبَيّنُ الشّيء فأشياء:

منها: الكتابة، وذلك نحو ما كَتَبَ النبيّ عليه وآله السّلام[2] إلىٰ عمّاله بالأحكام الّتي بيّنها لهم ولمن بعدهم، مِنْ كُتُب الصّدقات، والدّيات، وغيرها من الأحكام.

ومنها: القول والكلامُ، وقد بيّن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم الشّريعة أكثرها بذلك.

ومنها: الأفعال، وذلك نحو ما روي عن النبيّ عليه وآله السّلام[2] أنّه صَلّىٰ

---

(١) أو.

(٢) صلىٰ الله عليه وآله.

وحجّ، وتوضّأ، قال: «صَلُّوا كَما رأيتُمُوني أُصَلي»[1]، وقال: «خُذوا عَنّي مناسِكَ دِينكم»[2]، وقال: «هذا وَضوءٌ لا يَقبلُ اللهُ الصَّلاة إلّا به»[3]

فأحال جميع ذلك علىٰ أفعاله عليه السّلام.

ومنها: الإشارة، وذلك نحو ما بيّن النّبي عليه وآله السّلام[4] الشّهر بأصابعه فقال: «الشّهر هكذا وهكذا وهكذا بأصابعه العشرة كلّها» [5] وأراد بها أنّ الشّهر يكون ثلاثين يوماً، ثمّ قال: «الشّهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض إبهامه في الثالثة»[6][5] فبيّن أنّه قد يكون تسعة وعشرين يوماً.

والْحَق بذلك مَنْ خالفنا في القياس والإجتهاد أنّه قَد بيّن أحكاماً كثيرة بالتّنبيه علىٰ طريقة القياس علىٰ ما يذهبون إليه، وذلك عندنا باطل.

وأمّا بيان الله تعالىٰ فَقَد يكون بالكتابة وبالقول، لأنّه تعالىٰ كتب في اللّوح المحفوظ، وبيَّنَ ذلك للملائكة، وبيّن بخطابه، وما أنزل علىٰ النبيّ عليه وآله السلام[4] من القُرآن لنا المُرادَ، وبيّن أيضاً بأنْ دلّنا علىٰ التّأسّي بالنبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بفعله.

فأمّا[7] الإشارة، فلا يجوز عليه تعالىٰ، لأنّها لا تكون إلّا بالآلات، والله تعالىٰ ليس بذي آلةٍ، إلّا أنّه مِنْ حيثُ أوجبَ علينا الإقتداء بالنبيّ عليه وآله السّلام، وقد

---

(١) المعتبر٢: ٢٢٧، بحار الأنوار٨٥: ٢٧٩، صحيح البخاري، ب ١٨ كتاب الأذان ح ٢٧، مسند أحمد بن حنبل٥: ٥٣ السُنن الكبرىٰ٢: ٣٤٥.

(٢) السُنن الكبرىٰ٥: ١٢٥ «خُذوا عنّي مناسككم»، وأيضاً رواه مسلم عن جابر، والنّسائي بلفظ الأمر «يا أيّها النّاس خُذوا عنّي مناسككم».

(٣) من لا يحضره الفقيه١: ٣٨ ح٧٦، ونحوه في كنز العمّال٩: رقم ٢٦٩٥٧ و ٢٦٩٣٨.

(٤) صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٥) التّهذيب٤: ١٦٠ ح ٢١ و ١٦٢ ح ٣٠ و ١٦٤ ح٣٨ و ١٦٧ ح٤٨.

(٦) الثالث.

(٧) وأمّا.

بيّن عليه وآله السّلام بالإشارة، لجاز[1] أن يُضاف ذلك إلىٰ الله تعالىٰ.

كما أنّ أفعال الجوارح لا تجوز أيضاً عليه، وقد أضفنا إليه تعالىٰ[2] ما بيّنه النبيّ عليه السّلام[3] بأفعاله من حيث أوجب علينا الإقتداء به فكذلك القول في الإشارة.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) جاز.

(٢) زيادة من النسخة الثّانية.

(٣) صلّىٰ اللهُ عليه وآله.

فَصْلٌ [٤]

«في ذِكْرِ جُملة ما يَحتاجُ إلىٰ بيانٍ، وما لا يحتاجُ مِنَ الأفعال»

الفعلُ علىٰ ضربين:

ضربٌ منه: يقعُ علىٰ وجهٍ، مِنْ وجوبٍ، أو ندْبٍ، أو إباحةٍ، ويُعلم وقوعه علىٰ ذلك الوجه، فما يكونُ كذلك لا يحتاج إلىٰ بيانٍ ليعلم به الوجه الّذي وقَع عليه، لأنّ ذلك قد حَصَل العلم به.

والضربُ الآخر: أنْ يَعلم مُجرّد الفعل ولا يَعلم الوجه الّذي وقع عليه، ويجوزُ فيه وقوعه واجباً، وندباً، ومُباحاً علىٰ حدٍّ واحدٍ، فما يكونُ كذلك يحتاجُ إلىٰ بيانٍ يُعلَمُ به الوجه الّذي وقع عليه.

وجَرىٰ الفعلُ في هذا الباب مَجرىٰ القول، لأنّ القولَ لمّا انقسم إلىٰ قسمين: قسم أنبأ عن المُراد بظاهره وصريحه اسْتُغنِيَ بذلك عن بيان المُراد، والقسم الآخر لم يُنبىء عن المُراد علىٰ التّعيين، احتاج في العِمل بتعيينه إلىٰ بيانٍ، فساوىٰ القولُ الفعلَ مِنْ هذا الوجه علىٰ ما بيّناه.

ونحنُ وإنْ ذهبنا إلىٰ أنّ الأفعال كلّها لابدّ من أنْ يُعرف المُراد بها، ويُعرفُ علىٰ أيّ وجهٍ وقعت عليه بدليلٍ، فذلك لا يَمنعُ مِنْ أنْ يكونَ حالها ما وصفناه، كما أنّ الأقوال كلّها قد عُلم أنّها تحتاج في معرفة ما وضعت له، وأنّ الحكيم مُريدٌ بها ذلك

إلىٰ الدّليل، ومع ذلك انقسمت إلىٰ القسمين اللّذين ذكرناهما، فكذلك الفِعلُ[1] علىٰ ما بيّناه.

وإذا ثبت ذلك، وكانَ في أفعال النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ما يُنبىء بظاهره عن الوجه الّذي وَقَع عليه، فينبغي أنْ يَستغني ذلك عن البيان، وما كانَ فيه مِنْ أفعاله لا يُنبىء بظاهره عَن الوجه الّذي وَقَعَ عليه، احتاج إلىٰ بيانٍ.

ونظير القسمُ الأوّل أنّه إذا رُوي أنّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم صلّىٰ صلاةً بأذانٍ وإقامةٍ جماعةً، عُلِمَ بذلك أنّها واجبةٌ، لأنّ ذلك من شعار كون الصلاة واجبة دون كونها نفلاً، فما يجري هذا المجرىٰ ممّا وُضِعَ في الشّرع لشيءٍ مخصوص فلا يَقعُ علىٰ غيرِ ذلك الوجه، فإنّه لا يحتاج إلىٰ بيانٍ.

ومثلُ ذلك أيضاً: إذا شُوهِدَ النّبي عليه السلاّم[2] فَعَلَ فِعْلاً في الصلاة علىٰ طريق العمد، عُلم بذلك أنّ ذلك الفعل مِنَ الصلاة، ولذلك قُلنا: إنّه لمّا شُوْهِدَ ركعَ ركوعين وأكثر من ذلك في ركعةٍ واحدةٍ في صلاة الكسوف عُلِمَ أنّ ذلك مِنْ حُكمِ هذه الصلاة، ونظائرُ ذلك كثيرة.

وأمّا ما يقعُ مِنْ أفعاله عليه السّلام علىٰ وجه الإجمال، ولا يُعلمُ الوجه الّذي وَقَع عليه، فنحو أنْ يُرىٰ عليه السّلام[2] يُصلّي مُنفرداً لِنفسه[3]، فإنّه يجوز أنْ تكون تلك الصّلاة واجبةً، ويجوزُ أنْ تكون ندباً، فيقفُ العلم بوجهها علىٰ البيان.

وكذلك إذا قِيْلَ: أنّه توضّأ ومَسَحَ علىٰ رأسِهِ[4]، احتُمِلَ أنّه فَعَل ذلك ببقيّة النّداوة، واحتُمِلَ أنْ يكونَ بماءٍ جديدٍ، فإذا قِيلَ أنّه فَعَل ذلك ببقيّة النّداوة ـ علىٰ ما

---

(١) في الأصل: القول.

(٢) صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٣) بنفسه.

(٤) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ١: ٢١ ح ٦١ و ٦٢، صحيح البخاري: باب ٣٤ أبواب الوضوء، ح ٤٩.

نذهبُ إليه[1] ـ، أو بماءٍ جديدٍ ـ على ما يَذهبُ إليه المُخالف ـ، كانَ ذلك بياناً له، فينبَغي أنْ يَجري ما يرد مِنَ الأفعال على القسمين اللّذين ذكرناهما، فليس يخرُج عنهما شيءٌ مِنَ الأفعال.

(١) التهذيب ١: ٥٨.

فَصْلٌ [٥]

«في أنّ تَخصيص العُموم لا يَمنع مِنَ التّعلُّق بظاهره»[١]

إختلف العُلماء في العموم إذا خُصَّ:

فذهبَ عيسىٰ بن أبان البصريّ إلىٰ أنّه مَتىٰ دَخَله التَّخصيص[٢] صارَ مُجملاً فاحتاج إلىٰ بيانٍ، ولا يَصحُّ التّعلُّق بظاهره[٣].

---

(١) إنّ الخلاف بين الأُصوليّين في هذه المسألة إنّما هو تفريعٌ علىٰ القول بأنّ للعموم صيغة مستغرقة، وأمّا إذا استعملت الصيغة المستغرقة في الخصوص فإنّه لا ترديد في مجازيّته عند القوم، وبناءً علىٰ الأوّل فمتىٰ أُطلِقَت الصيغة المستغرقة وخُصَّ واحدٌ من الجملة لا يبقىٰ عامّاً حقيقةً. والقائلون بهذا من العامّة اختلفوا علىٰ خمسة أقوال:

١ ـ العام مجازٌ مطلقاً وبأي دليلٍ خُصَّ.

٢ ـ نفي كونه مجازاً مطلقاً.

٣ ـ العام مجازٌ، إلّا أن يُخصَّ بدليلٍ لفظيٍّ متّصلٍ أو منفصلٍ عنه.

٤ ـ العام مجازٌ إلّا أنْ يُخصَّ بقولٍ منفصلٍ.

٥ ـ العام مجازٌ إلّا أنْ يُخصَّ بشرطٍ أو استثناءٍ.

وأمّا الإماميّة: فقد ذهبَ الشّيخ المفيد ـ وتبعه علىٰ ذلك الشّريف المُرتضىٰ والشّيخ الطوسي ـ إلىٰ صحّة التعلّق بألفاظ العموم وإنْ كانَ مخصوصاً. أُنظر: «الذريعة ١: ٢٣٩، التذكرة: ٣٥».

(٢) سواءٌ كانَ دليل الخصوص متّصلاً به أو منفصلاً عنه، سمعيّاً كانَ أو عقليّاً، أو دلالةً حالية.

(٣) أُنظر: «التبصرة: ١٢٢، ميزان الأُصول ١: ٤٢٢، المعتمد ١: ٢٦٥، شرح اللُّمع ١: ٣٤٤، الذريعة ١: ٢٣٩

وذهبَ الشّافعي وأصحابه، وبعضُ أصحاب أبي حنيفة إلىٰ أنّه يَصحُّ التّعلُّق به ـ وإنْ خُصَّ ـ علىٰ كلّ حالٍ[1].

وذهبَ أبو الحسن الكرخيّ إلىٰ أنّه إذا خُصّ بالاستثناء، أو بكلامٍ متّصل صَحّ التّعلُّق به، وإذا خُصّ بدليلٍ[2] لم يصحّ[3].

وحَكىٰ عبدالجبّار بن أحمد[4] عن أبي عبدالله البصريّ أنّه قال: «يحتاجُ أنْ يُنظر في ذلك، فإنْ كانَ الحُكم الّذي تناوله العموم يحتاج إلىٰ شروطٍ أو أوصافٍ لا يُنبّىء اللّفظ عنها جَرىٰ في الحاجة إلىٰ بيانٍ مجرىٰ قول الله تعالىٰ: ﴿أقيموا الصّلاة﴾[5] لأنّه يساويه في أنّ المُراد بها لا يَصحُّ أن يُعرف بالظّاهر.

قال: ولا فصل بين ألّا يعلم ما لا يتمّ قطع السّارق إلّا به مِنَ الأوصاف بالظّاهر، وبين ألّا يعلم الصّلاة بالظّاهر، لأنّ الجهل بما يتمّ الحكم إلّا به كالجهل بنفس الحكم، فالحاجة إلىٰ العلم بأحدهما كالحاجة إلىٰ العلم بالآخر.

[حيث أشار الشّريف المُرتضىٰ إلىٰ دليله دون الإشارة إلىٰ قائله] الإبهاج ٢: ٨٠، المستصفىٰ ٢: ٥٤، الاحكام ٣: ٣٩٠».

ومذهب عيسىٰ بن أبان، وأبي ثور، وهو مُختار بعض أصحاب الحديث، وبه قالت المعتزلة، وهو رأي جمهور الأشاعرة، وآخرون كالآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي.

(١) وهذا المذهب مُختار جمهور فقهاء العامّة كالشّافعي، وأكثر أتباعه كالشّيرازي، وابن السمعاني، والإسفراييني، وابن السُّبكي والحنابلة، وعامة أصحاب أبي حنيفة، وعامة أهل الحديث.

أُنظر: «التبصرة: ١٢٢، ميزان الأُصول ١: ٤٢٢ ـ ٤٢١، أُصول السرخسي ١: ١٤٤، روضة النّاظر: ٢٠٩، المعتمد ١: ٢٦٥، شرح اللُّمع ١: ٣٤٤، الاحكام ٣: ٣٩٠».

(٢) المقصود من الدّليل هو المخصّص المنفصل، سواءٌ كانَ عقلياً أو لفظياً.

(٣) وهذا الرأي مُختار فخر الدّين الرازي، والباقلاني ـ كما نُسب إليه.

أُنظر: «التبصرة: ١٢٣ ـ ١٢٢، الأبهاج ٢: ٨١، المعتمد ١: ٢٦٧ ـ ٢٦٥، ميزان الأُصول ١: ٤٢٢، روضة النّاظر: ٢١٠ شرح اللُّمع ١: ٣٤٤، أُصول السرخسي ١: ١٤٥».

(٤) أي القاضي عبدالجبّار المعتزلي.

(٥) البقرة: ٤٣.

ويقول: كلّ عامٍ خُصَّ وأمكن تنفيذ الحكم مِنْ غيرِ شرطٍ ووُصِفَ فيما عدا ما خُصّ منه، جرىٰ في صحّة التّعلّق به مَجرىٰ العموم إذا إتّصل به الاستثناءُ.

قال: الظّاهرُ من كتب أبي عَليّ وأبي هاشم جميعاً صحّة التّعليق بعموم قوله: ﴿والسّارقُ والسّارقة﴾[1] وما شاكله، وقد صَرّحا بأنّ التّخصيص وإنْ أحْوجَ إلىٰ شروط لا يُنبىء الظّاهر عنها، أنّه لا يمتنع مِنَ التّعلّق بالظّاهر، وعلىٰ ذلك بيّنا الكلام في الوعيد لأنّهما استدلا به، وإنْ كانَ العاصي الّذي تعلّق الوعيدُ بـه يحتـاج إلىٰ شروطٍ عندهما»[2].

هذه الألفاظُ بعينها حكيناها عنه علىٰ ما ذكره في كتابه «العُمَدْ»[3].

والّذي أذهبُ إليه: أنّ العموم إذا خُصّ صَحَّ التّعلّق بظاهره، سواء خُصّ بالإستثناء أو بكلامٍ متّصلٍ، أو منفصلٍ، أو دليلٍ وعلىٰ كلّ حالٍ، إلّا أنّه يحتاجُ أنْ يُنظَرَ في ألفاظ العموم الّذي يَتعلّق الحُكمُ بها، فإنْ كانت متىٰ استعملناها علىٰ ظاهرها وعمومها نَفَّذنا الحكم فيما أُريد منّا وفيما لم يُرَد، يَحتاجُ إلىٰ أنْ يُبيّن لنا ما لم يرد منّا لنخصّه مِنْ جملة ما تناوله اللّفظ، فأمّا ما أُريد منّا فقد عَلمنا بالظّاهر وذلك نحو قوله: ﴿والسّارق والسّارقة﴾[4]، و﴿اقْتُلوا المُشْرِكينَ﴾[5] وما يجري مجرىٰ ذلك، لأنّا لو خُلّينا وظاهر ذلك لقطعنا مَنْ يَستحقّ القطع ومَنْ لا يستحقّ القطع إذا كان سارقاً، لكن لمّا كانَ في جُملة السُّراق مَنْ لا يجبُ قطعه وهوَ مَنْ لا يكونُ عاقلاً ويَسرق مِنْ غيرِ حِرْزٍ، أو سَرق ما دون النِّصاب، أو كانت هناك شُبهةٌ وغيرُ ذلك مِنَ الصّفات والشّروط المُراعاة في ذلك، احتاج أنْ يُبيّن لنا مَنْ لا يجبُ قطعه، فإذا بيّنَ ذلك بقي الباقي علىٰ عمومه وشموله، وعلمنا حينئذٍ أنّه يستحقُّ القطع. وكذلك قوله: ﴿اقْتُلُوا

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) أُنظر: «المُعتمد ١: ٢٦٦ ـ ٢٦٥».

(٣) أُنظر التعليقة رقم (٢) صفحة ٥٠١

(٤) المائدة: ٣٨.

(٥) التوبة: ٥.

المُشْرِكين﴾[1] وما جرىٰ مجراه.

وإنْ كان ألفاظ العموم متىٰ خُلّينا وظاهرها لم يُمكننا أنْ نَستعملها فيما أُريد منّا علىٰ وجهٍ، كانَ ذلك مُجملاً واحتاج إلىٰ بيان ما أُريد منّا، وذلك نحو قوله: ﴿أقيموا الصّلاة﴾[2]، لأنّا لو خُلّينا وظاهر الآية لم يُمكننا أنْ نُستعملها فيما أُريد منّا علىٰ وجهٍ، فوقف ذلك علىٰ البيان.

والّذي يَدلُّ علىٰ صحّة ما إخترناه: أنّ الخطاب إذا وَرَدَ وكانَ الحُكمُ متعلّقاً باسمٍ معقولٍ في اللّغة، وجَبَ حَملُه عليه ولا يُنتَظرُ به أمرٌ آخر، إلّا أنْ يدلّ دليلٌ علىٰ أنّه لم يَرد ما وُضع له في اللّغة، ولولا ذلك لَمَا صحّ التّعلّق بشيءٍ مِنَ الخطاب، لأنّه يجوز أنْ يُراد بكلّ خطابٍ غَير ما وُضِعَ له، ولا مَخْلَص مِنْ ذلك إلّا بأنْ يُقال لو أُريد به غيرُ ما وُضِعَ له لبيّن، وذلك بعينه موجودٌ في ألفاظ العموم، ولا يلزمنا مثل ذلك في قوله ﴿أقيمُوا الصّلاة﴾[3] لأنّا قَد عَلمنا أنّه لم يرد بذلك ما وُضِعَ له في اللّغة، فلذلك وُقِفَ علىٰ البيان.

والّذي يُبيّن أيضاً ما ذكرناه: أنّ ما خُصّ بالإستثناء إنّما يَصحُّ التّعلُّق به لما قدّمناه مِنْ أنّ ما عدا الإستثناء يُمكن أنْ يُعلم به، وإنْ كانَ الإستثناء قَد صيّره مجازاً علىٰ ما دلّلنا عليه فيما مضىٰ، فيجبُ مثل ذلك في كلّ عموم خُصَّ بدليلٍ وإنْ كانَ منفصلاً.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّه لو كانَ مِنْ شَرطِ صحّة التّعلُّق بألفاظ العموم أن لا يكون قد خُصّت، أو أنْ لا يحتاج إلىٰ معرفة أوصافٍ لا يُنبىءُ الظّاهر عنها، أدّىٰ إلىٰ ألّا يَصحّ التّعلُّق بشيءٍ مِنْ ألفاظ العموم، لأنّه ليس هاهنا شيءٌ مِنْ ألفاظ العموم إلّا وهو إمّا مخصوصٌ، وإمّا أنْ يحتاج إلىٰ أوصافٍ لا يُنبىء الظّاهر عنها، وذلك يؤدّي

---

(١) التوبة: ٥.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) البقرة: ٤٣.

إلىٰ بُطلان ما تعلّقت الصّحابة ومن بعدهم به، ألا ترىٰ أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام تعلّق بقوله: ﴿وأنْ تَجْمَعُوا بينَ الأُختَين﴾[1] في تحريم الجمع بين المملوكتين، وكذلك تعلّق بقوله: ﴿أو ما مَلَكَتْ أيمانُكُمْ﴾[2]، ومِنْ ثَمّ قال: «أحلّتهما آيةٌ وحرّمتهما أُخرىٰ»[3]، وكذلك حُكِيَ عَنْ عُثمان[4].

وتعلّق ابنُ عبّاس بقوله: ﴿وأُمّهاتكم اللّاتي أرْضَعنَكُمْ وَأخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَة﴾[5] حَتّىٰ ردّ خبر ابن الزُّبير[6] لأجله وقال: «إنّ قضاء الله أولىٰ مِنْ قضاء ابن الزُّبير»[7] وغيرُ ذلك ممّا لا يحصىٰ كثرةً.

وإنْ كانَ جميع ذلك يحتاج إلىٰ بيان أوصافٍ لا يُنبىء الظّاهر عنها، وقد جُعل مجازاً بدخول التّخصيص فيه، فَعُلم بذلك أنّ صحّة التّعلّق بألفاظ العموم صحيحٌ و إنْ كانَ مخصوصاً.

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) النساء: ٣.

(٣) أُنظر: «المعتمد١: ٢٦٨ ـ ١٦٧، الجامع لأحكام القُرآن٥: ١١٧، التهذيب٧: ٢٨٩ ح ١٢٥١، وعلّق الشّيخ الطوسي عليه بقوله: «أحلّتهما آية يعني آية الملْك دون الوطء، وقوله عليه السّلام وحرّمتهما آية أُخرىٰ يعني في الوطء دون الملك، ولا تنافي بين الآيتين ولا بين القولين».

(٤) أُنظر: «المعتمد١: ٢٦٨، الجامع لأحكام القُرآن٥: ١١٧، المحلّى ٩: ٥٢٢».

(٥) النساء: ٢٣.

(٦) روىٰ الترمذي في سننه بسنده عن عبدالله بن الزبير: [(عن عائشه) أو (عن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم) أو (عن الزبير)] أنّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «لا تحرّم المصّةُ ولا المصّتان». سنن الترمذي باب ٣ كتاب الرّضاع، ح ١١٥٠، وأخرجه أيضاً مسلم في باب ١٧ كتاب الرّضاع، ح١١٧، وأبو داود في سننه: باب ١٠، كتاب النّكاح، ح ٢.

قال القُرطبي في تفسيره (٥: ١١١): «وذكر الطحاوي أنّ حديث الإملاجة والاملاجتين لا يثبت لأنّه مرّةً يرويه ابن الزّبير عن النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ومرةً يرويه عن عائشة ومرّة يرويه عن أبيه، ومثل هذا الاضطراب يُسقِطهُ».

(٧) المعتمد١: ٢٦٩.

وأمّا مَنْ نَصَر خلاف ما ذَهبنا إليه، فقَد حَكىٰ عَبدُالجبَّار[1] عَن أبي عبدالله البصريّ: «أنّه ربّما جَمَعَ بين قول: ﴿السَّارقُ والسَّارقة﴾[2]، وبين قوله: ﴿واقْتُلُوا المُشْرِكينَ﴾[3]، وقول النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «الجارُ أحقُّ بِصَقْبِه»[4] «وفيما سَقَت السَّماءُ العُشْر»[5] في امتناع التَّعلُّق بظاهرها مرّةً، وربّما فرّق بينهما أُخرىٰ، ويقولُ عند الفصل بينهما:

«إنّ العُشر متعلّقٌ بما سَقَته السَّماء، والّذي يحتاج إلىٰ بيانه صفة الأرض لا صفته، فهو كالحّاجة إلىٰ بيان صفة المُخاطب في أنّه لا يَمنع مِنَ التّعلّق بالظّاهر.

وأمّا ﴿السّارِقُ والسّارِقَة﴾[2]، فالحاجة إنّما هي إلىٰ بيان صفته، فهو كالحاجة الّتي يتعلّق القطع بها مِنْ اعتبار القَدر وغير ذلك، فلذلك امتنع التّعلّق بالظّاهر.

ويقول: الصّفة المتعلّق بها في الشّرك هي في إسقاط قتله لا في إثبات قتله، والصّفةُ المعلّق بها في السّارق هي في إثبات قتله، فلذلك افترقا.

وربّما يقول في الجميع: إنّ التّعلّق بظاهره لا يُمكن، وإنّ الواجب ألّا يعترض علىٰ الأُصول بالفُروع، بل يجب بناؤها عليه»[6].

وهذه ألفاظه بعينها ذكرناها.

وقد قُلنا في هذه الأمثلة ما عندنا وقلنا: في أنّ قوله: ﴿السّارق والسّارقة﴾[2]،

---

(١) أي القاضي عبدالجبّار المعتزلي.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) التوبة: ٥.

(٤) كنزل العمّال٧: ص٧ رقم ١٧٧٠٠. الصُقب: القرب والملاصقة، ويروىٰ بالسّين والمُراد به الشفعة. (النهاية ٤١/٣٠، غريب الحديث١: ٣٣٧).

(٥) كنز العمّال٧: ٣٢٨ رقم ١٥٨٨٠.

(٦) لخّص أبو الحسين البصري (المعتمد: ٢٦٦/١ ـ ٢٦٥) مذهب أبي عبدالله البصري الملقّب بالجُعَل بقوله: «قال الشّيخ أبو عبدالله: إنْ كانَ المخصّصُ والشرط قد منعا من تعلّق الحكم بالإسم العام وأوجبنا تعلّقه بشرط لا يُنبىء عنه الظّاهر، لم يجز التّعلّق به عنه. وإنْ لم يمنعا من تعلّقه بالإسم العام فإنّه يصحّ التّعلّق به...».

وقوله: ﴿واقْتُلُوا المُشْرِكينَ﴾[1]، أنّ القطع يتعلّق بنفس السّرقة، وإنّما يَحتاجُ إلىٰ بيان مراعاة الصّفات والشروط فيمن لا يجبُ ذلك، وجرىٰ ذلك مجرىٰ قوله: (اقتلُوا المُشركينَ) وأنّ القتل يتعلّق بالشّرك، وإنّما يحتاجُ أن يُبيّن صفّة مَنْ لا يجبُ قتله مِنْ أهل الكتاب وغيرهم مِنَ النّساء والصّبيان.

فأمّا قوله «الجارُ أحقُّ بصَقْبِه»[2]: فالأولىٰ فيه أيضاً أنْ يُحمل علىٰ عمومه في كلّ شيءٍ إلّا ما يخرجه الدّليل، وذلك يجري مجرىٰ ألفاظ العموم، وكذلك قوله: «وفيما سَقَت السّماءُ العُشْر»[3] عامٌ في جميع ذلك، فإنْ دلّ الدّليل علىٰ وجوب اعتبار صفاتٍ في الأرضُ، قُلنا به وخَصّصناه منه وبَقّينا الباقي علىٰ عمومه.

وكلّما يَردُ مِنْ هذه الأمثلة يجري هذا المجرىٰ، والطّريقة واحدةٌ في الكلام عليه.

---

(١) التوبة: ٥.

(٢) انظر تخريج الحديث في هامش رقم (٤) صفحة ٤٢٩

(٣) انظر تخريج الحديث في هامش رقم (٥) صفحة ٤٢٩

فَصْلٌ [٦]

«في ذِكْرِ وُقُوعِ البَيان بالأفعال»[1]

ذهَبَ الفُقهاء بأسرهم، والمُتكلّمون إلىٰ أنّ البَيانَ يقعُ بالفعل كَما يَقعُ بالقول[1].

وقال بعض المُتأخّرين: إنّ البيانَ لا يَقعُ بالفعل[1].

والّذي يَدلُّ علىٰ صحّة مذهب الأوّل أشياء:

منها: أنّه إذا كانَ الفعلُ ممّا يقع به التَّبيين كما يقع بالقول، فَيَنبغي أنْ يَجوزَ وقوعه، ألا ترىٰ أنّه لا فرق بين أنْ يقول: «صلّوا صلاةً أوجَبَها اللهُ عَلَيكم»، ثُمّ يُبيّن صِفتها وكيفيّتها بالقول، وبين أنْ يقوم فيُصلّي، في أنّه يقع في الحالين التَّبيين علىٰ حدٍّ واحدٍ.

ولو قِيل: أنّ التَّبيينَ يَقعُ بالفعل آكد ممّا يقع بالقول، لكانَ ذلك سائغاً[2]،

---

(١) وهو أنْ يفعل النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بعض ما دخل تحريمه في العموم، ويدلّ ذلك الفعل علىٰ تخصيص العموم، ولا خلافَ في حُكم هذا الفعل البياني، وأنّ البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول، وعليه إجماع الجمهور الأكبر من الأُصوليين والفقهاء ـ من العامّة والخاصّة ـ ولم يخالفهم إلّا طائفة شاذّة حيثُ نُسب لأبي إسحاق الإسفراييني وأبي الحسن الكرخي.

أُنظر: «التبصرة: ٢٤٧، الذريعة ١: ٣٣٩، الأحكام للآمدي ٣: ٢٥، المعتمد ١: ٣١٣ ـ ٣١٢، روضة الناظر: ١٦٣، شرح اللُّمع ١: ٣٧٩، أُصول السرخسي ٢: ٢٧، المنخول: ٢٦٦».

(٢) في الأصل: شائعاً.

ولأجل ذلك رَجَعتِ الصَّحابة في بيان صفة الوضوء إلىٰ كيفيّة فِعْل النّبي[1] صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، فَمَنْ دَفَع وقوع البيان بالأفعال كانَ مُبعِداً، فلا فرق بين قوله في ذلك، وبين مَنْ دَفَع ثبوت الأحكام بالأفعال، وفي ذلك خُرُوجٌ عن الإجماع.

فإنْ قال: أليس مِنْ حقّ بيان الكلام أنْ يكونَ متّصلاً به أو في حُكم المتّصل به، ولا يَصِحُّ في الفعل مع الوقف، فكيف يَصِحُّ أنْ يكونَ بياناً له؟

قِيلَ له: لا نُسلّم أنّ مِنْ حقّ البيانِ أنْ يكون متّصلاً بالكلام علىٰ كلّ حالٍ، بل يجوزُ عندنا أنْ يتأخّر البيان عَنْ حال الخطاب إذا لم يكن الوقتُ وقتَ الحاجة علىٰ ما نبيّنه[2]، فعلىٰ هذا يصُحُّ أنْ يتأخّر البيان ويقع بالفعل، ومتىٰ فرضنا أنّ الوقتَ وقتُ الحاجة، فذلك أيضاً لا يمنع مِنْ وقوع البيان بالفعل، ألا ترىٰ أنّه لا فرق بين أنْ يقول: «صلّوا إذا زالت الشّمس صلاةً أوجبها الله عليكم» فإذا زالت الشّمس بيّنها وبيّن كيفيّتها وصفاتها، وبين أنْ يقوم عند الزّوال فيُصَلّي صلاةً، فإنّا نعلم به بيان تلك الصّلاة بفعله كما نعلم بقوله لو بيّنها به.

وليس يلزم مِنْ حيثُ كانَ الفعل لا يقع إلّا في زمانٍ ممتدٍ أنْ يمنع ذلك من وقوع البيان به كما يمنع ذلك في القول، لأنّ البيان بالقول أيضاً ممتدّ الزّمان فيه كما يقع بالقول الّذي لا يمتدُّ الزّمان فيه مِنْ وجيز الكلام، فليس امتداد أحدهما إلّا كامتداد الآخر، وإنْ كانَ أحدهما أكثر والآخر أقلّ.

فإنْ قِيلَ: كيف يُعلم تعلّق الفِعل بالمبيّن حتّىٰ يُعلم أنّه بيانٌ له؟، مع تجويز أنْ يكون ذلك الفعل وقع ابتداءً لا بياناً لمّا تقدّم، [و] في هذا ارتفاع التّبيّن به.

قِيلَ له: إذا خاطبَ بالمُجمل، ولم يكن الوقتُ وقتَ الحاجة، جاز أنْ يَقول النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «أُبيّن صفة ما أو أجبتُ عَليكم بالفعل»، فإذا جاءَ

---

(١) وهو المشهور بالوضوءات البيانيّة، أُنظر: «الكافي ٣: ٢٤ ح ١ أو ٣، ٣: ٢٥ ح ٤ و ٥، التّهذيب ١: ٥٥ ح ١٥٧ و ١: ٥٦ ح ١٥٨، الإستبصار ١: ٥٧ ح ١٦٨، شرح معاني الآثار ١: ٣٥، المصنّف لعبد الرزّاق ١: ٢١ ح ٦١، وغيرها من الأحاديث البيانيّة الواردة في أبواب الوضوء من المجاميع الروائيّة».

(٢) أُنظر كلام المصنّف في صفحة ٤٥٠.

وقت الحاجة فَعَل فعلاً يُمكن أنْ يكون بياناً له، فإنّا نعلم بذلك بيان ما خاطبنا به أوّلاً.

وإنْ كانَ الوقتُ وقتَ الحاجة، فَفَعل عقيب الخطاب فعلاً يمكن أنْ يكونَ بياناً له، فإنّا نعلم به المُراد، ونَعلم أنّه مُتعلّقٌ به، لأنّه لو لم يكن متعلّقاً به لكانَ قد أخلىٰ خطابه مِنْ بيانٍ مع الحاجة إليه، وذلك لا يَصحُّ، ولهذا قُلنا إنّه لا فرق بين أنْ يقول: «صلّوا صلاةَ السّاعة» ثمّ يُتْبِعُهَا بالقَول، وبَين أنْ يقوم فيُصلّي عقيب هذا القول صلاةً، فإنّا نعلم تلك الصّلاة بياناً لما قدّم القول فيه، ولا فرق بين الموضعين.

فإنْ قِيلَ: إذا قُلتم: إنّه لا يَمتنُع أنْ يقول لنا: «إذا خاطبتكم بالمُجمل وفعلتُ بعده فعلاً فاعلموا أنّه بيانٌ له»، فقد عُدتم إلىٰ أنّ البيان حَصَلَ بالقول دون الفعل.

قِيلَ له: ليس الأمرَ علىٰ ذلك، بل البيانُ لا يقعُ إلّا بالفعل في الموضع الّذي ذكروه، وإنّما يُعلم بقوله تعلّق فعله بالقول المُجمل، وأمّا بيان صفته فإنّه يحصل بالفعل دون القول علىٰ ما بيّناه.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: رجوع المسلمين بأجمعهم في عَهد الصّحابة ومَنْ بعدهم في بيان صفة الصّلاة، والحجّ، والطّهارة، إلىٰ أفعال النّبي عليه السّلام[1] وتبيّنوا بذلك قوله تعالىٰ: ﴿أقيموا الصّلاة﴾[2] و﴿لله عَلىٰ النّاسِ حِجُّ البَيت﴾[3]، فلولا أنّهم عَلموا أنّ ذلك يقع به البيان، وإلّا لم يجز الرّجوع إليه.

ويَدلّ أيضاً علىٰ ذلك: ما رويَ عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه قال لأصحابه: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[4] و«خُذوا عنّي مناسككم»[5] فأحالهم في بيان

---

(١) صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) المعتبر ٢: ٢٢٧، بحار الأنوار ٨٥: ٢٧٩، صحيح البخاري: ب ١٨ كتاب الأذان ح ٢٧، مسند أحمد ٥: ٥٣، السُنن الكُبرىٰ ٢: ٣٤٥.

(٥) السُنن الكُبرىٰ ٥: ١٢٥، ورواه أيضاً مسلم عن جابر، والنسائي بلفظ «يا أيّها النّاس خذوا عنّي مناسككم».

ذلك علىٰ أفعاله، فلولا أنّ البيان واقعٌ بها وإلّا لم يجز أنْ يُحيلهم عليها.

وقَد يُبيّن الفعلُ بالفعل، كما يُبيّن به القول، نحو أنْ يَقنُت النبيّ عليه السلاّم في الفجر وغيره مِنَ الصّلوات[1]، ثُمّ نَراهُ يتركه في تلك الصلاة، فيُعلم بذلك أنّه لم يكن واجباً، لأنّه لو كان واجباً لما تركه علىٰ حالٍ، ونحو جلسته إلىٰ الرّكعة الثّانية تارةً وتركه لها أُخرىٰ[2]، فإنّ ذلك يدلّ علىٰ أنّها لم تكن واجبةً.

وقد يَدلُّ تركه للشّيء علىٰ حالةٍ لهُ أُخرىٰ، نحو أنْ يَترك الصّلاة في وقتٍ مخصوصٍ، فإنّ ذلك يَدلّ علىٰ أنّها ليست بواجبة، فإنْ كانَ قد تقدّم دليلٌ يدلّ علىٰ وجوبها في ذلك الوقت، فإنّ تركه لها في ذلك الوقت يَدلُّ علىٰ أنّها قد نُسخت أو خُصَّتْ.

ومتّىٰ حدثت حادثةٌ ولم يُبيّن الحكم فيها، فإنّ ذلك يَدلّ علىٰ أنّها باقيةٌ علىٰ حكم العقل، لأنّه لو كانَ لها حُكمٌ شرعيٌّ لبيَّنه أو نبّه عليه، فإذا[3] ترك النكير علىٰ مَنْ أقدم بحضرته علىٰ فعلٍ ولم يتقدّم منه بيانٌ لقبحه، دَلّ علىٰ أنّه ليس بقبيحٍ.

فعلىٰ هذه الوجوه تُعتبر أفعاله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، لا بأعيان المسائل.

ومتىٰ حصل قولٌ وفعلٌ يُمكنُ أنْ يكونَ كلّ واحدٍ منهما بياناً للمجمل وجَبَ العَمَلُ بالقول، لأنّه إنّما نلتَجيءُ إلىٰ الفعل ونجعله بياناً للمُجمل عند الضّرورة، فأمّا مَع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا إلىٰ ذلك.

والبيانُ من حقّه أنْ يكونَ في حَقّ المُبيَّن، فإنْ كانَ المُبيَّنُ واجباً كانَ بيانه واجباً، وإنْ كان نَدباً كانَ بيانه ندباً، وإنْ كانَ مباحاً كان بيانه مُباحاً، ولأجل ذلك نقول: إنّ أفعاله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم إذا كانت بياناً لجملةٍ واجبةٍ كانتْ واجبةً، وإذا كانت بياناً لجملةٍ مندوبٍ إليها كانت كذلك.

---

(١) سنن الترمذي: باب ٢٩٤ و ٢٩٥ من أبواب الصلاة.

(٢) سنن الترمذي: باب ٢١٣ و ٢١٤ من أبواب الصّلاة.

(٣) وإذا.

والمجمل علىٰ ضروبٍ:

منها: ما يكونُ لازماً لجميع المُكلّفين، فما هذا حُكمه يَجبُ أنْ يكونَ بيانه في حكمه في الظّهور، وذلك مثل الصّلاة والطّهارة وما أشبههما.

ومنها: ما يختصّ بفرضه الأئمّه عليهم السّلام فينبغي أنْ يكونَ للأئمّه طريقٌ إلىٰ العلم بها، ولا يجب ذلك في غيرهم.

ومنها: ما يختصُّ بالعلماء، فينبَغي أنْ يكونَ لهم طريقٌ إلىٰ معرفته.

وقد أجازَ مَنْ خالفنا، وقوع البيان بخَبَر الواحد والقياس، كما أجازوا العَمَل بهما[1].

وعندنا أنّ ذلك غيرُ جائزٍ علىٰ ما بيّنا القول فيه[2].

فأمّا علىٰ المذهب الّذي اخترناه[2] مِنَ العمل بالأخبار الّتي تنقلها الطّائفة المُحقّة، فإنّه لا يَمتنعُ العمل بها في بيان المُجمل، ولذلك رَجَعت الطّائفةُ في كثيرٍ مِنْ أحكام الصلاة، والوضوء، وأحكام الزّكاة، والصّوم، والحجّ إلىٰ الأخبار الّتي رووها وَدَوّنوها في كُتبهم وأصولهم.

ومَنْ قال مِنْ أصحابنا: أنّه لا يجُوزُ العمل بها إلّا إذا كانت معلومةً، يَنبَغي أنْ يقول: لا يقعُ بها البيانُ أصلاً، وهذا خلافُ ما عليه عَملُ الطّائفة علىٰ ما بيّناه[2].

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) راجع تفصيل الأقوال في صفحة ٩٧ فصل (٤).

(٢) أُنظر استدلال المصنّف في صفحة ١٠٠.

فَصْلٌ [٧]

«في ما أُلْحِقَ بالمُجمل وَلَيس منهُ، وما أُخرجَ منه وَهو داخلٌ فيه»

ذَهَبَ أبو عبدالله البصريّ وحكاهُ أبو الحسن الكرخيّ إلىٰ أنّ قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَليكُم أُمّهاتِكُمْ﴾[١] الآية، وقوله: ﴿حُرِّمَت عَليكُم المَيتة﴾[٢] وما أشبههما مِنَ الآيات الّتي عُلِّقَ التّحريم فيها بالأعيان مُجمَلٌ[٣].

وذَهَبَ أبو عليّ وأبو هاشم إلىٰ أنّ ذلك مفهومٌ مِنْ ظاهره وليس بمجملٍ[٤]، وإنْ كانَ أبو هاشم ربّما ذكر أنّ ذلك مجازٌ.

والصّحيحُ هو القولُ الأخير.

وشُبهة مَنْ ذَهَبَ إلىٰ القول الأوّل هي أنْ قال: إنّ ما يُعلّق التّحريم به مِنَ الأفعال في الأعيان إذا لم يكن مذكوراً في الظّاهر لم يجز التّعلّق بظاهره، فإنّ ذلك يكونُ

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) أُنظر «المعتمد ١: ٣٠٧، الأحكام للآمدي ٣: ١٢، التبصرة: ٢٠١، شرح اللُّمع ١: ٤٥٨»، وهو أيضاً مذهب بعض الشّافعية.

(٤) المعتمد ١: ٣٠٧، التبصرة: ٢٠١، شرح اللُّمع ١: ٤٥٨، الأحكام للآمدي ٣: ١١٢» وهذا المذهب مُختار القاضي عبدالجبّار، وأبي الحسين البصري، وأبي إسحاق الشّيرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والغزّالي، والرّازي، والبيضاوي، وجماعة من الأحناف.

مجازاً، وجرىٰ مجرىٰ قوله: ﴿واسْئَلِ القَرية﴾[1] وأراد أهلها.

وهذا الّذي ذكروه غيرُ صحيحٍ ولا شبهة فيه، وذلك أنّ التّحليل والتّحريم وإنْ استحال تعلّقهما بالأعيانِ مِنْ حَيث كانتْ موجودةً كائنةً لا يَصحُّ وقوعها، ولا هي في مقدورنا فيصحُّ أنْ نتعبّد بها، فإنّما ينصرفُ إلىٰ الفعل الّذي يَصحُّ أنْ يَقع منا، فقد صار بعرف الشّرع يُستعمل في الأعيان ويُرادُ بها الأفعال فيها، وقد بيّنا فيما مَضىٰ[2] أنّ الإسم إذا انتقل عن أصل الوضع إلىٰ عُرف الشّرع وَجَبَ حمله علىٰ ما يقتضيه عرف الشّرع، لأنّ ذلك صار حقيقةً فيه، ألا ترىٰ إنّه إذا قال: ﴿حُرِّمَتْ عَليكم أُمّهاتكم﴾[3] لا يَسبقُ إلىٰ فهم أحدٍ تحريم الذّوات، وإنّما يُفهم من ذلك تحريم الوطء والعقد لا غير، ولا فرق بين مَنْ دَفع ذلك وبَينَ مَنْ دَفَع أنْ تكون لفظة «الغائط» مُنتقلاً عمّا وُضع له في اللّغة، ويتوصّل بذلك أنّ قول القائلِ: «أتيتُ الغائط» لا يُنبىء عَن الحَدَث المخصوص، والمعلومُ خلاف ذلك.

وإذا ثبت ذلك صارَ لفظ «التّحريم» إذا عُلّق بالعين فُهِمَ منه تحريم الفعل فيها، فصارَ كفحوىٰ الخطاب الّذي يَدلُّ علىٰ الشّيء وإنْ لم يتناوله لفظاً.

ولا فرق بين مَنْ دَفَع الإستدلال بظاهر قوله: ﴿حُرِّمَتْ عليكُم المَيتة﴾[4] علىٰ تحريم الفعل فيها، وبَين مَنْ دَفَع الإستدلال بقوله: ﴿ولا تَقُلْ لهما أُفٍّ ولا تنهرهما﴾[5] علىٰ تحريم ضربهما وشتمهما.

وليس لهم أنْ يقولوا: لو كانَ أمره علىٰ ما ذَهَبتم إليه لما اختلفَت فائدةُ مفهوم ذلك، ألا ترىٰ أنّ قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَليكم أُمّهاتكم﴾[3]، التّحريم تناول هاهنا العقد

---

(١) يوسف: ٨٢.

(٢) أُنظر بيان المصنّف في صفحة ٥٤ و ٥٥.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) الإسراء: ٢٣.

والوطء، وليس كذلك في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عليكم المَيتة﴾[1]، بل المُراد هاهنا غَيرُ المُراد هناك، وذلك أنّه لا يَمتَنِعُ أنْ يَتَعارف استعمال التّحريم المعلّق بالعين في أعيان مُختلفةٍ بحسب ما جَرَت العادة بفعلها في الأعيان، ويتعارف عن تحريم الأُمّهات الإستمتاع، ومِنْ تحريم المَيتة الأكل، لأنّ اللّفظة الواحدة لا يَمتَنِعُ أنْ يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلّق به، ألا ترىٰ أنّ النّظر بالعين لا يَعقلُ منه ما يعقل مِنَ النّظر بالقلب، فلمّا جازَ أنْ يختلف المعقول مِنَ النّظر بحسب اختلاف ما تَعلّق به مِنَ العَين والقلب، فكذلك القول في التّحريم.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إذا كانَ المُحرَّم مِنَ الأُمّهات غيرَ المُحرّم مِنَ الميتة، عُلِمَ أنّ اللّفظ لا يفيد، إذ لو أفاده لاتّفقَ ما يُفيده في المُوضعين، أو يكون ذلك مجازاً علىٰ ما مرّ في كلام أبي هاشم، وذلك أنّ الّذي يُقال في ذلك أنّه مجازٌ في اللّغة وإنْ كانَ حقيقةً في العُرف، كما تقول في «الغائط» و«الدّابة» وما أشبههما.

وذهبَ قومٌ ممّن تكلّم في أُصول الفقه إلىٰ أنّ قوله تعالىٰ: ﴿والّذين هُمْ لِفُرُوجهم حافِظُون﴾[2] الآية، وقوله: ﴿والّذينَ يكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفضّة﴾[3] الآية، وغيرَ ذلك مِنَ الآيات الّتي ذُكِرَ فيها المدح أو[4] الذّم مُجمَلٌ، وقالوا: إنّ القصد بها تعليق الذّم بالفعل المذكور فيها أو المَدح لا بيان الحكم بها وتفصيله، فالتّعلّق بها في الحكم وفي شروطه لا يَصحُّ[5].

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) المؤمنون: ٥.

(٣) التوبة: ٣٤.

(٤) و.

(٥) أقول: نَسَبَ أبو إسحاق الشّيرازي في (التبصرة: ١٩٣)، (وايضاً الشّريف المُرتضىٰ (في الذريعة ١: ٣٤٥) هذا القول إلىٰ بعض أصحابه من الشّافعيه دون أنْ يسمّيهم، إلّا أنّ الآمدي (الأحكام ٢: ٤٨٥ م ٢٥) نسبه إلىٰ الشّافعي حيث قال: «اللّفظ العام إذا قَصَد به المُخاطبُ الذّم أو المدح كقوله تعالىٰ: ﴿والّذين يكنزون الذّهب والفضّة﴾ الآية، نُقلَ عن الشّافعي أنّه منع من عمومه حتّىٰ أنّه منع من التمسّك به في وجوب زكاة الحُليّ، مصيراً منه إلىٰ أنّ العموم لم يقع مقصوداً في الكلام وإنّما سيقَ لقصد الذّم والمدح مبالغةً في الحث

وذَهَبَ أكثرُ من تكلّم في أُصول الفقه إلىٰ خلاف ذلك، وقالوا: إنّ ذلك عمومٌ[1]، وهو الصّحيح.

والّذي يَدلّ علىٰ ذلك: أنّ القصد إلىٰ الوعيد والذمّ لا يمنَعُ مِنَ القصد إلىٰ الحُكم وبيانه، فكيف يَصِحّ أنْ يتعلّق في بطلان التّعلّق به بما ذكروه مِنْ أنّ القصد به الوعيد، ولا فرق بينَ مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إنّ الآية إذا قُصدَ بها الزّجر لا يَصحُّ أنْ يُبيِّن الحُكم بها، فيتوصّل بذلك إلىٰ إبطال التّعلّق بآية السّرقة والزّنا وغير ذلك.

وهذا بعيدٌ منَ الصّواب.

وأيضاً: فإنّ ذكر الذّم علىٰ الحُكم المذكور يؤكّد وجوبه ويقوّي ثبوت ما ذُكِر مِنْ أوصافه، فكيف يُقالُ إنّه يُخرج الآيه مِنْ صحّة التّعلُّق بها؟

وذهبَ قوم: إلىٰ أنّ قوله: ﴿وامسَحُوا بِرؤُسِكُمْ﴾[2] مجملٌ، وجعلوا بيانه فعل النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم[3].

وامتنع آخرون من ذلك وقالوا: إنّ الباءَ تُفيدُ إلصاق المسح بالرّأس مِنْ غَيرِ أنْ

علىٰ العمل أو الزجر عنه. وخالفه الأكثرون، وهو الحقّ».

وقال: شارح: «التبصرة في أُصول الفقه» ص ١٩٣ هامش (٤): «قال ابن السُبكي في رفع الحاجب (١: ٤٣٤ ـ أ) معقّباً عليه: «وهو وجه ضعيفٌ في المذهب نقله الجلائي عن القفّال. والثّابت عن الشّافعي والصحيح من مذهبه، العموم».

(١) إنّ القول بالعموم هو مختار أعيان الأُصوليين بل أكثرهم وجمهورهم كالشّريف المُرتضىٰ، وأبي إسحاق الشّيرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي، والغزالي، وابن السمعاني وغيرهم.

أُنظر: «التبصرة: ١٩٣، الذريعة ١: ٣٤٥، الأحكام ٢: ٤٨٥».

(٢) المائدة: ٦.

(٣) قال: أبو الحسين البصريّ (المعتمد ١: ٣٠٨): «ومن ذلك قول العراقيين [ويقصد بهم أحناف العراق] إنّ قول الله سبحانه ﴿فامسحوا برؤوسكم﴾ مجملٌ لأنّه يحتمل مسح جميع الرأس، ويحتمل مسح بعضه، فإذا إحتُمل مسح كلّ واحدٍ منهما بدلاً من الآخر، افتقر إلىٰ بيانٍ، فإذا روي أنّ النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: (مَسَح بناصيته) كان ذلك بياناً للآية ووجب مسح ذلك المقدار من الرأس».

أُنظر أيضاً: «الأحكام للآمدي ٣: ١٤، الذريعة ١: ٣٤٩ ـ ٣٤٨، أُصول السرخسي ١: ٢٢٨».

يقتضي مقداراً مِنَ المَسح، فَمَنْ مَسَح بشيءٍ مِنْ رأسه فقد أدّىٰ ما يوجبه الظّاهر، ولا حاجة به إلىٰ البيان[1].

والّذي نقوله في هذه الآية: إنّ الباءَ تُفيد عندنا التّبعيض ـ علىٰ ما بيّناه فيما مضىٰ ـ مِنْ أنّها إنّما تدخلُ للإلصاق إذا كانَ الفعل لا يَتعدّى إلىٰ المفعول به بنفسه، فيحتاج إلىٰ إدخال الباء ليُلصق الفعل به، فأمّا إذا كانَ الفعلُ ممّا يتعدّىٰ بنفسه فلا يجوزُ أنْ يكون دخولها لذلك، فإذا ثبت ذلك فقوله: ﴿**وامْسَحُوا بِرؤُوسِكُمْ**﴾[2] يَتعدّىٰ بنفسه، لأنّه يَحسُن أنْ يقول: (إمْسَحُوا رؤُسِكُمْ) فيجبُ أنْ يكونَ دخولها لفائدةٍ أُخرىٰ وهيَ التّبعيض، إلّا أنّ ذلك البعض لمّا لم يكن معيّناً، كانَ مُخيّراً بين أيّ بعضٍ شاء، فإنْ عُلِمَ بدليلٍ أنّه أُريد منه موضعٌ مُعيّنٌ لا يجوز غيره، وقَفَ ذلك علىٰ البيان، وصارت الآيةُ مجملةً مِنْ هذا الوجه.

ومِنَ النّاس مَنْ قال: إنّ قوله: ﴿**فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما**﴾[3] يقتضي قطع اليد إلىٰ المنكب، لأنّ ذلك يُسمّىٰ يداً[4].

وقال آخرون: إنّه مجملٌ لإحتماله له ولغيره[5].

وقال آخرون: إنّه ليس بمجملٍ، لأنّ «اليد» في الحَقيقة تتناول جملة العضو فيجب حَمله عليها، ولو كانتْ تَقع علىٰ العضُو إلىٰ المنكب والزّند جميعاً لوجب حمله علىٰ أقلّ ما يتناوله، إلّا أنْ يدلّ الدّلالة علىٰ خلافه، فادّعاء الإجمال فيه لا

---

(١) وهو مذهب الشّافعي، والحسن البصري، وأبي علي الجبّائي، والقاضي عبدالجبّار، وابن جنّي، والآمدي، وأبي الحسين البصري، والسرخسي وآخرون.

أُنظر: «المعتمد ١: ٣٠٨، الأحكام للآمدي ٣: ١٤، الذريعة ١: ٣٤٩، أُصول السرخسي ١: ٢٢٩».

(٢) المائدة: ٦.

(٣) المائدة: ٣٨.

(٤) نسب أبو الحسين البصري في (المعتمد ١: ٣١٠) هذا القول إلىٰ بعض الأحناف العراقيين.

أُنظر أيضاً: «الذريعة ١: ٣٥٠، الأحكام للآمدي ٣: ١٩».

(٥) وهذا المذهب مُختار الشّريف المُرتضىٰ في (الذريعة ١: ٣٥٠) حيث ذهب إلىٰ إجمال الآية، لأنّ اليد تقع علىٰ العضو بكماله وتقع علىٰ أبعاضه.

يَصحُّ[1].

والوجه الآخر أقربُ إلىٰ الصّواب.

وذهبَ قومٌ: إلىٰ أنّ قول القائِل: (أعط فلاناً دراهم) مجملٌ، لأنّه يمكن أنْ يُراد به أكثر مِنْ ثلاثة.

وقال آخرون: إنّ هذا غلطٌ، لأنّ تجويز ذلك لا يمنعُ مِنْ أنْ يكون ظاهره يقتضي ما قلناه، فسبيل هذا القائِل كسبيل مَنْ قال: إنّ لفظ الخاصّ مجملٌ، لجواز أنْ يُراد به العام.

وهذا الوجه أقربُ إلىٰ الصّواب.

وذهبَ قومٌ: إلىٰ أنّ قوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «**في الرِّقة رُبعُ العُشْر**»[2] إنّما يدلّ علىٰ وجوبُ رُبع العشر في هذا الجنس، ويحتاج إلىٰ بيان القدر الّذي يؤخذ منه ذلك[3].

وقال آخرون: إنّ ذلك ليس بمجملٍ، لأنّ ظاهره يقتضي رُبعَ العُشر في الجنس كلّه، فلا معنىٰ للتّوقّف في ذلك، فلولا قوله عليه السّلام[4]: «**ليس فيما دُونَ خَمس أواقٍ صَدَقة**»[5] مخصّصاً به ذلك العموم، لكانَ يجب حَمله علىٰ ظاهره[6]، وهذا هو الصّحيح دون الأوّل.

وذهبَ قومٌ: إلىٰ أنّ ما رُويَ عنه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مِنْ قوله: «**لا صَلاة إلّا**

---

(١) وهذا مذهب أبي الحسين البصري في (المعتمد ١: ٣١٠)، أُنظر أيضاً: «الأحكام للآمدي ٣: ١٩».

(٢) جامع الأُصول ٤: ٥٩٤، الرقّة: هي الدّراهم المضروبة.

(٣) الذريعة (١: ٣٤٧) حيث نسب هذا القول إلىٰ (قوم) دون أن يُسمّيهم.

(٤) صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٥) كنز العمّال ٦: ١٥٨٧٠، جامع الأُصول ٤: ٥٨٧، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان ٥: ١١٧ ـ ١١٩.

(٦) الذريعة ١: ٣٤٨ ـ ٣٤٧.

بفاتحة الكتاب»[1]، و«لا صلاة إلّا بطهورٍ»[2]، و«لا نكاح إلّا بوليّ»[3]، مجملٌ، وقالوا: إنّ حرف النّفي لا يَصحُّ أنْ يكون داخلاً علىٰ الفعل مع صحّة وقوعه عارياً منْ هذه الشّروط، فيجبُ أنْ يكونَ داخلاً علىٰ الحُكم، والحكمُ قد يكونُ للأجزاء، وقد يكون للتّمام والفضل، لأنّه قد يقال: (لا صلاة كاملة إلّا بفاتحة الكتاب)، كما يُقال: (لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده)[4] وأراد بذلك ما قلناه مِنْ نَفي الفضل، ولم يَرد نفي الأجزاء بالإتّفاق، ويمكن أنْ يُريد: (لا صلاة مُجزية إلّا بفاتحة الكتاب)، وإذا لم يكن في اللّفظ تصريحٌ بأحدهما وَجَبَ أنْ تكون الآية مجملةً.

قالوا: ولا يَصحُّ حمله علىٰ المعنيين معاً، لأنّ نفي التّمام والفضل يقتضي حصول الإجزاء، ونفي الإجزاء يقتضي أنّه لم يحصل ذلك، وذلك يُنافي أنْ يُراد بعبارةٍ واحدةٍ[5].

وذَهَب عبدالجبّار بن أحمد[6] إلىٰ أنّ ذلك ليس بِمُجملٍ وقال: «لأنّ حرف النّفي يَدخلُ في الفعل الشّرعي، وما يقع منه مع عدم الشّرط المذكور لا يكونُ شرعيّاً فكأنّه قال: «لا صلاة شرعيّة إلّا بطهور»، فإذا وقعتِ مِنْ غَير طهورٍ لم تكن شرعيّة، فحرف النّفي قد استُعمل في الحقيقة فيما دَخل فيه.

لكن ما ذكرناه إنّما يَصحُّ إذا دَخَلَ حرف النّفي في الفعل الشّرعي، فأمّا إذا حَصَل فيما عداه فيجب أنْ يُنظر فيه، فإنْ دَخَلَ عَلىٰ الحُكم في الحقيقة قَضىٰ بنفيه

---

(١) الحديث رواه أصحاب المسانيد والسنن، أُنظر: «البخاري، كتاب الصلاة ٩٤، مسلم ٤: ١٠٠، الترمذي ٢٤٧، أبو داود ٨٢٢، النسائي ٢: ١٠٦، ابن ماجه ٨٣٧. »

(٢) السنن الكبرىٰ ٢: ٢٥٥.

(٣) الحديث رواه أحمد بن حنبل، والدارقطنيّ، والبيهقيّ في العلل، ونسبه السيوطي لأبي داود، والترمذي، والنسائي وابن ماجه.

(٤) كنز العمال: ٢٠٧٣٧/٧، المستدرك على الصحيحين: ٢٤٦/١

(٥) وهذا المذهب مختار أبي عبدالله البصري، والقاضي أبي بكر الباقلاّني، وبعض الشّافعية كما نسبه إليهم أبو إسحاق الشّيرازي. أُنظر: «التبصرة: ٢٠٣، المستصفىٰ ١: ٣٤٥، الأحكام للآمدي ٣: ١٧».

(٦) هو القاضي عبدالجبّار المعتزلي.

إذا لم يَحصل الشَّرط المذكور وإنْ دَخَلَ علىٰ الفعل، والمعلوم مِنْ حاله أنّه يقعُ فعلاً صحيحاً معَ عدم الشَّرط، فيجبُ أنْ يكونَ مجملاً علىٰ ما ذكروه.

وكذلك لا يَصِحُّ التّعلّق بظاهر قوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «إنّما الأعمال بالنيّات»[1] لأنه إذا دخل حرف الشّرط علىٰ الفعل الّذي يَصِحُّ وقوعه وإنْ خلا منه، فيجبُ أن يُسند إلىٰ غيره إذا احتجّ به».

هذه ألفاظه بعينها ذكرها في كتاب «العُمَدْ»[2] وهي قريبة إلىٰ الصواب.

فأمّا ما ألْحِقَ بالعُموم وهو مِنَ المُجمل: فنحو ما يتعلّق به أصحابُ الشّافعي بقوله تعالىٰ ﴿أقيموُا الصَّلوة﴾[3] في وجوب الصّلاة عَلىٰ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في التشّهد الأخير، وتقول إنّ ذلك دعاءٌ، وإنّ هذه اللّفظة حقيقة فيه[4].

وهذا بعيدٌ مِنَ الصّواب، لأنّ لفظة «الصّلاة» وإنْ كانت موضوعةً للدّعاء في

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ أبواب مقدّمة العبارات، كنزل العمّال٣: ٧٩٣ رقم ٨٧٧٩.

(٢) أُنظر هامش رقم (٢) صفحة ٥٠٢.

(٣) البقرة: ٤٣

(٤) يعتقد أصحاب الشّافعي أنّ ألفاظ الوضوء، والصّلاة، والزكاة، والصّوم، والحجّ، أسماءٌ منقولة من اللغة إلىٰ معانٍ وأحكام شرعيّة مستحدثة مخترعة، بناءً علىٰ ذلك إذا وردت هذه الألفاظ مطلقة وبدون تعيين لمعانيها تصير مجملةً فلا يُعرف المُراد منها ولا تحمل علىٰ معانيها المستحدثة إلّا بالبيان من جهة الشّرع.

وهذا المذهب مختار جمهور أهل السُّنّة من الأُصوليين والفقهاء كالجويني، والشّيرازي، والغزالي، والآمدي، والرازي، وابن الحاجب، وإليه ذهبت المعتزلة والخوارج.

وذهب آخرون إلىٰ إنكار نقل الأسماء إلىٰ معاني مخترعة شرعية، وقالوا لم يُنقل شيء من ذلك وإنّما ورد الشّرع بشرائط وأحكام مضافة إلىٰ ما وضع له اللّفظ في اللغة، وهذا مذهب الأشاعرة المُرجئة، وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاّني وتابعه علىٰ ذلك أبو نصر القُشيري.

أُنظر: «التبصرة: ١٩١ و ١٩٥، الابهاج ١: ١٨١، الذريعة ١: ٣٥٧ ـ ٣٥٥، روضة النّاظر: ١٥٤ ـ ١٥٣ المعتمد ١: ١٨، المنخول: ٧٣ ـ ٧٠، المستصفىٰ ١: ١٤٦، الاحكام لابن حزم ١: ٣٧ ـ ٣٢، ميزان الأُصول ١: ٥٣٩ ـ ٥٣٨، شرح اللُّمع ١: ٤٦٤، الاحكام للآمدي ٣: ٢٢ ـ ٢١».

أصل اللّغة، فَقَد صارت بعرف الشّرع موضوعةً لأفعالٍ مخصوصة، فالتّعلّق بذلك فيما وضعت في أصل اللّغة لا يَصحُّ لما قدّمنا.

ومِنْ ذلك أيضاً: حملهم قوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «مَنْ رَعَفَ في صلاته فليتوضّأ»[1] علىٰ غَسْل اليَد.

وهذا أيضاً لايَصحُّ، لأنّ الوضوء صارَ بعرف الشّرع عبارةً عَنْ غسل أعضاء مخصوصةٍ ومسحها، وإنّما يُمكنُ حمل اللّفظ عَلىٰ غَسل العضو إذا عُلمَ بدليلٍ أنّ الرُّعاف لا يَنقُض الوضوء، فحينئذٍ يُصرف عَنْ ظاهره ويُحمل علىٰ موجب اللّغة، كما تُصرف ألفاظ كثيرةٌ عن حقيقتها إلىٰ ضربٍ منَ المجاز لقيام دليلٍ علىٰ ذلك.

ومن ذلك تعلّقهم بقوله تعالىٰ: ﴿ولا تَيَمَّمُوا الخَبيثَ مِنهُ تُنفِقون﴾[2] في أنّ الرّقبة الكافرة لا تُجزئ في الظّهار، وَيَنبغي أنْ تكونَ مؤمنةً، لأنّ الكافرة خبيثةٌ[3].

وهذا أيضاً لا يصحُّ، لأنّ المعنيّ بقوله: ﴿ولا تَيَمَّمُوا الخَبِيثَ﴾ أي لا تقصدوا إلىٰ الإنفاق مِنْ الخبيث، فالقصدُ متعلّقٌ بالإنفاق، والعتقُ ليس منَ الإنفاق في شيء، يُبيّن ذلك أنّ قوله بعد ذلك: ﴿مِنْه تُنفِقون﴾ كون المنفق منه[4] مِنْ بَعض ما وصفه بأنّه خبيثٌ، وذلك لا يَتأتّىٰ في العتق، وكذلك قوله: ﴿وَلَسْتُم بآخذيه إلّا أنْ تُغْمِضُوا فيه﴾[5] إشارةٌ إلىٰ ما تقدّم ذكره.

وكلّ ذلك لا يَصُحُّ في العتق، فالتعلّق به لا يصِحُّ.

ومن ذلك تعلّقهم بقوله: ﴿لا يَسْتَوي أصحابُ النّارِ وَأصحابُ الجَنَّة﴾[6] في أنّ المؤمن لا يُقتل بكافرٍ، لأنّ نفي الإستواء إذا أُطلق فيما قد ثبت بالدّليل أنّه متماثلٌ

---

(١) كنز العمّال ٧: ٤٩٢ رقم ١٩٩٣٣.

(٢) البقرة: ٢٦٧.

(٣) أُنظر: «الذريعة ١: ٣٥٨ ـ ٣٥٧».

(٤) في النسخة الثانية: يدلّ علىٰ كون النّهي عن الإنفاق مِنْ بعض ما...

(٥) البقرة: ٢٦٧.

(٦) الحشر: ٢٠.

في الذّات إنّما يَعني به في بعض أوصافه، فهو إذاً مجملٌ[1].

ومتىٰ عُقّب الكلام بشيء فرّقَ بينهما فيه، وجبَ حَملُ أوّله عليه، وقد ذُكرَ في آخر الآية قوله: ﴿أصحابُ الجَنّة هُمُ الفائزون﴾[2] فينبَغي أنْ يكونَ المُرادُ نفي الإستواء في الفوز في الجنّة.

ومن ذلك اعتراضُ مَنْ اعترضَ علىٰ قوله عليه السّلام: «لا يُقتلُ مؤمنٌ بكافر»[3] وحمل ذلك علىٰ الكافر الحربي لما عُطِفَ عليه مِنْ قوله: «ولا ذُو عهدٍ في عهده» فجعل هذا المعطوف عليه مؤثّراً في التّعلّق بما تقدّم.

وهذا لا يَصِحُّ، لأنّ الجملة الأُولىٰ لا يمتنع حَملها علىٰ ظاهرها وإنْ خصّ بعضها بالذّكر في الثّاني، وأكثر ما في ذلك أنْ يكون عليه السّلام قال: «ولا ذُو عهدٍ في عهده» فجعل هذا المعطوف عليه مؤثراً في التّعلّق بما تقدّم.

وهذا لا يَصحُّ، لأنّ الجُملة الأولىٰ لا يمتنعُ حملها على ظاهرها وإنْ خصّ بعضها بالذّكر في الثّاني، وأكثر ما في ذلك أن يكون عليه السّلام قال: «ولا ذو عهدٍ في عهده يُقتل بكافرٍ»، ولو قال ذلك لم[4] يَمتنعْ دخول جميع الكفّار تحت قوله: «لا يُقتلُ مؤمنٌ بكافرٍ».

ولو قال قائلٌ: «لا يُقتَلُ عربيّ بعَجَميّ، ولا البالغ مِنَ العجم بالأطفال» لم يوجب تخصيص الكلام الأولّ.

فأمّا التّعلّق بقوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «رُفِعَ عَنْ أُمّتي الخَطأُ والنّسيان»[5]،

---

(١) نسب الشّريف المرتضىٰ في (الذريعة ١: ٣٥٨) هذا القول لأصحاب الشّافعي.

(٢) الحشر: ٢٠.

(٣) نحوه في وسائل الشّيعة: باب ٤٧ أبواب قصاص النّفس، كنزل العمّال ٤: ص ٤٣٥ رقم ١١٢٨٩.

(٤) لا.

(٥) كنزل العمّال ٤: ص ٤٣٥ رقم ١١٢٨٩، رواه الطبراني، والنوويّ، وابن ماجة، وابن حبّان، والدار قُطني في المستدرك. الكافي ٢: كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأُمّة ح ٢، من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦ ب ١٤ ح ٤.

فلا يصِحُّ، لأنّ المرفوع غير مذكورٍ، ولا جَرَت العادة باستعمال هذه اللّفظة في حكم خطأٍ مخصوصٍ، وإنّما يُمكنُ التّعلّق به بأنْ يُقال: لا يصحُّ أنْ يكون نفس الخطأ والنّسيان مرفوعاً، وذلك محالٌ مع وقوعه، أو يكون المرفوع العقاب والثّواب، وذلك معلومٌ عقلاً[1].

فالجواب: حمل الكلام علىٰ رفع أحكام الدّين، لأنّ قول النّبي صلّى الله عليه وآله إذا أمكن حمله علىٰ ما يُستفاد من جهته، كان أولىٰ مِنْ حمله عَلىٰ ما قَد عُلِمَ بالعقل. وهذه الجملة تُنبّه علىٰ ما عداها، فينبَغي أنْ يُتأمّل ليقاس عليها غيرها.

وجُملةُ القول في ذلك: أنّ ما يتعلّق به مِنَ الخطاب إنّما يَصِحُّ التّعلُّق به إنْ كانَ اللّفظُ في أصل الوضع يُفيدُ ما يتعلّق به فيه، أو فحواه، أو دليله، أو يعلَم[2] مِنْ حال المُخاطب أنّه لا يُخاطِبُ بمثله إلّا ويريد ذلك به، وإلّا خَرَج خطابه مِنْ أنْ يكونَ مفيداً، أو يُفيد بالعرف ما استُعمل فيه، أو بالشّرع، فمتىٰ خرَج من هذه الوجوه لم يَصحُّ التّعلّق به، وإنّما يختلف حال الخطاب ومواقعه، فربّما لَطُفَ[3] الوجه الّذي لأجله لا يصحُّ التّعلّق به، وربّما ظَهَر، فالواجب للسّامع أنْ يجتهد في البحث عنه، فإنّه لن يَعدَم الوقوف علىٰ ذلك إذا كانَ قد ضَبَط الأُصول في هذا الباب.

---

(١) قال أبو عبدالله البصري وأبو الحسين البصري والقاضي أبو بكر الباقلاني ـ كما نسبه الغزالي في المستصفىٰ ـ وبعض الشّافعيّة: إنّ هذا الحديث مجملٌ إذ لا يعقل أنْ يكون المقصود من رفع الخطأ والنسيان حقيقتهما لوقوعهما من الأُمّة بالضّرورة، ولا الإثم إذ لا مزيّة لهذه الأُمّة علىٰ سائر الأُمم، فإذاً يكون الموضوع هو أحكام الخطأ، ومثل هذا المعنىٰ المضمر بحاجةٍ إلىٰ البيان لعدم دلالة لفظ الحديث عليه فيصير مجملاً.
أُنظر: «المعتمد ١: ٣١٠، الأحكام للآمدي ٣: ١٥، أُصول السرخسي ١: ٢٥١، المستصفىٰ ١: ٣٤٥، التبصرة: ٢٠٣، شرح اللُّمع ١: ٤٦٣، روضة النّاظر: ١٦٢».

(٢) ويعلمَ.

(٣) اللّطيفُ من الكلام: ما غَمُض معناه وخفي [لسان العرب: ١٢: ٢٨٣].

فَصْلٌ [٨]

«في ذكرِ جَواز تأخير التَّبليغ[١]، والمنعُ مِنْ جواز تأخير البيان عَنْ وقت الحّاجة»[٢]

ذهَبَ كثيرٌ من النّاس إلىٰ أنّ تأخير التّبليغ لا يجوزُ، ثمّ افترقوا:

فمنهم: مَنْ حَمَله علىٰ تأخير البيان[٢].

ومنهم: مَنْ تعلّق في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الرَّسُولُ بلِّغْ ما أُنزل إليك مِنْ رَبّك﴾[٣]، وقالوا أمرٌ علىٰ الفور[٢].

وذهَب أكثرُ المحصّلين إلىٰ أنّ ذلك يجوزُ[٢]، وهو الصّحيح.

والّذي يَدلّ علىٰ ذلك: أنّه إنّما يَجبُ أنْ يؤدّى بحَسَب ما يتعبّد به مِنْ تقديمٍ أو تأخيرٍ، فإنْ تَعبَّد بالتّبليغ عاجلاً وجَبَ عليه ذلك، وإنْ تعبدّ آجلاً كانَ مثل ذلك.

---

(١) تعرّض العدليّة والمعتزلة (كأبي الحسين البصري والشّريف المُرتضىٰ والشّيخ الطوسي) وغيرهم لمسألة جواز تأخير التّبليغ من النبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وذهبوا إلىٰ أنّ التّبليغ موقوفٌ علىٰ المصلحة الّتي يراها عليه السّلام فإنْ اقتضت تقديمه تقدّم، وإنْ اقتضت تأخيره تأخّر. وذهب بعضهم إلىٰ وجوب التّبليغ وإنّه لا يجوز تأخيره واستندوا بالأدلّة العقلية (اللّطف) والسّمعيّة (آيه التّبليغ).

أُنظر: «الذريعة ١: ٣٦٠، المعتمد ١: ٣١٥ ـ ٣١٤» الأحكام ٣: ٤٤».

(٢) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٤٤٩ والمصادر الواردة فيها.

(٣) المائدة: ٦٧.

فأمّا تعلُّقهم في المنع مِنْ ذلك بحمله علىٰ قُبح تأخير البيان، فعندنا أنّ تأخير البيان يَجوزُ عَن وقت الخطاب، وإنّما لا يجوزُ عن وقتِ الحاجة، وكذلك نقول في التّبليغ، فَسَقَطَ بذلك ما قالوه.

ومَنْ مَنَع مِنْ ذلك في تأخير البيان فَرّق بينهما بأنْ قال: إنّما قَبُح تأخير البيان لشيءٍ يرجع إلىٰ حال الخطاب، وإلىٰ أنْ لا يستفاد به شيء، وذلك وجه قبح[1].

فأمّا تأخير التّبليغ فليس كذلك، لأنّه إذا لم يُبلّغ لا يُخاطب أصلاً، فكيف يكون ذلك قبيحاً؟.

وأيضاً: فإذا جاز أنْ يؤخّر الله تعالىٰ خطاب المكلّف إلىٰ الوقت الّذي يَعلم مصلحته فيه، فكذلك الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

فأمّا تعلّقهم بقوله: ﴿بَلِّغْ ما أُنزِلَ إليك﴾[2]، فإنّما يقتضي وجوب التّبليغ علىٰ الوجه الّذي أمر به، وليس في ذلك منعٌ مِنْ جواز التّأخير[3].

وأمّا تأخير البيان عَن وقتِ الحاجة: فلا خلاف أنّه لا يجوزُ[3]، والوجه في ذلك، أنّ تأخيره عن وقت الحّاجة يجري مجرىٰ تكليف ما لا يُطاق، لأنّه يَتعذّر عليه فعل ما كُلّف، وذلك يمنعُ مِنْ صحّة الأداء، لأنّ الأداء لا يَصحُّ إلّا بعد أنْ يَعرف المكلّف ما كُلّف، أو يتمكّن من معرفته، أو معرفة ما يجب عليه من سببه، ويَصحُّ أداؤه معه.

وأمّا تأخير التبيّن عن وقت الحاجة: فجائزٌ، لأنّ المكلّف يجوزُ أنْ يَخْطأ فلا يتبيّن ولا يوجب ذلك قُبح الخطاب، لأنّه لم يؤت في ذلك مِنْ قِبل المكلّف، وإنّما أتىٰ مِنْ قِبَل نفسه، وذلك لا يقبح التّكليف.

---

(١) أُنظر التعليقه رقم (١) صفحه ٤٤٩.

(٢) المائدة: ٦٧

(٣) أُنظر المصادر الواردة في التّعليقة رقم (١) صفحة ٤٤٩.

فَصْلٌ [٩]

«في ذكرِ جَواز تأخير البَيان عَن وقت الخِطاب، وذِكْرُ الخلاف فيه»[1]

ذَهَب أبو عليّ، وأبو هاشمٍ، ومَنْ تبعهما مِنَ المُتكلّمين، وأهل الظّاهر إلىٰ أنّ

---

(١) إنّ تأخير البيان تارةً يكون عن وقت الحاجة إليه، وأُخرىٰ عن وقت الخطاب:

أمّا تأخيره عن وقت الحاجة: فقد إتّفق الكلّ علىٰ امتناعه، سوىٰ مَنْ يقول بجواز التّكليف بما لا يُطاق كالأشعريّة.

وأمّا تأخيره عن وقت الحاجة إليه: ففيه مذاهب عديدة عند العامّة:

١ ـ الجواز: وهو مذهب الشّافعي وعموم أصحابه، وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، والمُزني، وابن سُريج، وأبي سعيد الأصطخري، وأبي بكر القفّال، والغزالي، وابن السُّبكي، والرازي وأتباعه، والآمدي، وأبي إسحاق الشّيرازي، وغيرهم.

٢ ـ عدم الجواز: وهو مذهب بعض الشّافعيّة، وبعض الأحناف، والحنابلة، والظّاهريّة، والمعتزلة، ومختار أبي إسحاق المروزي، وأبي بكر الصّيرفي، وأبي الحسين البصري، والجبّائيين أبي عليّ وأبي هاشم، والقاضي عبدالجبّار، والقاضي أبي حامد، وأبي بكر عبدالعزيز، وأبي الحسن التّميمي، وأبي حاتم الرازي.

٣ ـ جواز تأخير بيان المجمل دون بيان العموم: وهو مذهب الكرخي، وبعض الشّافعيّة، وحُكي عن أبي عبدالله البصري وجماعة من الفقهاء.

٤ ـ جواز تأخير بيان الأمر والنّهي دون الخبر.

٥ ـ جواز تأخير بيان العموم دون المجمل.

٦ ـ جواز تأخير بيان النّسخ دون غيره: وإليه ذهب الجبّائيّان، والقاضي عبدالجبّار.

٧ ـ جواز تأخير ما ليس له ظاهرٌ كالمُجمل دون ما له ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره كالعام

تأخير البيان عَنْ حال الخطاب لا يجوزُ، لا في العُموم ولا في المُجمل[1].

وقال كثيرٌ من أصحاب الشّافعي: إنّ تأخير بيان المُجمل يجُوزُ، وامتنع من تأخير البيان في العموم وسائر ما يُنبّىء ظاهره عن المُراد به، وهو قول أبي الحسن، وكانَ أبو عبدالله حَكىٰ عنه جواز تأخير البيان في المُجمل، وخرّج علىٰ قوله الامتناع مِنْ تأخير بيان العموم[1].

والّذي أذهبُ إليه: أنّه لا يجوزُ تأخير بيان العموم، ويجوز تأخير بيان المُجمل، وهو الّذي اختاره سيِّدنا المُرتضىٰ، وإليه كانَ يذهب شيخنا أبو عبدالله رحمهما الله[2].

والّذي يَدلّ علىٰ ذلك: أنّ العُقلاء يَستحسنون خطاب بعضهم لبعضٍ بالمُجمل، وإنْ لم يبيّنوا المُراد به في الحال، ألا ترىٰ أنّ القائل يقولُ لغلامهِ: «إذا كانَ يوم الجمعة أُدخل السّوق، واشتر الثّياب، والفاكهة، وغيرَ ذلك من الحوائج ما أثبّتهُ لك في رُقعةٍ» وإنْ لم يكتب الرّقعة في الحال، وكذلك يقولُ بعض الرّؤساء لوكيلٍ له: «أخرج إلىٰ القرية الفلانية أو البلد الفُلاني وتولَّ العمل بها، وأعمل في جباية الأموال، واستخراج الحقوق ما أكتُبُ لك به تذكرةً، وأُثبّتها لك» ويكون ذلك حَسَناً، وإنْ لم يكتب التّذكرة في الحال، ويكونُ الغَرَض بجميع ذلك أنْ يَعزم المُخاطب وينطوي علىٰ امتثال جميع ما يأمره به ويُبيّنه فيما بعد، وإذا كانَ ذلك حَسَناً في الشّاهد وجَبَ

والمطلق والمنسوخ: وهذا مختار أبي الحسين البصري.

أُنظر: «المعتمد ١: ٣١٥، التبصرة: ٢٠٧، الأحكام للآمدي ٣: ٣٠، الإبهاج ٢: ١٣٩، أُصول السرخسي: ٢/٣١ ـ ٢٧، ميزان الاصول: ١/٥٢٠ ـ ٥١٩، روضة الناظر: ٩٦، المستصفىٰ: ١/٣٧٣، الإحكام لابن حزم ١: ٨٣ ـ ٨١، شرح اللُّمع ١: ٤٧٣، المنخول: ٦٨، تقريب الوصول: ٧٧».

أمّا الإمامية: فقد ذهب الشّيخ المفيد إلىٰ «جواز تأخير بيان المجمل إذا كانَ في ذلك لطفٌ للعباد، وأمّا العموم فلا يجوز تأخير بيانه لأنّ العموم موجبٌ بمجرّده الاستيعابَ فمتىٰ أطلقه الحكيم ومراده التّخصيص ولم يُبيّن ذلك فقد أتىٰ بألغاز»، وتابعه علىٰ ذلك الشّريف المُرتضىٰ، والشّيخ الطوسي.

أُنظر: «التذكرة: ٤٠ ـ ٣٩، الذريعة ١: ٣٦٣».

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٤٤٩.

(٢) رحمه الله.

أن يكون حَسناً في كلّ خطاب.

فإنْ قِيل: لو جازَ أنْ يُخاطب بالمُجمل ولا يُبيّن المُراد في الحال، لجازَ مِنَ العربيّ أنْ يُخاطب غيره بالزّنجية وإنْ لم يَفهم منه شيئاً أصلاً[1].

فإنْ قُلتم: المُخطاب بالزّنجيّة لا يَفهم منه شيئاً أصلاً، والمجملُ يُستفاد منه أمرٌ مّا وهوَ أنّه مأمورٌ، ألا ترىٰ أنّه إذا قال تعالىٰ: ﴿خُذْ مِنْ أموالهم صَدَقَةً﴾[2]، ﴿وأقيمُوا الصلوة﴾[3]، وغيرُ ذلك، فالمخاطبُ يَستفيد أنّه مأمورٌ بأخذِ صدقةٍ مِنْ ماله وإنْ جَهِلَ مبلغه ووقف ذلك علىٰ البيان، وهو مكلّفٌ بالعزيمة علىٰ ذلك والانطواء عليه حتّىٰ يُبيَّنُ له، وكذلك في الصّلاة يَعلم أنّه مكلّفٌ بفعلٍ هو صلاةٌ وعبادةٌ، إلّا أنّه لا يعرف كيفيّة هذه العباده، فهو منتظرٌ بيانها، والخطابُ بالزّنجيّة بخلاف هذا كلّه.

قِيلَ لكم: يمكن أنّه جميعُ ما أخرجتموه في المُجمل أنْ يكونَ في الزّنجيّة، لأنّ الحكيم إذا خاطبَ بالزّنجيّة للعَربيّ فلابدّ أنْ يَقطع المخاطبُ علىٰ أنّه قَد قَصَدَ بخطابه ـ و إنْ كانَ بالزّنجيّة ـ إلىٰ أمره أو نهيه أو إخباره، ويجبُ عليه أنْ يَعزم علىٰ فعل ما يُبيّن له أنّه أمرَه، به والكفّ عمّا لعلّهُ يُبيّن له أنّه نهاهُ عنه، ويُوطّن نفسه علىٰ ذلك وتتعلّق مصلحته به، فأيُّ فرقٍ بين الأمرين؟

فإنْ فرّقتم بين الأمرين بأنّ الفائدة بالزّنجيّة أقل أو أشدّ إجمالاً، جازَ أنْ يُقال لا اعتبار في حُسن الخطاب بكثرة الفائدة، لأنّه يَحسُن مِنَ الخطاب ما يُخرجه مِنْ كونه عبثاً، وقليل الفائِدة ككثيرها.

والجواب عن ذلك: أنّ مِنَ المعلوم قُبح خطاب العربي بالزّنجيّة كما ذكرتم، كما أنّ من المعلوم الّذي لا يختلف العُقلاء فيه حُسن الخطاب بالمُجمل في الموضع الّذي ذكرناه، وإذا ثَبَتَ حُسن ما ذكرْنا وقُبح ما ذكروه، احتَجنا أنْ ننظر في ذلك ونُعلّل

---

(١) التبصرة: ٢١١، المعتمد ١: ٣١٦.

(٢) التوبة: ١٠٣.

(٣) البقرة: ٤٣.

لِمَ حَسُن ما ذكرناه، ولِمَ قَبُح ما قالوه؟ فلا نُعلّل قُبح ما قالوه بعلّةٍ توجد في حُسن ما ذكرناه، لأنّ ذلك يُؤدّي إلىٰ اجتماع وَجه الحُسن والقُبح في شيءٍ واحدٍ، وذلك لا يجوزُ، ولا نُعلّل أيضاً حُسن ما ذكرناه بعلّةٍ توجد فيما استقبحوه لمثل ذلك.

وإنّما قُلنا ذلك: لأنّا متىٰ عَلّلنا قُبح الخطاب بالزّنجيّة، بأنّا لا نَفهمُ بها مراد المُخاطب، وجَدنا ذلك فيما عَلِمنا حُسنه ضرورةً مِنْ خطاب المَلِكَ لخليفته، والواحدُ مِنّا لغُلامه، لأنّ خليفة المَلِك ووكيلُ أحدنا لا يعرف مِنْ خطابه المُجمل الّذي حكيناه مراده الّذي أحاله في تفصيله علىٰ البيان، وإنْ عَلّلنا قُبحه بأنّه ممّا لا فائدة فيه، فقد بيّنا أنّه يُمكن أنْ يُدّعى فيه فائدةٌ وأنّه لا يَعْدُو أحد أقسام الكلام المعهود، ولابدّ أنْ يكونَ مُريداً إذاكانَ حكيماً لبعضها، وإنْ علّلنا حُسن الأمثلة الّتي علمنا حُسنها بأنّه يُفيد فائدةً ما أو ممّا يتعلّق بالمُخاطب به مصلحةً، بأنْ يَعتقد ويعزم علىٰ الامتثال عند البيان، ويُوطّن نفسه علىٰ ذلك، فهذا كلّه قائمٌ في الخطاب بالزّنجيّة، فلابدّ مِنَ التّعليل بما لا يَقتضي قُبح ما علمنا حُسْنَه، ولا حُسن ما عَلِمنا قُبحه.

ويُمكنُ تَعليل قُبح الخطاب بالزّنجيّة بأنّه غيرُ مفهومٍ منه نوع الخطاب، ولا أيّ ضربٍ هو من ضروبه، ألا ترىٰ أنّه لا يفصّلُ المُخاطب بين كونه أمراً، أو نهياً أو خبراً، أو استخباراً، أو عرضاً، أو يميناً، وفي المُجمل يُفصّل بين هذه الأنواع والضّروب، وإنّما يُلتَبس عليه تفصيل ما تعلّق الأمْر به ممّا هو واقفٌ علىٰ البيان، فهذه علّةٌ صحيحةٌ في قُبح الخطاب بالزّنجيّة لا نجدها فيما علمنا حُسنه مِنَ الأمثلة، ولا في المُجمل الّذي يَجري في الحُسن مجراه.

وإنْ شِئتَ أنْ تقول: العلّة في قُبح الخطاب بالزّنجيّة أنّ المُخاطب لا يستفيد منه فائدةً معيّنةً مفصّلةً، ولابدّ في كلّ خطابٍ مِنْ أنْ يُستفاد منه فائدةً مفصّلةً، وإنْ جازَ أنْ يَقترن بذلك فائدةٌ أُخرىٰ مجملة، والخطابُ المجملُ مستفادٌ منه فائدة معيّنة

مفصّلةٌ وإنْ استفاد أُخرىٰ مجملة، لأنّه إذا قال: ﴿أقيموا الصَّلوة﴾[1] و﴿خُذ مِنْ أموالِهِم صَدَقة﴾[2] فقد استفاد المُخاطب أنّه مأمورٌ وقطع علىٰ ذلك، وأنّه مأمورٌ بعبادةٍ هي صلاةٌ أو صدقةٌ، وإنْ شَكّ في كيفيّتها.

ثمّ يُقال لهم: كيفَ تُوجبون أنْ يَعلم المُخاطب فائدة جميع ما يُخاطب به قبل زمان الحاجة، ومراد المخاطب علىٰ جهة التفصيل، وإنّكم تُجوّزون تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به عَن وقت الخطاب، ولا توجبون ذلك وهو مِنْ فوائد الخطاب ومُراد المُخاطب، لأنّه إذا قال: «صَلّوا» فظاهرُ هذا القول عندكم يتناول كلّ صلاةٍ وكلّ زمانٍ بلا حَصرٍ، فإذا أراد بذلك مدّةً معيّنةً وإلىٰ غايةٍ منقطعةٍ، وأخّر بيانه في حال الخطاب، فقد أراد في حال الخطاب ما لم يُبيّنه ويُفصّله، وهذا مِنْ هذا الوجه نظيرُ المُجمل ومثلُ الخطاب بالزّنجيّة.

فإن قلتم: لَيس يَجبُ أنْ يُبيّن في حالة الخطاب كلّ مرادٍ له بالخطاب.

قُلنا: أصَبتُم، فاقبلوا في الخطاب بالمُجمل مثل ذلك، لأنّ الخطاب بالمُجمل يُستفاد منه فائدةٌ معيّنةٌ مفصّلةٌ، وإنْ لم يُستفد علىٰ سبيل التّفصيل جميع فوائده.

وإن قالوا: لا حاجة إلىٰ بيان مدّة النّسخ وغاية العبادة الّتي تخرج بالبلوغ إليها مِنْ أنْ تكون مصلحةً، لأنّ ذلك بيانٌ لما لا يجب أنْ يَفعله، وهو غيرُ محتاجٍ إلىٰ بيان ما لا يَجبُ عليه أنْ يفعله، وإنّما يحتاجُ في هذه الحال إلىٰ بيان صفةِ ما يفعله، وكُلّفَ الإتيانُ به.

قُلنا: هذا خروجٌ منكم عن السَّنَن[3] الّذي كُنّا فيه، لأنّكم أوجبتم البيان للمُراد كلّه في حال الخطاب لأمرٍ يتعلّق بحُسن الخطاب، فأوجبتم قُبحه متىٰ لم يَعلم المُخاطب فوائِده كلّها علىٰ التّفصيل، فلمّا ألزمناكم بيانَ مدّة النّسخ عَدَلتم إلىٰ شيءٍ

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) التوبة: ١٠٣.

(٣) السَّنَن: هو الطّريق. [لسان العرب: مادّة «سنن» ١٣: ٢٢٦].

آخر وهو ـ وإنْ كانَ غيرُ صحيح ـ نقضٌ لعلّتكم، وهدمٌ لاعتمادكم، لأنّكم توجبون بيان فوائد الخطاب ومُراد المُخاطب، لأنه يتعلّق بحُسن الخطاب. وإذا أجزتُم تأخير بيان بعض فوائده، نَقَضتم اعتلالكم علىٰ كلّ حالٍ وعُدنا إلىٰ أنّكم قد أجزتم حُسن ما هو نظيرٌ للمجمل الّذي أخبرنا حُسنه، لأنا لم نُجز إلّا تأخير بيان بعض فوائد الخطاب، ونراكم أبداً تذكرون في كُتُبكم أنّ قُبح تأخير البيان لم يكن لشيءٍ يتعلّق بإزاحة علّة المكلّف في الفعل وإنّما هو راجعٌ إلىٰ وقوع الخطاب علىٰ وجهٍ يقتضي القُبح، وهذا ينقُضُ قولكم الآن أنّه لا يحتاجُ في فعل ما كُلّف إلىٰ معرفة غاية المصلحة، ويحتاج في الفعل إلىٰ العلم بصفته، لأنّ هذه منكم مراعاةٌ لِمَا به يُتمكّن مِنْ إيقاع الفعل.

ويجب أن يُعلم أنّ فقد القدرة أو الآلة الّتي لا يقع الفعل إلّا بها أقوىٰ وأشدُّ تأثيراً في تَعذّر الفعل مِنْ فَقد العلم بصفته، وأنتم تُجيزون خطاب مَنْ لا يقدرُ عَلىٰ الفعل ولا يتمكّن منه في حال الخطاب إذا كان ممّن يقدر في حال الحاجة، فأجيزوا تأخير بيان صِفة الفعل في حال الخطاب، ولا حاجة به في هذه الحال إلىٰ العلم بصفته، كما لا حاجة به إلىٰ القُدرة عليه والتّمكّن بآلاتٍ وغيرها منه.

ثمّ إنّكم ليس تَخلونَ مِنْ أنْ تُوجبوا بيان صِفة الفعل المأمور به حال الخطاب لأمرٍ يتعلّق بإزاحة العلّة في الفعل، أو لأمرٍ يَرجعُ إلىٰ حُسن الخطاب، وأنّ فوائده ومُراد المُخاطب به إذا لم يُعلم تفصيلاً في وقت الخطاب قَبُحَ:

فإنْ كانَ الأوّلُ، لزم عليه أنْ يكونَ في حال الخطاب قادراً مُتمكّناً، وليس توجبون ذلك.

وإنْ كانَ الثّاني، فغايه الفعل مِنْ مُراد المُخاطب ومقصوده مِنْ الخطاب، ومع ذلك فلم يبيّنها في حال الخطاب، وإذا جازَ أنْ لا يُبيّن بعض المقصود ولا يكونُ الخطاب قبيحاً، جازَ في المُجمل مثل ذلك بعينه.

وممّا يُمكن أنْ يُستدلّ به علىٰ جواز تأخير بيان المُجمل عن وقت الخطاب ويورد علىٰ المُخالف علىٰ سبيل المعارضة والإلزام: أنّه لا خلاف بيننا وبينهم في أنّه قد يجوزُ أنْ يُخاطِب بالمُجمل وإنْ لَم يَقرنه بالبيان، بل يُحيله في معرفة البيان علىٰ

الرّسول عليه السلام، والرّجوع في تفصيل ذلك إليه، وإذا جازَ أنْ يُخاطبنا[1] بما لا يُفهم تعويلاً علىٰ أنّا نعرف المُراد مِنْ جهة غيره، وإلّا جاز أنْ يُخاطبنا بذلك ويُعوّل بنا علىٰ الرّجوع إليه في معرفة البيان.

فإنْ فرّقوا بين الأمرين بأنْ يقولوا: إذا كانَ البيانُ عند الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وخاطبنا بالمُجمل، فنحنُ مُتمكّنون مِنَ العلم بالمُراد.

قُلنا: وإذا خاطبنا بالمُجمل، وعوّل بنا علىٰ مسألتنا[2] عن بيانه والرّجوع إليه في تفصيله، فنحن أيضاً متمكّنون مِنَ العلم بالمُراد، ولا فرق بين الأمرين وقد استويا في أنّ البيان لم يقترن بالخطاب، وإنّما التّعويلُ فيه علىٰ الرّجوع إلىٰ مترجمٍ ومُبيّن، فأيّ فرقٍ بين أنْ يكون ذلك المبيّن هو الله تعالىٰ أو رسوله؟

فإنْ قال: ما ذكرتموه يقتضي أنْ يكونَ ذلك عَبَثاً، لأنّه طوّل زمان المعرفة بغير فائدة، وقد كانَ قادراً بدلاً مِنْ أنْ يُخاطبه بالمُجمل ثمّ يُلزمه سؤال عن معناه فيُبيّن له، أنْ يَبتدي ببيان ذلك له.

قُلنا: فالآن كانَ ما ذكرتموه وأجزتموه أيضاً عبثاً، لأنّه كانَ قادراً علىٰ أنْ يُخاطبه مقترناً بالبيان ولا يكلّفه الرّجوع إلىٰ الرّسول عليه السلام ومعرفة المُراد، لأنّه تطويلٌ للبيان وطريقٌ المعرفة.

فإنْ قُلتم: هذا التّطويل يُمكن أنْ يتعلّق به مصلحةٌ.

قِيلَ لكم: فيما أنكرتُمْ مثل ذلك؟

وممّا يُضيّق عليهم الكلام، أنّهم يُجيزون أنْ يُخاطِبَ بالمُجمل ويكونَ بيانه في الأُصول، ويكلّف المخاطبَ الرّجوع إلىٰ الأُصول فيُعرفَ المُراد.

فإذا قِيلَ لهم: ما الّذي يَجبُ أنْ يعتقد هذا المُخاطب إلىٰ أنْ يرجع إلىٰ الأُصول فيَعرف المُراد؟

---

(١) يخاطبه.

(٢) في الأصل: مسألته.

قالوا: يجب أنْ يتوقّف عن اعتقاد التّفصيل، ويعتقد علىٰ الجملة أنّه يمتثل ما يُبيّن له، وهذ تَطرق عليهم ما قاله: يَجوز تأخير بيان المجمل، مِنْ وجوب اعتقاد الجُملة دون التّفصيل وانتظار البيان.

وأيُّ فرقٍ بين أنْ يُكلّف زماناً قصيراً مِنْ غَير فهم المُراد ـ علىٰ سبيل التّفصيل ـ الإعتقاد الّذي ذكروه ويَحسُن ذلك، وبين أنْ يُكلّف زماناً طويلاً مثل ذلك؟

فإذا قال: إذا كانَ البيانُ في الأُصول فهو يتمكّن من معرفته.

قُلنا: أوَلَيس هذا المُخاطب إلىٰ أنْ يتأمّل الأُصول، ويقف علىٰ البيان مكلّف الإعتقاد المُجمل الّذي ذكرتموه علىٰ وجهٍ حَسَن؟ ولابدّ منْ زمانٍ مقصورٍ لا يمكنه معرفة المُراد فيه، لأنّ تأمّل الأُصول والرّجوع إليها حتّىٰ يَعلم حُصول البيان فيها أو خلوّها منه، لابدّ فيه من زمانٍ قَصُرَ أو طال، وإذا جاز أنْ يُخاطب بما لا يتمكّن من معرفة المُراد به في قصير الزّمان جازَ في طويله.

علىٰ أنّا قد ألزمناهم إذا قالوا إنّه متمكّنٌ منَ المُراد به بالرّجوع إلىٰ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أو بتأمّل الأُصول، أنْ يجوز وأنْ يكون متمكّناً من ذلك بالرّجوع إليه تعالىٰ، ولا فرق بين الأمرين.

وبعد ذلك، فإذا كانَ الخطابُ يَحسُن بالمُجمل وفي الأُصول بيانه متىٰ تأمّل، وكذلك إذا عوّل به علىٰ بيان الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يَحسُن أيضاً، فأيُّ فرقٍ بين ذلك وبين خطاب العربي بالزّنجيّة؟ أو ليس الموضعان متساويين في أنّ المُراد في حال الخطاب غَيرُ مفهومٍ؟

فإنْ قلتم: الفرقُ بينهما أنّ الخطاب بالزّنجيّة لا طريق إلىٰ العلم بالمُراد به، وهاهنا إلىٰ العلم بالمُراد طريقٌ، أمّا بالنّظر في الأُصول ومعرفة البيان منها، أو بالرّجوع إلىٰ بيان الرّسول.

قُلنا لكم: فأجيزوا أنْ يُخاطبه بالزّنجيّة ويُعوّل به علىٰ سؤال من يعرف الزّنجيّة في تفسير ذلك وبيان الغرض فيه، أو يُعوّل به علىٰ أنْ يتعلّم لُغة الزّنج، فذلك ممكنٌ له وسَهلٌ عليه، كما يُخاطبه مِنَ المُجمل بما لا يفهم المُراد به وعَوّل به علىٰ تصفّح

الأُصول والنّظر فيها حتّىٰ يَعثُر علىٰ البيان، فإنْ كانَ ما قلتموه تمكيناً مِن العلم، فالّذي ألزمناكم أيضاً تمكينٌ، ولا شُبهة علىٰ عاقلٍ في قُبحِ الخطاب بالزّنجيّة لما ذكرنا حاله، وهو نظيرُ ما ذهبوا إلىٰ جوازه.

وممّا يَدلّ أيضاً: علىٰ جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلىٰ وقت الحاجة، قوله تعالىٰ: ﴿**إنّ اللهَ يأمُرُكُمْ أنْ تَذبَحُوا بقرَةً قالوا أتتّخذُنا هُزُواً قالَ أعوذُ باللهِ أنْ أكونَ مِنَ الجاهِلين * قالوا آدْعُ لنا ربّك يُبيّن لنا ما هِي قالَ إنّه يقولُ إنّها بَقَرةٌ لا فارضٌ ولا بِكْرٌ عَوانٌ بين ذلك فَافْعَلُوا ما تُؤمَرُون * قالوا آدْعُ لنا ربّك يُبيّن لنا ما لَونُها قال إنّه يقولُ إنّها بَقَرةٌ صَفراءُ فاقِعٌ لُونُها تَسرُّ النّاظرين * قالُوا آدْعُ لنا ربّك يُبيّن لنا ما هِي إنّ البقرَ تَشَابهَ علينا وإنّا إنْ شاءَ اللهُ لَمُهتَدون * قالَ إنّه يقولُ إنّها بَقرةٌ لا ذَلُولٌ تُثِيرُ الأرضَ وَلَا تَسْقِي الحَرْثَ مُسَلَّمةٌ لاشِيَةَ فيها قالوا الآنَ جِئتَ بالحَقّ فَذَبَحُوها وما كادُوا يَفْعَلون**﴾[1].

ووجه الدّلالة من الآية[2]: «أنّه تعالىٰ أمرهم بذبح بقرةٍ هذه الصّفات كلّها لها[3]، ولم يُبيّن ذلك في أوّل الخطاب حتّىٰ سَألوا عنه، وراجعوا فيه، واستفهَمُوه، فبيَّنَ لهم المُراد شيئاً بعد شيء، وهذا يدلّ علىٰ جواز تأخير البيان[4].

فإنْ قالوا[5]: لم زَعمتم أنّ الصّفات المذكورة كلّها في البقرة الأُولىٰ الّتي أُمروا في الخطاب الأوّل بذبحها؟ وما أنكرتم أنْ يكونوا أُمروا في الخطاب الأوّل بذبح بقرةٍ مِنْ عَرض البقر مِنْ غَيرِ اشتراط هذه الصّفات؟ فلو[6] ذبحوا بقرةً مِنْ غَير أنْ تكون

---

(١) البقرة: ٦٧ ـ ٧١.

(٢) بداية لفقرة طويلة ينقلها المصنّف من كتاب «الذريعة إلىٰ أُصول الشّريعة» للشّريف المُرتضىٰ ـ رحمه الله ـ مع تصرّفٍ بسيط منه فيها ونحن نشير في الهامش إلىٰ اختلاف النصّين.

(٣) في المصدر: أمرهم بذبحِ بقرةٍ لها هذه الصفات المذكورة كلُّها ولم يبيّن في أوّل وقت الخطاب ذلك.

(٤) في المصدر: وهذا صريحٌ في جواز تأخير البيان.

(٥) في المصدر: فإنْ قِيلَ.

(٦) في المصدر: فلو امتثلوا وذبحوا أيّ بقرةٍ اتّفقت.

بهذه الصّفات المذكورة فيما بَعد، لكانوا قَد فعلوا الواجب، فَلمّا راجعوا[1] تغيّرت المصلحة، فأُمِرُوا بذبحِ بقرةٍ غير فارضٍ ولا بِكْرٍ مِنْ غَيرِ مُراعاةِ الصِّفات الباقية، فلمّا توقّفوا أيضاً تغيّرت المصلحة في تكليفهم، فأُمِروا بذبحِ بقرةٍ صَفراءَ فاقِعٌ لونها، فلمّا توقّفوا تغيّرت المصلحة، فأُمِرُوا بذبحِ بقرةٍ لها الصّفات الأخيرة المذكورة[2]، وإنّما يكون ذلك حجّةً في تأخير البيان لو صحّ لكم أنّ الصّفات الواردات كلّها للبقرة الأُولىٰ، وما أنكرتم أنْ يكون الأمرُ بخلاف ذلك.؟

قُلنا: هذا تأويلٌ[3] مَنْ لا يعرفُ حُكم اللّغة العربيّة وما جرت به عادة أهلها في خطابهم وكناياتهم، لأنّ الكناية في قوله تعالىٰ: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لنا ما هِيَ﴾ لا يجوزُ عند محصّلٍ[4] أنْ يكونَ كنايةً إلّا عَنْ البقرة الّتي تقدّم ذكرها وأُمِروا[5] بذبحها، ولم يجز في الكلام ما يجوز أنْ تكون هذه الكناية كنايةً عنه إلّا البقرة، و[6]يجري ذلك مجرىٰ قَول أحدنا لغلامه: «أعطني تُفّاحةً» فيقول غلامه: «ما هي بيّنها لي؟»، ولا يُصرفُ أحدٌ من العُقلاء هذه الكناية إلّا إلىٰ التفّاحة المأمور بإعطائها إيّاه.

ثُمّ قال تعالىٰ بعد ذلك: ﴿إنّه يقول إنّها بقرةٌ لا فارضٌ ولا بِكْرٌ عَوان بَين ذلك﴾، وقَد علمنا أنّ الهاء في قوله: ﴿إنّه يقول﴾ هي كنايةٌ عنه تعالىٰ، لأنّه لم يتقدّم ما يجوز رَدّ هذه الكناية إليه إلّا اسمه تعالىٰ، فكذلك يجب أن يكون قوله: ﴿إنّها﴾ كنايةٌ عن البقرة المُتقدّم ذكرها، وإلّا فما الفرق بين الأمرين؟

---

(١) في المصدر: فلمّا توقّفوا وراجعوا.

(٢) في المصدر: فأُمروا بذبحِ ما له كلّ الصّفات.

(٣) في المصدر: هذا سؤال من لا يعرفُ عادة أهل اللّغة في كناياتهم.

(٤) في المصدر: عند متأمّلٍ.

(٥) في المصدر: لأنّه لم يَجْرِ ذكرٌ لغيرها، فيُكنّىٰ عنه.

(٦) في المصدر: ولا يجوز علىٰ ما ذهب القوم إليه أنْ تكونَ كنايةً عن البقرة الّتي يريد ـ تعالىٰ ـ أنْ يأمرهم بذبحها ثانياً، لأنّهم لا يعرفون ذلك، ولا يَخطُر لهم بِبالٍ، فكيف يسألون عن صفةِ بقرةٍ لا يعلمون أنّهم يؤمَرُونَ بذبحها؟

وكذلك الكلام في الكناية بقوله: ﴿ما لَونُها﴾، وبقوله: ﴿إنّها بقرةٌ صَفراء فاقعٌ لونها﴾، والكناية في قوله: ﴿ما هي إنّ البقر تَشابَهَ عَلينا﴾، ثُمّ الكناية في قوله: ﴿إنّه يقول إنّها بقرةٌ لا ذلولٌ تثير الأرض﴾.

ولا يجوزُ أنْ تكونَ الكناية في قوله تعالىٰ ﴿إنّها﴾ في المواضع كلّها عن القصّة والحال، لأنّ الكناية في ﴿إنّها﴾ لابدّ من أنْ يَتعلّق بما تعلّقت به الكناية في قوله ﴿هيَ﴾، ولا شبهة في أنّ المُراد بلفظ ﴿هِيَ﴾ البقرة الّتي أُمروا بذبحها فيجبُ أنْ يكونَ كناية الجواب يعود إلىٰ ما كُنّيَ عنه بالهاء في السّؤال، ولو جاز تعليق ﴿إنّها﴾ بالقصّة والشّأن جاز تعليق ﴿ما هِيَ﴾ بذلك، وجاز أيضاً أنْ تكون الكناية في قوله: ﴿إنّه يقول﴾ عن غيرِ الله تعالىٰ ويكون عن الحال[1] والقصّة كما قالوا في «أنّه زيدٌ منطلقٌ» وكنّوا عن الشّأن والقصّة.

وكيف يكونُ قوله: ﴿إنّها﴾ كذا وكذا كنايةً عن غير ما كُنّيَ عنه بما هِيَ، وبما لونها، أو ليس ذلك يوجب أنْ يكونَ جواباً عن غيرِ ما سُئِلَ عنه[2]؟، لأنّهم سَألوا عَن صفات البَقرة الّتي تقدّم ذكرها، وأمرهم بذبحها، فأجيبوا عن غير ذلك. وسواء جعلوا الهاء ﴿في إنّها﴾ عن الشّأن والقصّة، أو عن البقرة الّتي أُمِروا ثانياً وثالثاً بذبحها، فكيف يجوزُ أنْ يَسألوا عن صفة ما تقدّم أمره لهم بذبحه، فيُترك ذلك جانباً ويُذكر صفة ما لم يَتقدّم الأمرُ بذبحه؟ وإنّما أُمروا أمراً مستأنفاً به.

ولو كانَ الأمر علىٰ ما قالوه: مِنْ أنّه تكليفٌ بعد تكليفٍ، لكانَ الواجب لما قالوا له: ﴿ما هِيَ﴾ وإنّما عنوا البقرة الّتي أُمروا ابتداءً بذبحها، أنْ يقول لهم أيّ بقرةٍ شئتم؟ وعلىٰ أيّ صفةٍ كانتْ؟ وما أمرتكم بذبحِ بقرةٍ لها صفةٌ معيّنة، والآن تغيّرت مصلحتكم فاذبحوا الآن بقرةً من[3] صفتها كذا وكذا، فإذا قالوا له: ﴿ما لونها﴾؟ يقول: أيّ لونٍ

---

(١) في المصدر: عن الأمر.

(٢) في المصدر: جواباً عن غير المسئول عنه؟

(٣) في المصدر: ما.

شئتم وما أردتُ لوناً بعينه، والآن قد تَغيّرت المصلحة، والّذي تؤمَرون به الآن بقرةٌ صفراء، ولمّا قالوا في الثّالث: ﴿ما هِيَ إنّ البقرَ تشابه علينا﴾؟ أنْ يقول لهم: المأمورُ به بقرةٌ صفراءٌ علىٰ صفةٍ كانت بعد ذلك، وقد تغيّرت المصلحة، فاذبحوا بَقَرةً لا ذلُول تُثِيرُ الأرضَ، إلىٰ آخر الصّفات، فلمّا عدل عَنْ ذلك إلىٰ نعتٍ بعد آخر دلّ علىٰ أنّه كلّها نعوتٌ للبقرة[1] الأولىٰ.

علىٰ أنّه لو جاز صَرف الهاء في قوله: ﴿إنّها﴾ إلىٰ الشّأن والقصّة، ـ وإنْ كانَ المُفسّرونَ كلُّهم قد أجمعوا علىٰ خلاف ذلك ـ فإنّهم كلّهم قالوا: هي كنايةٌ عن البقرة (المتقدّم ذكرها)[2]، وقالت المعتزلة بالأسر[3] إنّه كنايةٌ عن البقرة الّتي تعلّق التّكليف المُستقبل بِذَبحها، ولم يَقُل أحدٌ إنّها للقصّة والحال، لكانَ ذلك يفسد مِنْ وجه آخر، وهو أنّه إذا تَقدَّم ما يجوزُ أنْ يكونَ هذه الكناية راجعةً إليه متعلّقةً به، ولم يَجُز للقصّة والحادل ذكرٌ، فالأولىٰ أنْ تكون مُتعلّقةً بما ذُكر، وتقدَّم الأخبارُ عنه دون ما لا ذكرَ لها في الكلام.

وإنّما استحسنوا[4] الكناية عن الحال والقصّة في بعض المواضع، بحيث تدعو الضّروره إليه، ولا يقع اشتباهٌ، ولا يحصل التباسٌ.

وبعد، فإنّما يجوزُ إضمار القصّة والشّأن بحيثُ يكون الكلام مع[5] تعلّق الكناية بما تعلّقت به مُفيداً مفهوماً، لأنّ القائل إذا قال: «إنّه زيدٌ منطلقٌ»، و«إنّها قائمةٌ هندٌ» فتعلّقت الكناية بالحال والقصّة، أفاد ما ورد مِنَ[6] الكلام، وصار كأنّه قال: «زيدٌ

---

(١) في الأصل: البقرة.

(٢) زيادة من المصدر.

(٣) أنظر: «المعتمد ١: ٣٢٦، الأحكام للآمدي ٣: ٣٤، أمالي المُرتضىٰ ٢: ٣٩ ـ ٣٦، تفسير الرازي ٣: ١٢٣».

(٤) إستحسن.

(٥) زيادة من المصدر.

(٦) في.

منطلق» و «قائمةٌ هندٌ»، والآياتُ بخلاف هذا الموضع، لأنّا متىٰ جعلنا الكناية في قوله: ﴿إنّها بقرةٌ لا فارضٌ﴾ و﴿إنّها بَقَرةٌ صفراء﴾، و﴿إنّها بَقَرةٌ لا ذلُولٌ تُثير الأرضَ﴾ متعلّقة بالحال والقصّة، بقي معناه في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يَستقلُّ بنفسه، لأنّه لا فائدة في قوله: ﴿بَقَرةٌ صَفْراء﴾ و﴿بَقَرةٌ لا فارِضٌ ولا بِكْرٌ﴾، ولابدّ مِنْ ضمّ كلام إليه حتّىٰ يستقلّ ويُفيدَ، فإنْ ضممنا إلىٰ ﴿بَقَرةٌ لا فارِضٌ﴾ أو ﴿بَقَرةٌ صفراءُ﴾، (الّتي أُمرتم بذبحها) أفاد لَعَمري، فبطل صرف الكناية إلىٰ غيرِ البَقَرة، وَوَجب أنْ تُصْرف الكناية إلىٰ البَقَرة حتّىٰ لا يحتاج أنْ يُحذف خَبَر المُبتدأ، والاكتفاء بما في الكلام أولىٰ مِنْ تأويلٍ يقتضي العُدول إلىٰ غيره، وحذف شيءٍ ليس موجوداً في الكلام.

وممّا يَدلُّ علىٰ صحّة ما اخترناه[1]: أنّ جَميع المفسّرين للقُرآن أطبقوا علىٰ أنّ الصفات المذكورات كلّها للبقرة[2]، أعوز اجتماعها للقوم حتّىٰ تَوصّلوا إلىٰ ابتياع بقرةٍ لها هذه الصفات كلّها بملءِ جلدها ذهباً، ولو كانَ الأمر علىٰ ما قالَ[3] المخالفون لوجب أنْ لا يَعتبروا[4] فيما يبتاعونه[5] إلّا الصّفات الأخيرة دون ما تقدّمها، ويُلغىٰ ذكر الصّفراء، والّتي ليست بفارضٍ ولا بِكْرٍ، وأجمعوا علىٰ أنّ الصّفات كلّها معتبرةٌ وعُلِم[6] أنّ البيان تأخّر، وأنّ الصّفات كلّها للأولىٰ[7] المأمور بذبحها.

فإنْ قِيلَ: فلِمَ عُنِّفُوا علىٰ تأخيرهم امتثال الأمر الأوّل؟، وعندكم أنّ بيان[8]

---

(١) في المصدر: نصرناه.

(٢) تفسير الطبري ١: ٢٧٠، تفسير الرازي ٣: ١٢٣، الكشّاف ١: ١٥٢ ـ ١٤٨.

(٣) في المصدر: قاله.

(٤) في المصدر: يُعتبر.

(٥) في المصدر: يبتاعونه ويذبحونه.

(٦) في المصدر: فعُلِمَ.

(٧) في المصدر: للبقرة الأُولىٰ.

(٨) في المصدر: البيان بالمُراد.

المُراد بالأمر الأوّل تأخّر، فَلِمَ قال: ﴿فَذَبَحُوها وما كادوا يفعلون﴾[1]؟.

قُلنا: ما عُنُفُوا بتأخير امتثال الأمر الأوّل، وليس في القُرآن ما يشهدُ بذلك أو يدلّ عليه، بل كانَ البيانُ يأتي شيئاً بعد شيءٍ كلّما طلبوه واستخرجوه، مِنْ غيرِ تعنيفٍ ولا قولٍ يدلّ علىٰ أنّهم بذلك عُصاة.

فأمّا قوله في آخر القصّة: ﴿وما كادُوا يَفْعَلُون﴾ فإنّما يدلّ علىٰ انّهم كادوا يُفَرِّطون في آخر القصّة وعند تكامل البيان، ولا يدلّ علىٰ أنّهم فَرّطوا في أوّل القصّة، ويجوزُ أنْ يكونَ ذبحُوا بعد تثاقلٍ، ثمّ فعلوا ما أُمِرُوا به، وهذا كلّه واضح».

هذان دليلان ذكرهما سيّدنا المُرتضىٰ[2] رحمه الله أوردتهما بألفاظه، لأنّه لا مزيد عليهما، وفيهما كفايةٌ إنْ شاءَ الله.

وقد استدلّ قومٌ علىٰ صحّة هذا المذهب بأنْ قالوا: أليس في العقل ما يمنعُ مِنْ صحّة ذلك ولا في الشّرع؟ فَينبغي أنْ يكون ذلك جائِزاً، فمتىٰ توزّعوا في ذلك وأشاروا إلىٰ شيءٍ فيما يدّعونه أنّه وجهُ قُبحٍ كلّموهم بما مضىٰ في تضاعيف الكلام ممّا يمكن أنْ يكونَ جواباً عنه.

واستدلّوا أيضاً: بما روىٰ أنّ سائلاً سَأل النبي عليه السّلام عَنْ مواقيت الصّلاة فأخّر بيانها.

واعترض المُخالف علىٰ ذلك بأنْ قال: إنّما أحاله علىٰ بيانٍ متقدّم.

فمتىٰ قِيلَ لهم: لم يُنقل ذلك.

قالوا: يكفي أنْ يكون ذلك جائزاً.

وهذا الدّليل لا يمكن الاعتمادُ عليه، لأنّ الخبر خبرٌ واحدٌ، وهذه مسألةٌ طريقها العلم، فكيف يُمكن الاستدلال علىٰ صحّتها بخبرٍ واحدٍ.؟

---

(١) البقرة: ٧١.

(٢) الذريعة إلىٰ أُصول الشّريعة ١: ٣٧٣ ـ ٣٦٥.

واستدلّوا أيضاً: بما روَوا مِنْ أنّ أهل اليمن سألوا معاذاً عَنْ وقص البقر فلم يعرفه[1].

وقال المُخالف: إنّ ذلك ممّا قد بُيّن، لأنّه بقي علىٰ ما كانَ عليه مِنْ قبل في إسقاط الزّكاة عنه[2].

وهذا أيضاً نظير الأوّل في أنّه خبرٌ واحدٌ لا يمكنُ الاعتمادُ عليه.

ونظائر ذلك لا يمكن الاعتماد علىٰ شيءٍ[3] منها، فالمعتمد في هذا الباب الدّليلان الأولان.

فامّا[4] الّذي يدلّ علىٰ أنّ تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو:

إنّا قَدْ دَلَلْنا علىٰ أنّ العموم له صيغة تختصُّ به [5] وله ظاهرٌ، فمتىٰ خاطب الحكيم به ينبغي أنْ يُحمل علىٰ ظاهره، لأنّه لو أراد غير ظاهره، أو أراد بعضه لبيّنه، وإلّا كانَ قد دلّ علىٰ الشّيء بخلاف ما هو به، وذلك لا يجوزُ، كما لا يجوز تصديق الكذّاب وإظهار المُعْجِز علىٰ يده، ولو جازَ ذلك لجازَ أنْ يُخاطب بألفاظٍ خاصةٍ ولا

---

(١) قال الآمدي في (الأحكام٣: ٣٧): «إنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنفذ معاذاً إلىٰ اليمن ليعلّمهم الزّكاة وغيرها، فسألوه عن الوقص، فقال: ما سمعتُ فيه شيئاً من رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم حتّىٰ أرجع إليه فأسأله»، أُنظر أيضاً: «المعتمد ١: ٣٢٨». والوقص، بفتحتين وقد تُسكَّن القافُ: ما بين الفريضتين من نصب الزّكاة ممّا لا شيء فيه.

(٢) قال الآمدي في (الأحكام٣: ٣٧): «ويمكن أنْ يُقال: الأصلُ عدم وجوب الزّكاة في الأوقاص وغيرها، غير أنّ الشّارع أوجب فيما أوجب وبقىٰ الباقي علىٰ حكم العقل».

(٣) مثل استدلالهم بأنّ النّبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم نهىٰ عن المزابنة ثمّ أرخص في العرايا، وأنّ عمر استفسره عن «الكلالة» فأحاله علىٰ آية الصيف، فأخّر عليه السّلام البيانَ، وكذلك الروايات المفسّرة للآيات القُرآنية حيث وردت مستفيضةً في بيان الآيات لكن بعد فترةٍ وتأخير، مثل لزوم أخذ الجزية من المجوس والّتي تخصّص العموم.

أُنظر: «المصادر الواردة في نهاية التعليقة رقم (١) صفحة ٤٤٩».

(٤) وأمّا.

(٥) راجع كلام المصنّف في صفحة ٢٧٨ فصل [٢].

يريد حقيقتها ولا ظاهرها، ويُريد بها ضرباً من المجاز ولا يُبيّن، وذلك يُؤدّي إلىٰ أنْ لا نستفيد بالخطاب شيئاً أصلاً.

فأمّا مَنْ قال: إنّ لفظ العُموم مشتركٌ، فهو يُجوّزُ تأخير بيان المُراد به، لأنّه يكون مجملاً عنده، وقَد بيّنا نحن خلاف ذلك[1].

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب إنْ شاء الله تعالىٰ.

---

(١) راجع استدلال المصنف في فصل [٢] صفحة ٢٧٨

فَصْلٌ [١٠]

«في أنّ المُخاطبَ بالعام هَل يجوزُ أنْ يَسمعه وإنْ لم يَسمَع الخاصّ، أو لا يَجوز؟[١]»

إعلَم أنّه يجوزُ أنْ يَسمعَ المُخاطبُ العام دون الخَاص، ويَلْزمه طلبُ الخَّاص والبحثُ عنه في الأُصول، فإنْ وجده حَمَل العام عليه، وإلّا اعتقدَ ظاهره، وهو مذهبُ النظّام، وأحد قولي أبي هاشم، وهو الّذي يَدلُّ عليه قول الشّافعي وغيره من الفقهاء[٢].

---

(١) إنّ النّزاع بين الأُصوليين في جواز إسماع الله للمكلّف العام دون إسماعه للدّليل المخصّص له، فإنّ مَن يذهب إلىٰ عدم جواز الإسماع يقول لا يجوز أنْ يُسمع العام إلّا مع الخاصّ، بل يصرفه الله تعالىٰ عن سماع ذلك إلىٰ حين سماع الخاصّ، ويُفهم من عبارة المصنّف انّ الخلاف عنده محصورٌ في اعتقاد العموم وعدمه دون العمل، وقد نسبه إلىٰ جماعة من المتكلّمين والفقهاء ومنهم الشّافعي، وتبعه الآمدي في (الأحكام٣: ٤٣) وابن الحاجب، إلّا أنّ المُستفاد من تصريحات أصحاب الشّافعي (أُنظر: التبصرة: ١١٩، شرح اللُّمع ١: ٣٢٦) تعميم الحكم في الاعتقاد والعمل، بأنّه إذا ورد العموم وفحص المكلّف عن المخصّص في الأُصول ولم يجده فإنّ عليه أنْ يعتقد بعمومه والعمل بمقتضاه. وممّن عمّم النقل عنه أيضاً ابن سُريج، وأبو اسحاق الإسفراييني (أو المروزي) وأبو الحسن الخلّاني، وأبو سعيد الاصطخري وتابعهم الرازي وأتباعه.

(٢) أُنظر: «المعتمد١: ٣٣١، الذريعة١: ٣٩١، الأحكام للآمدي٣: ٤٥، المستصفىٰ٢: ٣٥، التبصرة: ١١٩، الإبهاج٢: ٧٦، شرح اللُّمع١: ٣٢٦».

وكانَ أبو عليّ يقول[1]: إنّ تخصيص الخطاب إذا لم يكن بدليلٍ، ولا كانَ المُخاطب به قد عرفه، فإنّه لا يجوزُ أنْ يُسمِع العام ولا يُسمِع الخّاص، بل يَصْرِفه[2] عَنْ سماع العام بِضربٍ مِنَ الصَّرف، وإذا أسمعه، أسمعَ معه الخّاص، وكانَ يَعتلُّ لذلك بأنْ يقول:

«إنّ خطابه إيّاه بالعام يُبيح له اعتقاد ما لا يقتضيه ظاهره وذلك جَهلٌ، ولا يجُوزُ مِنَ الحكيم أنْ يُبيح الجهل، فيجبُ أنْ لا يَحْسُن دون أنْ لا يُسمِعُه الخاص، وكانَ يقول إنّ ذلك بمنزلة خطاب العَربي بالزّنجيّة، لأنّ المُراد به لا يَصُحُّ أنْ يُعلم في الحال».

وقد قال بهذا أبو هاشمٍ أيضاً، وكانَ يقول في إسماع النّاسخ دون المنسوخ مثل ما ذكرناه أيضاً[3].

والّذي يَدلّ علىٰ صحّة المذهب الأوّل: إنّا قد اتّفقنا علىٰ أنّه يجوز أنْ يُخاطب بالعام وإنْ كانَ مخصوصاً بدليل العقل، وإنْ لم يَستدلّ المُخاطب علىٰ خصوصه، بل يلزمه البحث عنه، وإنّما حَسُن ذلك لأنّه متمكّن مِنْ معرفة ذلك، فيجبُ أنْ يَحسُن أيضاً أنْ يُخاطب به، وإذا كانَ له تخصيصٌ في الأُصول لم يسمع، لما كانَ مُتمكّناً مِنْ معرفته بالنّظر في الأُصول.

وما ذكرناه قد أسقط سائِر ما قدّمناه[4]، لأنّه إذا جاز عند مَنْ خالف أنْ يُخاطب بالعموم، وإنْ لم يَستدلّ علىٰ خصوصه بالعقل، ولم يوجب ذلك إباحة الجهل، والإجراء مجرىٰ خطاب العربيّ بالزّنجيّة، فكذلك لا يلزمنا وإنْ جوّزنا ما قدّمناه.

---

(١) أُنظر: «المعتمد ١: ٣٣٢، الذريعة ١: ٣٩١».

(٢) يَصرف.

(٣) أُنظر: «المعتمد ١: ٣٣٢».

(٤) قال المصنّف في صفحة ٣٠٤: «إلّا أنّه ـ أي القديم تعالىٰ ـ متىٰ تكلّم بلفظ العام وأراد به الخاصّ، فلابدّ من أن يدلّ عليه، ويقرن به ما يدلّ علىٰ تخصيصه، وإلّا كانَ موجباً لاعتقاد الجهل».

فَصْلٌ [١١]

«في القول في دليل الخطاب، واختلاف النّاس فيه»

اختلف أهلُ العلم في أنّ الحُكمَ إذا عُلّق بصفة الشّيء هَل يَدلُّ علىٰ أنّ حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مَعَ وجوده، أم لا يدلّ، بل يحتاج إلىٰ بيانٍ ودليل سواه؟

فذهبَ الشّافعي وأكثر أصحابه إلىٰ أنّ الحُكمَ إذا عُلّق في الموصوف بصفةٍ دَلّ علىٰ انتفاء ذلك الحُكم إذا زالت تلك الصّفة[1]، قاله في مسائل كثيرة[2].

وتجاوز بعضهم إلىٰ أنْ قال: إنّ الحُكمَ إذا عُلّق بعينٍ دلّ علىٰ أنّ غيره

---

(١) وهذا مذهب مالك، وأحمد بن حنبل، والأشعري وأكثر أتباعه، وجماعة من المتكلّمين، والفقهاء، واللغويّين كأبي عبيدة معمّر بن المُثنّىٰ.

أُنظر: «المعتمد ١: ١٤٩، التبصرة: ٢١٨، الأحكام للآمدي ٣: ٧٠، شرح اللُّمع ١: ٤٢٨، الإبهاج ١: ٢٣٥، المنخول: ٢١٣، تقريب الوصول: ٧٩».

هذا وذهب بعض أصحاب الشّافعي كالجويني والغزالي (في المنخول دون المستصفىٰ) إلىٰ التفرقة بين الصفة المناسبة مع الحكم كقوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «في سائمة الغنم زكاة» فقالوا فيه بالمفهوم، وبين الصفة الّتي لا توجد فيها مناسبة للحكم كقول القائل «الأبيض يشبع إذا أكل» فقالوا فيه بعدم المفهوم.

(٢) أُنظر فتوىٰ الشّافعي في الأُمّ ٢: ٤ و ٢٠ حيث ذهب إلىٰ أنّه إذا عُلّق الحكم في الشّيء علىٰ صفةٍ من صفاته دلّ علىٰ أنّ ما عداها يخالفه.

بخلافه[1].

ومنهم مَنْ قال: إنّه لا يَدلّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، وهو الّذي نَصَره أبو عبدالله البَصريّ[2]، وحَكاهُ عَنْ أبي الحَسن، وهو قول أبي العبّاس بن سُريج[3]، ومَنْ تبعه مِنْ أصحاب الشّافعي، كأبي بكر الفارسيّ[4] وأبي بكر القفّال[5] وغيرهما[6].

وذكر أبو العبّاس: أنّ الحُكم إذا عُلّق بصفةٍ إنّما يدلّ علىٰ ما يتناوله لفظه إذا تجرّد، وقد تَحصلُ فيه قرائن أو أسباب يَدلُّ معها علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، نحو قوله

---

(١) وهو مذهب أبي بكر الدقّاق من أصحاب الشّافعي.

(٢) إنّ أبا عبدالله البصري لم يحكم بعدم المفهوم في الحكم المعلّق علىٰ الصفة مطلقاً بل له تفصيلٌ في المقام، يقول: «الخطاب المتعلّق بالصّفة دالٌّ علىٰ النّفي عمّا عداها في أحدِ أحوالٍ ثلاث، وهي: أنْ يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «في الغنم السائمة زكاة»، أو التّعليم كما في خبر «التّحالفِ عند التخالفُ والسلعة قائمة»، أو يكون ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشّاهدين، فإنّه يدلُّ علىٰ نفيه عن الشّاهد الواحد لدخوله في الشّاهدين، ولا يدلّ علىٰ النّفي فيما سوىٰ ذلك».

أُنظر: «المعتمد ١: ١٥٠، الأحكام ٣: ٧٠».

(٣) في النسختين: ابن شريح، تصحيف صوابه ما أثبتناه وهو: أحمد بن عمر بن سُريج، أبو العبّاس، من كبار فقهاء الشّافعية ومتكلّميهم، توفّي سنة ٣٠٦.

أُنظر «طبقات الشّافعية ٣: ٢٥٦، تاريخ بغداد ٤: ٢٨٧، وفيّات الأعيان ١: ٤٩.»

(٤) هو أحمد بن الحسين بن سهل، أبو بكر الفارسي الشّافعي، عُدّ في الطبقة الخامسة من فقهاء الشّافعيّة، وقد تفقّه علىٰ ابن سُريج، له مصنّفات منها: عيون المسائل في نصوص الشّافعي، الأُصول، كتاب الإنتقاد علىٰ المُزني، قِيلَ انّه تُوفّي سنة ٣٠٥ أو ٣٥٠ أو ٣٦١ هـ.

(٥) هو عبدالله بن أحمد بن عبدالله المروزيّ، أبو بكر القفّال الصغير، وصُفَ بـ«الإمام، الفقيه، الورع، شيخ طريقة خراسان» كان في شبابه يعمل الأقفال وبرع في صناعتها، لكنّه اتّجه إلىٰ الفقه وأشتغل علىٰ أبي زيد، فصار فقيه خراسان علىٰ المذهب الشّافعي، وسمع الحديث، وحدّث، وأملىٰ بخراسان. له مصنّفات: شرح التلخيص، شرح الفروع، كتاب الفتاوي. توفّي سنة ٤١٧ هـ بمرو.

(٦) أمثال أبي حامد المروزي القاضي، وأبي بكر الباقلاني، والغزالي (في المستصفىٰ دون المنخول)، وأصحاب أبي حنيفة، والآمدي، والرازي، والقاضي عبدالجبّار، وأبي الحسين البصري.

أُنظر: «التبصرة: ٢١٨، المستصفىٰ ٢: ٢٠٤، المعتمد ١: ١٥٠، الأحكام ٣: ٧٠، الإبهاج ١: ٢٣٥، المنخول: ٢٠٩ ـ ٢٠٨، شرح اللُّمع ١: ٤٢٨، الذريعة ١: ٣٩٢».

تعالىٰ: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنوا﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿واشْهَدُوا ذَوى عَدْلٍ مِنْكُم﴾[2]، وقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾[3]، وقوله تعالىٰ: ﴿وإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فأَنْفِقُوا عَليهِنَّ حَتّىٰ يَضَعْنَ حَملهنَّ﴾[4]، وقوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: «في سائمة الغنم زكاة»[5].

قال: وقد يقتضي ذلك أنّ حُكمَ ما عداه مثل حُكمه، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ومَنْ قَتَلَهُ مِنكُمْ مُتَعمّداً﴾[6]، وقوله: تعالىٰ ﴿ولا تقل لهما أُفٍّ﴾[7] وقوله تعالىٰ: ﴿فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم﴾[8]، وهذا تصريح منه بأنّ القول إذا تجرّد لم يقتض نفياً ولا إثباتاً فيما عدا المذكور، وأنّ بالقرائن يُعلم تارةً النّفي، ويُعلم تارةً الإيجاب[9].

وقد أضاف ابن سُريج[10] هذا القول إلىٰ الشّافعي وتأوّل كلامه المُقتَضي لخلافه وبناه عليه، وأكثرُ أصحاب الشّافعي وجُلّهم وجمهورهم علىٰ المذهب الأوّل[11].

وهذا المذهب ـ أعني الأخير ـ هو الّذي اختاره سيّدُنا المُرتضىٰ[12]، رحمه الله،

---

(١) الحُجرات: ٦.

(٢) الطلاق: ٢.

(٣) النساء: ٤٣.

(٤) الطلاق: ٦.

(٥) وسائل الشيعة: باب٧ ابواب زكاة الأنعام، ح ١ و ٢، الأُمّ١: ٢٣.

(٦) المائدة: ٩٥.

(٧) الإسراء: ٢٣.

(٨) التوبة: ٣٦.

(٩) أُنظر: «الأحكام٣: ٨٤، الذريعة١: ٣٩٢» وتابعه علىٰ هذا المذهب الهراسي ـ من أصحاب الشّافعي ـ والكرخي، وأبو الحسين البصري.

(١٠) في النسختين: ابن شريح، تصحيفٌ وصوابه ما أثبتناه، أُنظر هامش رقم (٣) ص ٤٦٨

(١١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٤٦٧.

(١٢) الذريعة١: ٣٩٤.

وإليه ذهب أبو عليّ، وأبو هاشم، وأكثرُ المتكلّمين[1]، وكان شَيخُنا[2] رحمه الله يذهبُ إلىٰ المذهب الأوّل.

وأقوىٰ ما نُصِر به مذهب مَنْ مَنع من ذلك، ما ذكره سيّدُنا المُرتضىٰ رحمه الله في مسألةٍ له أنا أحكيها علىٰ ما وجْهها، قال[3]:

«قد ثبَت أنّ تعليق الحُكم بالاسم اللّقب لا يَدلّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، وقد ثبت أنّ الصّفة كالاسم في الإبانة والتميّز، وإذا ثبت هذان الأمران صَحّ ما نذهب إليه.

والّذي يدلّ علىٰ الأمر الأوّل. أنّ تعليق الحُكم بالاسم لو دَلّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، لوجب أنْ يكونَ قول القائل: «زيدٌ قائم»، و«عمرٌوطويلٌ»، و«السُّكر حُلوٌ» مجازاً معدولاً به عن الحقيقة، لأنّه قد يُشارك زيداً وعمروا في القيام والطّول وغيرُهُما، ويشارك السُّكّر في الحلاوة غيره، ويجبُ أيضاً أنْ لا يمكن أنْ يتكلّم بهذه الألفاظ علىٰ سبيل الحقيقة، ومعلومٌ ضرورةً[4] من مذهب أهل اللّغة أنّ[5] هذه الألفاظ حقيقة وأنّها ممّا لا يجبُ أنْ يكونَ مجازاً، ويلزم علىٰ هذا المذهب أنْ يكونَ أكثر الكلام مجازاً، لأنّ الإنسان إذا أضاف إلىٰ نفسه فعلاً مِنْ قيامٍ، أو قعود، أو أكلٍ، أو تَصرُّفٍ[6]، وما جرىٰ مجراه ليس يُضيفُ إليها إلّا ما له فيه مشاركٌ، والإضافة إليه تقتضي بظاهرها ـ علىٰ مذهب مَنْ قال بدليل الخطاب ـ نفيَ ذلك الأمر عمّن عداه، فلا تكون هذه الأوصاف[7] في موضعٍ مِنَ المواضع إلّا مجازاً، وهذا يقتضي أنّ الكلام

---

(١) المعتمد ١: ١٤٩، الأحكام للآمدي ٣: ٧٠، الذريعة ١: ٣٩٢.

(٢) وهو الشّيخ المفيد ـ رضي الله عنه ـ حيث يقول (التذكرة: ٣٩): «إنّ الحكم إذا عُلّق ببعض صفات المسمّىٰ في الذكر، دلّ ذلك علىٰ أنّ ما خالفه في الصفّة ممّا هو داخلٌ تحت الاسم بخلاف ذلك الحكم»

(٣) أي الشّريف المُرتضىٰ، حيث يبدأ المصنّف بنقل فقرة طويلة من كلام المُرتضىٰ ـ رحمه الله ـ من كتابه الذريعة ٢: ٤١٣ ـ ٣٩٢.

(٤) في المصدر: ضرورةً خلاف ذلك

(٥) في المصدر: وأنّ

(٦) أو ضرب.

(٧) في المصدر والنسخة الثّانية: فلا يكون هذا إلّا ما قال هذا قط.

كلّه مجازٌ.

ويدلّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّ مِنَ المعلوم أنّه لا يَحسُن أنْ يَخبر مُخبرٌ بأنّ «زيداً طويلاً» إلّا وهو عالم بطوله، (لأنّ كلامه يقتضي تعليق الطُّول عليه، فلابدّ مِنْ أنْ يكون عالماً به، وإلّا لم يُؤمَنْ أنْ يكون كاذباً)[1]، فلو كانَ قوله: «زيدٌ طويلٌ» كما يقتضي الإخبار عن طول زيد، يقتضي نفيَ الطّول عن كلّ مَنْ عداه، لوجبَ أنْ لا يَحسُن منه أنْ يُخبِر بأنّ زيداً طويلٌ (علىٰ الحقيقة)[1] إلّا بعدَ أنْ يكونَ عالماً بأنّ غيره لا يُشاركه في الطّول، ويَجبُ أنْ يكون علمه بحال الغَير شرطاً في حُسن الخَبَر، كما أنّ علمه بحال المذكور شرطٌ في حُسن الخبر، ومعلوم خلاف ذلك عند كلّ عاقل.

وأيضاً: فإنّ ألفاظ النّفي مُفارقةٌ لألفاظ الإثبات في لُغة العَرب، ولا يجوزُ أنْ يُفهم مِنْ لفظ الإثبات النّفي، كما لا يُفهم مِنْ لفظ النّفي الإثبات، وقولنا: «زيدٌ طويلٌ» لفظة إثباتٍ، وكيفَ يُعَقَّلُ منه نفي الحُكم عن غَيرِ المذكور وليس هاهنا لفظ نفي؟

ويُمكن أنْ يُستدلّ بهذه الطّريقة خاصّةً علىٰ أنّ تعليق الحُكم بصفةٍ لا يَدلُّ علىٰ نفيه عمّا ليست له، مِنْ غَيرِ حَملِ الصّفة علىٰ الاسم.

وممّا[2] يقوّي أيضاً ما ذكرناه: أنّ أحداً مِنَ العُلماء لم يَقُل في ذكر الأجناس السّتّة في خبر الرّبا أنّ تعليق الحُكم بها يَدلّ علىٰ نفي الرّبا عن غيرها، لأنّ العلماء بين رجلين: أحدهما يقول يبقىٰ غيرُ هذه الأجناس علىٰ الإباحة، والآخر يقيسُ غيرها عليها.

فإنْ تَعلّقَ مَنْ سَوّىٰ بين الاسم والصّفة، بأنّ جماعةً من أهلِ العلم استدّلوا علىٰ أنّ غير الماء لا يُطَهِّر[3] بقوله تعالىٰ: ﴿وأنزَلنا مِنَ السَّماء ماءً طَهُوراً﴾[4] فنفوا الحُكم عَن غير الماء، وهو معلّقٌ بالاسم لا بالصّفة.

---

(١) زيادة غير موجودة في نسخة المصدر المطبوعة

(٢) في المصدر: وربّما قُوّىٰ.

(٣) في المصدر: لا يُطهّر كالماء.

(٤) الفُرقان: ٤٨.

والجواب: أنّ مَنْ فَعَل ذلك فقد أخطأ في اللُّغة، وقد حكينا أنّ في النّاس مَنْ سوىٰ ـ مُخطئاً ـ بين الإسم والصّفة في تعليق الحكم بكلّ واحدٍ منهما.

ويُمكن مَنْ استدلّ بهذه الآية أنْ يكونَ إنّما عَوّلَ علىٰ أنّ الاسم فيها يجري مجرىٰ الصّفة، لأنّ مطلق الماءِ يُخالف مضافه، فأجراه مجرىٰ كون الغَنَم سائمةً ومعلوفةً[1].

وأمّا الدّلالة علىٰ أنّ الصّفة كالاسم في الحُكم الّذي ذكرناه: فهي أنّ الغَرَض في وضع الأسماء في أصل اللّغة هو التّمييز والتّعريف، وليُمْكنُهُم أنْ يُخبروا عَمّن غاب عنهم بالعبارة، كما أخبروا عَن الحاضر بالإشارة، فوضعوا الإسماء لهذا الغرض، ولمّا وقع الإشتراك بالإتّفاق في الإسماء، بَطَل الغرض الّذي هو التّمييز والتعريف، فاحتاجوا إلىٰ إدخال الصّفة[2] وإلحاقها بالاسم[3] ليكون الاسم مع الصّفة بمنزلة الاسم لو لم يقع اشتراكٌ فيه، ولولا الاشتراك الواقع في الأسماء لما احتُيج إلىٰ الصّفات، ألا ترىٰ أنّه لو لم يكن مسمّاً بزيدٍ[4] إلّا شخصاً واحداً، لكفىٰ في الإخبار عنه أنْ يُقال: «قامَ زيدٌ»، ولم يُحتج إلىٰ إدخال الصّفة، فبانَ بهذه الجُملة أنّ الصّفة كالاسم في الغرض وأنّ الصّفات كبعض الأسماء، وإذا ثبتَ ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجري مجراه ويقوم مقامه.

وممّا يبيّن أنّ الاسم كالصّفة أنّ المُخبر قد يحتاج إلىٰ أنْ يُخبِر عن شخصٍ بعينه، فيذكُرهُ بلقبه، وقد يَجوزُ أنْ يحتاج أنْ يُخبر عنه في حالٍ دون أُخرىٰ، فَيذْكُرهُ بصفته، فصارت الصّفة مميّزةً للأحوال، كما أنّ الأسماء مميّزةٌ للأعيان فحلاّ محلاً واحداً في الحكم الّذي ذكرناه.

وممّا يَدلُّ ابتداءً علىٰ بُطلان دليل الخطاب: أنّ اللّفظ إنمّا يَدُلُّ علىٰ ما يتناوله،

---

(١) في المصدر: فأجراه مجرىٰ كون الإبل سائمةً ومعلوفةً.

(٢) في المصدر: الصّفات.

(٣) في المصدر: بالأسماء.

(٤) في المصدر: لو لم يكن في العالم من اسمه زيد.

أو علىٰ ما يكونُ بأنْ يتناوله أولىٰ، فأمّا أنْ يَدلّ علىٰ ما لم يتناوله ولا هوَ بالتّناول أولىٰ فمحالٌ، وإذا كانَ الحكم المُعلّقُ بصفةٍ لم يتناول غير المذكور، ولا هوَ بأنْ يتناوله أولىٰ لم يَدُلّ إلّا علىٰ ما اقتضاه لفظه.

(فإنْ قِيلَ: اشرحوا هذه الجُملة)[1].

قُلنا: قوله عليه السّلام: «في سائمة الغَنَم الزّكاة»[2] معلومٌ حِسّاً وإدراكاً أنّه لم يتناول المعلوفة، ولا يمكن الخلاف فيما لا يَدخل تحت الجِنسْ[3]، ولا هُو بتناولها أولىٰ، بدّلالة أنّه لو قال: «في سائمة الغنم الزكاة وفي معلوفتها» لما كانَ مُناقضاً[4]، ومن شأن اللّفظ إذا دَلّ علىٰ ما [لم][5] يتناوله بلفظه لكنّه بأنْ يتناوله أولىٰ، أنْ يمنَع مِنَ التّصريح بخلافه، ألا ترىٰ أنّ قوله تعالىٰ: ﴿ولا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾[6] لمّا تناول النّهي عن التأفّف بلفظٍ، وكان بأنْ يتناول سائر المكروه أولىٰ لم يَجُز أنْ يُتبعه ويُلحقه بأنْ يقول: «لا تَقُلْ لهما أُفٍّ واضربهما واشتمهما» لأنّه نقضٌ، فبانَ أنّ قوله عليه السّلام: «في سائمة الغَنَم الزّكاة»[2] ليس بتناول المعلوفة أولىٰ.

والّذي يَدلُّ علىٰ أنّ اللّفظ لا يدلّ علىٰ ما لا يتناوله ولا يكون بالتّناول أولىٰ، أنّه لو دَلّ علىٰ ذلك لم يَنحصر مدلوله، لأنّ ما لا يتناوله اللّفظ لا يتناهىٰ، وليس [بَعضُهُ][7] بأنْ يَدلّ عليه اللّفظ معَ عدم التّناول بأولىٰ من بعضٍ.

وممّا يدلّ أيضاً علىٰ ما ذكرناه: حُسن استفهام القائل: «ضَربتُ طوال غِلماني،

---

(١) زيادة غير موجودة في نسخة المصدر المطبوعة

(٢) وسائل الشيعة باب ٧ زكاة الانعام ح ١ و ٢، الأُمّ ١: ٢٣، وقد أخرجه البخاري، وأحمد، وأبو داود، والنّسائي والدّار قُطني، والبيهقي، والحاكم النيسابوري كلّهم في كتاب الزّكاة.

(٣) في المصدر: ولا يمكن الخلاف فيما يدخل تحت الحسّ.

(٤) في المصدر: متناقضاً.

(٥) زيادة تقتضيها العبارة.

(٦) الإسراء: ٢٣.

(٧) أثبتناه من المصدر.

ولقيتُ أشراف[1] جيراني»، فيقال له: «أضَرَبتَ القِصار منْ غلمانك أم لم تضربهم؟، ولقيتَ العامة من جيرانك أم لا تَلْقهم؟»، فلو كانَ تعليقُ الحُكم بالصّفة يقتضي وصف الحكم عمّا ليس له تلك الصِّفة كاقتضائه ثبوته لِما لَهُ تلك الصّفة، لكانَ هذا الاستفهام قبيحاً، كما يَقبُح أنْ يستفهمه عَنْ حُكم ما تعلّق لفظه[2] به، فلو كانَ الأمران مفهُومين مِنَ اللّفظ لاشتراكا في حُسن الاستفهام وقُبحه.

فإنْ قِيلَ: إنّما يَحسُن الاستفهام عن ذلك لِمَن لم يَقُل بدليل الخطاب، فأمّا من تكلّم بما ذكرتموه مِنَ الذّاهبين إلىٰ دليل الخطاب، فإنّه[3] لا يُستفهم مِنْ مُراده إلّا علىٰ وجهٍ واحدٍ، وهو أنْ يكون أراد علىٰ سبيل المَجاز والاستعارة خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب، فيحسُن استفهامه لذلك.

قُلنا: حُسن استفهام كلّ قائلٍ أطلق مثل هذا الخطاب معلومٌ ضرورةً، عَلِمنا[4] مذهبه في دليل الخطاب أم لم نعلمه.

فأمّا تجويزنا أنْ يكون المُخاطب عَدَلَ عن الحقيقة إلىٰ المجاز في الكلام الّذي حَكيناه، وأنّ هذا هُوَ علّة حُسن الاستفهام، فباطلٌ، لأنّه يقتضي حُسن دخول الاستفهام في كلّ كلامٍ، لأنّه لا كلام نسمعه إلّا ونحنُ نُجوّز مِنْ طريق التّقدير[5] أنْ يكون المُخاطب به أراد المجاز ولم يُرد الحقيقة، وفي علمنا بِقُبح الاستفهام في كثيرٍ من المواضع دلالةٌ علىٰ فساد هذه العلّة، علىٰ أنّ المُخاطبُ لنا إذا كانَ حكيماً وأراد المجازَ بخطابه، قَرَن كلامه بما يدلّ علىٰ أنّه متجوّزٌ به ولم يَحسُن منه إطلاقه[6].

---

(١) في الأصل: شرافَ.

(٢) في المصدر: يتعلّق اللّفظ به.

(٣) في المصدر: فهو.

(٤) في المصدر: سواءٌ علمنا مذهبه في دليل الخطاب أو شكّكنا فيه، وأهل اللُّغة يستفهم بعضهم بعضاً في مثل هذا الخطاب، وليس لهم مذهب مخصوصٌ في دليل الخطاب.

(٥) في الأصل والنسخة الثانية (التقرير) والصّحيح ما أثبتناه من المصدر.

(٦) في المصدر: قَرَن به ما يدلّ علىٰ أنّه متجوّزٌ، ولا يَحسُن منه الإطلاق.

وَحَكَىٰ[1] في هذه المسألة ما استدلّ به من خالفه، فقال:

وإستدلّ المخالفُ بأشياءَ[2]:

منها: إنّ تعليق الحكم بالسّوم[3] لو لم يَدلّ علىٰ انتفائه إذا انتفت الصّفة، لم يكن لتعليقه بالسّوم معنىً، وكانَ عبثاً.

ومنها: إنّ تعليق الحكم بالسّوم[4] يَجري مجرىٰ الاستثناء مِنَ الغنم، ويقومُ مقام قوله: (ليس في الغنم إلّا السّائمة الزّكاة)، فكما أنّه لو قال ذلك لَوَجبَ أنْ تكون الجُملة المُستثنىٰ منها بخلاف حُكم الاستثناء، فكذلك تعليق الحُكم بالصّفة.

ومنها: إنّ تعليق الحكم بالشّرط إذا دَلّ علىٰ انتفائه بانتفاء الشّرط، فكذلك الصّفة، والجامعُ بينهما أنّ كلّ واحدٍ منهما كالآخر في التّمييز والتّخصيص، لأنّه لا فرق بين أنْ يقول: (**في سائمة الغنم الزّكاة**)، وبين أنْ يقول فيها: (إذا كانَت سائمةً الزكاةُ).

ومنها: ما رُوِيَ عن النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم عند نزول قوله تعالىٰ: ﴿**اسْتَغْفِر لَهُم أو لا تَسْتَغفِر إنْ تَسْتَغْفِر لَهُم سَبعينَ مَرّةً فَلَنْ يَغفِرَ اللهُ لَهُم**﴾[4]، أنّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «**لأزيدنَّ علىٰ السّبعين**»[5]، فلو لم يَعلم مِنْ جهة الخطاب أنّ ما فوق السّبعين بخلافها لم يَقُل ذلك.

ومنها: تعلّقهم بما رُوِيَ عن عُمر بن الخطّاب أنّ يَعْلَىٰ بن أُمَيَّةَ[6] سأله فقال: ما بالنا نُقَصّر وقد أمِنّا؟

فقال لهُ عُمر: عَجبتُ ممّا عَجبتَ منه، فسَألتُ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله

---

(١) أي: وحكىٰ الشّريف المُرتضىٰ استدلالات من خالفه في هذه المسألة.

(٢) في المصدر: وقد استدلّ المخالف لنا في هذه المسألة بأشياء.

(٣) أي تعليق الحكم في قوله عليه السّلام «في سائمة الغنم زكاة».

(٤) التوبة: ٨٠.

(٥) أُنظر: تفسير الطبري: المجلّد السّادس، ج ١٠: ١٣٨ ـ ١٣٧.

(٦) هو يَعْلَىٰ بن أُميّة بن أبي عُبيدة بن همام التّميمي، صحابيٌّ شَهِدَ صفّين مع أمير المؤمنين عليه السّلام وقيلَ أنّه قُتل بها، وقيلَ ماتَ سنة ٤٧ هـ له روايات عديدة في صحاح أهل السُّنة.

وسلّم عن ذلك[1] فقال: «صَدَقةٌ تَصَدَّق اللهُ بها عَلَيكُم فاقبَلُوا صَدَقَته».

وتعجّبهما مِنْ ذلك يَدلُّ علىٰ أنّهما فهما مِنْ تعلّق القصر بالخوف أن حال الأمن بخلافه.

ومنها: ما رُويَ عن الصّحابة كلّهم أنّهم قالوا: «الماءُ من الماء منسوخ»[2] ولا يكون ذلك منسوخاً إلّا من جهة دليل الخطاب، وأنّ لفظة الخبر تقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير إنزال الماء.

ومنها: أنّ الأُمّة إنّما رَجَعت في أنّ التيمّم لا يجبُ إلّا عند عدم الماء إلىٰ ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿فَلَم تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾[3]، وكذلك الصّيام في الكفّارة وأنّه لا يُجزي إلّا عند عدم الرّقبة، إنّما رُجع فيه إلىٰ الظّاهر.

قال[4] والجواب عن الأوّل: أنّ في تعليق الحُكم بالسُّوم فائدةً، لأنّا [به][5] نعلم وجوب الزّكاة في السّائمة، وما كنّا نَعلم ذلك قبله، ويجوزُ أنْ يكونَ حُكم المعلوفة في الزّكاة حُكْم السّائمة، وإنْ عَلِمنَا بدليلٍ آخر، وليس يَمتنعُ في الحُكمين المتماثلين أنْ يُعْلَمنا بدليلين مُختلفين بحسب المصلحة، ألا ترىٰ أنّ حُكم ما لم يقع النّص عليه من الأجناس في الرّبا حكم المنصوص عليه، ومع ذلك دَلّنا علىٰ ثبوت الرّبا في الأجناس المذكورة بالنّص، ووكّلنا في إثباته في غيرها إلىٰ القياس أو غير ذلك من الأدلّة[6].

والجواب عن الثّاني: أنّ الاستثناء مِنَ العُموم لم يدلّ بلفظه ونفسه علىٰ أنّ ما

---

(١) في المصدر: فسألتُ عنه رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٢) كنز العمّال ٩: ٣٨٠ رقم ٢٦٥٦٥، وص ٥٤٠ رقم ٢٧٣٢٥. والحديث رواه أبو داود، وأحمد، وابن ماجة، والترمذي ونصّه: «إنّما كانَ الماء من الماء رخصة في أوّل الإسلام، ثمّ نُهيَ عنها».

(٣) النساء: ٤٣.

(٤) أي قال الشّريف المُرتضىٰ رحمه الله.

(٥) زيادة من المصدر.

(٦) في المصدر: ووكلنا في إثباته في غيرها إلىٰ دلالةٍ أُخرىٰ من قياسٍ أو غيره.

لم يتناوله بخلاف حُكمه، وإنما دلّ العموم علىٰ دخول الكلّ فيه، فلمّا أخرج الاستثناء بعض ما تناوله العموم عَلِمنا حُكم المُستثنىٰ بلفظ الاستثناء وتناوله لما يتناوله، وعَلمنا أنّ حُكم ما لم يتناوله بخلافه بلفظ العموم، مثال ذلك: أنّ القائل إذا قال: «ضَرَبتُ القوم إلّا زيداً» فإنّما يُعلم بالاستثناء أنّ زيداً ليس بمضروبٍ، ويُعلم أنّ عداه مِنَ القوم مضروبٌ بظاهر العُموم، لا مِنْ أجل دليل الخطاب في الاستثناء، وليسَ هذا موجوداً في قوله عليه السّلام: «في سائمة الغَنَم الزّكاة»[1]، لأنّه عليه السّلام ما استثنىٰ مِنْ جملة مذكورةٍ، ولو كانَ لسائمة الغنم اسمٌ يختصّ بها مِنْ غَير إضافة إلىٰ الغَنَم تَعلّق[2] الزكاة به، وليس كلّ شيءٍ معناه معنىٰ الاستثناء له حُكمُ الاستثناء، لأنّ للاستثناء ألفاظاً موضوعة له، فلما[3] لم يَدخُل فيه لم يكن مُستثنىٰ منه، ولا يكونُ وارداً[4] إلّا علىٰ جملةٍ مُستقلّةٍ بنفسها، وكلّ هذا إذا أوجبت مراعاته لم يَجُزْ أنْ يَجري قوله عليه السّلام: «في سائمة الغَنَم الزّكاة»[2] مَجرىٰ الجُمَل المُستثنىٰ منها.

والجواب عن[5] الثّالث: أنّ الشّرط عندنا كالصّفة في أنّه لا يدلّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، وبمجرّد الشّرط لا يُعلم ذلك، وإنّما نَعلمه في بعض المواضع بدليلٍ[6]، لأنّ تأثير الشّرط أنْ يتعلّق الحُكمُ به، وليس يَمتنُع أنْ يُخالفه ويَنُوبُ عنه شرطٌ آخر يجري مجراه، ولا يخرُج مِنْ أنْ يكونَ شرطاً، ألا ترىٰ أنّ قوله تعالىٰ: ﴿واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَين مِنْ رجالِكُمْ﴾[7] إنّما يَمنعُ مِنْ قبول الشّاهد الواحد حتّىٰ يَنضمَّ إليه الآخر، فانضمام

---

(١) الأُمّ ١: ٢٣، وقد أخرجه البخاري، وأحمد، وأبو داود، والنّسائي، والدارقطني، والبيهقي، والحاكم النيسابوري كلّهم في كتاب الزكاة.

(٢) في المصدر: لتعلّق.

(٣) في المصدر: فما.

(٤) في المصدر: ولا يكون الاستثناء وارداً.

(٥) في الأصل: (على).

(٦) في المصدر: بدليلٍ منفصلٍ.

(٧) البقرة: ٢٨٢.

الثّاني إلىٰ الأوّل شرطٌ في القبول، ثُمّ يُعلم أنّ ضمّ امرأتين إلىٰ الشّاهد الأوّل يقومُ مقامه[1]، ثمّ يُعلم بدليلٍ أنّ ضمّ اليمينِ إلىٰ الشّاهد الواحد يَقومُ مقام الثّاني، فنيابة بعض الشّروط عن بعض أكثر من أنْ يُحصىٰ.

والصّحيح أنّ الحُكم إذا عُلّقَ بغايةٍ أو عددٍ فإنّه لا يَدلُّ بنفسه علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، لأنّا إنّما نعلم أنّ ما زاد علىٰ الثّمانين في حدّ القاذف لا يجوزُ، لأنّ ما زاد علىٰ ذلك محظورٌ بالعقل، فإذ وَرَدت العبادة بعددٍ مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالةٍ وبقينا فيما زادَ علىٰ ذلك العدد على حُكم الأصل، وهُو الحظر. وكذلك إذا قال الرّجل لغلامه: «أعط زيداً مائة درهم» فإنّه يُعلم[2] حَظْر الزائد علىٰ المذكور بالأصل. ولو قال: «أعطيتُ فلاناً مائة[3]» لم يدلّ لفظاً ولا عقلاً علىٰ أنّه لم يعط أكثر مِنْ ذلك.

فأمّا تعليق الحُكم بغايةٍ، فإنّما يَدلُّ علىٰ ثبوته إلىٰ تلك الغاية، وما بعدها يُعلم انتفائه أو إثباته بدليلٍ، وإنّما عَلمنا في قوله: ﴿وكُلوا واشْرَبُوا حَتىٰ يَتبيَّنَ لكُمُ الخَيطُ الأبيَض مِنَ الخَيْطِ الأسوَدِ مِنَ الفَجر﴾[4] وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أتِمُّوا الصِّيامَ إلى اللّيل﴾[5]، وقوله تعالىٰ: ﴿حَتّىٰ يَطْهُرن﴾[6] أنّ ما بعد الغاية بخلافها بدليلٍ، وما يُعلمُ بدليلٍ غيرُ ما يَدلّ اللّفظ عليه، كما يُعلم أنّ ما عدا السّائمة بخلافها في الزكاة بدليلٍ.

ومن فَرّق بين تعليق الحُكم بصفةٍ وبَين تعليقه بغايةٍ ليس مَعه إلّا الدّعوىٰ، وهو كالمُناقض لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما.

---

(١) في المصدر: مقام الثّاني.

(٢) في المصدر: فإنّا نعلمُ.

(٣) في المصدر: مائة درهمٍ.

(٤) البقرة: ١٨٧.

(٥) البقرة: ١٨٧.

(٦) البقرة: ٢٢٢.

فإذا قال: فأيُّ معنىً لقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أتمّوا الصّيام إلىٰ اللّيل﴾[1] إذا كانَ ما بعد اللّيل يجوزُ أنْ يكون فيه صوم[2]؟

وأيّ[3] معنىً لقوله عليه السّلام: «في سائمة الغَنَم الزّكاة»، والمعلوفة مثلها؟

فإذا قِيلَ[4]: لا يَمتنُع أنْ تكون المصلحة في أنْ يُعلَم ثبوت الزّكاة في السّائمة بهذا النّص، ويُعلم ثبوتها في المعلوفة بدليلٍ آخر.

قُلنا: كذلك لا يَمتنُع فيما عُلّق بغايةٍ حرفاً بحرفٍ.

والصّحيحُ أنّ تعليق الحُكم بالصّفة لا يَدلُّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه علىٰ كلّ حالٍ، بخلاف قول مَنْ يقول إنّه يَدلّ علىٰ ذلك إذا كانَ بياناً، وإنّما قُلنا ذلك لأنّ ما وُضع له القول لا يَختلفُ أنْ يكونَ مُبتدءاً، أو بياناً، وإذا لم يَدلّ تعليقُ الحكم بصفةٍ[5] علىٰ نفي ما عداه، فإنّما لم يَدلّ علىٰ ذلك لشيءٍ يرجع إلىٰ اللّفظ، فهو في كلّ موضعٍ كذلك.

والجوابُ عن الرّابع: أنّ ما طريقه العلمُ لا يُرجَعُ فيه إلىٰ أخبار الآحاد، لا سيّما إذا كانت ضعيفةً، وهذا الخبر يتضمّن أنّه عليه السّلام اسْتغفَر للكفّار، وذلك لا يجُوز، وأكثرُ ما فيه أنّه عليه السلاّم عَقَلَ[6] أنّ ما فوق السّبعين بخلاف السّبعين، فمن أين أنّه فهم ذلك مِنْ ظاهر الآية مِنْ غَيرِ دليل[7] يدلّه؟

ولقائلٍ أنْ يقول: إنّ الاستغفار لهم كان مُباحاً[8]، فلمّا ورد النّص بحَظْر

---

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) في المصدر: الصوم.

(٣) زيادة من النسخة الثّانية.

(٤) في المصدر: فإنْ قِيلَ.

(٥) في المصدر: بالصفة.

(٦) في الأصل: أعقل.

(٧) في المصدر: دليل سواه.

(٨) في المصدر: في الأصل مباحاً.

السّبعين، بقي ما زاد عليه عَلىٰ الأصل، وقد رُوي في هذا الخبر أنه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «لو عَلِمْتُ أنّي إنْ زدتُ عَلىٰ السّبعين يَغفرُ الله لهم لَفَعلتُ»[1] وعلىٰ هذه الرّواية لا شُبهة في الخبر[2].

والجواب عن الخامس: فهو[3] أيضاً خَبَرٌ واحدٌ لا يُحتجّ به في هذا الموضع، ومع ذلك لا يَدلّ علىٰ موضع الخلاف، لأنّا لا نَعلم أنّ تعجّبهما مِن القَصر مَع زوال الخوف هو لأجل تعليق القَصر بالخوف، ويجوزُ أنْ يكون تعجّبهما لأنّهما عقَلا من الآيات الواردات في إيجاب الصّلاة وجوب الإتمام في كلّ حالٍ، واعتَقَدُوا أنّ المُستثنىٰ مِنْ ذلك هو حال الخوف، فتعجّبا لهذا الوجه.

والجواب عن السّادس: أنّه إذا صحّ قولهم: «إنّ الماء من الماء منسوخ»[4]، مِنْ أين لهم أنّهم عَقَلوا مِنْ ظاهره نفي وجوب الغُسل مِنْ غير الماء؟، ولعلّهم عَلِمُوه بدليلٍ سوىٰ اللّفظ، لأنّهم إذا حَكموا بأنّه مَنسوخٌ فلابدّ مِنْ أنْ يكونوا قد فَهموا أنّ ما عداه بخلافه، فَمِنْ أينَ لهم أنّهم فَهموا ذلك باللّفظ دون دليلٍ آخر؟

وقد روىٰ هذا الخبر بلفظٍ آخر، وهو أنّه عليه السّلام قال: «إنّما الماءُ من الماء»[5] وبدخول لفظ «إنّما» يُعلم أنّ ما عداه بخلافه، لأنّ القائل إذا قال: «إنّما لك عندي درهمٌ» يُفهم مِنْ قوله: (وليس لك سواه)، وعلىٰ هذا الوجه تَعلّق ابنُ عبّاس

---

(١) تفسير غرائب القرآن (المطبوع بهامش تفسير الطبري ط بولاق): المجلّد السادس/الجزء العاشر: ١٣٨ ولفظه: «ولو أعلم أنّي إنْ زدتُ علىٰ السبعين غَفَر له لزدتُ».

(٢) في المصدر: والنّبي ـ عليه السّلام ـ أفصح وأفطن لأغراض القرب، من أين يجوزُ عليه مثلُ ذلك؟ لأنّ معنىٰ الآية النّهي عن الاستغفار للكفّار، فإنّك لو أكثرت في الاستغفار ما غفر الله لهم، فعبّر عن الإكثار بالسّبعين، ولا فرق بينهما وبين ما زاد عليها، كما تقول العرب: «لو جئتني سبعين مرّة ما جئتك» ولا فرق بين الأعداد المختلفة في هذا الغرض، فكأنّه يقول: «لو جئتني كثيراً أو قليلاً ما جئتك» وأيُّ عددٍ تضمنّه لفظه فهو كغيره.

(٣) أنّه.

(٤) كنز العمّال ٩: ٣٨٠ رقم ٢٦٥٦٥ و ص ٥٤٠ رقم ٢٧٣٢٥. والحديث رواه أبو داود، وأحمد، وابن ماجة، والترمذي ونصّه: «إنّما كان الماء من الماء رخصةً في أوّل الإسلام ثمّ نُهِيَ عنهُما».

(٥) جامع الأُصول ٧: ٢٧٢ و ٢٧٣ رقم ٥٣٠٥ و ٥٣٠٨ نقله عن مسلم والترمذي.

في نفي الرّبا عن غير النّسية بقوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم «إنّما الرّبا في النسية»[1]

وقد روىٰ أيضاً هذا الخبر بلفظٍ آخر، وهو أنّه عليه السّلام قال: «لا ماءَ إلّا من الماء» وعلىٰ هذا اللّفظ لا شُبهة في الخبر، علىٰ أنّ الصّحابة لم تُبيّن جهة قولها في هذا الخبر أنّه منسوخٌ، وهل النّسخ يتناوله، أو دَليله أو ما عُلم منه بقرينةٍ؟ وقد علمنا أن المذكور مِنَ الحُكم في اللّفظ وهو وجوب الغُسل بالماء مِنْ إنزال الماء ليس بمنسوخٍ، فمن أين النّسخ تناول دليل هذا اللّفظ دُون ما عُلم منه بقرينةٍ[2]؟

والجواب عن السّابع: أنّ آية التيمّم وآية الكفّارات بُيّنَ فيها حُكم الأصل وحُكم البَدل، لأنّه تعالىٰ أوجبَ الطّهارة عن وجُود الماء، وأوجب التّيمّم عند عدمه، وكذلك في الكفّارة، لأنّه أوجب الرّقبة في الأصل وعند عدمها أوجب الصّيام، فعَلمنا حُكمَ البَدل والمُبْدَل جميعاً[3]، وليس لدليلِ الخطاب في هذا مدخلٌ.

هذه المسألة أوردناها علىٰ وجهها لأنّها مُستوفاة، وفيها بيانُ نُصرة كلّ واحدٍ مِنَ المَذهبين، وما يُمكن الاعتمادُ عليه لكلّ فريقٍ.

وفي هذه المسألة نظرٌ.

---

(١) كنزل العمال ٤: رقم ٩٨١٤.

(٢) في المصدر: وليس لهم أن يقولوا: المُرادُ بذلك الاقتصار من الماء علىٰ الماء، لأنّهم ليسوا بأولىٰ منّا أن نقول: المُرادُ به أنّ التّوضُّؤ من الماء منسوخٌ بوجوب الاغتسال منه، فقد رُويَ أنّهم كانوا يتوضّأون من إلتقاء الختانين، فأوجب عليه السلام الغُسل في ذلك.

(٣) في المصدر: جميعاً بالنّص.

البابُ السّابع

الكلامُ
في
الناسخ والمنسوخ

فَصْلٌ [١]

«في ذِكْرِ حقيقة النَّسخ، وبيان شرائطه، والفَصل بينه وَبَين البَداء»

النَّسخُ في اللّغة يُستعمل علىٰ وجهين:

أحدهما: بمعنىٰ الإزالة، كما يُقالُ: «نَسَخَتِ الشَّمسُ الظِّلَّ» و«نَسَخَت الرّيحُ آثارهم».

والآخر: بمعنىٰ النّقل، كما يُقال: «نَسَخْتُ الكتابَ».

وذهَب أبو هاشم[1] إلىٰ أنّه حقيقةٌ في الإزالة، مجازٌ في النّقل، قال: لأنّ مَنْ نَسَخ الكتاب لم يَنقُل ما فيه، وإنما أثبت مثله، فلمّا كانَ كذلك فيجبُ أنْ يكون مجازاً.

والأولىٰ أنْ يُقال: إنّه حقيقةٌ فيهما، لأنّا وجدنا أهل اللّغة يستعملون ذلك، لأنّهم يعتقدون أنّ ذلك نُقِلَ علىٰ الحقيقة، وإنْ كانَ اعتقادهم فاسداً، ويجري ذلك

---

(١) اختلف الأُصوليون في الوضع اللغوي لاسم النّسخ على مذاهب:

١ ـ إنّه حقيقة في الإزالة ومجازٌ في النّقل، وهذا مذهب الأكثرين، وهو مختار أبي هاشم الجبّائي، وأبي الحسين البصري، وابن الهمّام، والفخر الرازي.

٢ ـ إنّه حقيقة في النقل والتحويل، وهذا مذهب القفّال الشاشي ـ من أصحاب الشّافعي.

٣ ـ إنّه مشتركٌ بين معنىٰ الإزالة والنقل، وهذا مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي عبدالوهّاب والغزالي وآخرون.

أُنظر: «الأحكام للآمدي ٣: ٩٦، المعتمد ١٢: ٣٦٤، تقريب الوصول: ١٢٢، أُصول السرخسي ٢: ٥٣».

مجرىٰ تسميتهم الأصنام بأنّها آلهة، لما اعتقدوا أنّه يَستحقّ العبادة، فتسميتهم لها آلهةً كانَ صحيحاً وإنْ كانَ اعتقادهم فيها أنّها تَستحقُّ العبادة فاسداً، فلو لَزِمَ هذا للزم أبا هاشم أنْ لايكونَ أيضاً حقيقةً في الإزالة، لأنّ الرّيح في الحقيقة لا تُزيل شيئاً وإنّما الله تعالىٰ يُزيل بها، وكذلك القولُ في الشّمس.

فانْ اعتذر مِنْ ذلك بأنْ قال: لمّا اعتقدوا أنّ الرّيح هي الّتي تُزيل في الحقيقة أضافوه إليها.

قِيلَ له مثل ذلك في النّقل سواء.

فأمّا استعمال هذه اللّفظة في الشّريعة، فَعَلىٰ خلاف موضوع اللّغة وإنْ كانَ بينهما تشبيهٌ، ووجهِ التّشبيه: أنّ النّص إذا دَلّ علىٰ أنّ مثل الحُكم الثّابت بالنّص المُتقدّم زائِلٌ علىٰ وجهٍ لولاه لكانَ ثابتاً صار بمنزلة المُزيل لذلك الحُكم، لأنّه لولاه لكانَ ثابتاً، فأجرىٰ استعمال لفظ النّسخ فيه مَجرىٰ الرّيح المُزيلة للآثار. هذا قول أبي هاشم.

وقال أبو عبدالله البصريّ: إنّ هذه التّسمية مُستعملةٌ علىٰ غير طريق[1] اللُّغة في الشّريعة، فهي لفظة شرعيّة منقولة عمّا وُضعت له، لأنّ استعمالها في ذلك غيرُ معقولٍ في اللّغة، فَهي كسائر الأسماء الشّرعيّة.

فأمّا حدّ الدّليل الموصوف بأنّه ناسخٌ فهو: «ما دَلّ علىٰ أنّ مثل الحُكم الثّابت بالمنسُوخ، الّذي هُوَ النّص المتقدّم، غيرُ ثابتٍ في المستقبل، علىٰ وجهٍ لولاه لكانَ ثابتاً بالنّص الأوّل مَعَ تراخيه عنه».

والموصوف بأنّه منسُوخٌ هُوَ النّص الأوّل.

وقد تستعمل هذه اللّفظة في أشياء، فيُقال في الله تعالىٰ أنّه يَنسخُ الحُكمَ، فهو ناسخٌ، إذا نَصَبَ الدّلالة علىٰ ذلك.

ويُقالُ إنّ النصّ الثّاني ناسخٌ للأوّل، إذا دَلّ مِنْ حاله علىٰ ما ذكرناه.

---

(١) طريقة.

وقد يُقال: إنّ الحُكم الثّاني يَنسِخُ الحُكم الأوّل، وهو ناسخٌ له، مِنْ حيثُ علم سقوط الأوّل به، كقولهم: «نَسخَ التّوجّه إلىٰ الكعبة الاستقبال إلىٰ بيت المقدس».

ومثلُ ما روي أنّ الزّكاة نَسخَتْ كلّ واجبٍ في المال، ونَسَخَ شهر رمضان صوم عاشوراء.

وقد يُنسخُ أيضاً فيُقال: «إنّ فلاناً يَنسخُ كذا وكذا»، إذا اعتقد ذلك وذهب إليه، كما يُقال الشّافعي لا يَنسِخُ القُرآنَ بالسُّنة[1]، والحنفيّ يَنسخ ذلك[2].

وأمّا لفظ المنسوخ: فإنّه يُستعمل في الدّليل والحُكم دون ما عداهما، والأغلبُ في استعمال هذه اللّفظة «الدّلالة» و«الحكم» دون ما عداهما، وإنْ كانَ لا يُستعمل في الحُكم إلّا إذا كان ثبوته يقتضي نفي الحُكم الأوّل، أو عُلم بالدّليل ذلك مِنْ حاله.

فهذه الوجوه هي جُملة ما يُستعمل هذه العبارة فيها، وحقيقتها ما ذكرناه.

فأمّا شرائط النّسخ فأشياء:

منها: أنّ الدّليل الموصوف بأنّه «ناسخٌ» وبأنّه «منسوخٌ» جميعاً يكونان شَرعيّين.

وإنّما قلنا ذلك: لأنّه إذا كانت الإباحة معلومةً بالعقل، ثُمّ ورد الشّرع بحظره لا يُسمّىٰ ذلك نسخاً، ألا ترىٰ أنّه لا يُقال: «حَظرُ الخَمر نَسَخ إباحته» لما كانت إباحته معلومةً عقلاً، وكذلك لا يُقال: «إنّ الجنونَ، والموت والعجز نَسَخَ واحدٌ منها ما كانَ واجباً عليه» لما كان زوال ذلك عن المكلّف معلوماً عقلاً.

وهذا الّذي ذكرناه إنّما يَمنعُ من إطلاق عبارة النّسخ عليه، فأمّا معنىٰ النّسخ

---

(١) وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدىٰ الروايتين عنه، أُنظر: «الأحكام للآمدي ٣: ١٣٨، المنخول: ٢٩٢، شرح اللُّمع ١: ٥٠١، التبصرة: ٢٦٤».

(٢) نسخ الكتاب بالسّنة المتواترة جائزٌ عند جمهور المتكلّمين من الأشاعرة، والمعتزلة، والظّاهريّة، وهو مختار مالك، وأصحاب أبي حنيفة، وابن سُريج وآخرون. أُنظر: «الأحكام للآمدي ٣: ١٣٨، المنخول: ٢٩٢، شرح اللُّمع ١: ٥٠١، الأحكام لابن حزم ٤: ٥٠٥، التبصرة: ٢٦٤».

فحاصلٌ فيه علىٰ كلّ حال، ألا ترىٰ أنّه لا فرق في سقوط التّكليف بين زوال العقل أو حصول الموت والعجز، وبين ورود النّهي عنه، في أنّ في الحالين جميعاً يسقط التّكليف؟ وإنّما يَمنعُ ذلك مِنْ إجراء العبارة عليه علىٰ ما قلناه.

ومن شرط النّاسخ: أنْ يكون المُرادُ به غَيرَ المُراد بالمنسوخ، لأنّه لو كان مراداً به لدلّ علىٰ البَداء، ولاقتضىٰ ذلك كون الأمر أو النّهي قبيحاً، فَعَلىٰ هذا يجبُ أنْ يكون النّاسخُ دالاً علىٰ أنّ ما تناوله لم يرد قطّ بالمنسوخ.

وبذلك يبطل قول مَنْ حَدّ النّسخ بأنّه: «زوال الحكم بعد استقراره»، لأنّ الحُكمَ إذا اسْتَقرّ وثَبَت أنّه مرادٌ، لم يَصحّ أنْ يُرفَع، لما يؤدّي إليه مِنَ الفساد الّذي قُلناه.

وبمثل ما قُلناه يَبطل قولُ مَنْ حَدّ ذلك بأنّه: «رفعُ المأمور به بالنّهي عنه» لأنّه لو كانَ كذلك لوجب كونه مراداً بالأمر، ومكروهاً بالنّهي، وذلك يؤدّي إلىٰ ما قدّمناه من الفساد.

ومِنْ شرط النّاسخ أيضاً: أنْ يكون مُنفصلاً عن المنسوخ، لأنّه إذا كانَ مُتّصلاً به لم يُوصف بأنّه ناسخٌ، ألا ترىٰ أنّه لا يُقال: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾[1] نسخٌ للحَظْرِ المتقدّم، لما كانَ متّصلاً به.

ومنْ شرط المنسوخ: أنْ لا يكون موقّتاً بوقتٍ يقتضي ارتفاع ذلك الحُكم، لأنّ ما يكون كذلك لا يُوصف بأنّه ناسخٌ، ولذلك لا يُقال الإفطارُ باللّيل ناسخٌ للصّوم بالنّهار، ولكنّ الواجب أنْ يُنظر في الغاية، فإنْ كانت غايةً معلومةً كاللّيل، لم يُوصف الحكم المُتعلّق بها بأنّه ناسخٌ، وإنْ كانتْ ممّا لا يُعلم إلّا بنصٍّ بأنْ يَرد فَتَبيّنُ حاله، ولولاه لوَجَبَ إدامة حُكم النّص الأوّل، فإنّه يُوصَف بأنّه ناسخٌ، لأنّه جارٍ مجرىٰ قوله تعالىٰ: (إفعلوا كذا وكذا أبداً إلىٰ أنْ أنسخه عنكم)، وقد عُلِمَ أنّ ما يَرد مِنَ الدّلالة بَعد ذلك يُوصف بأنّه ناسخٌ، وإنْ كانَ قَد قُيّدَ به الكلام الأوّل، وكذلك ما جَرىٰ مجراه مِنَ

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

الغايات، ولذلك لم يَصحّ ما قاله بعضُ أصحاب الشّافعي مِنْ أنّ قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيوت حتّىٰ يَتوفّيهنَّ المَوتُ أو يَجعَل اللهُ لَهُنَّ سبيلاً﴾[1] لا يجوزُ أنْ يكون منسوخاً بقوله: «قَد جَعَلَ الله لهنّ سبيلاً البِكْرُ بالبكر جَلْدُ مائة»[2] الحديث، لأنّ الآية وإنْ كانت مشروطةً بالسّبيل، فهي غايةٌ غيرُ معلومةٍ إلّا بدليل لولاه لكانَ الحُكم ثابتاً فيه.

ويُفارقُ ذلك تعليق الحكم بغايةٍ يَجبُ انقطاعه عندها، كتعليقه بالموت لأنّ ذلك إنّما يزول بحصول ذلك لا بدليلٍ آخر شرعيّ، وهذا ظاهر.

ومِنْ حدِّ النّاسخ أنْ يكونَ في حُكم المنسوخ في وقوع العلم به، أو العَمَل، علىٰ ما سنذكره مِنْ أنّ خبر الواحد لا يُنسَخُ به الكتاب.

ومنْ شرطه أيضاً: أنْ لا يكون قياساً، ولا ما يجري مجراه مِنَ الأدلّة المُستنبطة عند المُخالف، ونحنُ نَدلُّ علىٰ ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

وليس مِنْ شرط النّاسخ، أن يكونَ لفظ المنسوخ متناولاً له، لأنّه لا يَمتنعُ أنْ تدلّ الدّلالة علىٰ أنّ المُراد بالأمر المُطلق تكرار الفعل، فيكون سبيله سبيل الأمر المُقيّد بما يَقتضي التّكرار في أنّ النّسخ يَصحُّ فيه، وعلىٰ هذا النَّسخُ في الشّريعة، لأنّه ليس شيءٌ مِنْ ألفاظ المنسوخ ظاهره يقتضي التّكرار، وإنّما عُلم ذلك مِنْ حاله بدليلٍ، وهذا بيّنٌ لأنّه كما لا يَمتنُع نسخُ الفعل وما شاكله منْ الشّرعيّات، وإنْ لم يكن ذلك كلاماً، لا يمتنعُ أنْ يُعلم بدليلٍ أنّ المُراد بالأمر التّكرار، فيعترضه النّسخ.

ويُفارقُ التّخصيص الّذي قَد بيّنا أنّه لا يصحّ دخوله إلّا فيما يتناوله اللّفظ العام مِنْ هذا الوجه.

وليس مِنْ شرط النّاسخ أن لا يتأخّر عَن المَنسوخ، كما قُلنا في تخصيص العام،

---

(١) النساء: ١٥.

(٢) أخرج الحديث مسلم، والدارمي، والترمذي، وابن ماجة، وأبو داود، وابن حنبل، كلّهم في كتاب الحدود، أُنظر أيضاً: تفسير التبيان ٣: ١٤٣

وبيان المجمل عن وقت الحاجة، بل هو بالعكس من ذلك في وجوب تأخّره عن المنسوخ علىٰ ما بيّناه.

وليس من شرطه أنْ يكون متناولاً لجملةٍ، بل لا يَمتنعُ أنْ يكون متناولاً لما يَصحُّ نَسخ الدّليل الشّرعيّ فيه، وإنْ كانَ متناولاً لحكمٍ في عينٍ واحدةٍ، ويُفارق التّخصيص في ذلك.

وفي النّاس مَنْ شَرطَ في ذلك[1] أنْ لا يكون لفظه مقيّداً مُقتضياً للتّأبيد، فقال: لو قال الله تعالىٰ: (افعلوا الصّلاة أبداً) لما ساغَ نسخه، وإنّما يجوزُ إذا أطلق ذلك[2].

وهذا بعيد، لأنّ لفظ التأبيد عندنا في الأمر لا يقتضي الدّوام علىٰ ما تُعُورِفَ استعماله، لأنّ قول القائل لغيره: «لازم غريمك أبداً»، أو لابنه: «تعلّم العلم أبداً» لا يقتضي عندهم الدّوام. ويفارقُ ذلك حال الخبر الّذي يتناولُ ما يَصحُّ الإدامة فيه، علىٰ أنّ الصّحيح في الخبر أيضاً أنّه لا يُفيد الادامة، ولأجل ذلك يَمنعُ أصحابُ الوَّعيد[3] مِنْ التّعلّق بآيات الوعيد المُتضمّنة للفظ التأبيد، وإذا لم يقتض ذلك، فكيفَ

---

(١) أي في المنسوخ.

(٢) رأي جمهور الفقهاء والمتكلّمين والأُصوليين علىٰ جواز النّسخ وإنْ اقترن بالمنسوخ ذكر التأبيد، إلّا أنّ بعض المتكلّمين قالوا: لا يجوز النسخ إلّا في خطابٍ مطلق، فأمّا إذا قيّد بالتأبيد فلا يجوز نسخه، وذهب إلىٰ هذا الرأي أعيان الحنفيّة كالقاضي أبي زيد الدّبوسي، وأبي منصور الماتريدي، والبزدوي، والسرخسي، وأبي بكر الجصّاص وغيرهم.

أُنظر: «التبصرة: ٢٥٥، الأحكام للآمدي ٣: ١٢٣، شرح اللّمع ١: ٤٩١، الذريعة ١: ٤١٩، المعتمد ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٠ و ٣٨٣ ـ ٣٨٢. أُصول السرخسي ٢: ٦٠».

(٣) الوعيد: التهديد، وفي اصطلاح المتكلّمين التهديد بالخلود في النّار، وقيلَ لا فرق بين الوعد والوعيد سوىٰ أنّ الوعد صادرٌ عن كرمٍ والوعيد صادرٌ عن غضبٍ في الشّاهد، وقد اختلف المتكلّمون فيمن يتوجّه إليه آيات الوعيد، هل هم الكفّار خاصّة أم يشمل مرتكبي الذنوب من المسلمين؟ قال الشيخ المفيد في (أوائل المقالات: ٤٦): «اتفقت الامامية على انّ الوعيد بالخلود فى النار متوجه الى الكفار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالىٰ والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة، ووافقهم على هذا القول كافة المُرجئة سوىٰ محمد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة. وأجمعت المعتزلة علىٰ خلاف ذلك وزعموا أنّ

المنعُ مِنَ نَسخه في ذلك،؟ ولو أنّه تناول ما قال لم يَمنَع ذلك مِنْ نَسخه، لأنه كانَ يَدلُّ علىٰ أنّه لم يرد باللّفظ ما وُضع له، فيجري النَّسخُ في ذلك مَجرىٰ التّخصيص.

ومِنْ شرط النَّسخ: ألاّ يقعَ إلّا في الأحكام الشّرعيّة دون أجناس الأفعال وضروبها، لأنّه إنّما يَنسخُ عنّ الفعل الّذي وجَب، بأنْ يُبيّن أنّ أمثاله ليست بواجبة، والفعل المحظور يُبيّن أنّ أمثاله غير محظورة.

وليس مِنْ شَرطه أنْ يكون للحُكم المَنسُوخ بَدلٌ في الأحكام الشّرعية، علىٰ ما زعم بعضهم[1]، وذلك أنّ ما دَلّ علىٰ أنّ مِثل الحُكم الثّابت بالنّص الأوّل ساقطٌ في المُستقبل يكونُ ناسخاً له وإنْ سَقَطَ لا إلىٰ حُكمٍ آخر، بل عاد حاله إلىٰ ما كانت عليه في العقل، وعلىٰ هذا الوجه نَسَخَ الله الصّدقة بين يدي مُناجاة الرّسول عليه السّلام بقوله: ﴿أأشْفَقْتُم أنْ تُقَدِّمُوا بَينَ يَدَيْ نَجويكُمْ صَدقات﴾[2] فأسقِطَ لا إلىٰ بدلٍ، وكذلك أسقط ما زاد علىٰ الاعتداد علىٰ أربعة أشهرٍ وعشراً عن المتوفّىٰ عنها زوجها[3] لا إلىٰ بدلٍ.

ولأنّ زوال الحكم إلىٰ بدلٍ لم يكن نَسْخاً لأجل البَدَل، وإنّما كانَ منسوخاً لزواله، فلا فصلَ بين زواله إلىٰ بدلٍ وإلىٰ غيرِ بدل، وكذلك وُصِفَ صوم عاشوراء بأنّه منسوخٌ، وإنْ كانَ صوم رمضان لا يجوزُ أنْ يكون بدلاً منه، لجواز وجوبه مع وجوبه وارتفاع التّنافي بينهما.

فامّا نسخ الحُكم بِبَدَلٍ فقد يقعُ على وجوهٍ:

منها: أنْ يُسقِط وجوبه إلىٰ النّدب، نحو نسخهِ ثبات الواحد للعَشَرة[4]، إلىٰ

الوعيد بالخلود في النّار عامٌ في الكفّار و جميعُ فُسّاق أهل الصلاة».

(١) هذا الزعم لبعض الشواذ من الأُصوليين المغمورين حيث لم يتطرّق المصنّفون لذكر أسمائهم، ومذهب الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا إلىٰ بدلٍ.

أُنظر: «المعتمد ١: ٣٨٤، الأحكام للآمدي ٣: ١٢٤، الذريعة ١: ٤١٧».

(٢) المجادلة: ١٣.

(٣) راجع سورة البقرة: آية ٢٣٤.

(٤) أي نسخ وجوب ثبات الرجل الواحد للعشرة.

ثباته للاثنين، لأنّ ثباته للعشرة مندوبٌ إليه، وكذلك نَسخَ وجُوب قيام اللّيل فَجَعله نَدْباً.

وقد يُسقِطُ وجُوبه إلىٰ وجوب غيره، وذلك علىٰ ضربين:

أحدهما: أنْ يُسقِطَ الواجب المُخيَّر فيه إلىٰ واجبٍ مضيّقٍ، وذلك نحوَ نسخ التّخيير بين الصُّوم والفدية[1] بحتم الصّوم بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ منكُمُ الشَّهرَ فَلْيَصُمه﴾[2].

وقد يُسقِطُ الوجوب إلىٰ الإباحة، نحو سقوط ما أوجب الله تعالىٰ مِنْ ترك الأكل والمباشرة في ليالي الصّوم إلىٰ إباحة ذلك[3].

وقد يُسقِطُ المَحظُور إلىٰ المُباح، نحو ما رويَ عنه عليه السّلام أنّه قال: «نَهَيتُكُمْ عَنْ زيارة القُبُور ألا فزُوروها وإدّخارِ لُحُوم الأضاحي ألا فادّخروها»[4]، فَعَلىٰ هذا يجبُ أنْ يجري الباب.

وليس من شرط نسخ الحكم ألّا يقع إلّا بما هُو أخفّ منه أو مثله، علىٰ ما يذهب إليه بعض أهل الظّاهر[5].

---

(١) إنّ الله تعالىٰ أوجب في ابتداء الإسلام صيام رمضان مخيّراً بينه وبين الفِداء بالمال، ونسخه بتحتّم الصّوم. أُنظر: «الأحكام للآمدي ٣: ١٢٥».

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الآية النّاسخة لحكم وجوب ترك الأكل والمُباشرة في ليالي رمضان هي قوله تعالىٰ (البقرة: ١٨٧) ﴿أُحلّ لكم ليلة الصّيام الرَّفثُ إلىٰ نِسائكم﴾. الآية.

(٤) جامع الأُصول ١١: ١٥٢، السنن الكُبرىٰ ٤: ٧٧، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان ٧: ٣٨٢ ـ ٣٨٥.

(٥) لا خلاف بين جمهور الأُصوليين علىٰ جواز نسخ الشّيء إلىٰ مثله، وإلىٰ أخفّ منه، وأمّا نسخ الشّيء إلىٰ ما هوَ أغلظ وأثقل منه فإنّ الجمهور أيضاً علىٰ جوازه ووقوعه، إلّا أنّ بعض الشّافعيّة ـ لا نعرف أسماءهم بالتحديد وقد نُسب ذلك للشّافعي نفسه إلّا أنّ بعض أعلام الشّافعية نفوها عنه ـ وبعض الظّاهريّة ذهبوا إلىٰ عدم الجواز. وقال ابن السُبكي (الإبهاج ٢: ١٥٤) :إنّ ابن داود الظّاهري هو القائل بعدم الجواز.

وقال ابن جزم الأندلسي : (الإحكام ٤: ٤٩٣) : «قال قوم من أصحابنا ومن غيرهم: لا يجوز نسخ الأخفّ بالأثقل، والشّيء بمثله، ويفعل الله ما يشاء ولا يُسأل عمّا يفعل».

وذلك أنّ الله تعالىٰ إنّما يَنسِخُ الحُكمَ بِغَيره إذا عَلِم أنّ صلاح المُكلّف في الثّاني، وقد يجُوز أن يكونَ صلاحه فيما هو أشقّ مِنَ الأوّل كما يجوز أنْ يكون صلاحه فيما هو أخفّ، فإذا صَحّ ذلك، ولم يكن الأمرُ في التّكليف موقوفاً علىٰ اختيار المكلّف، لكنّه بحَسَب المعلوم، فكيف يُمنعُ مِنْ جواز نَسخ الشّيء ممّا هوَ أشقّ منه؟ وهل يذهبُ ذلك إلّا علىٰ من لا يعرف أصل هذا الباب؟

ولا فرق بين مَنْ قال هذا، وبين مَنْ قال: «لا يجوزُ أنْ يُكلّف اللهُ ابتداءً ما يَشُقّ» علىٰ ما يذهب إليه قومٌ مِنَ التّناسُخيّة[1] والقرامطة[2]، وقد ورد النّسخ بذلك، ألا ترىٰ

ومن الظاهريّة من أجازه عقلاً، ومنَع منه سمعاً.

أُنظر: «التبصرة: ٢٥٨، المعتمد ١: ٣٨٥، الأحكام للآمدي ٣: ١٢٥، الذريعة ١: ٤٢٠، شرح اللُّمع ١: ٤٩٣، روضة النّاظر: ٤٣، ميزان الأُصول ٢: ١٠٠٠، أُصول السرخسي ٢: ٦٢».

(١) التناسخ = عبارة عن تعلّق الروح بالبدن بعد المُفارقة من بدنٍ لآخر من غير تخلّل زمانٍ بين التّعليقين، وذلك لوجود الارتباط الوثيق بين الرّوح والجسد، بحيث يستحيل وجود وبقاء أحدهما دون الآخر. ويقال: إنّ أول من ابتدع هذه الفكرة هو عبدالله بن الحارث المدائني استناداً إلىٰ بعض الآيات والروايات. وتدور هذه الفكرة حول انتقال الروح في أجسام عديدة بحسب قربها وبُعدها عن الخير، فالكفار تنتقل ارواحهم الى أجساد الحيوانات المشوهة المذمومة، والمؤمنين تنتقل أرواحهم إلىٰ أجساد طاهرة، فهذه حالهم إلىٰ أبد الآبدين. وبناءً علىٰ هذه المقولة فإنّ استقرار الروح في إحدىٰ الجسدين يُعدُّ عاقبة الصّالحين والطّالحين، فلا جنّة ولا نار ولا بعث ولا قيامة. وقد اعتقدت أكثر فرق الغُلاة والمشبّهة والمجسّمة بالتناسخ وقالت به.

(٢) من فرق الإسماعيليّة الباطنيّة، وهذه النسبة جاءت من رجل يُدعىٰ حمدان بن الأشعث الملقّب بقرمط من أهالي الأهواز، الّذي كانَ علىٰ مذهب عبدالله بن ميمون القدّاح، وقد تمكّن القرمطي من تبوّء الرياسة بين أتباع ابن ميمون وبعث بدُعاته إلىٰ بلاد هَجَر وجنوب العراق، وفي أواخر القرن الثّالث للهجرة استطاع أتباعه من احتلال البحرين وإقامة دولتهم فيها ومن هناك بدءوا بنشر دعوتهم في الأهواز والعراق والشّام واليمن وكانوا يدعون للثورة ضدّ الخلافة العبّاسية وحاربوها مراراً وهزموا جيوشها في البصرة عام ٢٨٨ هـ وفي الشّام ومواقع أُخرىٰ. وكانوا يكفّرون جميع المسلمين ويستكرونَ حجّهم إلىٰ بين الله الحرام، وقد هاجموا قوافل الحجيج مرّات عديدة وقتلوا منهم عشرات الألوف، وأخيراً أغارَ أبو طاهر القرمطي يوم ٨ ذي الحجّة عام ٣١٧ هـ علىٰ مكّة المكرّمة وقتل وأسر آلاف الحجيج وأخذ معه حجر الأسود إلىٰ الإحساء فبقيَ فيها مدّة عشرين سنةً إلىٰ أن أُعيد إلىٰ مكانه بمساعي الخليفة الفاطمي. وبقت القرامطة إلىٰ القرن الخامس الهجري لكنّها تبدّلت إلىٰ لصوص وقطاع طرق تهجم على القوافل إلىٰ أن اضمحلّت وبادت.

إلىٰ قوله: ﴿وعَلىٰ الّذينَ يُطيقونه فديةٌ طَعامُ مِسْكين﴾[1] آقتضىٰ كون المكلّف مُخيّراً في الصّوم[2]، ثمّ حَتّم ذلك وألزمه[3]، مع ما فيه من زيادة المشقّة علىٰ التّخيير، ونَسَخَ عن الزّاني المُحصَن الحَدّ المذكور في القُرآن[4] بالرّجم[5] مَع ما فيه مِنْ زيادة الألم عند مَنْ لم يَقُل بالجمع بينهما.

عَلىٰ أنّ ما قالوه يقتضي ضدّ قولهم في الحقيقة، لأنّه متىٰ نُسِخَ الحُكم بما هو أشقُّ منه كانَ مؤدّياً إلىٰ ثوابٍ زائدٍ علىٰ ما يؤدّي إليه الأخفّ، وصارَ في الحقيقة أخفُّ عليه وأنفعُ له لِعظَم النّفع الّذي فيه، ومَنْ مَنع من ذلك فكأنه مَنع مِنْ أنْ يُعرض الله تعالىٰ المكلّف لتكليفٍ زائدٍ يؤدّيه إلىٰ زيادة ثوابٍ، وهذا جهلٌ.

فأمّا تعلّقهم بقوله تعالىٰ: ﴿الآنَ خَفّفَ اللهُ عَنْكُمْ وعَلِمَ أنّ فيكُمْ ضَعْفاً﴾[6] وأنّه نبّه علىٰ أنّ مِنْ حَقّ النّسخ أنْ يكون تخفيفاً، وبأنّ النّسخ مأخوذٌ من «الإزالة» فكلّ

---

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وعَلىٰ الّذين يطيقونه فديةٌ طعامُ مسكينٍ ومن تطوّع خيراً فهُو خيرٌ له وإنْ تصوموا خيرٌ لكم﴾ [البقرة: ١٨٥].

(٣) وذلك بقوله تعالىٰ: ﴿فمن شهد منكم الشّهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥].

(٤) وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿واللاّتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعةً منكم فإنْ شَهِدُوا فأمسكوهنّ في البيوت حتّىٰ يتوفّاهنّ الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلاً﴾ [النّساء: ١٥].

(٥) روىٰ الشّريف المُرتضىٰ في «رسالة المُحكم والمُتشابه» بإسناده عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله، عن آبائه، عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في حديث النّاسخ والمنسوخ: قال: «كانَ من شريعتهم في الجّاهليّة أنّ المرأة إذا زنت حُبِسَتْ في بيتٍ وأُقيم بأودها حَتّىٰ يأتيها الموت، وإذا زنىٰ الرجل نفوه عن مجالسهم، وشتموه وآذوه وعيّروه، ولم يكونوا يعرفون غير هذا، قال الله تعالىٰ في أوّل الإسلام ﴿واللاتي يأتينّ الفاحشة من نسائكم...﴾ الآية، فلمّا كثر المسلمون وقوىٰ الإسلام واستوحشوا أُمور الجّاهليّة أنزل الله تعالىٰ ﴿الزانيةُ والزّاني فاجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جلدة﴾ الآية، فنسخت هذه آية الحبس والأذىٰ».

أُنظر: «وسائل الشّيعة: الباب الأوّل من حدّ الزنا من كتاب الحدود، ح١٩».

(٦) الأنفال: ٦٦.

ما كانَ ذهبَ في الإزالة كانَ مِنْ شرطه، فيجبُ أنْ لا ينسخَ بما هو أشقّ منه[1].

فما بيّناه مِنْ أنّ النّسخ تابعٌ للمصلحة يُسقط جميع ذلك، ويُعارض قوله تعالىٰ: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بخَيرٍ مِنْها أو مِثلها﴾[2] لأنّ هذه الآية تدلّ علىٰ أنّ ما يأتي به أشقّ مِنَ الأول، أو في حُكم الأشقّ حتّىٰ يَصحّ أنْ يكونَ خيراً منها، ولم يمنع ذلك مِنْ جَواز نَسخ الشّيء بأخف منه، فكذلك القولُ فيما تعلّقوا به من الآية.

وأمّا البَداء فحقيقته في اللّغة هو «الظّهور»[3] ولذلك يُقال: «بدا لنا سُور المَدينة»، و«بدا لنا وجه الرّأي»، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَبَدا لَهُمْ سَيِّئات ما عَمِلُوا﴾[4] و﴿وبَدا لَهُم سيّئات ماكَسَبوا﴾[5] ويُرادُ بذلك كلّه: «ظَهَرَ».

وقد يُستعمل ذلك في العلم بالشّيء بعد أنْ لم يكن حاصلاً، وكذلك في الظّن.

فأمّا إذا أُضيفتْ هذه اللّفظة إلىٰ الله تعالىٰ فمنه ما يَجوزُ إطلاقه عليه، ومنه ما لا يجوز:

فأمّا ما يَجوزُ مِنْ ذلك، فهو ما أفاد النّسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه علىٰ ضربٍ من التّوسّع، وعلىٰ هذا الوجه يُحمل جميع ما وردَ عَن الصّادقين عليهما السّلام[6] من الأخبار المُتضمّنة لإضافة البَداء إلىٰ الله تعالىٰ، دون ما لا يجوزُ عليه، مِنْ حصول العلم بعد أنْ لم يكن، ويكون وجه إطلاق ذلك فيه تعالىٰ والتّشبيه هو أنّه إذا كانَ ما يَدلُّ علىٰ النّسخَ يظهر به للمكلّفين ما لم يكن ظاهراً لهم، ويحصل لهم العلم به بعد أنْ لم يكن حاصلاً لهم، أُطلق علىٰ ذلك لفظ البَداء.

---

(١) أُنظر: المصادر الواردة في هامش رقم (٥) صفحة ٤٩٢.

(٢) البقرة: ١٠٦.

(٣) قال ابن فارس: بدو، الباء والدال والواو أصلٌ واحدٌ وهو ظهور الشّيء، يُقال بَدَأ الشّيء يَبدو، إذا ظَهَر. أُنظر: «معجم مقاييس اللّغة ١: ٢١٢، لسان العرب ١: ٣٤٧، المصباح المُنير ١: ٤٤٠».

(٤) الجاثية: ٣٣.

(٥) الزمر: ٤٨.

(٦) أُنظر الأحاديث الواردة في كتاب أُصول الكافي ١: ١٤٦ باب البَداء.

وذكر سَيِّدنا الأجلّ المُرتضىٰ رحمه الله[1] وجهاً آخر في ذلك وهو أنْ قال: «يُمكن حَمْل ذلك علىٰ حقيقته، بأنْ يُقال: «بدا له تعالىٰ» بمعنىٰ أنّه ظَهَر له مِنَ الأمر ما لم يَكُن ظاهراً له، وبَدا له مِنَ النّهي ما لم يكن ظاهراً له، لأنّ قبل وُجود الأمر والنّهي لا يكونان ظاهرين مُدركين، وإنّما يُعلم أنّه يأمر أو يَنهىٰ في المُستقبل.

فأمّا كونه آمراً أو ناهياً، فلا يصحّ أن يعلمه إلّا إذا وجد الأمر والنّهي، وجرىٰ ذلك مجرىٰ أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالىٰ ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّىٰ نَعلمَ المُجاهدينَ مِنْكمْ﴾[2] بأنْ نحمله علىٰ أنّ المُراد به حَتّىٰ نَعلم جهادكم موجوداً، لأنّ قبل وُجود الجهاد لا يُعلم الجهاد موجوداً، وإنّما يُعلم كذلك بَعد حُصوله، فكذلك القولُ في البَداء»[3]. وهذا وجهٌ حَسَنٌ جدّاً.

وأمّا ما لا يجُوز إطلاقه عليه تعالىٰ، هُوَ أنْ يأمر تعالىٰ المكلّف بنفس ما نَهاهُ عنه، علىٰ الوجه الّذي نَهاهُ عنه، في الوقت الّذي نَهاهُ عنه.

وإنّما شَرَطنا هذه الوجوه كلّها، لأنّ المَنهيّ عنه لو كانَ غيرُ المأمور به لم يمتنع أنْ تقتضي المصلحة الأمر به والنّهي عن مثله، وكانَ لا مدخل له في البَداء، ولأنّ النّهي لو تَعلّق به علىٰ غير الوجه الّذي تناوله الأمر كانَ حَسَناً، نحو أنْ يأمر الله بالصّلاة علىٰ وجه العبادة له تعالىٰ، ويَنهىٰ عنها علىٰ وجه العبادة للشّيطان.

وإنّما شرطنا الوقت الواحد، لأنّ المأمور به في وقتٍ لو نَهىٰ عنه في وقتٍ آخر وصَحّ وقوعه لكانَ ذلك حَسَناً في الحكمة، كما يَصحُّ أنْ يَحسُن مِنَ الله تعالىٰ فعل الجسم في بعض الأوقات، وإنْ كانَ لو فعله بعينه في وقت آخر وقد أفناه لَمْ يَمتنع أنْ يكونَ قبيحاً.

---

(١) قدّس الله روحه.

(٢) محمّد: ٣١.

(٣) لم نعثر على مصدر هذا القول في مصنفات الشريف المرتضىٰ (ره) ولعل المصنف نقله عن مجالس الشريف المرتضىٰ مشافهةً.

وإنّما يقبُح ذلك لا لأنه يدلّ علىٰ البَداء، لكن لأنه تكليفُ ما لا يُطاق، ولأنّ ما يَصحُّ أنْ تفعله في وقتٍ، لا يصحّ أنْ تفعله في وقتٍ آخر، لاختصاص مقدور القدر بالأوقات علىٰ ما دلّ عليه الدّليل.

وإنّما جَعَلنا المأمور هُوَ المنهيّ، لأنه لو صحّ كون المقدور الواحد لقادرين لم يَمتنع أمرُ أحدهما به ونَهيُ الآخر عنه علىٰ بُعد ذلك.

وإنّما قُلنا إنّ ما اجتمعت فيه هذه الشّرائط لا يجوزُ علىٰ القديم تعالىٰ، لأنّا قد بيّنا أنّ الله تعالىٰ إنّما يأمر العبد بالشّيء لتعلّق مصلحته به، وينهاهُ لتعلّق المفسدة به، ومحالٌ في الشّيء الواحد، في الوقت الواحد، أنْ يكون مصلحةً ومفسدةً.

وأمّا نَسخُ الشّريعة فمخالفٌ لما قدّمناه، لأنّا قد بيّنا في حدّه أنّه إسقاطُ الحكم الّذي تناوله النّص المتقدّم علىٰ وجهٍ لولاه لكانَ ثابتاً به مَع تراخيه عنه، وذلك يقتضي أنّ المأمور به غير المَنهيّ عنه، وأنّ وقت المنهيّ عنه غيرُ وقت المأمور به.

وقد بيّنا أيضاً الفرق بين النّسْخ والتّخصيص[1]، وذكرنا أنّ تَخصيص العُموم هو: «ما دلّ علىٰ أنّه لم يرد به إلّا بعض ما تناوله اللّفظ»، وأنّه لا يَصحُّ دخوله فيما لم يتناوله لفظ العُمومُ، والنّسخُ بخلافه، وبيّنا أيضاً أنّ شروطهما وأحكامهما تختلف، لأنّ النّسخ يَصحُّ فيما لا يصحُّ التخصيص فيه، ويَصحُّ التّخصيص فيما لا يصحُّ النّسخ فيه، وذلك واضحٌ.

والّذي يُعتمد في هذا الباب أنّ النّسخ والتّخصيص جميعاً يتناولان الأفعال دون الأعيان والأوقات والأحوال، علىٰ خلاف ما يدّعيه بَعضُ مَنْ يتكلّم في هذا الباب، لأنّ التّخصيص يَدلُّ علىٰ أنّه لم يرد بالعموم ما لولاه لكانَ يدلّ علىٰ أنّه مُرادٌ، وكذلك النّسخ. والّذي يُريده المُخاطب الحكيم هو الأفعال دون الأعيان والأوقات، لأنّ الأعيان لا يَصحُّ أنْ تُراد، والأوقات لا يَحتاجُ إلىٰ إرادتها، لأنّها ليست متعلّقةً بالتّكليف، وكذلك الأحوال، فإذا صحّ هذا صحّ ما قُلناه.

---

(١) راجع كلام المصنّف في ص ٣٣٦ فصل [١١].

وإنّما يُقال: إنّ التّخصيص يَخصُّ الأعيان، ويُراد به أنّه أُريد بالعموم الفِعلَ مِنْ بعض الأعيان دون بعضٍ، أو في بعض الأوقات فيرجعُ التخْصيص في التّحقيق الى الأفعال، لكنّها لمّا كانت تقع من الأعيان في الأوقات وجَبَ أنْ تُذكر، فإنْ لم تَكُنْ هي المُراد بالكلام، وهذا هو الّذي يجبُ الاعتماد عليه دون غيره، لأنّ الكلام على المعاني دون العبارات.

فَصْلٌ [٢]

«في ذكر ما يَصحُّ النَّسخ فيه مِنْ أفعال المُكلَّف، وما لا يَصحُّ، وبيان شَرائطه»

أفعالُ المكلَّف علىٰ ضربين:

أحدهما: لا يَصحُّ معنىٰ النَّسخ فيه.

والآخر: يَصحُّ ذلك فيه.

فالَّذي لا يَصحُّ معنىٰ النَّسخ فيه علىٰ ضربين:

أحدهما: لا يَصحُّ ذلك فيه لأنَّ الصِّفة الَّتي يقعُ عليها الفعل لا يَجوزُ خروجه عنها، ولا حصول ضدِّها فيه، وذلك مثل وجوب الإنصاف، وشُكر المُنعم، وقُبح الكَذب والجَهل، وغيرُ ذلك مِنَ الواجبات العقلية[1] الَّتي لا يَجوزُ خروجها عن كونها علىٰ تلك الصِّفة، فما يكون كذلك لا يَصحُّ معنىٰ النَّسخ فيه، لأن مِنَ المحال أنْ يكون الإنصاف مع كونه إنصافاً، وشُكر النِّعمة مع كونه[2] شُكراً للنِّعمة يخرجان مِنْ كونهما واجبين، وكذلك لا يَصحُّ في أنْ يَخرج الجهل والكذب عن القُبح إلىٰ الحُسن، فَعُلم بذلك أنَّ معنىٰ النَّسخ (لا يَصحُّ في جَميع ذلك.

---

(١) في الاصل: العقليات.

(٢) في الأصل: كونها.

وَذَهَبَ المُعتزلة إلىٰ أنّ معنىٰ النَّسخ[1]) يصحُّ في شكر النّعمة، لأنّه يجوز أنْ يفعل المُنعم مِنَ الإسائة ما يوفّي علىٰ النّعمة، فَيَبطل الشّكر عليها، وذلك يَصحُّ علىٰ مذهبهم في الإحباط[2] لا علىٰ ما نذهب إليه مِنْ فساد القول بالإحباط[2]، لأنّ

---

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

(٢) ممّا يعدّ من الضّروريّات عند المسلمين كون الكفر يُزيل استحقاق ثواب الطّاعات السابقة، وأنّ الإيمان يُزيل استحقاق عقاب المعاصي السابقة، كما أنّه لا خلافَ في استحقاق المكلّف للثواب والعقاب الأُخرويين إذا تفرّد بالطّاعة أو تفرّد بالمعصية، وأمّا إذا جمع بين المعاصي والطّاعات ففي هذا الحال أمّا أنْ تتساوىٰ الطّاعات والمعاصي أو تزيد إحداهما علىٰ الأُخرىٰ، ففي صورة التّساوي فإنّ المعتزلة متّفقون علىٰ عدم إمكان وقوعها لاستحالة استواء الثواب والعقاب عندهم، ولأنّه يلزم دخول العاصي للجنّة والمطيع إلىٰ النّار (أُنظر استدلال القاضي عبدالجبّار في كتاب «شرح الأُصول الخمسة» ص ٦٢٣). وأمّا في صورة زيادة الطّاعات علىٰ المعاصي أو العكس، فقد اختلف المتكلّمون في أنّه هل يجوز اجتماع استحقاق العقاب والثّواب من غير أن يزيل ويحبط أحدهما الآخر أم لا؟، فالمعتزلة ترىٰ أنّ الثواب يسقط بوجهين: أحدهما: ندم الفاعل علىٰ ما أتى به من الطّاعات، والثّاني: إتيانه بمعصيةٍ هي أعظم منه، أي أنّ الأكثر يزيل الأقلّ ويُسقطه، وهذا هو معنىٰ الإحباط والتكفير عندهم، أي إنّ الأكثر يحبط الأقل ويكفّره. والمُبدع لهذه النظّرية هو أبو علي الجبّائي، فقد نُسب إليه قوله: «إنّ من الذنوب صغائر وكبائر، وإنّ الصغائر يُستحقّ غفرانها باجتناب الكبائر، وإنّ الكبائر تُحبط الثواب علىٰ الإيمان، واجتناب الكبائر يُحبط عقاب الصغائر...» [أُنظر مذاهب الإسلاميين للأشعري ط ريتر ص ٢٧٠ وط مصر ج١: ٣٠٥] وبعبارة أوضح حينما يكون العبد مطيعاً وعاصياً في الدُّنيا فإنّه يستحقّ العقاب والمدح الأُخرويين، لكن في بعض الحالات يكون عِظم المعصية بحيث يترجّح جانب المعصية علىٰ الطّاعة ويُزيلها فلا يستحق العبد إلّا العقاب والذّم.

وأمّا الرأي السائد عند الإمامية: فهو عدم التحابط، وأنّ المكلّف يُعاقب علىٰ طاعته ويُعاقب على عصيانه، يقول الشّيخ المفيد: [أوائل المقالات: ٨٢ رقم ٦١]: «أقول: إنّه لا تحابط بين المعاصي والطّاعات ولا الثّواب ولا العقاب، وهذا مذهب جماعة من الإماميّة والمُرجئة، وبنو نوبخت يذهبون إلىٰ التحابط فيما ذكرناه ويُوافقون في ذلك أهل الاعتزال». وقال المصنّف في «الإقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ص ١٩٣»: «ولا تحابط عندنا بين الطّاعة والمعصية ولا بين المستحقّ عليهما من ثوابٍ وعقاب، ومتىٰ ثبت استحقاق الثواب فإنّه لا يزيله شيءٌ من الأشياء، والعقابُ إذا ثبت استحقاقه فلا يزيله شيء من الأشياء عندنا إلّا التفضّل»

أُنظر: «الأحاديث الواردة في أُصول الكافي ١: باب الذُّنوب ص ٢٦٨ و ١: باب الكبائر: ص ٢٧٦، كشف المُراد: المسألة السابعة في الإحباط والتكفير، مناهج اليقين في أُصول الدّين: ٣٥٢، مذاهب

بالإساءة عندنا لا يبطل شكر النّعمة، وإنّما يستحقّ بها الذّم والعقاب فيمن يصحّ ذلك فيه لا غير.

والقسم الآخر: لا يَصحُّ معنىٰ النّسخ فيه لأنّه لا يصحّ خروجه عن كونه لُطْفاً، وذلك نحو وجوب المعرفة بالله تعالىٰ وصفاته، ونحو وجوب الرئاسة الّتي نوجبها عقلاً، فإنّه لا يَصحُّ خروج ذلك أجمع عن كونها لُطْفاً، فإذاً لا يصحُّ معنىٰ النّسخ فيها أصلاً.

فأمّا ما يصحُّ معنىٰ النّسخ فيه: فهو كلّ فعلٍ يجوزُ أنْ يتغيّر من حُسنٍ إلىٰ قُبحٍ، فَيَقعُ علىٰ وجهٍ فيكون حَسَناً وعلىٰ آخر فيكون قبيحاً، ويقعُ في وقتٍ فيكون حَسناً، وفي آخر فيكون قبيحاً، ويقع من شخصٍ فيكونُ حَسَناً، ومن آخر فيكون قبيحاً، وذلك نحو المنافع والمضارّ، ولا اعتبار في ذلك بجنس الفعل، بل الاعتبارُ في ذلك بالوجوه الّتي يقع عليها الفعل، وعلىٰ ذلك جميع الشّرعيّات لأنّها قد تكون واجبةً في وقتٍ دُونَ آخر، وعلىٰ شخصٍ دون غيره، وعلىٰ وجهٍ دون آخر، ألا ترىٰ أنّ القعود في موضعٍ مباحٍ قد يكون حَسَناً ثمّ يعْرِضُ فيه وجهُ قُبحٍ بأنْ يخاف سَبُعاً أو لُصّاً أو وقوع حائط عليه وما شاكله، فيصير القعود نفسه قبيحاً.

ولما ذكرناه اختلفت الشّرائع ودخل النّسخ فيها، واختصّ بعض المكلّفين بما لم يَشترك فيه غَيره، وذلك أنّ الإمساك في السّبت كانَ واجباً في شرع موسىٰ عليه السّلام، ثُمّ صارَ قبيحاً في شرع نبيّنا صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وغير ذلك مِنَ الشّرائع. ويجبُ عَلىٰ الحائِض ترك الصّلاة والصّوم ولا يجبُ ذلك علىٰ غيرها، بل يكون ذلك قبيحاً منه، فعلىٰ هذا ينبغي أنْ يجري هذا الباب.

فأمّا النّسخ في الأخبار:[1] فقد اختلف العلماء في ذلك:

الإسلاميين ١: ٢٩٨، شرح المواقف ٨: ٣٠٩».

(١) النّسخ في الأخبار إمّا أنْ يكون لنسخ أصل الخبر أو لنسخ مدلوله وفائدته:

أمّا الأوّل: فأمّا إنْ يختصّ النّسخ بتلاوته أو يتعلّق بتكليفنا بذلك الخبر، بأنْ نكون قد كُلّفنا أن نخبرَ بشيءٍ فَيُنسَخ عنّا التّكليف. وكلّ واحدٍ من الأمرين جائزٌ من غير خلافٍ بين الأُصوليين القائلين بجواز النّسخ، لأنّ

فذهبَ أكثرُ مَنْ تكلّم في أُصول الفقه مِنَ المُعتزلة وغيرهم ـ وهو مذهب أبي عليّ وأبي هاشم ـ إلىٰ أنّ النّسخ في الأخبار لا يجوزُ، وعلّلوا ذلك بأنْ قالوا: تجويز ذلك في أخبار الله تعالىٰ يوجبُ أنْ يكون أحد الخبرين كذباً، وفَصّلوا بينه وبين الأمر والنّهي[1].

وذهب أبو عبدالله البصري، وصاحبُ «العُمَدْ»[2]، وهُوَ الّذي اختاره سيّدنا

نسخ التّلاوة مطلقاً أو نسخ تكليف الأخبار يعدّان من الأحكام الشّرعيّة، فجاز أن يكون مصلحةً في وقت فيثبته الشّارع ومفسدة في وقتٍ آخر فينسخه، وهذا ممّا لا خلاف فيه وقد اتّفق الجميع علىٰ إمكان ثبوته ونسخه، إنّما الخلاف في أنّه هل يجوز أن يُنسخ تكلّفنا بالأخبار عمّا لا يتغيّر بتكليفنا بالإخبار بنقيضه أم لا؟ قالت المعتزلة: أنّه لا يجوز ذلك لأنّه كذبٌ، والتّكليف بالكذب قبيحٌ علىٰ الشّارع بناءً علىٰ أصل التّحسين والتّقبيح العقليين. وإنّه يلزم علىٰ الله تعالىٰ رعاية المصلحة في أوامره ونواهيه.

أمّا الثّاني: إنّ مدلول الخبر وثمرته امّا أنْ يكون ممّا لا يتغيّر ويعدّ من الثوابت الضروريه، كمدلول الخبر بوجود الإله وحدوث العالم وبعثة الأنبياء، أو ممّا يتغيّر وليس له ثبوت بالضّرورة. أمّا الأوّل فنسخه محالٌ بالإجماع، وأمّا الثّاني فقد اختلف الأُصوليون والمتكلّمون في حكمه علىٰ أقوال:

١ ـ المنع من النّسخ: قالوا: إنّ الأخبار عمّا يتغيّر مدلوله وثمرته سواءٌ كانَ ماضياً كالإخبار عن إيمان زيد وكفره، أو مستقبلاً، وسواءٌ كانَ وعداً أو وعيداً أو حكماً شرعيّاً فإنّه يمتنع دفعه، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، والجبّائيّان وأبي إسحاق الشّيرازي، وابن حزم الأندلسي.

٢ ـ الجواز: وهو مذهب القاضي عبدالجبّار، وأبي عبدالله البصري، وأبي الحسين البصري، والبيضاوي.

٣ ـ التفصيل بين الخبر الماضي والمستقبل: فمُنِعَ في الماضي وجُوِّزَ في المستقبل، وهو مذهب أبي بكر الدّقاق، ومحمود بن عبدالرحمن الإصفهاني.

أُنظر: «الذريعة ١: ٤٢٧ ـ ٤٢٦، الأحكام للآمدي ٣: ١٣٠، اللُّمع: ٥٧، شرح اللُّمع ١: ٤٨٩، شرح المنهاج ١: ٤٧٥، المعتمد ١: ٣٨٧، الأحكام لابن حزم ٤: ٤٧٤، ميزان الأُصول ٢: ٩٩٣ أُصول السرخسي ٢: ٥٩».

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٥٠١.

(٢) هو القاضي عبدالجبّار بن أحمد الهمداني الأسدآبادي المعتزلي، وكتابه (العُمَد) أحد الكتب الأربعة الّتي قامَ عليها علم أُصول الفقه عند أهل السُّنة، قال ابن خلدون (ص ٤٥٥): «وكان من أحسن ما أُلّفَ في علم أُصول الفقه كتاب (البُرهان) لإمام الحرمين الجويني، و(المستصفىٰ) للغزالي، وهما من الأشعريّة، وكتاب (العُمَد) لعبد الجبّار، وشرحه (المعتمد) لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة، وكانت هذه الكتب الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه)» وقد أخطأ ابن خلدون حين جعل المعتمد شرحاً للعمدا، ولم يصلنا كتاب

المُرتضىٰ رحمه الله إلىٰ أنّ ذلك يجوز، ولا فرقَ بين الخَبَر والأمرُ والنّهي في هذا الباب[1].

وآعلم[2] أنّ الأخبار علىٰ ضربين:

أحدهما: يتضمن معنىٰ الأمر أو النّهي.

والآخر: لا يتضمّن ذلك بل يكون خَبَراً محضاً عَنْ صفة الشّيء في نفسه.

فما يكونُ معناه معنىٰ الأمر والنّهي، فإنّه يجُوز دخُول النّسخ فيه، لأنّه لا فرق بين أنْ يقول: (صَلُّوا الجُمعة يومَ الجُمعة)، وبين أنْ يقول: (صَّلاة الجُمعة يوم الجمعة واجبةٌ)، في أنّه يجب في الحالين الصّلاة، ومَع ذلك يجوزُ مَعنىٰ النّسخ فيه بأنْ تخرج الصّلاة من كونها واجبة، وقد ورد القُرآن بمثل ذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿والمُطلّقاتُ يَتَرَبّصنَ بأنْفُسهنّ ثَلٰثة قُروء﴾[3]، وقال: ﴿الطّلاقُ مرّتان﴾[4]، وقال: ﴿مَنْ دَخَلهُ كانَ آمناً﴾[5]، وقال: ﴿وَلله عَلىٰ النّاس حِجُّ البَيت﴾[6]، وكُلُّ ذلك خبرٌ، إلّا أنّه لمّا كانَ معناه مَعنىٰ الأمر جاز دُخول النّسخ فيه لجواز تغيّره مَنْ حُسْنٍ إلىٰ قُبح.

وأمّا ما لا يكونُ معناه مَعنىٰ الأمر أو النّهي، وهُوَ الّذي يَتضمّن خبراً محضاً عَنْ صفة الشّيء في نفسه، فهوَ علىٰ ضربين.

(العمد) ويعتبر في عِداد المفقود والضّائع من تُراث المعتزلة ويرىٰ فؤاد سزكين (تاريخ التُراث العربي مج١: ٤: ص٨٢). أنّه من المحتمل أنْ يكون (العمد) هو الكتاب الموجود بمكتبة الفاتيكان برقم ١١٠٠ باسم (الإختلاف في أُصول الفقه) إلّا أنّه يمكن الوصول إلىٰ آراء القاضي عبدالجبّار ومنهاجه عبر مصدرين رئيسين وهما: (المعتمد) لأبي الحسين البصري الّذي كانَ تلميذه وصفيّه ورفيقه علىٰ درب الاعتزال والأُصول معاً وقد اهتمّ بكتاب العمد دارساً له ومستوعباً إيّاه واستشهد به في كثير من مواضع كتابه.

والآخر كتاب (المُغني) للقاضي نفسه فإنّه برغم انّ تأليف الكتاب كانَ لأجل بيان آرائه في علم الكلام وأُصول الاعتقاد، نجده يجعل الجزء السّابع خاصّاً بالأدلّة الشّرعيّة.

(١) أُنظر التعليقه رقم (١) صفحة ٥٠٠

(٢) والذي ينبغي أن يحصل في هذا الباب.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) البقرة: ٢٢٩.

(٥) آل عمران: ٩٧.

(٦) آل عمران: ٩٧.

أحدهما: أنْ لا يجوزُ تغيّر تلك الصفة، عمّا هو عليه[1]، فما يكون كذلك يجُوز معنىٰ النّسخ في الإخبار عنه، فأمّا الانتقالُ إلىٰ ضدّه فلا يجوزُ، لأنّ ذلك جهلٌ وذلك نحو الإخبار عَنْ صفات الله تعالىٰ، ووحدانيّته، فإنّه يجوزُ أنْ تتعبّد تارةً بالإخبار عن ذلك، وتارةً ينسخ عنّا الإخبار عنها، ولا يجوزُ أنْ نتعبّد بالإخبار عن ضدّها، لأنّ ذلك جَهلٌ علىٰ ما قدّمناه.

والضّرب الآخر: هُوَ ما يجوزُ انتقاله عن تلك الصّفة، فإنّه لا يمتنعُ أنْ نَتعبّد بالإخبار عن تلك الصّفة ما دام الموصوف عليها، فإذا انتقلَ إلىٰ غيرها نَتَعبّد بالنّهي عن أنْ يخبر عمّا كُنّا[2] نَخبر به، لتغيّر المُخبر في نفسه.

وهذه جملةٌ كافية في هذا الباب وشرحها يطول، وفيما ذكرناه مقنعٌ إنْ شاء الله.

فأمّا شرائط أنْ يأمر المُكلّف بنفس ما نَهىٰ عنه فهي: أنْ يأمره به علىٰ غير الوجه الّذي نهاه عنه، وذلك نحو نهيه تعالىٰ المُكلّفَ أنْ يُصَلّي الصّلاة عبادةً للشّيطان، وأمره إيّاهُ بأنْ يفعلها عبادةً له تعالىٰ، ونحو أمره تعالىٰ بالإخبار عن نُبوّة نبيّنا محمّد عليه السّلام[3] ونهيه عن نُبوّة غيره.

وإنّما قُلنا: إنّ الأمر بالشّيء والنّهي عنه علىٰ هذا الوجه يكونُ قبيحاً، لأنّ ذلك يَدلُّ علىٰ البَداء علىٰ ما قدّمنا القول فيه، ويؤدّي إلىٰ أنْ يكون الأمر به قبيحاً إنْ كانَ المأمورُ به قبيحاً، وإلىٰ أنْ يكونَ النّهيُ عنه قبيحاً إنْ كانَ الفعلُ حَسَناً.

وكذلك: لا يجوزُ أيضاً أنْ يأمره بالشّيء ويَنهاهُ عنه بعينه في وقتين، لأنّ ذلك تكليفُ ما لا يُطاقُ، لأنّ مقدور المُكلّف في أحد الوقتين لا يَصحُّ أنْ يفعله في الوقت الآخر، فَمَتىٰ نَهاهُ عن الوقت الآخر، فقد نَهاهُ عمّا لا يقدر عليه، وذلك قبيحٌ.

وكذلك: لا يجوزُ أنْ يأمر زيداً بالشّيء الّذي نَهىٰ عنه عَمراً، لأنّ كونه مقدوراً لأحدهما يَمنعُ مِنْ كونه مقدُوراً للآخر.

---

(١) في الأصل: تلك الموصوف.

(٢) لنا أنْ.

(٣) صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

وكذلك: لا يَحسُنُ أنْ يأمر بالشّيء علىٰ وجهٍ يَحسُن عليه، ويَنهىٰ عنه علىٰ وجهٍ آخر يَحسُن أيضاً عليه، لأنّ ذلك يقتضي قُبح النّهي، لأنّ النّهي عن الحَسَن قبيحٌ.

فأمّا النّهي عن غَير المأمورُ به فَلَقد يَحسُنُ علىٰ وجوهٍ:

منها: أنْ يأمر زيداً بمثل ما نَهىٰ عنه عمرواً، لأنّ ما يقع حَسَناً من زيدٍ لا يمنعُ أنْ يقع مِنْ عمروٍ قبيحاً، وذلك نحو أمر الله تعالىٰ الطّاهر بالصّلاة، ونهيه الحائض عنها، وهذا علىٰ ضربين:

أحدهما: أنْ يقع منهما علىٰ وجهٍ واحدٍ.

والآخر: أنْ يقع منهما علىٰ وجهين، والحال فيهما سواء.

ومنها: أنْ يأمر عزّ وجلّ زيداً[1] الثّاني بمثل ما نَهاه عنه في الأوّل فيحسُن، لأنّ كونه قبيحاً في الأوّل لا يمنعُ مِنْ وقوعه حَسَناً في الثّاني، ونَسخُ الشّريعة علىٰ هذا الوجه، ولا فَصل في ذلك بين أنْ يقع في الوقت الثّاني علىٰ الوجه الّذي وقَعَ عليه في الأوّل، وبين أنْ يَقع علىٰ غير ذلك الوجه.

فأما نَهي زيدٍ عَنْ مثل ما أمر به في وقتٍ واحدٍ، فإنّما لا يَحسُنُ لأنّه يَبعدُ أنْ يكونَ الفعلان المثلان الواقعان منه علىٰ وجهٍ واحدٍ يختلف معهما في الصّلاح فيكونُ أحدهما مصلحةً والآخرُ مفسدة.

وقد يَصحُّ الأمر بالشّيء والنّهي عن غيره علىٰ وجوهٍ أُخَر، وكذلك الأمرُ بغير ما وقع الأمر به والنّهي عن مثل ما وقع النّهي عنه، ولم نذكر ذلك لأنّ الغرض بيان ما يَحسُن من ذلك ليُبيِّن بذلك أنّ نَسخ الشّريعة منها.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) في الحجرية زيادة: في الوقت.

فَصْلٌ [٣]

«في ذِكر جَواز نَسخ الشَّرعيّات»

الخلافُ المعروف في هذه المسألة مَع اليهود، وقد حُكيَ حكاية عمّن لا يُعتدُّ بقوله مِنْ أهل الصِّلاة الامتناع مِنْ نَسخ الشَّرائع، وقوله مطرحٌ لا يُلتفتُ إليه[1].

---

(١) أظنُّ أنّ الشّيخ يُشير بذلك إلىٰ قول الإصفهاني حيث نَسب إليه الأُصوليّون أنّه ـ واليهود ـ يقول بعدم جواز نسخ الشرائع، وقد اختُلف في إسمه فقال الشّيرازي: هو أبو مسلم عمرو بن يحيىٰ الإصفهاني (التبصرة: ٢٥١) وقال آخرون: أنّ أبا مسلم الّذي يُخالف في النّسخ هو أبو مسلم محمّد بن بحر الإصفهاني لا عمرو بن يحيىٰ، وقِيلَ: أنّه محمّد بن عمر، وفي كلّ الأحوال فقد وُصفَ الإصفهاني بأنّه رجلٌ معروف بالعلم، وكان نحوياً، كاتباً، بليغاً، متكلّماً، معتزليّاً، عالماً بالتّفسير وغيره، له تفسير (جامع التأويل لمحكم التّنزيل) في أربعة عشر مجلّداً علىٰ مذهب المعتزلة، ولد سنة ٢٥٤ وتوفّي سنة ٣٢٢هـ، وقد روى الشّريف المُرتضىٰ في أماليه في سبعة مواضع عن تفسيره، ولقد كثرت النقول عن الإصفهاني في مسألة جواز النّسخ وعدمه، فقيل: يمنعه بين الشّرائع، وقِيلَ: في الشّريعة الواحدة، وقيل: في القُرآن خاصّة، وقِيلَ: يمنعه شرعاً ويجوّزه شرعاً، إلّا أنّ الشّريف المُرتضىٰ ـ وتبعه ابن السُّبكي في (رفع الحاجب ٢ ق ـ ١٣٢/ب) [أُنظر: التبصرة ص ٢٥١ هامش رقم ٢] ردّ الخلاف فيها إلىٰ خلافٍ لفظي، والشّريف أدرىٰ النّاس بكلام الإصفهاني إذ وقف علىٰ تفسيره واطّلع علىٰ آرائه ونقل عنه في أماليه [أُنظر: غُرر الفوائد ١: ١٣، ٣٦٧، ٤٥٤ و٢: ٩٩، ٢٣٤، ٣٠٤، ٣٠٥] حيث يقول في: (الذريعة ١: ٤٢٥): «ومن شذّ مِنْ جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة، فإنّما خلاف يرجع إلىٰ عبارة، ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني».

واليهودُ علىٰ ثلاثِ فرق[1]:

أحدها: يَمنعُ مِنْ نَسخ الشّرائع عقلاً.

والفرقة الثّانية: تُجَوِّزُ النّسخ عقلاً، وتَمنُع منه سمعاً.

والفرقة الثّالثة: تُجَوِّزُ النّسخ عقلاً وسمعاً، وإنّما تنكر نبوّة نبيّنا عليه السّلام[2] لأنّ ما يُدَّعىٰ له مِنَ المُعجزات عندهم ليست بدلالة[3].

وإذا بُيِّن الدّلالة علىٰ نُبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وآله وسلم بالمعجزات الظّاهرة علىٰ يده مِنَ القُرآن وغيره من الآيات الّتي ظَهَرت علىٰ يده، ودَلّ علىٰ وجه الإعجاز منها، ثبتت نُبوّته عليه السّلام[4]، وإذا ثبتت نُبوّته بَطَل قول مَنْ مَنع مِنَ النّسخ سمعاً، وقولُ مَنْ أنكر نُبوّته عليه السّلام، وإنْ جازَ ذلك عقلاً وسمعاً.

وكذلك يبطل بصحّة نبوّته صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قولُ مَنْ منع مِنَ النّسخ عقلاً، غير إنّا نُبيّن أنّ ما يدّعونه من الشُّبهة العقلية باطلٌ، ليُعلم بذلك أنّ الّذي تعلّقوا به غيرُ صحيح، وأنّه لو لم تثبت نُبوّة نبيّنا ولا نبوّة أحدٍ من الأنبياء عليهم السّلام لكانَ ما ذكرناه جائِزاً سائِغاً.

---

(١) قال الشّريف المُرتضىٰ في معرض تعليقه علىٰ نقل آراء اليهود (الذريعة ١: ٤٢٥): «ولا معنىٰ للكلام علىٰ اليهود في أبواب أُصول الفقه»، وهو كذلك لأنّ حكاية خلاف اليهود في كتب أُصول الفقه ممّا لا يليق، لأنّ الكلام في أُصول الفقه فيما هو مقرّر في الإسلام وفي اختلاف الفِرَق والمذاهب الإسلامية، وأمّا حكاية خلاف الكفّار في هذه المسألة وغيرها فالمُناسب ذكرها في كتب الكلام وأُصول الدّين. ولكنّ برغم ذلك فإنّ أغلب الأُصوليين قد تعرّضوا لأقوال اليهود والإجابة عنها، راجع: «التبصرة: ٢٥٢، المستصفىٰ ١: ١١١، المنخول: ٢٨٨، اللُّمع: ٥٥، الأحكام للآمدي ٣: ١٠٦، شرح اللُّمع ١: ٤٨٢، شرح المنهاج ١: ٤٦٤ المعتمد ١: ٣٧٠، الأحكام لابن حزم ٤: ٤٧٠، ميزان الأُصول ٢: ٩٨٣».

(٢) صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

(٣) قيلَ إنّ هذه الفرقة من اليهود والّتي تُسمّىٰ بـ (العيسوية) تقول بجواز وقوع النّسخ عقلاً ووقوعه سمعاً، واعترفوا بنبوّة نبي الإسلام صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لكن يقولون إنّ نبوّته إلىٰ العرب خاصّة لا إلىٰ الأُمم كافّة. [أُنظر: الأحكام للآمدي ٣: ١٠٦].

(٤) صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم.

وليس هذا موضع الكلام في النُبوَّة، فكنّا نَدلُّ عليه وهو مَذكورٌ في كُتُب الأُصول مُستقصاة.

والّذي يدلّ علىٰ جواز النّسخ من جهة العَقل هو: أنّه ثبت أنّ العبادات الشّرعيّات تابعةٌ للمصالح، ولكونها ألطافاً في الواجبات العقليّة، ولولا ذلك لما وَجَبتْ[1] علىٰ حالٍ.

وإنّما قُلنا ذلك: لأنّ الشّيء لا يَجبُ بإيجاب موجبٍ، وإنّما يَجبُ لصفةٍ هو عليها تقتضي وجوب الشّيء، وإنّما يدلّ إيجاب الحكيم له علىٰ أنّ له صفة الوجوب، بأنْ[2] يصير واجباً بإيجابه، لأنّ إيجاب ما ليس له صفةُ الوجوب يَجري في القُبح مجرىٰ إيجاب الظُّلم والقبيح أو إباحتهما، وقد عُلم قُبحُ ذلك.

وإذا ثَبتَ هذه الجُملة فلا يَخلو وجه وجوب هذه العبادات أنْ يكون عقليّاً، أو ما ندّعيه من كونها مصالحَ وألطافاً، فلو كانَ وجه وجوبها عقليّاً لوجب أنْ يُعلَمَ بالعقل وجوب هذه العبادات، وكما عُلِمَ وجوب جميع الواجبات العقليّة مِنْ وجوب شُكر المُنعم، وَردّ الوديعة، وقضاء الدّين، والإنصاف، وغيرُ ذلك لماكانَ وجه وجوب هذه الأشياء بياناً في العقل، وقد عَلمنا أنّا لا نعلم بالعقل وجوب الصّلاة، ولا الزّكاة، ولا الصّوم، ولا غيرُ ذلك مِنَ العبادات الّتي جاءت الشّرائع بها، بل لا يَحسُن فعلها بالعقل، وإذا بطلَ أنْ يكون وجه وجوبها عقلاً، ثَبَت أنّها إنّما تجبُ لكونها ألطافاً ومصالح.

وإذا ثبتَ ذلك، فلا يَمتنعُ أنْ تتغيَّر المصالح، فَيصيرُ ما كانَ داعياً إلىٰ فعل الواجب صارفاً عن فعله، أو يصير داعياً إلىٰ فعل القبيح، وما يكون مصلحةً لزيد لا يكون مصلحةً لعمرو، وما يكونُ مصلحةً في وقتٍ يصيرُ مفسدةً في وقتٍ آخر، وذلك يوجب النّسخ، وإلّا قَبُحَ التّكليف.

فإنْ قِيلَ: لم لا يجوزُ أنْ يكونَ وجه وجوب هذه العبادات هو أنّ لنا فيها ثواباً،

---

(١) وجب.

(٢) لا أن.

دون كونها ألطافاً؟

قِيلَ[1]: الشيء لا يَجبُ[2] مِنْ حيثُ كانَ فيه ثوابٌ، لأنّه لو كانَ كذلك، لكانت النّوافل كلّها واجبة، ولم يكن فرقٌ بينها وبين الواجبات، فلابدّ مِنَ القول بما قُلناه من أنّها إنّما وَجَبتْ لكونها ألطافاً، وإنّما قُلنا بذلك لأنّ ما يقع عنده الواجب لولاه لم يقع، يجبُ كوجوبه لا محالة، وقد وَردَ القُرآن أيضاً مُنبِّهاً علىٰ ما قُلناه، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الصَّلوةَ تَنْهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ﴾[3] فبيّن أنّها إنّما وَجَبَتْ مِنْ حيثُ كانتْ صارفةً عَنْ فعل القَبيح، وقال في تحريم الخمر: ﴿إِنّما يُريدُ الشَّيطانُ أنْ يُوقِعَ بَينَكُمُ العَداوَةَ والبَغْضاءَ في الخَمْرِ والمَيْسِرِ وَيصدُّكُم عَنْ ذِكْرِ الله وعَنِ الصّلوة﴾[4] فبيّن أنّ وجه قُبْحها كونها صادّةً عن ذكر الله، ومُوْقِعَةً للعداوة والبَغْضَاء، وذلك يُبيّنُ صحّة ما قُلناه.

فإذا صحّ ما قُلناه، حَسُنَ مِنَ الله تعالىٰ أنْ يأمر الحَسَن أمراً مُطلقاً، فإذا تَغيّرَ وجه الحُسن فيه إلىٰ وجه القُبْح نَهىٰ عنه، وذلك هو النّسخ الّذي قُلناه.

وقد تَعَلّقَ مَنْ خالف في ذلك بأشياء[5]:

منها: أنْ قالوا: إنّ ذلك يؤدّي إلىٰ البَداء.

ومنها: أنّه يؤدّي إلىٰ كون الحَسَن قبيحاً.

ومنها: أنّه يقتضي استحقاق الثّواب علىٰ ما يَستَحقُّ به العقاب، والوعيد على ما يَستّحق به الوَعد.

ومنها: أنّه إذا أطلق الأمر دَلّ علىٰ حُسن المأمور به أبداً، فلو نهىٰ عنه لانتقَضَتْ دلالته علىٰ ذلك.

ومنها: أنّه إذا أطلق الأمر اقتضىٰ حُسن المأمور به أبداً، لأنّه لو كانَ حَسَناً إلىٰ

---

(١) قِيلَ له.

(٢) يُوجب.

(٣) العنكبوت: ٤٥.

(٤) المائدة: ٩١.

(٥) لاحظ أقوال المخالفين في المصادر الواردة في ذيل هامش رقم (١) صفحة ٥٠٧.

وقتٍ لبيّن ذلك الوقت، كما يَجبُ أنْ يُبيّن خُصوص العام وتفسير المُجمل، وإلّا كانَ الخطاب قبيحاً، فإذا لم يُبيِّنْ دَلّ علىٰ أنّ الفعل حَسَنٌ أبداً، وإذا كانَ حَسَناً أبداً فالنّهي عنه قبيحٌ.

ومنها: أنّه إذا أطلق الأمر بفعلٍ وجَبَ اعتقادُ لزوم المأمور به أبداً، والعزم علىٰ فعله دائماً، والنّهي عَنهُ يَقتضي كون العزم والاعتقاد قبيحين.

ومنها: أنّه إذا أطلق الأمر وغَرَضه في الخطاب إفادة المُخاطب، فلولا أنّ المأمور به يَلزمُ أبداً لبيّن له، ولما أبهَم له ما أمره به، لأنّ ذلك تَلبيسٌ.

ومنها: أنّه إذا أمر بالشّيء مطلقاً دائماً، فلو جَوّزنا النّهي عنه لأدّىٰ إلىٰ ألّا يوصف بالقُدرة، علىٰ أنْ يُخاطبنا بخطابٍ يقتضي الدّوام ويُقْطَعُ عليه.

فهذه الوجوه أقوىٰ ما يَتعلّقون به، ونَحنُ نُجيبُ عن واحدٍ واحدٍ منها علىٰ وجهٍ يَزول مَعه الشّك إن شاء الله تعالىٰ.

والجَواب عن الشُّبهة الأُولىٰ، والثّانية، والثّالثة بشيء واحدٍ: وهُوَ أنّا قد بيّنا فيما مضىٰ أنّ النّسخ الّذي نُجيزه هو أنْ يكون النّهي متناولاً لمثل ما تناوله الأمر لا لعين ما تناوله، وذلك يُبطل قولهم: أنّه يؤدّي إلىٰ البَداء، ويُبطل قولهم: أنّه يُؤدّي إلىٰ كون الحَسَن قبيحاً، لأنّ الحَسَن غيرُ القبيح علىٰ ما قرّرناه، ويُبطل أيضاً قولهم: أنّه يَستحق العقابَ بما يستحق به الثواب، لأنّ على التقرير الذّي قرّرناه ما يَستحقُّ به الثّواب غيرُ الّذي يستحقّ به العقاب.

والجواب عن الشُّبهة الرّابعة: وهي قولهم: «إنّ الأمر بإطلاقه يَدلّ علىٰ حُسن المأمور به أبداً، فلو نهىٰ عنه لانتقضت دلالته علىٰ ذلك» فهو أنّ الأمر عندنا لا يقتضي التّكرار بمجرّده وإنّما يقتضي الفعل مرّةً واحدة[1]، فعلىٰ هذا سَقَطت الشُّبهة. فإنْ اقترنَ باللّفظ قولُ الآمر «إفعل أبداً» فلفظ التّأبيد لا يُفيد الدّوام علىٰ كلّ حالٍ، لأنّ هذه اللّفظة تُستعمل فيما لا يُراد الدّوام، ألا ترىٰ أنّ القائل يقول «الزم فُلاناً أبداً»، أو «امض

---

(١) أُنظر استدلال المصنّف في ص ١٩٩ فصل [٧]

في طلب العلم أبداً»، أو «اتّجر أبداً» وغير ذلك، ونحن نعلم أنّه لا يُراد بجميع ذلك الدّوام، لأنّه لابدّ من انقطاع المأمور به.

وإنِ اقترن باللّفظ دليلٌ يَدلُّ علىٰ أنّ المُراد بالأمر التّكرار، فذلك أيضاً لا يدلّ علىٰ الدّوام، لأنّه إنّما يقتضي تكرار الفعل مادام مصلحة، فأمّا إذا تَغيّرت فلا يقتضيه، لأنّ دلالة السّمع تترتّب علىٰ دلالة العَقل، ومعلومٌ بالعقل أنّ الله تعالىٰ إنّما يأمرنا بالفعل مادام مصلحةً لنا، فإذا صار مثله مفسدةً وَجَب أنْ يَنهىٰ عنه، ويجري ذلك مَجرىٰ ما عُلِمَ بِالعَقل أنّه يأمُرنا بالفعل ما دُمنا قادرين، فإذا عَجَزنا عنه سَقَطَ التّكليف عنّا، فإذا ثبتَ ذلك كانَ أمره تعالىٰ مُرتّباً علىٰ دليل العقل، ويصيرُ ذلك في حُكم المنطوق به.

وإذا ثبت ما قُلناه، فقولهم: «إنّ النّهي يَنقُضُ دَلالة الأمر» كقول القائِل إنّ العجز المُزيلَ للزوم المأمور به يَنقُضُ دلالة الآمر، وذلك بيّنٌ الفساد.

والجواب عن الشُّبهة الخامسة، وهي أنّه إذا أطلق الأمر، فلو كانَ المُرادُ به إلىٰ وقتٍ لبيّنه كما يجبُ بيان الخصوص والمُجمل، فهو: أنّ الآمر إنّما يَجبُ أنْ يُبيّن ما قَصَدَ بالأمر إليه وما لا يَصحُّ مع عدم بيانه، إذِ المأمور به من المكلّف، فأمّا ما عداه فلا يجبُ بيانه في الحال، وقد عَلمنا أنّ المُكلّف متىٰ بُيّنَ له صفةُ ما أُمرَ وأمكنه، أداه علىٰ الوجه الّذي كلّفه، وإنْ لم يُبيّن له الوقت الّذي يزول وجوب ذلك فيه، ولا يَصحُّ منه أداء المأمور به بالخطاب المُجمل إلّا بعد البيان، وكذلك القول في تخصيص العموم، فلذلك ساغَ تأخيرُ بيانِ النّسخ عن حال الخطاب، وامتنع ذلك في تَخصيص العام وبيانُ المُجمل، والشّاهدُ يشهدُ بصحّة ما قُلناه، ولأنّ السيّد لو أمر غلامه بأخذ وظيفةٍ له في كلّ يومٍ وفي نيّته إلىٰ غايةٍ، لم يجب أنْ يُبيّنها له، وإنْ كانَ لابدّ من أنْ يُبيّن له صفة الوظيفة الّتي أمره بأخذها، وهذا بيّنٌ.

والجواب عن الشّبهة السّادسة، وهي قولهم: إنّه إذا أطلق الأمرَ فقد أوجب اعتقاد لزوم المأمور به أبداً، أو العزم علىٰ فعله أبداً، والنّهي يقتضي كونهما قبيحين فهو: أنّ الأمر إذا ورد فإنّما يجبُ أنْ يعتقد المأمور فعله مادام مصلحةً، والعَزم على

فعله على هذا الشرط، وورود النّهى عن أمثاله لا يُؤثّر في ذلك، هذا اذا كان الخطاب في حالٍ يجوز فيها النّسخ، فامّا بعد انقطاع الوَحي، فيجبُ أن يعتقد بمثل ذلك ويعزم عليه مادامَ علىٰ صفةٍ يلزمه ففي الحالين لابدّ مِنْ دخول الشّرط في العزم والاعتقاد، وإنْ كانَ في أحد الحالين مُشترطاً لشيئين، وفي الحال الأُخرىٰ بوجهٍ واحدٍ.

والجواب عن الشُّبهة السّابعة، وهي قولهم: إذا أُطلق الأمر وغَرضه إفادة المُخاطب، فلو لم يلزم المأمور به أبداً لِبيّنَ، لأنّه لا يجوزُ أنْ يَقصد التّلبيس، فإذا لم يُبيّن عَلِمَ دوامه، فهو أنْ يُقال لهم: أليس الأمر لم يُبيّن الوقت الّذي يَزول فيه التّكليف؟ فلابدّ من نعم.

فيُقال له: أفتنسبه إلىٰ أنّه ليس؟

فإنْ قال: نَعَم، التزم ما أراد إلزامنا.

وإنْ قالَ: لا، لأنّه قَد دَلّ من جهة العقل عليه في الجملة.

قِيلَ له: وكذلك قَد دَلّ علىٰ جواز النّسخ مِنْ جهة العقل في الجُملة.

علىٰ أنّه إنّما يُقال: ليس إذا يُبيّن ما يجبُ بيانه ويحتاج المُكلّف إليه فيما كُلّفَ، وأمّا إذا لم يُبيّن ما ليس هذه حاله، والمعلومُ أنّه سيُبيّنه في حال الحاجة، فالتّلبيسُ زائلٌ.

والجواب عن الشُّبهة الثّامنة، وهي قولهم: إنّ أمره بالشّيء مُطلقاً لو لم يَمنع مِنْ النّسخ، لما كانَ موصوفاً بالقُدرة علىٰ أنْ يَدلّنا علىٰ تأبيد العبادة إلىٰ وقتِ زوال التّكليف، فهو: أنّه يَصحُّ أنْ يعرف ذلك بأنْ يَضطرَّ إلىٰ قصد الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فيه، كما اضطرّنا إلىٰ قَصده في أنّ شرعه دائمٌ، وفي أنّه لا نَبيَّ بعده. ويجوز أنْ يُعرف ذلك بانقطاع الوحي أيضاً، ويُعرف الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بأنْ يَعْرِف أنّ صلاح أُمّتهِ في هذا الشّرع ما دامُوا مكلّفين.

علىٰ أنّه لو لم يَصُحَّ أنْ يعرف ذلك علىٰ التّفصيل، ـ وقد عرفنا علىٰ الجُملة ـ لَعَلِمنا أنّه مادام صلاحاً لنا، فلابدّ من أنْ يَلْزِمنا لما أثّر في ما نقوله، علىٰ أنّا نعلم أنّ

المأمور به لا يجوزُ دوام لزومه، لأنّ ما[1] يَحسُن مِنَ الله تعالىٰ إلزامه إنّما يقتضي انقطاعه، وهو استحقاق الثّواب عليه، ولذلك يُعلم أنّه إنّما يلزم مادام صلاحاً ولا حاجة بنا إلىٰ علمٍ آخر لا يفتقر التّكليف إليه، وهذا واضحٌ.

وقد استدلّ الخَلقُ علىٰ جواز النَّسخ بما يفعله القَديم تعالىٰ من الإمراض بعد الصحّة، والفَقر بعد الغنىٰ، وأنّه إذا جازَ أنْ يختلف ذلك بحَسب مصالح العباد، فكذلك ما يكلّفونه.

وهذا قريبٌ، وإنْ كانَ الأوّل هو الأصل.

فأمّا من أبىٰ النَّسخ منْ أهل الملّة، فما قدّمناه يُبطلُ قوله، ويُبطله أيضاً وقوع النَّسخ في شريعتنا بلا ارتيابٍ، لأنّه لا خلاف بين الأُمّة أنّ القِبْلَة كانت إلىٰ بيت المقدس، وأنّه نسخ ذلك بالتَّوجّه إلىٰ الكعبة، وكذلك نسخ الحَّول في عِدَّة المُتوفّىٰ عنها زوجها بأربعة أشهرٍ وعشراً، ونسخ أيضاً تقديم الصَّدقة بين يدي نَجوىٰ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين، ونظائر ذلك كثيرة فلا معنىٰ للإكثار فيه.

فهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) في الأصل: لأنّ ماله.

فَصْلٌ [٤]

«في ذِكر جواز نَسخ الحُكم دونَ التِّلاوة، ونَسخ التِّلاوة دون الحُكم[1]»

جَميعُ ما ذكرناه جائِزٌ دخول النَّسخ فيه، لأنَّ التِّلاوة إذا كانت عبادةً، والحُكم عبادةٌ أُخرىٰ جاز وقوع النَّسخ في إحداهما مع بقاء الآخر، كما يَصلحُ ذَلك في كلّ عبادتين، وإذا ثَبَت ذلك جازَ نسخ التِّلاوة دون الحُكم، والحُكم دون التِّلاوة.

فإنْ قِيلَ[2]: كيفَ يجوزُ نَسخ الحُكم مع بقاء التِّلاوة؟ وهل ذلك إلّا نَقضٌ؟ لكون التِّلاوة دلالةً علىٰ الحُكم، لأنّها إذا كانت دَلالة علىٰ الحُكم فَيَنبغي أنْ تكون دلالةً ما دامت ثابتة، وإلّا كانَ نقضاً علىٰ ما بيّناه.

قِيْلَ له: ليس ذلك نقضاً، لكونها دلالة، لأنّها إنّما تدلّ علىٰ الحُكم مادامَ الحكم

---

(١) اتّفق أكثر الأُصوليين علىٰ جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معاً، واستدلّوا علىٰ ذلك بدليل العقل والنقل، وخالفهم شواذٌ من المعتزلة حيث نسب إليهم القول بأنّه لا يجوز نسخ الحكم وبقاء التّلاوة لأنّه يبقىٰ الدّليل ولا مدلول معه، وأيضاً لا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لأنّ الحكم تابع لها فلا يجوز ارتفاع الأصل وبقاء التّابع.

أُنظر: «الأحكام للآمدي ٣: ١٢٨، اللُّمع ٥٨، شرح اللُّمع ١: ٤٩٦ ـ ٤٩٥، المعتمد ١: ٣٨٦، الذريعة ١: ٤٢٩ ـ ٤٢٨، شرح المنهاج ١: ٤٧٤ ـ ٤٧٣، ميزان الأُصول ٢: ١١٠ ـ ١٠٠٨، المنخول: ٢٩٧».

(٢) أُنظر تفاصيل هذه الاعتراضات والنقوض في المصادر الواردة في ذيل التعليقة السابقة.

مصلحةً، فأمّا إذا تَغيّر حال الحُكم وخَرَجَ مِنْ كونه مصلحة إلىٰ غيره لم تكن التّلاوة دلالةً عليه.

وليس لهم أنْ يقولوا: لا فائدة في بقاء التّلاوة إذا ارتفع الحُكم، وذلك أنّه لا يمتنع أنْ تتعلّق المصلحة بنفس التّلاوة وإنْ لم يقتضِ الحُكم، وإذا لم يمتنع ذلك جازَ بقاؤها مع ارتفاع الحكم.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ هذا المذهب يؤدّي إلىٰ أنّه يجوز أنْ يَفعل جنس الكلامُ بمجرّد المصلحة دون الإفادة، وذلك ممّا تأبونه.

لأنّا إنّما نمنع في الموضع الّذي أشاروا إليه إذا خلا الكلام من فائدةٍ أصلاً، وليس كذلك بقاء التّلاوة مَع ارتفاع الحكم، لأنّها أفادت في الابتداء تعلّق الحكم بها وقُصِدَ بها ذلك، وإنّما تغيّرت المصلحة في المستقبل في الحكم فَنُسِخَ وبقيت[1] التّلاوة لما فيها مِنَ المصلحة، وذلك يُخالف ما سَألَ السّائل عنه.

وأمّا نسخ التّلاوة مَع بقاء الحُكم[2]، فلا شبهة فيه لما قُلناه من جواز تعلّق المصلحة بالحكم دون التّلاوة.

وليس لهم أنْ يقولوا: أنّ الحُكم قد ثَبَت بها، فلا يجوزُ مع زوال التّلاوة بقاؤه.

وذلك أنّ التّلاوة دلالةٌ علىٰ الحُكم، وليس في عدم الدّلالة عَدم المَدلول عليه، ألا ترىٰ أنّ انشقاق القمر ومَجيء الشّجرة دالٌّ علىٰ نبوّة نبيّنا صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، ولا يُوجب عدمهما خُروجه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم من كونه نبيّاً، وكذلك القولُ في التّلاوة والحُكم، ويُفارقُ ذلك حُكمُ العِلم الّذي يُوجب عدمه خروج العالم مِنْ كونه عالماً، لأنّ العلم موجب لا أنّه دالٌّ.

وأمّا جواز النّسخ فيهما، فلا شُبهة أيضاً فيه لجواز تغيّر المصلحة فيهما.

---

(١) في النسختين: بقيَ.

(٢) لاحظ التعليقة رقم (١) صفحة ٥١٤.

وقد ورد النّسخ بجميع ما قُلناه، لأنّ الله تعالىٰ نَسَخَ اعتداد الحول بتربّص أربعة أشهرٍ وعشراً، ونَسَخ التّصدّق قبل المُناجاة، ونَسَخَ ثبات الواحد للعشرة وإنْ كانت التّلاوة باقيةً في جميع ذلك.

وقد نسخ أيضاً التّلاوة وبقي الحُكم علىٰ ما رُويَ مِنْ آية الرّجم مِنْ قول: «الشّيخ والشّيخة إذا زَنيا فارجِمُوهما البتّة نكالاً مِنَ الله»[1] وإنْ كانَ ذلك ممّا أنزله الله والحكم باقٍ بلا خلاف.

وكذلك روي في تتابع صيام كفّارة اليمين في قراءة عبدالله بن مسعود[2] لأنّه

---

(١) إنّ حديث آية الرجم ونسخ تلاوتها وبقاء حكمها قد أخرجه الشّيعة والسُّنة في كتبهم الحديثيّة في أبواب الحدود، فقد أخرجه الكُليني في «الكافي» والصدوق في «من لا يحضره الفقيه» والشّيخ الطوسي في «التّهذيب» و«عدّة الأُصول»، وأيضاً ورد في «صحيح البُخاري» و«صحيح مسلم» و«مسند أحمد» و«موطأ مالك» وغيرها من مسانيد أهل السُّنة [أُنظر: جامع الأُصول ٤: ١١٦، كنز العمّال ٥: ٤١٨ باختلاف يسير]، والأصل في هذه القضية هو تفرّد عمر بنقله للآية المنسوخة تلاوتها دون حكمها ولا يعد أنّه لو كانَ قد عثر علىٰ من يشفعه بالشّهادة علىٰ دعواه لأضافها إلىٰ القُرآن، قال السمرقندي (ميزان الأُصول ٢: ١٠١٠): «وفي رواية عن عمر ـ أنّه قال: «لولا أنّ النّاس يقولون أنّ عمر زاد في كتاب الله تعالىٰ لكتبتُ علىٰ حاشية المصحف (الشيخ والشيخة... الآية) إلّا أنّ الله تعالىٰ صرف قلوب النّاس عن حفظها سوىٰ عمر ولا يكون إلّا لحكمةٍ بالغة لا نقفُ عليها!!» وقد روىٰ الشوكاني في نيل الأوطار (٧: ١٠٢ ط مصر): «أخرج أحمد والطبراني في الكبير من حديث أبي أمامة بن سهل عن خالته العجماء أنّ ممّا انزل الله من القُرآن: (الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللّذة) وأخرجه ابن حبّان في صحيحة من حديث أُبيّ بن كعب بلفظ: (كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة) وكانَ فيها آية الشّيخ والشيخة»!!

والتدقيق في هذه الآية المزعومة ومقارنتها مع سياق بقيّة الآيات القُرآنيّة ونَفْسها وأُسلوبها يؤدّي إلىٰ إنكار كونها قرآناً، هذا فضلاً عن أنّ عليّاً ـ عليه السّلام ـ قد أنكر ـ بالملازمة وليس بالصّراحة ـ كونها آيةً قرآنية، فإنّه ـ عليه السّلام ـ لما جَلد شراحة الهَمْدانية يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة قال: «حدّدتها بكتاب الله ورجمتها بسنّة رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم» [أُنظر: جواهر الكلام ٤١: ٣٠، عوالي اللآلئ ٢: ١٥٢ و٣: ٥٥٣، ورواه أحمد والبُخاري والنّسائي والحاكم وغيرهم] فلو كانَ عليه السّلام يرىٰ أن حكم الرجم ثابتٌ بآيةٍ قُرآنية قد نسخت تلاوتها كما رأىٰ عمر لم يقل ذلك.

(٢) قال ابن قُدَامة في كفّارة حنث اليمين (المُغني ١١: ٢٧٤ رقم ٨٠٥٠): «إنْ لم يجد طعاماً ولا كسوةً و عتقاً انتقل إلىٰ صيام ثلاثة أيّام لقوله تعالىٰ (فكفّارته إطعام عشرة مساكين... فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام)

قد نَسَخَ التّلاوة والحُكمُ باقٍ عند من يقول بذلك.

وأمّا نسخهما معاً، فمثل ما رُويَ عَن عائشة أنّها قالت: «كانتْ فيما أنزله تعالىٰ عشرة رضعاتٍ يُحرّمن، ثمّ نُسِخَتْ بخمسٍ»[1] فَجَرتْ بنسخه تلاوةً وحُكماً.

وإنّما ذكرنا هذه المواضع علىٰ جهة المثال، ولو لم يقع شيءٌ منها لما أخلّ بجواز ما ذكرناه وصحّته، لأنّ الّذي أجاز ذلك ما قدّمناه من الدّليل، وذلك كافٍ في هذا الباب.

وهذا لا خلاف فيه إلّا في اشتراط التتابع في الصّوم... ولنا أنَّ في قراءة أُبيّ وعبدالله بن مسعود: (فصيام ثلاثة أيّام متتابعات) كذلك ذكره الإمام أحمد في التّفسير عن جماعة»، وانظر أيضاً: أُصول السرخسي ٢: ٨١.

(١) أخرجه أبو داود ومالك، والدارمي، والنسائي ومسلم ٢: ١٠٧٥، والترمذي ٣: ٤٥٦، أُنظر أيضاً: «ميزان الأُصول ٢: ١٠٠٩، الأحكام ٣: ١٢٨، شرح اللُّمع ١: ٤٩٧، أُصول السرخسي ٢: ٧٩».

فَصْلٌ [٥]

«في نَسخ الشَّيء قَبل وَقت فِعله، ما حُكمه؟»[1]

اختَلَف العُلماء في ذلك، فذهَبَتْ طائفةٌ مِنْ أصحاب الشّافعي وغيرهم إلىٰ

---

(١) إنّ نسخ الشّيء قبل فعله له صورتان:

١ ـ نسخ الشّيء قبل فعله وبعد مضيّ وقتٍ يسعه.

٢ ـ نسخ الشّيء قبل دخول وقت فعله.

أمّا الأُولىٰ: فإنّ الجميع علىٰ جواز النّسخ، فعل المكلّف المأمور به أم لم يفعله، لأنّه يَحسن من الله تعالىٰ أن يأمر بالفعل من يطيعه، كما يَحسُن أنْ يأمر من يعصيه، وقد خالف أبو الحسن الكرخي الجمهور حيث قال: لا يُجوّز النّسخ قبل الفعل سواءٌ مضىٰ من الوقت مقدار ما يسعه أو لم يمض.

أمّا الثّانية: فقد اختلف الأُصوليون والمتكلّمون في حكمها:

١ ـ الجواز: وهو مذهب قوم من المتكلّمين، وأكثر أصحاب الشّافعي، والأشاعرة، والحنابلة، والظّاهريّة، وجماعة من الفقهاء.

٢ ـ عدم الجواز: وهو مذهب أكثر المتكلّمين، والمعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة، وبعض الشّافعيّة، وبعض الحنابلة، كالكرخي، والجصّاص، والماتريدي، والدبوسي. وهو مختار الشّريف المُرتضىٰ من الإماميّة ـ وتبعه المصنّف ـ.

أُنظر: «الذريعة ١: ٤٣٠، التبصرة: ٢٦٠، المستصفىٰ ١: ١١٢، الأحكام للآمدي ٣: ١١٥، الابهاج ٢: ٢٥٧ ـ ٢٥٦، اللُّمع: ٥٦، شرح اللُّمع ١: ٤٨٥، شرح المنهاج ١: ٤٦٩ المعتمد ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٥، الأحكام لابن حزم ٤: ٤٩٩، المنخول: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، روضة النّاظر: ٧٠».

جواز نَسخ الشّيء قبل وقت فعله[1]، وإلىٰ ذلك كانَ يذهبُ شيخنا أبو عبدالله.

وذهبَ المتكلّمون مِنَ المُعتزلة، وأكثرُ أصحاب أبي حنيفة، وبعضُ أصحاب الشّافعي إلىٰ أنّ ذلك لا يجوزُ[1]، وهو الّذي يختاره سيّدنا المُرتضىٰ[2] رحمه الله[3]، وهو الّذي يقوىٰ في نفسي.

والّذي يَدلّ علىٰ ذلك: أنّ القول بجواز ذلك يؤدّي إلىٰ أنْ ينهَىٰ الله تعالىٰ عن نفس ما أمر به، لأنّه إذا أمر بشيء بعينه في وقتٍ بعينه ثُمّ نهاه عنه قبل مجيء الوقت عن ذلك الفعل بعينه، فقد نهاه عَن نفس ما أمر به، وذلك قبيحٌ من وجهين:

أحدهما: أنّ ذلك الفعل لا يخلو مِنْ أنْ يكون قَبيحاً أو حَسَناً، فإنْ كانَ قبيحاً فالأمرُ به قبيحٌ، فإنْ كانَ حَسَناً فالنّهي عنه قبيحٌ، وهذا يُوجب كونه فاعلاً للقبيح، تعالىٰ الله عَن ذلك.

والوجه الآخر: أنّه يؤدّي إلىٰ البَداء، لأنّه لوكانَ حال ما أمر به علىٰ ماكانَ عليه قبل الأمر لما نَهىٰ عنه، فدلّ نهيه علىٰ أنّه قد ظَهَر له مِنْ حاله ما لم يكن ظاهراً، أو اسْتَتَرَ عنه ماكان عالماً به، وكلّ ذلك لا يجوزُ عليه تعالىٰ لأنّ البَداء إذا لم يَجُز عليه لم يَجُز أن يفعل ما يَدلّ علىٰ البَداء.

فإنْ قِيلَ: إنّا إنّما نُجيز أنْ يَنهىٰ قبل الوقت عَن مِثل ما أمرَ به لا عنه بعينه، فلا يَلزم ما ذكرتموه.

قِيلَ له: إنّ الأمر الأوّل اقتضىٰ فعلاً واحداً في هذا الوقت، فإذا نَهىٰ عن مثله لم يُوصف ذلك بأنّه نَسخٌ أصلاً.

فإن قال[4]: لو اقتضىٰ الفعلين جميعاً فكيف كانَ جوابكم؟

قِيلَ له: إنْ كانَ أرادهما جميعاً بالأمر، فإذا نَهىٰ عَن أحدهما فَقَد نهىٰ عمّا أمر

---

(١) أُنظر التعليقه رقم (١) صفحة ٥١٩

(٢) الذريعة ١: ٤٣٠.

(٣) قدّس الله روحه.

(٤) قالوا.

به، وهذا هو[1] الّذي أفسدناه آنفاً.

وإنْ كانَ أراد أحدهما فهو المأمور به دون الآخر، والنّهي أنبأ عن أنّه لم يرد غير هذا الفعل فقط، وهذا جائزٌ عندنا.

هذا إذا صحَّ الجمعُ بين الفعلين، فأمّا إنْ تَعذّر ذلك فالأمرُ بهما مستحيلٌ إلّا علىٰ وجه التّخيير، ومتىٰ أمر بهما علىٰ وجه التّخيير فقد أُريدا جميعاً، والنّهي عن أحدهما كالنّهي عنهما جميعاً في أنّه نهيٌ عمّا أمر به.

فإنْ قال: أفيجوزُ عندكم أنْ يأمر بالشّيء في وقتٍ ويَنهىٰ عنه قبل وقته عَنْ مثله، وإنْ لم يكن ذلك نسخاً؟

قِيلَ له: إذا كانا مثلين وواقعين علىٰ وجهٍ واحدٍ فبعيدٌ أنْ يكون أحدهما مصلحةً والآخر مفسدةً، فكذلك لم يَحسُن النّهي عن مثل ما أمر به في وقته.

فإنْ قالوا: إنّا نُجوِّز النَّسخَ قبل وقت الفعل، بأنْ يأمر الله تعالىٰ بالفعل ويُريد منّا اعتقاده أو العزم عليه، ثمّ يَنهىٰ عن الفعل بعينه فيكونُ المنهيّ عنه غيرَ المأمور به.

قِيلَ لهم: إنّ الاعتقاد يَتْبَعُ المُعتَقد، لأنّه إنّما يتناول الشّيء علىٰ ما هُوَ به حتّىٰ يَحسُن أنْ يُؤمرَ به، لأنّه لو كانَ علىٰ خلافِ ما هُوَ به لكانَ جهلاً، وذلك قبيحٌ لا يَحسُن الأمر به، فإذاً لابدّ من أنْ يكون اعتقاداً للشّيء علىٰ ما هُوَ به، وليس يَخلُو أنْ يكون مُتناولاً لكون المعتَقدُ واجباً، أو لكونه مُراداً، أو مأموراً، أو يكون اعتقاداً لأنْ يَفعله.

وإنّما قُلنا ذلك، لأنّه لابدّ مِنْ أنْ يكون لهذا الاعتقادِ معتقَدٌ على صفة، فانْ كانَ اعتقاداً لوجوبه فلا بد أن يكون المعتقَدُ واجباً، والّا كانَ الاعتقادُ جهلاً، وإذا وجب أنْ يكون واجباً فالنَّهيُ عنه قبيحٌ، وكذلك إنْ كانَ اعتقاداً لكونه مراداً أو مأموراً به، وإنْ كانَ اعتقاداً لأنّ يفعله، فيجبُ أنْ يقطع علىٰ أنّه يَفعلهُ لا مُحالة، وذلك لا يَصحُّ مِنَ المُكلّف، لأنّه يجوز الاخترام دونه.

فإن قال: إنّه أمرَ بأنْ يعتقد كونه واجباً بشرط أنْ لا ينهىٰ عنه، أو أنْ يَعتقد أنّه

---

(١) في الأصل: تلو.

يَفعل ذلك علىٰ هذا الشّرط.

قِيلَ له: إنْ تَعلَّقتَ بذلك فَقُل مثلَ ذلك في نفس الفِعل، بأنْ تقول: أمَرَ به في الحقيقة بشرط أنْ لا يَنهىٰ عنه، فإذا صَحَّ أنْ يَتعلّق بمثل ذلك في نفس المأمور به، فأيّ حاجةٍ بك إلىٰ ذكر الاعتقاد؟

وهذا قولٌ يدلّ علىٰ أنّ قائله لا يَعرف ماله يتأوّل الأمرُ، علىٰ أنّ المُراد به الاعتقاد، وقد بيّنا مِنْ قبلُ أنّ الاعتقادَ والعَزمَ يَتْبَعانِ المُعتقَد في الوجوب، فلا يَصحُّ وجوبهما دونه، وفي ذلك إسقاط سؤاله.

فإنْ قِيلَ: إنّما نُجوِّزُ ذلك إذا أمَرَنا بالشيء وأراد الاختبار، ثمّ نَهىٰ عنه في الحقيقة.

قِيلَ له: القديمُ تعالىٰ عالمٌ بالعواقب فلا يَجوزُ منه تعالىٰ الاختبار، لأنّ ذلك إنّما يَجوزُ علىٰ مَنْ لم يَعرف حال الشّيء فيختبرُ هَلْ يُطيع المأمور أم لا؟ والقديمُ تعالىٰ إنّما يأمر العبادَ بمصالحهم، فكيفَ يأمرهم بها ولا يُريدها منهم؟، ولو جاز ذلك لجازَ في النّهي مثله، فمِنْ أينَ لهذا القائل أن النّهيَ هو نهيٌ عن الفعل، مع قوله في الأمر أنّه اختبارٌ؟

فإنْ قال: أُجوّزُ النَّسخ قِبلَ الفعل إذا أمر تعالىٰ بالفعل في وقتٍ بشرط تبقية الأمر، أو بشرط انتفاء النَّهي، فإذا نَهىٰ عنه فقد زال الشّرط، فإذاً قد نَهىٰ عن الفعل علىٰ غير الوجه الّذي قد أمر به، وهذا كقولهم أنّه أمَرَ بالصّلاة عبادةً لله، ونَهىٰ عنها عبادةً للشّيطان في الجواز.

قِيلَ له: إنّ تبقية الأمر لا يجوزُ أنْ يكونَ وجهاً لحُسْنِ المأمور به، ولا إنتفاء النّهي، فلا يدلاّن أيضاً علىٰ كون الفعل علىٰ وجهٍ يَحسُن عليه حتّىٰ يقضي بأنّ في زوالهما خُروج الفعل مِنْ أنْ يكون واقعاً علىٰ ذلك الوجه، فإذا صحَّ ذلك بَطَلَ ما سَأَلَ عنه، وفارقَ حالهُ حالَ الصّلاة الّتي مَثَّل بها.

ومنْ حقِّ الآمر أنْ يَدلَّ علىٰ كون المأمورِ به علىٰ وجهٍ يَحسُن أمره به، فبقاءُ الأمر وانتفاءِ النّهي أو وجوده لا يخلو كونه علىٰ هذه الصّفة، فإذا صحّ ذلك فالنّهي

عنه لا يَحسُن.

فإنْ قالوا: كما يَحسُنُ أنْ يأمر بالفعل بشرط ألا يمنع منه ولا يَخترم دونه، فكذلك يحسُن أنْ يأمر بشرط ألّا يَنهىٰ عنه.

قِيلَ له: إنّ الّذي جَعَلهُ أصلاً في الفساد مثل ما يَثبتُ عليه، لأنّ الأمر بما يمنع منه قبيحٌ، كما يَقبُح الأمر بما لا يُطاقُ، لأنّ مُراد الآمر عزّ وجلّ أنْ يَفعل المأمور ما أمره به مِنَ الصّلاح، فلو لم يكن هذا مُراده لَقَبُحَ، ولا يَصحُّ أنْ يكونَ ذلك مقصده ومع ذلك يأمره بما يعلم أنّه يَمنَعهُ منه.

وقد تَعلّق مَنْ خالف في ذلك بأشياء[1].

منها: قوله تعالىٰ: ﴿**يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ ويُثْبِتُ**﴾[2] فأخبر أنّه يَمحُو ما يشاء، فَيَجبُ أنْ يكون أمرهُ بالشّيء ثمّ إزالته عنه بِنَهيٍ أو غيرهِ جائزاً.

ومنها: أنّ الله تعالىٰ أمر إبراهيم عليه السّلام بذَبحِ ولده، ثمّ نسخ عنه قبل الذّبح لأنّه قال: ﴿**يا بُنيَّ إنّي أرىٰ في المَنام أنّي أذبَحُكَ فانْظُر ماذا ترىٰ**﴾[3]، ثمّ قال بعد ذلك: ﴿**ونادَيناهُ أنْ يا إبراهيم قَد صَدّقتَ الرؤيا**﴾[4] فَمنَعه مِنَ الذّبح، وفداه بِذبحٍ عظيم، وهذا هو نَسخُ الشّيء قبل وقت الفعل.

ومنها: ما رُويَ أنّ الله تعالىٰ أوجب علىٰ نبيّنا عليه السّلام ليلة المِعراج خمسين صلاةً ثُمّ أزالها إلىٰ خَمسٍ قبل وقتِ الفعل.

قالوا: وقد صالح النّبي عليه السّلام قُريشاً علىٰ ردّ النّساء، ثمّ نسخه قبل وقت الفعل.

والجواب عن الأوّل: أنّه ليس في الآية أنّه يُثبتُ ما مَحا، ويَمحُو ما أثبت، ولا يَمتنُع عندنا أنْ يَمحُوَ غير ما أثبت ويُثبت غَيرَ ما محا، فأيّ تعلّقٍ لهم بالظّاهر؟

---

(١) أُنظر تفصيل استدلال المُخالفين في المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٥١٨.

(٢) الرعد: ٣٩.

(٣) الصّافّات: ١٠٢.

(٤) الصّافّات: ١٠٤.

وليس المُراد بذلك النَّسخ لأنّ ظاهره لا يقتضي ذلك.

وقد قِيلَ: أنّه يمحو ما يشاءُ ممّا يُثْبتهُ الملك المُوكّل بالعبد في الصّحيفة من المُباحات، ويُثبتُ ما يَشاءُ ممّا يستحقّ عليه ثوابٌ أو عقاب.

وقد قِيلَ في تأويله غيرُ ذلك ممّا قد بُيّن في التّفاسير[1].

والجواب عمّا تعلّقوا به ثانياً مِنْ أمر الله تعالىٰ إبراهيم عليه السّلام بذبح ابنه: أنّه إنّما أمره بمقدّماتِ الذّبح مِنَ الإضجاع، وأخذ الحَديد، وشَدّ اليد والرِّجل، وغيرِ ذلك، وقد يُسمّىٰ مقدّمة الشّيء باسمه كما يُسمّىٰ المريض المُدْنِف بأنّه ميّتٌ، فجازَ أنْ يقول: ﴿إنّي أرىٰ في المنام أنّي أذبحك﴾[4] ومُراده ما قُلناه.

ويدلّ علىٰ صحّة ذلك: ما قدّمناه مِنْ دليل العقل في أنّه لا يجوزُ أنْ يأمر بالشّيء ثمّ يَنسخهُ قبل وقت الفعل[2].

ويدلّ عليه أيضاً: قوله ﴿صَدَّقتَ الرؤيا﴾[3] فلو كانَ المُرادُ به الذّبح علىٰ الحقيقة لكانَ لا يكونُ مُصدّقاً، ولمّا ذَبَحَ، فدلّ علىٰ أنّ المأمور به ما قدّمناه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إذا كانَ الذّبح غيرَ مأمورٍ به، فكيف نَقولُ للذّبيح: ﴿فانظُر ماذا ترىٰ﴾[4] وهذا كلامُ جزعٍ؟، وكيفَ قال: ﴿إنّ هذا لَهُو البلاءُ المُبين﴾[5] ومقدّمة الذّبح ليس فيها كلّ ذلك؟، وكيف فُدِيَ بِذِبْحٍ عظيم وليس المأمور به الذّبح؟

وذلك أنّ إبراهيم عليه السّلام لمّا أُمر بمقدّمات الذّبح، وكان في العادة أنّ مثل ذلك يُراد بالذّبح، ظنّ أنّه سَيُؤْمَر بالذّبح، فلذلك قال ما قال، فأمّا الفِداء فلا يَمتنع أنْ يكونَ ذبحاً ويكون فداءً عن الّذي ظَنّ أنّه يُؤمرُ به مِنَ الذّبح أو عن مقدّمة الذّبح، لأنّ الفِداء لا يجبُ أنْ يكونَ من جنس ما فُدّي به، ألا ترىٰ أنّ الهَدْي يُفدّىٰ به حَلق الرأس

---

(١) أُنظر: «تفسير التبيان»٦: ٢٦٣، تفسير الطبري١٣: ١١١، تفسير فخر الرازي١٩: ٤٦٤.

(٢) أُنظر استدلال المصنّف في ص ٥١٩.

(٣) الصّافّات: ١٠٥.

(٤) الصّافّات: ١٠٢.

(٥) الصّافّات: ١٠٦.

وإنْ لم يكن مِنْ جنسه.

وقال قومٌ: إنّه أمَر بالذّبح علىٰ الحقيقة، وإنّه كانَ يَذبحُ، ثمّ كانَ يلتحم ما ذَبَحَ إذا تجاوز موضع الذّبح، فإذاً قد فَعَلَ ما أُمِرَ به، ولم يَسقط عنه.

وهذا قريبٌ، والأوّل أقوىٰ[1].

فأمّا من قال: أنّه جَعَل صفحة عنقه نُحاساً فامتنَعَ الذّبح عليه! فلا يَصحُّ، لأنّه يقتضي الأمر بما يمنَعُ منه، وذلك قبيحٌ لا يجوزُ علىٰ الله تعالىٰ علىٰ ما قدّمنا القول فيه.

والجَواب عمّا تعلّقوا به ثالثاً مِنَ الخبر: فأوّلُ ما فيه أنّه خَبَرٌ واحدٌ لا يجوزُ أنْ يُتعلّق بمثله فيما طريقه العلم به، علىٰ أنّه فاسِدٌ من وجوه:

منها: أنّه يُوجبُ نَسخُ الشّيء قبل أنْ يَعلم المكلّف أنّه مأمورٌ به، لأنّ في الحديث أنّه نُسِخَ عنهم ذلك تلك اللّيلة.

ومنها: أنّه يوجب نَسخَ شيء عنهم مِنْ حَيثُ أشارَ به موسىٰ عليه السّلام، وسَألَ محمّداً عليه وآله السّلام أنْ يُخفّف عن أُمّته، والتّكليفُ لا يتعلّق باختيار الانبياء، ولا يؤثّرُ فيه مسألتهم التّخفيف فيه.

ومنها: أنّ في الخبر من التّشبيه ما يَقتضي أنّه موضوعٌ لا أصلَ له، وإنْ كانَ فيه ما لا يَمتنعُ أنْ يكون صِدقاً.

والجواب عمّا تعلّقوا به رابعاً مِنْ أنّه نَسَخَ وجوب رَدّ النّساء علىٰ المُشركين قَبل فعله، فهوَ: أنّه عليه السّلام لم يكن شَرَطَ لهم أنْ يَرُدَّ عليهم النّساء أبداً ولا إلىٰ وقتٍ بعينه فنُسِخَ قبل ذلك، بل أطلقَ ذلك إطلاقاً، ولا يَمتنعُ أنْ تكون المصلحة اقتضتْ إمضاء ذلك إلىٰ الوقت الّذي نَسَخه، ولو كانَ قبل ذلك لم ينْسَخ، ولو هاجَرَتْ امرأةٌ قبل ذلك لكانَ يردَّها عليهم، وهذا لا يُنافي ما قدّمناه.

---

(١) أُنظر: تفسير التبيان ٨: ٥١٨.

فأمّا مَنْ تعلّق في هذا الباب بنَسخ تقديم الصّدقة قبل المُناجاة[1] فغَلَط، لأنّه إنّما نَسَخ عزّ وجلّ قبل الفعل لا قبل وقته، لأنّهم عصوا إلّا عليّاً عليه السّلام، فلم يفعلوا ما أمر الله تعالىٰ به في وقته فَنَسَخَ عنهم، وهذا جائزٌ عندنا.

وقد يتعلّق في هذا الباب بأخبار آحادٍ لا يَصحُّ التّعويل عليها في مثل هذه المسائل، أو بشيءٍ ليس بنَسخٍ قبل وقت الفعل، وإنّما هُوَ نسخٌ قبل الفعل، فينبغي أنْ يُعرَف هذا الباب ويُتأمّل في ما يَرد منه إنْ شاء الله، فإنّه لا يَختلُّ علىٰ من ضَبَطَ أصل هذا الباب.

فأمّا الّذي يَدلّ علىٰ أنّ النّسخ قبل الفعل يجوزُ[2] علىٰ ما قدّمنا القول فيه، فهُوَ:

---

(١) إنّ اختصاص آية التّصدّق قبل المُناجاة بعلي بن أبي طالب عليه السّلام من المشهورات الّتي نقلها السُّنة والشّيعة، قال ابن البطريق الحلّي في كتابه «خصائص الوحي المبين: ١٤٤» في معرض تفسيره لقوله تعالىٰ ﴿يا أيّها الّذين آمنوا إذا ناجيتم الرّسول فقدّموا بين يدي نجويكم صدقة﴾ (المجادلة: ٥٨) : «قال أبو نُعيم: حدّثنا أحمد بن فرج، قال: حدّثنا أبو عمر الدّاوري، قال: حدّثنا محمّد بن مروان، عن محمّد بن السّايب، عن أبي صالح، عن ابن عبّاس رضي الله عنه في قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرّسول فقدّموا﴾ الآية، قال: إنّ الله عزّ وجلّ حرّم كلام رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم إلّا أنْ يتصدّقوا قبل التّكلّم معه، وبخلوا أن يتصدّقوا قبل كلامه، قال: وتصدق علي ولم يفعل ذلك أحدٌ من المسلمين غيره.

ومن تفسير الثعلبي في قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرّسول﴾ الآية بالإسناد المتقدّم، قال: قال مجاهد: نهىٰ الله المسلمين عن مناجاة النّبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم حتّىٰ يتصدّقوا فلم يناجه إلّا عليّ بن أبي طالب عليه السّلام قدّم ديناراً فتصدّق به ثمّ نزلت الرخصة.

وقال عليّ صلوات الله عليه: إنّ في كتاب الله لآية ما عمل بها أحدٌ قبلي ولا يعمل بها أحدٌ بعدي ﴿يا أيّها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرّسول فقدّموا بين يدي نجويكم صدقة﴾.

وقال علي صلوات الله عليه: بي خفّف الله عزّ وجل عن هذه الأُمّة أمر هذه الآية فلم تنزل في أحدٍ قبلي ولم تنزل في أحدٍ بعدي.

قال: وقال ابن عمر: كانَ لعلي بن أبي طالب عليه السّلام ثلاثة لو كانَ لي واحدة منهنّ كانَ أحبّ إليّ من حُمر النعم: تزويجه فاطمة صلىٰ الله عليها، وإعطاؤه الراية يوم خيبر، وآية النجوىٰ».

(٢) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٥١٨.

أنّه متىٰ أمر بالفعل في وقتٍ وتَقضّىٰ وقته، فغيرُ ممتنعٍ أنْ يَنهىٰ عن أمثاله، كما كانَ لا يَمتنعُ أنْ ينهىٰ عن ذلك لو فَعَل، لأنّ ما يَنهى عنه إنّما ينهى عنه لأنّه مفسدةٌ له في التّكليف، فَتَقدُّم فعله لما أمرهُ به، أو تركه له لا يُؤثّر في ذلك، ولذلك نسخَ تقديم الصَّدقة قبلُ مناجاة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم عمّن أوجب عليه وإنْ لم يفعلوه وعصوا فيه، وما رُوي من أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام فَعَله[1] لا يُخرجُ غَيره من أنْ يكون حاله ما وصفناه، فالتّعلُّق بذلك غيرُ صحيح.

وإنّما ذكرنا هذا الفَصل عقيب المسألة الأولىٰ لأنّ في المُتفقّهة[2] مَنْ يقول: إنّ النّسخ قبل الفعل لا يجوزُ، ويَظنُّ أنّ ذلك يَجري مَجرىٰ النّسخ قبل وقت الفعل!، وبينهما مِنَ الفرق ما قدّمناه.

---

(١) راجع التعليقه رقم (١) صفحة ٥٢٥.

(٢) أُنظر آراء وأقوال وأدلّة هؤلاء المتفقّهة القائلين بعدم جواز النّسخ قبل الفعل في المصادر الواردة في التّعليقة رقم (١) صفحة ٥١٨.

فَصْلٌ [٦]

«في أنّ الزّيادة في النّص هل يكونُ نَسخاً أو لا؟»[1]

ذهَبَ أبو عليّ وأبو هاشم إلىٰ أنّ الزّيادة في النّص ليست بنَسخٍ علىٰ كلّ حال،

---

(١) ليس المقصود من الزيادة في كلام المصنّف زيادة عبادة مستقلّة ومتغايرة جنساً عن العبادة الأُولىٰ كزيادة وجوب الصلاة علىٰ وجوب الزكاة، وليس زيادة عبادة غير مستقلّة ولا متغايرة كزيادة صلاة علىٰ الفرائض الخمس، بل المقصود زيادة ما ليس له استقلال في حدّ نفسه بل يعدّ جزءاً كزيادة ركعة أو ركوع، أو زيادة صفةٍ كشرط الإيمان في الرقبة. وهذا موضع الخلاف حيث اختلف الأُصوليُّون والمتكلّمون في ناسخيّة هذه الزيادة علىٰ الحكم الثّابت بالنّص وعدمها وإليك مذاهب أعيانهم وهي:

١ ـ أنّها لا تنسخ مطلقاً: وهذا هو رأي جمهور أهل السُّنّة، فهو مذهب الشوافع، والحنابلة، وبعض المعتزلة كالجبّائيّين.

٢ ـ التفصيل بين ما إذا كانت الزيادة توجب تغيير الحكم المزيد عليه في المستقبل فتكون ناسخة وإلّا فلا تنسخ: وهذا مذهب أصحاب أبي حنيفة وبعض الشّافعيّة.

٣ ـ التفصيل بين أن تكون الزيادة شرطاً في صحّة المأمور به وإجزائه معها لا دونها فتكون ناسخة، وإلّا فلا تكون ناسخة: وهذا مذهب الشّيخ المفيد، وتبعه الشّريف المُرتضىٰ، والمصنّف، وهو مختار القاضي عبدالجبّار المعتزلي في (المُعتمد).

٤ ـ إنْ كانت الزيادة مغيّرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً كزيادة التغريب في المستقبل علىٰ الحدّ المفروض، وإلّا لو كانت الزيادة مقارنة صرفة فلا تنسخ: وهذا مذهب أبي عبدالله البصري المعروف بالجُعَل، وأبي الحسن الكرخي.

٥ ـ إنْ تضمّنت الزيادة رفعاً فهو نسخٌ وإلّا فلا: وهذا مذهب الباقلاني، والجويني، وابي الحسين

وهو مذهبُ كثيرٍ مِنْ أصحاب الشّافعي[1].

ومنهم مَنْ قال: إنّه نَسْخٌ إذا كانَ المزيد عليه قد دَلّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه، مثل أنْ يكون النصّ علىٰ الثّمانين في حدّ القاذف يَدلُّ عنده علىٰ أنّ ما فوقه ليس بحدٍّ، فإذا زِيْدَ عليه كان نسخاً مِنْ هذا الوجه[1].

وذهَبَ أبو عبدالله البصريّ إلىٰ أنّ الزّيادة علىٰ النّص إذا اقتضتْ بغير حُكْم المَزِيد عليه في المُستَقبل كانَ[2] نسخاً، وإنْ لم يَقْتَضِ ذلك لم يكنْ نَسخاً[2]، وحُكِيَ ذلك عن أبي الحسن.

والّذي اختاره سيِّدنا المُرتضىٰ، وإليه كانَ يَذهبُ شَيخنا أبو عبدالله رحمهما الله من قبلُ، وهو الّذي ذَكَره عبدالجبّار بن أحمد في «العُمَد»[3] أنّ الزّيادة علىٰ ضربين:

أحدهما: يُغيِّر حُكمَ المزيد عليه حَتّىٰ لو فَعَل بعد الزّيادة علىٰ الحَدِّ الّذي كانَ يَفعل قبل الزّيادة لما كان مُجزياً، ووجب إعادته، فذلك يُوجبُ نَسخ المزيد[1].

والآخر: هو الّذي لا يُغيّر حُكمَ المزيد عليه، ولو فعل بعد الزيادة علىٰ الحدّ الّذي كانَ يفعل قبلها لكانَ مُجزياً، وإنّما يجبُ أن يُضاف إليه الزّيادة، فما هذا سبيله

البصريّ، والآمدي، وابن الحاجب، والرازيّ، والبيضاوي، والأستراباذي.

٦ ـ إنْ كانت الزيادة متّصلةً بالمزيد عليه إتّصال إتّحادٍ دافع للتعدّد والانفصال، كما لو زيد في الصبح ركعتان فهذا نسخٌ، وإنْ لم توجب الإتّحاد بل كانت ملحقةً كزيادة عشرين جلدة علىٰ ثمانين جلدة فلا تنسخ، وهذا مختار الغزالي.

أُنظر: «التبصرة: ٢٧٦، الإبهاج ٢: ٢٨٤ ـ ٢٨٣، المستصفىٰ ١: ٧٥، المنخول: ١٧٦ و ٢٩٩، الأحكام للآمدي ٣: ١٥٤، الذريعة ١: ٤٤٣، ميزان الأُصول ٢: ١٠١١، اللُّمع: ٦٢، شرح اللُّمع ١: ٥١٩، شرح المنهاج ١: ٤٨٩، المعتمد ١: ٤٠٥، أُصول السرخسي ٢: ٨٢، روضة النّاظر: ٧٣، إرشاد الفحول: ٢٩٠».

(١) أُنظر التعليقة رقم (١) صفحة ٥٢٧ والمصادر الواردة فيها.

(٢) في الأصل والنسخة الثانية: (قبيحاً) تصحيف صحيحه ما أثبتناهُ.

(٣) راجع التعليقه رقم (٢) صفحة ٥٠٢.

لا يُوجبُ نَسخ المزيد عليه[1]، وهذا هو الصّحيح.

فمثالُ القسم الأوّل: أنْ يوجب الله الصّلاة ركعَتين[2] ثمّ يُضيفُ إليهما ركعتين أُخريين حتّىٰ يصير الفرض أربعاً، فإنّ ذلك يُوجبُ نسخ الرّكعتين، لأنّ بَعد هـذه الزّيادة معلومٌ مِنْ حال الرّكعتين أنّهما لا يُجزيان، فمتىٰ لم يُضِفْ إليهما الرّكعتين، وجب إعادة الصّلاة مِنْ أوّلها، فكذلك رُوِيَ عن عائشة أنّها قالت: «كانت الصلاة ركعتَين فزيد في صلاة الحَضر»[3].

وإنّما قُلنا: إنّ هذا نَسخٌ، لأنّ الفعل الأوّل إذا وقع علىٰ الحَدّ الّذي كانَ واجباً قبل الزّيادة صارَ كأنّه لم يكن، ومتىٰ فَعَل مع الزّيادة صَحّ، فصار هو مع الزّيادة بمنزلة حُكم فساد الأوّل في أنّه يجب أنْ يكون ناسخاً له.

وأمّا مثال القسم الثّاني: فهو زيادة النّفي علىٰ حدّ الزّاني للبِكْر، وزيادة الرّجم علىٰ حدّ المُحْصَن، وإنّما قُلنا إنّ هذا ليس بنسخٍ لأنّ الحدّ المفعول في الحالين لا يختلف، وإنّما يَجبُ ضَمُّ الزّيادة ولم يجب استئنافه، لأنّ هذه الزّياده الواردة في حُكم زيادةٍ[4] ثانية في أنّها لم تؤثّر في حال المزيد عليه، ألاٰ ترىٰ أنّه لو فعل الأوّل بعد الزّيادة علىٰ الحدّ الّذي كانَ يفعله قبلها لكانَ ذلك مُجزياً، وإنّما يجب أنْ يُضمَّ إليه الزّيادةُ فحسب، ففارَقَ حُكمُ هذا القِسم الأوّل.

وكذلك لو زيدَ في حدّ القاذف عشرون لما أوجب ذلك نسخاً، لأنّ الثّمانين إذا فُعِلَتْ بعدما زِيْدَ عليه مِنْ غَير أنْ يُضمَّ الزّيادة إليها أجزأ، كما كان يُجزي لو فُعِلَتْ ولما زِيْدَ عليها شيءٌ، وإنّما يجب ضمُّ الزيادة عليها فقط.

فإنْ قِيل: فهذا أوجب ذلك كونه نسخاً، لأنّ حدّ الثّمانين كانَ يتعلّق بـه ردّ

---

(١) راجع التعليقه رقم (١) صفحة ٥٢٧

(٢) صلاة ركعتين.

(٣) روىٰ البخاري في [كتاب الصلاة: باب ١: ح ١٦] عن عائشة أنّها قالت: «فَرَضَ اللهُ الصلاة حين فَرَضَها ركعتين ركعتين في الحضر والسّفر فأُقِرّتْ صلاةُ السّفر وزِيدَ في صلاة الحَضَر».

(٤) عبادة.

الشّهادة، فإذا زِيدَ عليه العشرون لم يتعلّق به ذلك، فقد تَغيرّ حُكمه الشّرعي، فوجَب أنْ يكونَ نسخاً.

قِيلَ له: إنّ ردّ الشّهادة لا يتَعلّق عندنا بإقامة الحدّ، وإنّما يتعلّق بالقَذْفِ الّذي يُوجب التّفسيق دون إقامة الحدّ، كما أنّ رَدّ الشّهادة يتعلّق بسائر أفعال الفسق دون إقامة الحدّ الواجب فيه مثل شُرب الخَمر، واللّواط، والسّرقة، وغير ذلك، فَسَقط السّؤال.

ولو سُلّم أنّ ردّ الشّهادة يتعلّق بإقامة الحَدّ ما أوجب ذلك نَسخاً، لأنّ ردّ الشّهادة عبادةٌ أُخرىٰ منفصلةٌ عن إقامة الحدّ فيه، ألا ترىٰ أنّ الحدّ فيه يَصحُّ وإنْ لم يُردّ الشهادة.

فإذا صحّ ذلك لم يُوجب نَسْخ المزيد عليه، وصار ذلك بمنزلة إباحة تزويج المُعتدَّة إذا انقَضَتْ عدّتها في أنّ عِدّتها وإنْ زِيْدَ فيها أو نقص منها لا يُوجب نسخاً لذلك، لأنّه حكمٌ آخر يتعلّق بإنقضاء العِدّة، طالت العِدّة أم قَصُرتْ، فتَغيُّر العبادة لم يُوجب نسخه، وكذلك لو تَغيّر حُكم سَتر العورة، والوضوء، والقبلة في الصلاة ما أوجب ذلك نسخ الصّلاة، فكذلك القولُ في ردّ الشّهادة.

فإنْ قِيلَ: أليس حَدّ القذف إذا كانَ ثمانين، فمتىٰ فُعِل ذلك يكون قد استوفىٰ الحدَّ، فإذا زيدَ عليه عشرون لم يكُنْ بفعل الثّمانين استوفىٰ الحدّ، فوجَب لذلك أنْ يكون نسخاً؟

قِيلَ له: هذا كلامٌ في عبارةٍ[1]، لأنّ تحصيله[2] أنّه يجب علىٰ الإمام أنْ يَضُمَّ إلىٰ الثّمانين عشرين حتّىٰ يكون قد استوفىٰ الحدّ الواجب، وقد بيّنا أنّ ذلك لا يُوجب نسخاً.

فإنْ قِيلَ: فيجبُ علىٰ هذا أنْ تقولوا إنّ النّقصانَ مِنَ العبادة إذا اقتضىٰ ألا تصحّ

---

(١) أي انّ الاختلاف لفظي وليس بمعنوي.

(٢) أي حاصله.

العبادة إذا أتىٰ بها علىٰ حدّ ما كانَ يُؤتىٰ بها مِنْ قبل أنْ يكون نسخاً؟

قِيلَ له: كذلك نقولُ، وسَنُبيّنه بعد هذا الفصل إن شاء الله تعالىٰ.

فأمّا زيادة الشّرط في بعض العبادات، فإنّه لا يُوجب النّسخ إذا كانَ منفصلاً مِنَ العبادة، وتَصحُّ من دونه، لأنّه إذا كانَ كذلك صارَ في حكم عبادةٍ أُخرىٰ، ويُفارق ذلك ما قُلناه من الصّلاة منْ أنّ زيادة ركعةٍ فيها تقتضي النّسخ، لأنّ الصّلاة بعد الزّيادة تصيرُ مع المَزيد في حُكم الشّيء الواحد، فلم يكن ذلك مُوجباً للنّسخ.

وإذا[1] ثَبَت[2] ما قدّمناه، فكلُّ زيادةٍ تصحُّ دون المَزيد عليه، أو يصحُّ المزيد عليه دونها، فأحدهما لا يُوجبُ نَسخ الآخر، كما أنّ زيادة صلاةٍ علىٰ ما أوجب الله تعالىٰ منَ الصلوات لا يقتضي نسخاً لها.

فأمّا الكفّارات الثّلاث المُخيّرُ فيها، فمتىٰ فَرَضنا أنّ الله تعالىٰ زاد فيها رابعاً، فإنّ ذلك يُوجب نسخ تحريم ترك الثّلاثة، لأنّه كانَ مِنْ قبْلُ يحرم تركها أجمع، والآن لا يحرم، ولكن لا يقتضي ذلك نسخ الكفّارات الثلاث، لما قدّمناه مِنْ أنّها لو فُعِلَتْ علىٰ الحدّ الّذي فُعِلَتْ قبل العبادة بالرّابعة لكانت واقعةً موقعها، فلم توجب ذلك نسخاً.

فإنْ قِيلَ: فما قولكم في الّذي تَذهبون إليه مِنْ وجُوب الحُكم بالشّاهد واليمين، يقتضي ذلك نَسخُ ما أوجب الله تعالىٰ مِنْ الحُكم بالشّاهدين أو بشاهدٍ وامرأتين؟

فإنْ قُلتم: ذلك قُلتم بجواز نَسخ القُرآن بخبر الواحد، وذلك خلافُ مذهبكم، بل هُوَ خلاف الإجماع!

وإنْ قُلتم: إنّ ذلك ليسَ بنَسخ، بيّنوا القول فيه؟

قِيلَ له: إنّ ذلك ليس بنسخ، لأنّ القُرآن إذا دلّ علىٰ أنّ الحكم بالشّاهد الواحد لا يَتمُّ إلّا بأنْ يَنضاف إليه الثّاني، أو تُضاف امرأتان لا يَمنعُ منْ قيام الدّلالة علىٰ كون غيره شرطاً فيه، وقد أجمعت الطّائفة المُحقّة علىٰ جواز ذلك، فكانَ ذلك مُوجباً

---

(١) فإذا.

(٢) زيادة من النسخة الثانية.

للعلم، وخَرجَ من باب خَبَر الواحد الّذي ذكره السّائل. وأمّا تقييد الرّقبة الواجبة في الظّهار بالإيمان فقد تقدّم القول فيه[1].

وأمّا مَنْ قال: إنّ زيادة العشرين في حَدّ القاذف نَسخٌ له، وأنّ تقييّد الرّقبة بالإيمان نسخٌ، فهُوَ موافقٌ لمن أنكر أنْ يكونَ ذلك نَسخاً في المعنىٰ، لأنّهما معاً يقولان: انّ الدّليل الأوّل يقتضي جواز الكافرة وآقتضىٰ كون الحدّ ثمانين، وإنّ الدّليل الثّاني دلّ علىٰ أنّ الحدّ مائة وأنّ الرّقبة الكافرة لا تُجزي، وإنّما يختلفان في العبارة، وأحدهما يُعبّر عن ذلك بأنّه نَسخٌ، والآخر يُعبّر عنه بأنّه تخصيصٌ، فلا طائل في ذلك.

فإنْ قِيلَ: مَنْ جَعله نسخاً لا يقبل فيه خبر الواحد، ومَنْ جَعَله تخصيصاً يَقبلُ خبر الواحد فيه والقياس؟

قِيلَ له: أمّا علىٰ مذهبنا فلا يُقبَل في الموضعين خَبَر الواحد ولا القياس علىٰ ما مضىٰ القول فيه[2].

ومَنْ أجاز خبر الواحد في التّخصيص وأبىٰ قبوله في النّسخ، فلخصمه أنْ يقول له: إذا قُلتَ لا أقبلُ خَبَر الواحد فيه لأنّه نسخٌ، ولم يَرجعْ في أنّ ذلك نسخ إلّا إلىٰ ما وافقتك عليه في المعنىٰ الّذي ليسَ بنسخٍ عندي، فَعليك أنْ تدلّ علىٰ ذلك، وانّه لا يجوزُ قبول خبر الواحد فيه!

فإنْ عَنَيتَ بقولك إنّه نسخٌ مِنْ حيثُ إنّه لا يُقبل فيه خَبَر الواحد والقياس، كُنتَ بانياً[3] للشّيء علىٰ نفسه، وذلك غيرُ صحيح.

فأمّا مَنْ يقول: إنّ الزّيادة نسخٌ علىٰ كلّ حالٍ[4]، فيقول فيما ثبت من الزّيادة الّتي عُلم أنّه ليست نسخاً أنّ ذلك اقترن بحال الخطاب فَلَم يُوجب ذلك نسخاً، وذلك نحو وجُوب النيّة في الصّلاة، ونحو كون الرّقبة سليمةً مِنَ العيوب الّتي تمنع من

---

(١) راجع كلام المصنّف في صفحة ٣٢٩

(٢) راجع رأي المصنّف ومختاره في صفحة ٣٤٥ و ٣٥٤

(٣) ثابتاً.

(٤) راجع التعليقة رقم (١) صفحة ٥٢٧.

إجزائها، وغير ذلك من المسائل.

ويقول: إنّ الزّيادة إنّما توجبُ النّسخ إذا دَلّ عليها ما يَصحُّ النّسخ به.

ويقول: إذا دلّ خَبَر الواحد أو القياس علىٰ نسخ شيء من القُرآن، وَجَب ردّه لأنّ نسخ القُرن بذلك لا يجوز.

وعلىٰ هذا يَبنىٰ المسائل في الفروع كلّ واحدٍ[1] علىٰ ما يَذهبُ إليه[2].

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) أحدٍ.

(٢) أُنظر تفاصيل هذه الاستدلالات والردود والنقوض الواردة عليها في المصادر الواردة في التعليقة رقم (١) صفحة ٥٢٧.

فَصْلٌ [٧]

«في أنّ النُّقصانَ مِنَ النَّص هَلْ هوَ نَسخٌ أم لا؟ والخلاف فيه»[1]

حَكىٰ أبو عَبدالله البصريّ عن أبي الحَسَن الكرخيّ أنّه كانَ يقول: إنّ العِبادة إذا نُسِخَ بعضها لا يكونُ ذلك نسخاً لجميعها، ويجري ذلك مجرىٰ العموم إذا خُصَّ أو

---

(١) لا خلاف أنّ النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص، وإنّما الكلامُ في أنّه هل يقتضي النقصان نسخ المنقوص منه أم لا؟ ويمكن حصر المذاهب والأقوال في هذه المسألة كالآتي:

١ ـ إذا نُسِخَ بعض العبادة لم يكن ذلك نسخاً للباقي: وهذا مذهب الكرخي، وأبي عبدالله البصري، وهو منسوب لجمهور أصحاب الشافعي ولغيرهم كالآمدي، والرازي، وأبي إسحاق الشيرازي، وأبي الحسين البصري، وهو مختار الحنابلة.

٢ ـ إذا نُسِخَ بعض العبادة نُسِخَ جميعها: وهذا مذهب أبي حامد الغزالي، والحنيفيّة.

٣ ـ التفصيل بين كون النَّسخ نسخاً لبعض الجملة كالقبلة والركوع، أو نسخاً لشيء منفصلٍ عن العبادة كالطّهارة، وبعبارة أُخرىٰ التفصيل بين كون المنقوص ركناً أو شرطاً، فَنسخٌ في الأول دون الثّاني: وهذا مذهب القاضي عبدالجبّار، والقرطبي، ونسبه الشوكاني للغزالي.

٤ ـ التفصيل بين ما إذا كانت للعبادة المنقوصة فيها حكمٌ شرعي بعد النقصان فلا نسخَ، وأمّا إذا كانَ ما بقي بعده العبادة متىٰ فُعِلَ لم يكن له حكمٌ في الشّريعة ولم يجرِ مجرىٰ فعله قبل النقصان، عُدّ هذا النقصان نسخاً له: وهذا مذهب الشّريف المُرتضىٰ، وتبعه المصنّف.

أُنظر: «الرسالة للشّافعي ١٢١: ٣٥٩ و ٢٢٠: ٦٠١، التبصرة: ٢٨١، المستصفىٰ ١: ٧٥، الذريعة ١: ٤٥٢، ميزان الأُصول ٢: ١٠١٦، الأحكام للآمدي ٣: ١٦٠، اللُّمع: ٦٢، شرح اللُّمع ١: ٥٢٤، المعتمد ١: ٤١٤، روضة النّاظر: ٧٥، إرشاد الفحول: ٢٩٢».

اسْتُثنِيَ منه، فإنّ ذلك لا يكونُ تخصيصاً للكلّ، فكانَ يَعتلّ لذلك بأنّ القِبْلَة نُسِخت بالقبلة، ولم يوجب ذلك نَسْخاً للصَّلاة، وكانَ يُلْحق بذلك صيام عاشورا ونَسخه بشهر رمضان ويقول: إنّ النَّسخَ تناول الوقت لا العبادة، وأنّ الواجب مِنَ الصَّوم في شهر رمضان هو الّذي كانَ واجباً في عاشوراء، وكانَ يَجعلُ ذلك أصلاً في أنّ الشّرط الحاصل للعبادة الأولة يَجبُ أنْ يكونَ حاصلاً للثّانية أيضاً، ويقولُ: إذا كانَ المُتقرّر في صوم عاشوراء أنّه يجوزُ بنيّةٍ غيرُ مبيّنةٍ، فكذلك يَجبُ في رمضان الآن صوم رمضانٍ هو صوم عاشوراء، وإنّما نُسِخَ وقته.

وذهبَ بعضهم: إلىٰ أنّ النقصان مِنَ العبادة يقتضي النَّسخ، وفي كلام الشّافعي ما يَدلُّ علىٰ ذلك.

ولا خلاف أنّ النُّقصانَ يقتضي نسخ ما أسقط، لأنّه كانَ واجباً في جُملة العبادة، ثمّ أُزيل وجوبه، وإنّما الخلاف في أنّه يقتضي نَسخَ ما بقي مِنَ العبادة أم لا؟

والّذي ينبغي أنْ يُعتمد في هذا الباب أنْ يُقال: العبادات الشّرعيّة قد تكونُ جملةً ذات شروطٍ كالصَّلاة، وتكونُ فعلاً واحداً وله شروطٌ، وقد تكون فعلاً مجرّداً عن الشّرط.

فإذا كانت العِبادة فعلاً واحداً، فالنّسخُ إنّما يَصحُّ فيها بأنْ يُسْقِط وجوبها، ولا يصحُّ أنْ يَنسخ بعضها لأنّه لا بعض لها.

فأمّا نَسخُ شروطها، فإنّه لا يوجب نَسخها، وكذلك نَسخُ شروط الجُملة التي هي ذاتُ شروطٍ لا يُوجب نسخها، لأنّ مِنْ حقّ الشّروط أنْ يكون في حُكم التّابع للمشروط، لأنّه يجَبُ لأجله، وليس في نسخه تغييرُ حالِ المشروط، وهذا مثلُ أنْ ينسخ الطّهارة فإنّ ذلك لا يُوجب نَسخَ الصّلاة، بل يجبُ بقاء حُكم الصَّلاة علىٰ ما كانَ عليه من قبلُ.

فأمّا إذا نُسخ بَعضُ تلك الجُملة كنسخ القبلة، أو كنسخ ركوعٍ، أو سجودٍ، فإنّ ذلك يوجب نَسخ الجملة، لأنّ تلك الجملة في المستقبل لو أُوقِعَتْ علىٰ الحدّ الّذي كانت واجباً أو لا لم تُجْزِ ووجب إعادتها، فصار نُقصان القبلة بمنزلة إخراج الصّلاة مِنْ

كونها واجبةً وجائزةً، فلذلك وَجَبَ أنْ يكون نَسخاً، وهو بمنزلة الزّيادة أيضاً في هذا الوجه، فيجبُ أنْ يكون مثلها في أنّه نَسخٌ.

فإنْ قِيلَ: إنّ القبلة إذا نُسِخَت فما بقي مِنَ الصّلاة هي عبادةٌ مُبتداةٌ لم يكن مثلها[1] من قبلُ واجباً، فكيفَ يَصحُّ أنْ يقولوا: إنّه نَسخٌ؟

قِيلَ له: وإنْ لم يجب الصّلاة مِنْ قبلُ على هذا الوجه، فماكانَ واجباً مِنْ قبلُ مِنَ الصّلاة لو فُعِلَ الآن لم يُجْزِ، فَوَجَبَ أنْ يكون إسقاطُ القبلة نَسخاً له مِنْ هذا الوجه.

فأمّا صوم عاشوراء، فإنّما يُقال إنّه نُسِخَ برمضان، بمعنىٰ أنّ عند سقوط وجوبه أُمِرَ بصيام رمضان لا أنّ صوم رمضان ممّا نَسَخَ له، لأنّ الحُكم إنّما يَنسخ حُكماً آخر إذا لم يَصحّ أنْ يجتمعا علىٰ وجهٍ، فأمّا إذا صحّ وجُوب الثّاني مع الأوّل، ويمكنُ فعلهما جميعاً فأحدهما لا يكونُ ناسخاً للآخر، ولذلك قلنا: إنّ قول الله تعالىٰ: ﴿**ولأبَوَيه لِكُلّ واحدٍ مِنْهُما السُّدُس**﴾[2] لا يُعلم به وجُوب نَسخ الوصيّة للوالدين والأقربين، لأنّ اجتماع الوصيّة والمِيراث لهما غيرُ منكرٍ، بل هو الصّحيح الّذي نَذهبُ إليه، ومَنْ خالفنا في ذلك يرجع إلىٰ ما يُروىٰ[3] مِنْ قول النّبيّ عليه السّلام: «**لا وصيّة لوارثٍ**»[4] ويَدّعي أنّ ذلك مُجمعٌ عليه، وعندنا أنّ هذا خبرٌ واحدٌ لا يُنسخُ به ظاهر القُرآن.

ولو سُلّم أنّ صوم عاشوراء نُسِخَ ـ في الحقيقة ـ برمضان[5]، لما صَحّ أنْ يَصْرفَ النّسخ إلىٰ الوقت، لأنّ مِنْ حقّ النّسخ أنْ يتناول الأفعال الواقعة في الأوقات لا الأوقات نفسها، لأنّها ليست مِنْ فعل المكلّف.

---

(١) في النسختين: مثله.

(٢) النساء: ١١.

(٣) رُوِيَ.

(٤) كنز العمّال١٦: ٦١٥ رقم ٤٦٠٦٢، جامع الأُصول٩: ٦٢٢ و١١: ٦٣٣ ـ ٦٣٢ و١١: ٧٥٠.

(٥) نُسب إلىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قوله: (نَسَخَ صومُ رمضان كلّ صوم قبلهُ) [أنظر: ميزان الأُصول٢: ١٠٠٥] وأيضاً روىٰ التّرمذي أنّه (كان رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يصوم عاشوراء فلمّا قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلمّا افترض رمضان كانَ رمضان هو الفريضة وتُرك عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه) [ميزان الأُصول٢: ١٠٥٥ هامش رقم (٢) نقلاً عن الشمائل المحمّدية: ٢٢٤].

فَصْلٌ [٨]

«في نَسخ الكتابِ بالكتاب، والسُّنّة بالسُّنّة، ونَسخ الإجماع والقياس، وتجويز القول[١] بهما»[٢]

لا خلاف بين أهل العلم أنّ نَسخ الكتاب بالكتاب يَجوزُ[٣]، والعلّةُ في ذلك بيّنةٌ، وذلك لأنّهما في وجوب العلم والعَمَل سَواء، فكما يَجوزُ تخصيص أحدهما بالآخر وبيان أحدهما بصاحبه، فكذلك يَجوزُ نَسخ أحدهما بالآخر.

ولا يَلزم علىٰ ذلك دليلُ العقلِ الّذي لا يُنسَخُ الكتاب به، لأنّا قد بيّنا أنّ مِن شرط النَّسخ أنْ يكون واقعاً بدليلٍ شرعيّ.

فأمّا مَعنىٰ النّسخ: فقَد يقعُ بدليل العقل، وقد وقع ما قُلنا إنّه جائزٌ، لأنّ الله تعالىٰ نَسَخَ الاعتداد حولاً بالاعتداد أربعة أشهرٍ وعَشراً، ونَسَخَ الصَّدقة قبل المُناجاة، ونَسَخَ ثبات الواحد للعشرة، كلّ ذلك بالكتاب، وإنْ كانَ المنسُوخ به ثابتاً.

---

(١) زاد في الحجرية: في النسخ.

(٢) في الأصل: فيهما.

(٣) أُنظر: «ميزان الأُصول ٢: ١٠٠٥، الذريعة ١: ٤٥٥، التذكرة بأُصول الفقه: ٤٣، الأحكام للآمدي ٣: ١٣٢ اللّمع: ٥٩، شرح اللُّمع ١: ٤٩٨، شرح المنهاج ١: ٤٧٧، المعتمد ١: ٣٩٠، الأحكام لابن حزم: ٥٠٥، أُصول السرخسي ٢: ٦٧، روضة النّاظر: ٧٧، المنخول: ٢٩٢، إرشاد الفحول: ٢٨٤».

وأمّا السُّنّة: فإنّما تُنسخُ بالسُّنّةِ أيضاً إذا تساويا في الدّلالة.

فإنْ كانت الأُولىٰ مِنْ أخبار الآحاد، فَعَلىٰ مذهبنا ذلك ساقطٌ، لأنّا لا نعمل بها، وعلىٰ مذهب الفُقهاء يجوزُ نَسخها بمثلها، لأنّهما إذا كانَ طريقهما العلم فحُكمهما حُكم الكتاب.

وإنْ كانا ممّا طريقهما العملُ فحالهما أيضاً متساويةٌ فيَجبُ صحّة نسخ إحداهُما بالأُخرىٰ، وقد وقع ذلك أيضاً علىٰ ما رُويَ أنّ النّبي عليه السّلام: **«نَهىٰ عَنْ إدّخار لُحُوم الأضاحيّ وزِيَارة القُبور»**[1] ثمّ نَسَخَ ذلك فأباح الزّيارة والإدّخار للحُوم الأضاحي[2]، ولا فصل بين نسخ قوله بفعله، أو قوله بقوله، وقد وقع ذلك عند الفقهاء لأنّه كان أمر عليه السّلام ـ على ما رُويَ ـ بقتل شارب الخمر في المرّة الرابعة، ثمّ أخذهُ وقد شرب رابعةً فحدّه ونَسَخَ به قوله[3].

وعندنا أنّ هذا الحُكم غيرُ مَنسوخ، بل هو ثابتٌ.

وأمّا نسخُ الكتاب بالسُّنّة، ونسخُ السُّنّة بالكتاب فسنبيّن القول فيه إن شاء الله[4].

وأمّا الإجماعُ: فعندنا لا يَجوزُ نسخه، لأنّه دليل لا يتغيّر، بل هو ثابتٌ في جميع الأوقات، لأنّ العقل عندنا يَدلّ علىٰ صحّة الإجماع، وما هذا حُكمه لا يجوزُ تغيّره فيَطرق عليه النّسخ.

---

(١) ولفظ الحديث النّاسخ قوله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: **«كنتُ نهيتكم عن زيارة القُبور ألا فزوروها»** وقد رُوِيَ هذا الحديث عن الإمام علي، وأبي سعيد الخدري، وابن مسعود، وجابر، وبريدة وغيرهم، وأخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب استئذان النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ربّه في زيارة قبر امّه، وأيضاً أخرجه النّسائي وأبو داود في كتاب الجنائز، باب زيارة القُبور، وابن قدامة في (المُغني) :٢: ٤٢٥.

(٢) ولفظ الحديث النّاسخ للنّهي عن ادّخار اللحوم قوله ـ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ـ: **«كنت نهيتكم عن إدّخار لحوم الأضاحي فادّخروها»** وروىٰ الحديث جماعة من الصّحابة، فقد أخرجه مسلم، وابن ماجة، والحاكم النيسابوري في مستدركه كلّهم في كتاب الأضاحي.

(٣) الأحكام لابن حزم الأندلسي ٤: ٥١٧.

(٤) أُنظر تفصيل الكلام في هاتين المسألتين في صفحة ٥٤٣ فصل [٩].

وكذلك لا يَصحُّ النَّسخُ به، لأنّ مِنْ شأن النّاسخ أنْ يكون دليلاً شرعيّاً متأخّراً عن المنسوخ، وذلك لا يتأتّىٰ في الإجماع علىٰ مذهبنا، فجرَىٰ ذلك مجرىٰ أدلّة العقل الّتي لا يجوزُ النّسخ بها علىٰ ما مضىٰ القول فيه.

فأمّا علىٰ مذهب الفقهاء فلا يجوزُ أيضاً نسخهُ، لأنّه دليلٌ قد استقرّ بعد ارتفاع الوَحي، ومعلومٌ أنّ بعده لا يَصحُّ النّسخ، فيجبُ امتناع النّسخ فيه[1].

وكذلك لا يَصحُّ النّسخ به، لمثل ما قُلناه نحن، منْ أنّ مِنْ شأنِ النّاسخ أنْ يكون متأخّراً عن المنسوخ، والحُكمُ إذا كانَ ثابتاً فلا يجوزُ أنْ يَجمع الأُمّة بعد ذلك علىٰ خلافه، لأنّ ذلك يؤدّي إلىٰ بُطلان الإجماع[1].

فأمّا إذا أجمعوا علىٰ شيءٍ ثُمّ وَرَد الخَبرُ بخلافه، نحو إجماعهم علىٰ أنْ «لا غُسل علىٰ مَنْ غَسّل ميّتاً»[2] علىٰ مذهبهم. «ولا وضوء علىٰ حامله»[2] وقد وردت السُّنّة به[3]، فإنّما يُستدلّ بالإجماع علىٰ أنّ الخبر غيرُ صحيح ولا يجبُ قبوله.

وأمّا أنْ يكونَ منسوخاً به فلا[1]، وإنّما قالوا ذلك: لأنّه لو كانَ صحيحاً لما أجمَعَت الأُمّة علىٰ خلافه، لأنّهم يتّبعون الأدلّة ولا يُخالفونها، أو يُستدلّ بالاجماع علىٰ أنّه نُسِخَ بغيره لا به نفسه.

فإنْ قِيلَ: فهل يجوزُ أنْ يُنسخ اجماعهم علىٰ قولين باجماعهم علىٰ أحدهما؟

---

(١) أُنظر: «الذريعة ١: ٤٥٦، الأحكام للآمدي ٣: ١٤٤، اللُّمع: ٦٠، شرح اللُّمع ١: ٤٩٠، شرح المنهاج ١: ٤٨٤، المعتمد ١: ٤٠٠، روضة النّاظر: ٨٠، الأحكام لابن حزم ٤: ٥١٧، إرشاد الفحول: ٢٨٧».

(٢) قال ابن قُدامة في [المُغني ١: ٢٤٣، فصل ٢٩٧]: «ولا يجب الغُسل مَنْ غَسّل الميّت، وبه قال ابن عبّاس، وابن عمر، وعائشة، والحسن، والنّخعي، والشّافعي، وأبو ثُور، وابن المنذر، وأصحاب الرأي».

(٣) قال ابن قدّامة (المُغني ١: ٢٤٣ رقم ٢٩٧) : «وعن عليّ وأبي هريرة أنّهما قالا: «من غَسّل ميتاً فليغتسل»، وبه قال سعيد بن المسيّب، وابن سيرين، والزّهري، واختاره أبو إسحاق الجوزجاني لما رُويَ عن أبي هريرة عن النبي صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم أنه قال: «مَنْ غَسّل ميتاً فليغتسل، ومن حمل ميّتاً فليتوضّأ»، قال الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ».

لأنّ هذا الإجماعَ قد دَلّ علىٰ أنّ القول الآخر الّذي سوّغوه مِنْ قَبْل القول به قَد حَرُمَ القولُ به، وهذا نسخٌ للإجماع.

قِيلَ له: هذا يَسقط علىٰ مذهبنا، لأنّهم إذا أجمعوا علىٰ أنّ كلّ واحدٍ من القولين جائزٌ لا يجوزُ أنْ يجمعوا بعد ذلك علىٰ أحد القولين، لأنّ ذلك ينقضُ الإجماع الأوّل.

وإنّما يَصحُّ ذلك علىٰ مذهب مَنْ قال بالاجتهاد[1] بأنْ يقول: قالوا بقولين مِنْ طريق الاجتهاد ثمّ أدّاهم الاجتهاد إلىٰ قولٍ واحدٍ، وعلىٰ هذا أيضاً لا يكون ذلك نسخاً، لأنّهم إنّما سوّغوا القول بالأوّل بشرط أنْ لا يكون هناك ما يَمنعُ مِنَ الاجتهاد، كما أنّ مَنْ غاب عن الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فإنّما يجتهد في المسألة بشرط أنْ لا يكونَ من النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم نصٌّ، فإذا وُجِدَ الإجماعُ علىٰ أحدهما عُدِمَ الشّرط الّذي له جوّزوا القول بالآخر، فخَرُمَ القول به لهذه العلّة لا لأنّه منسوخٌ.

وأمّا القياس: فعندنا أنّه غير معمولٍ به في الشّرع علىٰ ما نَدلّ عليه في المُستقبل، فلا يَصحُّ نسخه ولا النّسخ به.

وأمّا علىٰ مذهب مَنْ قال بالعمل به، فلا يَصحُّ أيضاً نَسخه[2]، لأنّه يتبع الأُصول فما دامت الأُصولُ ثابتةً فنَسخه[3] لا يَصحُّ[4].

والنّسخُ به لا يصحّ أيضاً، لأنّ مِنْ شرط صحّته أنْ لا يكون في الأُصول ما يمنعُ

---

(١) راجع التعليقة رقم (١) صفحة ٨ حول مفهوم الاجتهاد عند متقدّمي الإماميّة.

(٢) إنّ عدم جواز النّسخ بالقياس هو رأي الجماهير من الفقهاء والمتكلّمين، وقد فصّلَ آخرون بين القياس الجليّ والخفي فأجازوه في الأوّل دون الثّاني.

أُنظر: «التبصرة: ٢٧٤، المستصفىٰ ١: ١٢٦، الإبهاج ٢: ٢٧٨، الذريعة ١: ٤٥٩، الأحكام للآمدي ٣: ١٤٧، اللّمع: ٦٠، شرح اللُّمع ١: ٥١٢، المعتمد ١: ٤٠٢، روضة النّاظر: ٨٠، إرشاد الفحول: ٢٨٨».

(٣) في النسختين: نسخه.

(٤) إنّ القائلين بجواز العمل بالقياس يمنعون صيرورة القياس ناسخاً ومنسوخاً، أمّا عدم ناسخيّته لأنّ شرط صحّة القياس أن لا يكون في الأُصول ما يمنع منه ومع وجوده فلا مجال لناسخيّته، وأمّا عدم كونه منسوخاً لأنّ القياس تابع لأصله وباقٍ ببقاء أصله، فلا يتصوّر نسخ حكمه مع بقاء أصله.

منه، فلو جوّزوا نَسخ الأُصول به، لجوّزوا نَسخ الأُصول بقياسٍ لم يُوجد علىٰ الشّرط الّذي يَصحُّ عليه[1].

فأمّا الاجتهاد ياتٍ[2] علىٰ مَذهب الفقهاء: فلا يَصُحُّ النّسخُ فيها، لأنّه يجوزُ أنْ يَرجع مِنْ اجتهادٍ إلىٰ اجتهاد، ويجوزُ أنْ لا يرجع.

وليس يجوزُ أنْ يُقال: إنّ أحد القولين يَنسخُ الآخر، ولذلك قال مُعاذ: «أجتهدُ رأيي إذا لم أجد في الكتاب ولا في السُّنّة»[3]، وكذلك غيره مِنَ الصَّحابة كانوا يتركون اجتهادهم للنّصُوص.

وأمّا فحوىٰ القول: فلا يمتنعُ نسخه لأنّ اللّفظ يَدلّ عليه كما يدلُّ علىٰ ما يتناوله صريحه.

فإنْ قِيلَ: هَل يجوزُ أنْ يُنْسَخ ما يقتضيه فحوىٰ الخطاب مع ثبوت صريحه؟، كأنْ يُنسَخ ضَربُ الوالدين ويبقىٰ تحريمُ قوله لهما أُفٍّ.

قِيلَ له: لا يمتنعُ، ويُفارقُ القياسَ لأنّ نسخه مع ثبات أصله لا يَصحُّ، لأنّ بصحّة الأصل يَصحُّ الفرع، فما دام ثابتاً فَيَجبُ صحّته.

وكذلك لا يجُوزُ بقاء القياس مَع نسخ أصله لما ذكرنا منَ العلّة[1].

ومن النّاس مَنْ مَنع من ذلك وقال: لا يجُوزُ أنْ يَثْبُتَ صريحه ويرتفع فحواه، لأنّ ذلك مناقضةٌ ويستحيل في العُرف، لأنّه لا يجوزُ أنْ يُقال: «فلانٌ لا يَظْلِمُ مثقال ذرّةٍ» وهو يظلم القناطير، أو «فلانٌ لا يأكل رغيفاً»، ثمّ يقول: «هو يأكلُ مائة رطْلٍ»، فإذا

---

(١) راجع هامش رقم (١) صفحة ٥٤٠.

(٢) في الأصل: الإجتهاد، ولمعرفة مفهوم اصطلاح «الاجتهاد» عند مدرسة الإماميّة وأهل السُّنّة راجع التعليقة رقم (١) ص ٨.

(٣) عن معاذ بن جبل: أن رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم سأله إذ بعثه إلىٰ اليمن: **بماذا تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإنْ لم تجد في كتاب الله؟ قال: فَبِسُنّة رسول الله. قال: فإنْ لم تجد في سنّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو»** سنن الدارمي ١: ٧٠، عون المعبود ٣: ٣٣٠.

كانَ كذلك فدخول النّسخ في ذلك لا يصحُّ.

وأمّا النّسخ بإقرار النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم علىٰ الفعل، فسنبيّن في باب الأفعال إنْ شاء الله.

فَصْلٌ [٩]

«في ذِكر نَسْخِ القُرآن بالسُّنّة، والسُّنّة بالقُرآن»

ذَهَب المتكلّمون بأجمعهم مِنَ المُعتزلة وغيرهم، وجميع أصحاب أبي حَنيفة، ومالك، إلىٰ أنّ نسخ القُرآن بالسُّنّة المقطُوع بها جائزٌ[١]، وإليه ذَهَب سيّدنا المُرتضىٰ[٢] (رحمه الله).

وذهَبَ الشّافعي[٣] وطائفةٌ مِنَ الفُقهاءِ[٤] إلىٰ أنّ ذلك لا يجوزُ، وهو الّذي

---

(١) أُنظر: «المعتمد ١: ٣٩١، اللُّمع: ٦٠، شرح اللُّمع ١: ٥٠١، شرح المنهاج ١: ٤٧٧، الأحكام للآمدي ٣: ١٣٨ ـ ١٣٥، روضة الناظر: ٧٩، المستصفىٰ: ١/١٢٤، المنخول: ٢٩٢، التبصرة: ٢٦٤، إرشاد الفحول: ٢٨٥».

قال الشوكاني في ارشاد الفحول: (ص ٢٨٥): «يجوز نسخ القُرآن بالسُّنّة المتواترة عند الجمهور كما حَكىٰ ذلك عنهم أبو الطيّب الطبري، وابن برهان، وابن الحاجب، قال ابن فورك في شرح مقالات الأشعري: وإليه ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري...، وقال ابن السمعاني: وهو مذهب أبي حنيفة وعامّة المتكلّمين، وقال سليم الرازي: وهو قول أهل العراق، قال: وهو مذهب الأشعري والمعتزلة وسائر المتكلمين قال، الدّبوسي: هو قول علمائنا يعني الحنفيّة. قال الباجي: قال به عامّة شيوخنا، وحكاه ابن الفرج عن مالك».

(٢) الذريعة ١: ٤٦٢.

(٣) قال الشّافعي في (الرّسالة: ص١٠٦) : «إنّ السُّنّة لا ناسخةٌ للكتاب، وإنّما هيَ تَبَعٌ للكتاب».

(٤) كأبي إسحاق الشّيرازي، والحارث بن أسد المُحاسبي، وعبدالله بن سعيد القَلانسي، وأبي حامد الإسفراييني، وعبدالقاهر البغدادي، وسهل بن أبي سهل الصُعلوكي، والصّيرفي، والخفّاف، وأحمد بن حنبل في إحدىٰ الروايتين عنه، وقد ذهب أبو العبّاس ابن سُريج إلىٰ جواز نسخ القُرآن بالسُّنّة عقلاً ولكنّه ممتنعٌ شرعاً.

اختاره شيخنا أبو عبدالله[1] (رحمه الله).

ولا خلاف بين أهل العلم أنّ القُرآن لا يُنسخُ بأخبار الآحاد، إلّا أنّ من أجازَ نسخ القُرآن بالسُّنّة المقطوعِ بها، يقول: كانَ يجوزُ نَسخه أيضاً بأخبار الآحادِ ولكن الشَّرع منع منه، وهُوَ الإجماعُ علىٰ أنّ خبر الواحد لا يُنْسَخُ به القُرآنُ، وإلّا كانَ ذلك جائزاً، كما ثَبَتَ عندهم تخيص عموم القُرآن وبيان مجمله بأخبار الآحاد.

ولي في هذه المسألة نظرٌ، إلّا إنّي أذكُر ما تَعلّق به كلّ واحدٍ من الفريقين علىٰ ضربٍ مِنَ الإيجاز:

فاسْتَدلّ[2] من قال بجواز ذلك: أنّه إذا أوجبت السُّنّة المقطوعُ بها العِلمَ والعَمَل ساوت الكتاب في ذلك، فيَجبُ جواز حصول نَسخها كما يجوز أن يُبيّن بها، ويخصّ بها، وإنّما لا يجوزُ نَسخه بخبر الواحد للإجماع الّذي ذكرناه وإلّا كان ذلك جائزاً.

وقالوا أيضاً: النّسخُ إذا كانَ واقعاً في الأحكام الّتي هي تابعةٌ للمصالح، وكانت السُّنّة في الدّلالة علىٰ الأحكام كالقُرآن لا يَختلفان، فيجبُ جواز نَسخه بها.

قالوا: ومزيّة القُرآن في باب الإعجاز علىٰ السُّنّة لا يُخرجها مِنَ التّساوي فيما ذكرناه، يُبيّن ذلك أنّ نسخ الشّريعة إنّما يَصحُّ مِنْ حيثُ كانَ دلالةً علىٰ أنّ الحُكم المُراد بالأوّل أُريد[3] به إلىٰ غايةٍ وقد عُلم أنّ قوله تعالىٰ إذا كانَ وحياً ولم يكن قُرآناً في باب الدّلالة علىٰ ذلك كالقُرآن، فكذلك حال السُّنّة في ذلك يجَبُ أنْ يكون حال القُرآن في جواز نسخ القُرآن به، لأنّ الّذي يَختصُّ القُرآنُ به مِنَ الإعجاز لا تأثير له

راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١)

(١) قال الشّيخ المفيد في (التذكرة بأُصول الفقه: ٤٣): «العقول تجوّز نسخ... الكتاب بالسُّنّة والسُّنّة بالكتاب، غير أنّ السمع ورد بأنّ الله تعالىٰ لا ينسخ كلامه بغير كلامه بقوله: ﴿ما نَنسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنسها﴾ الآية، فعلمنا أنّه لا ينسخ الكتاب بالسُّنّة».

(٢) في الاصل: واستدل.

(٣) في الأصل: أن يُريد.

فيما به يَصحُّ النّسخ مِنَ الدّلالة علىٰ الحكم، لأنّ نفي كونه مُعْجِزاً مع كونه قولاً له تعالىٰ لا يُخرجه مِنْ أنْ يَدلّ علىٰ الحُكم كهو إذا لم يكن مُعجزاً، ألاٰ ترىٰ أنّ قوله عليه السّلام دَلالةٌ علىٰ الحُكم وإنْ لم يكن مُعجزاً، فإذا صَحَّ ذلك لم يكن بكونِ القُرآن مُعْجِزاً إعتبارٌ، فَوَجَبَ صحّة نَسخه بالسُّنّة علىٰ ما قدّمناه.

واسْتَدلّ مَنْ امتنَعَ مِنْ جواز نسخه بالسُّنّة بأشياء[1]:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿**وأنزلنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبيّنَ للنّاس ما نُزّل إليهم**﴾[2]، قالوا: فَجَعَلَهُ الله تعالىٰ مُبيّناً للقُرآن، فلو نسَخَه لكانَ قد أزاله، والإزالة ضدُّ البيان.

واعترض من خالف في ذلك بأنْ قال: إنّه إذا نَسَخهُ بالسُّنّة فقد بيّن الوقت الّذي تَزولُ فيه العبادة، وهذا في أنّه بيانٌ جارٍ مَجرىٰ التّخصيص، ولو لم يكن ذلك بياناً لم يكن في وصف الله تعالىٰ له بأنّه مُبيّنٌ دليلٌ علىٰ أنّه لا يفعل ما ليس ببيان، كما لا يدلّ علىٰ أنّه لا يَبتدي بأحكامٍ شرّعها.

وقال أبو هاشم: إنّ معنىٰ قوله: ﴿**لِتُبيّن للنّاس ما نُزّل إليهم**﴾، أي لِتُبلّغ وتؤدّي، لأنّ «الأداء» بيانٌ، ومتىٰ حَمَلنا الآية علىٰ هذا وفّينا حقّها في العموم لأنّه مؤدٍّ لكلّ ما أنزل الله.

ومتىٰ حُملت علىٰ البيان الّذي هو التّفسير حُملت علىٰ التّخصيص، وإذا أمكن حمل الآية علىٰ العموم كانَ أولىٰ مِنْ حَملها علىٰ الخصوص[3].

واستدلوا أيضاً بقوله: ﴿**وإذا بدّلنا آيةً مكانَ آية**﴾[4] قالوا: فنبيّن أنّه تُبَدّلُ الآية بالآية، وذلك يَمنع مِنْ أنْ يُنْسَخَ بالسُّنّة.

---

(١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٥٤٣.

(٢) النحل: ٤٤.

(٣) نَسَبَ أبو الحسين البصري (المعتمد: ١/٣٩٤) للجبّائي أنّ: «الشّيخ أبا هاشم ـ رحمه الله ـ يَحمل قوله تعالىٰ ﴿**لِتُبيّن للنّاس**﴾: لتُظْهِرَ لهم ذلك وتؤدّيه، وإذا حملها علىٰ ذلك، استوعب جميع ما أُنزل إلينا، وإذا حُمل علىٰ بيان المجمل لم يستوعبه، فكانَ هذا التّأويل أولىٰ لمطابقته العموم».

(٤) النحل: ١٠١.

وإعتَرَضَ على ذلك مَنْ خالف بأنْ قال: ليس فيه بأنّه لا يجوزُ أنْ تُبدّل الآية إلّا بالآية، فالتّعلّق به لا يَصحُّ، ولأنّه لا يَدلُّ على موضع الخلاف مِنْ نَسْخِ حُكم الآية بالسُّنّة، لأنّه إنّما ذَكرَ أنّ الآيةُ تُبدّل بالآية ولم يذكُر الحُكم.

واستدلّوا: بقوله تعالىٰ: ﴿وقال الّذين لا يَرجون لقاءنا ائتِ بِقُرآنٍ غَيرِ هذا أو بَدّلهُ قُل ما يَكونُ لي أنْ أُبدّله مِنْ تِلْقاء نَفْسي﴾[1] فبيّن أنّ تبديله لا يقعُ إلّا بالكتاب.

وقال من خالفَ في ذلك: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿قُل ما يكونُ لي أنْ أُبدّله مِنْ تلقاء نفسي﴾ يَدلُّ على أنّه لا تُنسخ الآية إلّا بوحيٍ مِنَ الله تعالىٰ قُرآناً كانَ أو غير قُرآن، وكذلك نقول لأنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لا يَنْسِخُ القُرآن مِنْ قِبل نفسه على حالٍ.

وأقوىٰ ما استدلّوا به في هذا الباب قوله تعالىٰ: ﴿ما نَنْسَخُ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بِخَيرٍ مِنها أو مِثلها﴾[2]، واستدلّوا بهذه الآية من وجوهٍ:

منها: ما ذكرهُ أبو العبّاس بن سُريج[3] أنّه قال: لما قال تعالىٰ: ﴿نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾ احتُمل أنْ يُراد به الكتاب، واحتُمل غيره، فلمّا قال بعده: ﴿ألم تَعْلَم أنّ الله علىٰ كُلّ شيءٍ قَدير﴾[4] عُلِمَ أنّه أراد بما تقدّم ما يختصُّ هو بالقُدرة عليه، وهو القُرآن المُعْجِز، فكأنّه قال: (نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها) ممّا نَختصُّ بالقُدرة عليه.

ومنها: أنّه تعالىٰ قال: ﴿نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾ فأضاف ما نَسَخَ به الآية إلىٰ نفسه، والسُّنّة لا تُضاف إليه تعالىٰ في الحقيقة.

ومنها: أنّ الظّاهر في الاستعمال أنّه إذا قِيلَ لأحدٍ: «لا آخذُ منك ثوباً إلّا أعطيك خيراً منه» أنْ يُراد به مِنْ جنس الأوّل، وكذلك قوله: ﴿ما نَنْسَخُ من آيةٍ أو نُنْسِها﴾ لما ذُكِرَ في الأوّل آيةٌ فيجبُ أنْ يكون هِيَ المُراد بقوله: ﴿نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾ فكأنّه

---

(١) يونس: ١٥.

(٢) البقرة: ١٠٦.

(٣) في الأصل والنسخة الثانية: أبو العبّاس بن شُريح وهو تصحيف، راجع هامش رقم (٣) صفحة ٤٦٨.

(٤) البقرة: ١٠٦.

قال: نأتِ بآيةٍ خيرٍ منها أو مثلها.

ومنها: أنّ الآية إنّما تكونُ خيراً مِنَ الآية بأنْ تكون أنفعَ منها، والمَنفعة بالآية تقعُ بتلاوتها وبامتثال حُكمها، فيجبُ أنْ يكون ما يأتي به يَزيد في النّفع علىٰ ما يَنسخه، ولا يكونُ زائداً عليه إلّا ويحصل به النّفعُ مِنْ كلا الوجهين، والسُّنّة لا يَصحُّ ذلك فيها.

وذَكَر مَنْ خالفَ هذا المذهب في تأويل هذه الآية وجهاً قويّاً وهو المحكي عن أبي هاشمٍ وهو أنّه قال[1]: «ليس في قوله: ﴿نأتِ بخيرٍ منها﴾ دلالة علىٰ أنّ ما يأتي بها هو النّاسخ، لأنّه لم يَقُل نأتِ بخيرٍ منها ناسخاً، فيجوزُ أنْ يَنْسَخ الآية بشيءٍ آخر ثمّ يأتي بخيرٍ منها.

وأجاب من نَصَرَ المذهبُ الأوّل عن هذا بأنْ قال: إذا ثَبَتَ أنّه لابدّ أنْ يأتي بآيةٍ أُخرىٰ، وكلُّ مَنْ قال بذلك قال إنّها تكون ناسخة، وليس في الأُمّة من قال لابدّ من أنْ يأتي بآيةٍ أُخرىٰ وإنْ لم تكن ناسخةً، لأنّ مَنْ جوّز نَسخ القُرآن بالسُّنّة قال: يجُوز أنْ يَنْسَخَهُ بالسُّنّة وإنْ لم يأتِ بآيةٍ أُخرىٰ، وكلّ قولٍ خالف الإجماع وَجَبَ إطراحه.

واعترضوا[2] علىٰ الاستدلال بالآية أيضاً بأنْ قالوا: قوله: ﴿ما نَنسخُ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بخَيرٍ منها﴾ يقتضي ثُبوت النّسخ قبل الإتيان بخيرٍ منها، فلو كانَ النَّسخُ بما يأتي به يَقَع، لما صحَّ حصُول نَسخ الآية قبل أنْ يأتي بخيرٍ منها.

ويُمكن أنْ يُجاب عن ذلك بأنْ يقال: لا يُمتنعُ أنْ يقول: نأتِ بخيرٍ منها ناسخاً وإنْ تقدّم قوله: ﴿ما نَنْسِخُ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها﴾، كما أنّ القائل إذا قال: «أنا لا أبطل الحركة إلّا وأفعل السّكون»، «ولا يُعدم السّواد عن المحلّ إلّا ويطرأ عليه البياض»، وإنْ كانَ المُبطل للسّواد هو البياض الطّارئ وكذلك المُبطل للحركة السّكون الّذي يطرأ عليه، فكذلك القولُ في الآية.

---

(١) المعتمد ١: ٣٩٧.

(٢) وإعترض.

وإعتُرض أيضاً علىٰ الاستدلال بالآية بأنْ قالوا: ليس في ظاهر الآية نَسخُ حكم الآية، وهو موضع الخلاف، وهذا أيضاً يَسقط بالإجماع، لأنّ أحداً لا يُفصّل بين نَسْخِ الآية وبين نَسْخِ حُكمها، فَمَن فصَّلَ بينهما كانَ مخالفاً للإجماع.

وقالوا أيضاً: إنّ نَسْخَ الآية إنساؤها إذا حُمِلَ علىٰ أنّ المُراد به أنّه يُنْسيه عن صدور الرّجال، فالله تعالىٰ هو الفاعلُ لذلك، فلا يصحُّ وقوع ذلك بالسُّنّة.

ومتىٰ حُمل علىٰ أنّ المُراد به أنْ يُبيّن أنّ تلاوتها ليس بطاعةٍ، فذلك يَصحُّ بالسُّنّة والقُرآن جميعاً.

ولمن نَصَر الأوّل أنْ يقولَ: أنا أحمل الآية علىٰ الأمرين جميعاً، علىٰ أنّه لا يُنسيها عن صُدور الرّجال إلّا الله، ولا يُبيّن أنّ تلاوتها ليس بطاعةٍ إلّا بقرآنٍ آخر خيرٍ منه أو مثله، وأنّ ذلك لا يقع بالسُّنّة أصلاً، لهذا الظّاهر.

وآعترضوا أيضاً علىٰ الاستدلال بها بأنْ قالوا: قولنا: «كذا خيرٌ مِنْ كذا»، يُستعمل بمعنىٰ أنّه أنفعُ لنا منه، وأنّه قد زاد في باب النّفع علىٰ غيره، وإذا ثبت ذلك جازَ أنْ يُقال إنّه نَأتِ بخيرٍ منها، أي بأنفعَ لكُم منها، والمنفعةُ في هذا الموضع هي[1] ما يستحقّ بالفعل مِنَ الثّواب، وليس يمتنعُ أنْ يكونَ الثّوابُ بما يدلّ السُّنّة عليه من الفعل أكثر ممّا يستحقّه علىٰ الفعل الّذي دَلّت الآية عليه وعلىٰ تلاوتها، فيجبُ من هذا الوجه صحّة نسخ الآية بالسُّنّة، وأنْ يُستدلَّ بنفس الآية علىٰ ما نقوله.

وأجاب مَنْ نَصَرَ المذهب الأوّل عن ذلك بأنْ قال: فكانَ يجَبُ علىٰ هذا التّقدير أنْ يُقال بالإطلاق: إنّ السُّنّة خيرٌ مِنَ القُرآن، ويُراد بذلك أنّه أكثرُ ثواباً، وفي إطلاق ذلك خرُوجٌ من الإجماع.

واعترضوا علىٰ الوجه الأوّل مِنَ الاستدلال بالآية بأنْ قالوا: قوله: ﴿**نأتِ بِخَيْرٍ منها**﴾ مُضيفاً ذلك إلىٰ نفسه لا يَدلّ علىٰ ما قالوه، لأنّ عندنا النَّسخَ إنّما يقع بالوحي الّذي أتىٰ الله تعالىٰ، به وإنْ كانَ بالسُّنّة فنَستدلُّ عليه ونعلمه، وقد أعطينا الإضافة

---

(١) في الأصل: متىٰ.

حقّها.

وقالوا أيضاً في الوجه الثّاني: إنّه لا يَمتنعُ أنْ يقول القائل: «آخذُ منك كذا وأعطيكَ ما هو أنفع منه» وإنْ لم يكن مِنْ جنسه، لأنّه قد يقول الرّجل لصاحبه مُصرّحاً: «لا آخذُ منك كذا ثوباً إلّا وأعطيك ما هوَ خيرٌ منه مِنَ الدّنانير»، «ولا آخذُ منك داراً إلّا وأعطيكَ ما هوَ أنفعُ لك منه مِنَ البُستان» وغير ذلك.

وقالوا في الوجه الثّالث مِنْ قوله تعالىٰ: ﴿**ألم تَعْلَم أنّ الله عَلىٰ كُلّ شيءٍ قدير**﴾[1]: إنّما يُريد به أنّه قادرٌ علىٰ أنْ يَنسخ الآية بما يَعلمُ أنّه أصلَحُ للعباد مِنَ المنسُوخ، والّذي يَختصُّ بذلك هوَ الله تعالىٰ.

واستَدلّ بعضُ أصحاب الشّافعي علىٰ صحّة ما ذهبُوا إليه بأنْ قالوا[2]: لا يجوزُ ذلك مِنْ جهة العقل لأنَّ في ذلك ارتياباً بالنّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، واستدلّ علىٰ ذلك بقوله: ﴿**وإذا بَدّلنا آيةً مكانَ آيةٍ واللهُ أعلمُ بما يُنزلّ قالوا إنّما أنْتَ مُفْتَرٍ بل أكثَرُهُم لا يَعْلَمُون**﴾[3] ثمّ بيَّن أنّه ليس يَرفعُ هذا بقوله، وأنّ المبدِّلَ هُوَ الله تعالىٰ بما أنزله.

وهذا غلطٌ، لأنّ الله تعالىٰ ذكر أنّهم نَسَبوه إلىٰ الافتراء عند تبديله الآية بالآية، فإنْ كانَ ما يَلْحَقهم منَ الارتياب قد يَمنعُ مِنْ نسخ الآية بالسُّنّة، فيجبُ أنْ يَمنع مِنْ نَسخ الآية بالآية أيضاً، وكيفَ يَمنعُ العقلُ من ذلك؟ ومَنْ علم كونَ القُرآن معجزاً يَعلمُ صدقه، وعلمهُ بصدقه يَنفي الارتياب بقوله إذا نَسَخ الآية بالسُّنّة، وليس نَسخه بالسُّنّة نَسْخاً مِنْ تلقاء نفسه، بلْ هُوَ نسخٌ له بالوحي النّازل عليه، فهو في الحكم كأنّه نَسخُ آيةٍ بآية.

وفي النّاس مَنْ قال: إنّ العَقلُ يُجيزُ ذلك لكن لم يرد ذلك في السُّنّة ولم

---

(١) البقرة: ١٠٦.

(٢) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١) ص ٥٤٣.

(٣) النحل: ١٠١.

يثبت[1].

فهذا وجهٌ، إلّا أنّه ليس بكلامٍ في هذه المسألة لأنّ صاحبها مُقِرٌّ بجواز ذلك، وإنّما أنكرو وجوده، فالواجبُ أنْ يُبيَّن له الوجود.

ومَنْ يَذهب إلىٰ ذلك فله أشياء يذكرها، فَيَتَعلّق بها، ربّما ذكرناها إنْ عَرَضَ ما يحتاج إليه، ولا يجوزُ له إذا بيّن ذلك أنْ يتأوّله، لأنّه ليس بمستندٍ إلىٰ دليلٍ يَصحُّ له التّأويل.

وأمّا مَنْ قال: إنّي لا أقول أنّ نسخ القُرآن بالسُّنّة جائزٌ في العقل أو لا يجوز، لأنّ الجواز شكٌّ، وقد علمتُ بالشّرع المنع منه،

فذهابٌ عَنْ معنىٰ هذه اللّفظة، لأنّ المُراد بها أنّ نسخ القُرآن بالسُّنّة من القبيل الّذي شُكّ في حاله هَل يُتعبّد الله تعالىٰ به أم لا؟ وأنّه مِنْ حَيّز ما لا يجوزُ ذلك فيه؟ وهذا لا يَصُحّ الامتناع منه كما لا يصحُّ الامتناع مِنْ أنْ يقول: كانَ يَجوزُ أنْ يتعبّد الله تعالىٰ بصلاةٍ سادسة أو لا وإنْ عَلمنا بالسّمع أنّه لم يتعبّد بها!

وهذا جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

وأمّا نسخ السُّنّة بالكتاب: فالظّاهر مِنْ مذهب الشّافعي[2] المنعُ منه، وهو الّذي صَرّح به في رسالتيه جميعاً، وفي أصحابه مَنْ يُضيف إليه جواز ذلك[3].

والأوّل أظهرُ من قوله، لكنّه لمّا رأىٰ هذه المسألة تُضعف علىٰ النّظر جَعل

---

(١) نُسِبَ هذا القول لأبي العبّاس بن سُريج، فقد رجّح القول بجواز نسخ الكتاب بالسُّنّة المتواترة عقلاً، ولكنّه يُخالف في الوقوع فيرىٰ أنّه لم يقع، فالخلاف منه في الوقوع لا في الجواز [أُنظر المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٥٤٣].

(٢) قال الشّافعي في (رسالته: ص ١٠٨ فقره ٣٢٤): «وهكذا سنة رسول الله لا يَنْسَخُها إلّا سنةٌ لرسول الله. ولو أحدث اللهُ لرسوله في أمرٍ سَنَّ فيه غَير ما سَنَّ رسول الله لَسَنَّ فيما أحدث الله إليه، حتّىٰ يُبيِّنَ للنّاس أنّ له سنّةً ناسخة للّتي قبلها ممّا يخالفها». وقد ذهب إلىٰ المنع كلٌّ من أبي الطيّب الصعلوكي، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي منصور البغدادي.

(٣) التبصرة: ٢٧٢، اللُّمع: ٦٠ ـ ٥٩، شرح اللُّمع ١: ٤٩٩.

قولاً آخر علىٰ حسب ما يفعله كثيرٌ منهم!![1]

وأمّا الباقون مِنَ الفُقهاء والمتكلّمون فَعَلىٰ جواز ذلك[2].

وتَعلّق مَنْ مَنع من ذلك بأنْ قال: إذا لم يَجُز نسخُ القُرآن إلّا بقرآنٍ لمساواته له في الرُّتبة، فكذلك لا تنسخ السُّنّة بالكتاب لمثل ذلك، ولأنّه جُعل مُبيّناً فلا يجوزُ أنْ تنسخ سنّةُ القُرآنَ، لأنّ في ذلك إخراجاً له مِنْ أنْ يكون مُبيّناً، بل يجبُ كون سنّته مبيّنةً بالقُرآن.

والّذي يُعتمد في ذلك جواز نسخ السُّنّة بالقُرآن، والّذي يَدلّ علىٰ ذلك أنّه قد

---

(١) إنّ بعض الآراء تُعين القارىء علىٰ معرفته بمبلغ علم صاحب الرأي ومقدار فهمه وتضلّعه، القائل: بعدم قدرة الكتاب علىٰ نسخ السُّنّة النبويّة لا يرفع برأيه هذا شأن السُّنّة وإنّما يدل علىٰ جهله بحقيقة القُرآن وبُعده عن فهم محتوىٰ هذا الكتاب الّذي نُزّل تبياناً للنّاس ولا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه. وقد كَبُرَ هذا الرأي علىٰ أصحاب الشّافعي والمدافعين عن آرائه فحاولوا نفيه عنه أو تأويله كما هو شأنهم وديدنهم في كثير من الظّواهر الصّريحة من الكتاب والسُّنّة. قال ابن السُّبكي: (الإبهاج ٢: ٢٧٠): «أمّا نسخ السُّنّة بالكتاب فالجمهور علىٰ جوازه ووقوعه... وذهب قومٌ إلىٰ امتناعه، ونقل عن الشّافعي ـ رضي الله عنه ـ وقد استكر جماعة من العلماء ذلك من الشّافعي حتّىٰ قال الكيا الهراسي: هفوات الكبار علىٰ أقدارهم، ومن عن خطؤه عظم قدره، وقد كانَ عبدالجبّار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشّافعي في الأُصول والفُروع فلمّا وصل إلىٰ هذا الموضع قال: هذا الرجل كبيرٌ لكن الحقّ أكبر منه، قال: والمغالون في حُبّ الشّافعي لمّا رأوا هذا القول لا يليق بعلوّ قدره، كيف وهو الّذي مهّد هذا الفنّ ورتّبه وأوّل من أخرجه، قالوا: لابدّ وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محملٌ فتمحّقوا في محامل ذكروها، وأورد الكيان بعضها.

وأعلم أنّهم صعّبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم، وهذا إنْ صحّ عن الشّافعي فهو غيرُ منكَرٍ وإنْ جَبُنَ جماعة من الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يُوجب ضعفه!!

(٢) القول بجواز نسخ السُّنّة بالقُرآن عقلاً ووقوعه شرعاً هو مذهب جمهور الأشاعرة، والمعتزلة، والأحناف، والحنابلة، معظم الفقهاء كأبي إسحاق الشّيرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والرازي، والبيضاوي، وابن السُّبكي، والغزالي والسرخسي والشوكاني وغيرهم.

أُنظر: «التبصرة: ٢٧٢، اللُّمع: ٦٠، شرح اللُّمع ١: ٤٩٩، المستصفىٰ ١: ١٢٤، المنخول: ٢٩٥، الأحكام للآمدي ٣: ١٣٥، الذريعة ١: ٤٧٠، أُصول السرخسي ٢: ٦٧، الإبهاج ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١، ميزان الأُصول ٢: ١٠٠٦، المعتمد ١: ٣٩١، روضة الناظر: ٧٨، شرح المنهاج ١: ٤٧٧، الأحكام لابن حزم ٤: ٥٠٨ ـ ٥٠٥، إرشاد الفحول: ٢٨٦».

ثَبَتَ أنّ القُرآن أقوىٰ في باب الدّلالة مِنَ السُّنة علىٰ الأحكام، فإذا كانَ أقوىٰ منها جازَ نسخها [به كما جازَ نسخها بالسُّنّة][1] الّتي هيَ دونها في القول.

ومَنْ ذَهَبَ إلىٰ المَنع مِنْ جَواز نسخ القُرآن بالسُّنّة، وأجاز نسخ السُّنّة بالقُرآن يقول: لم أمنعْ من ذلك مِنْ حيثُ التّساوي في باب الدّلالة، بل امتنَعتُ من ذلك للآيات الّتي دَلّت علىٰ المنع مِنْ ذلك، وإلّا كانَ ذلك جائزاً، وإنْ كانَ بعضه أدون من بعضٍ، كما إذا كانا متساويين في باب الدّلالة.

ومَنْ ذهب إلىٰ الجواز في الموضعين كانت هذه الشُّبهة عنه ساقطةً.

فإن قالوا: إن الله تعالىٰ لو نَسَخَ سُنّة نبيّه عليه السّلام بآيةٍ يُنزّلها، لأمرَ نبيّه بأنْ يُبيّن سُنّةً ثانيةً يَنسَخُ بها سُنّة الأُولىٰ لئلاّ يَلتبس النّسخُ بالبيان.

قِيلَ له: إنّ الآية لا تخلو مِنْ أنْ تَدلّ بظاهرها علىٰ نَسخ السنّة، أو لا تدلّ بظاهرها علىٰ ذلك:

فإنْ دلّ علىٰ ذلك، فالنّسخُ بها يقعُ والسّنة تكونُ مؤكّدة.

وإنْ لم يَدلّ إلّا ببيان السُّنّة جازَ القول بالسُّنّة، فإنّ السُّنّة[2] تنسخُ مِنْ حيث كانت بها يُعلم نَسخُ السُّنّة الأُولىٰ.

وإذا صحّ ذلك فما الّذي يَحوجُ إلىٰ بيان سُنّة ثانية، والآية دالّةٌ بظاهرها عَلىٰ نسخ السُّنّة الأُولىٰ، وكيف يَلتبس ذلك بالبيان؟ ومِنْ حقّ البيان أنْ يكونَ بياناً لما لا يُعرف المُراد به بظاهره، والنّسخُ بالضدّ منه، ومِنْ حقّ الدّليل أنْ لا يتأخّر عن المُبيّن، والنّسخ مخالفٌ له.

وأمّا قوله: ﴿لتُبيّن للنّاس ما نُزّل إليهم﴾[3] لا يمنعُ مِنْ أنْ يَنسخ سُنّته بالقُرآن، لأنّه ليس في نسخها به إخراجٌ لها مِنْ أنْ يكونَ قد بيّن ما أُريد بها، وإنّما يُبنىٰ النّسخ

---

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

(٢) في الأصل: بأنّ السُّنّة.

(٣) النحل: ٤٤.

علىٰ أنّ نظائر ما أُريد بها زال حكمه في المُستقبل.

وممّا يُبيّنُ جواز نَسخ السُّنّة بالقُرآن وقوع ذلك، وهوَ أنّ تأخير الصّلوات عَنْ أوقاتها في الخوف كانَ هو الواجب أوّلاً ثُمّ نُسِخَ ذلك المَنْع من تأخيرها بقوله تعالىٰ: ﴿فإنْ خِفْتُم فَرِجالاً أو رُكْباناً﴾[1].

فأمّا نسخ الكتاب بالكتاب: فَقَد وقع أيضاً، وقد قدّمنا الأمثلة في ذلك، ومِنْ ذلك أنّه كانَ حدُّ الزّانية الإمساك في البيوت حتّىٰ تموت بقوله تعالىٰ: ﴿واللّاتي يأتينَ الفاحِشةَ مِنْ نسائِكُمْ﴾[2] الآية، وحدّ الرّجال الأذىٰ، ثمّ نسخَ ذلك بقوله: ﴿الزّانيةُ والزّاني فَاجْلِدُوا كلّ واحِدٍ مِنْهُما مائة جَلْدَة﴾[3].

وذهبَ من خالفنا في ذلك إلىٰ أنّ ذلك نَسخٌ عَن المُحصَن بالرّجم.

فأمّا علىٰ ما يذهب إليه أصحابنا فإنّه يجتمع له الجَلدُ والرّجم جميعاً، ولا يُسلّمون أنّ أحدهما منسوخٌ.

وهذه جُملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) البقرة: ٢٣٩.

(٢) النساء: ١٥

(٣) النور: ٢.

فَصْلٌ [١٠]

«في ذكر الطّريق الّذي يُعرف به النّاسخُ والمَنسوخ، ومعرفة تاريخهما»

يُعلم النّاسِخُ ناسِخاً والمنسُوخُ مَنسوخاً بشيئين:

أحدهما: أنْ يكون الثّاني مُنْبِئاً عن النّسخ الأوّل لفظاً، أو يقتضي ذلك مِنْ جهة المعنىٰ.

ولهذين الوجهين تفصيلٌ، وأمّا ما يقتضيه ذلك لفظاً فعلىٰ وُجوهٍ:

أحدها: أنْ يَرد الخطاب بأنّ الثّاني قد نَسخَ الأوّل، نحو ما رُويَ أنّ رمضان نَسخ عاشوراء[١]، وأنّ الزّكاة نَسَخت الحقوق الواجبة في الأموال[٢].

وثانيها: أنْ يَرد بلفظ التّخفيف، نحو قوله تعالىٰ: ﴿الآنَ خَفّف اللهُ عنكم﴾[٣] في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين، ونحو قوله تعالىٰ: ﴿ءأشْفَقتُم أنْ تُقدّموا بَيْنَ يَدي نَجْويكُمْ صَدقةً فإنْ لم تَفْعَلوا وتابَ اللهُ عَلَيكُمْ﴾[٤] فنبّه بذلك عَلىٰ

---

(١) راجع هامش رقم (٤) صفحة ٥٣٦.

(٢) تفسير القُرطبي ٧: ١٠٠.

(٣) الأنفال: ٦٦.

(٤) المجادلة: ١٣.

وجُوب إسقاط ذلك.

وثالثها: نحو ما رُوي عنه عليه السّلام منْ قوله: «كُنْتُ نَهيتكم عَنْ زيارة القُبور ألا فَزوروها، وعنْ إدّخار لحوم الأضاحي فادّخروها»[1].

وكلّ ذلك أدّلةٌ تقتضي زوال الحكم الثّابت بنصٍّ متقدّم عن نظائر ذلك، علىٰ وجهٍ لولاه لكانَ ثابتاً بالأوّل، فيجبُ أنْ يكونَ ناسخاً له والأوّل منسوخاً بـه، وإنْ آخْتَلَفَتْ عبارته.

وأمّا ما يُعلم ذلك مِنْ جهة المعنىٰ: نحو أنْ يُوجب الشّيء ثمّ يُوجب ما يُضادّه علىٰ وجهٍ لا يمكن الجمع بينهما بأيّ وجهٍ عُلِم ذلك مِنَ الألفاظ، فيُعلم بذلك أنّه ناسخٌ للأوّل، فعلىٰ هذا يجري هذا الباب.

وقد يُعلم أيضاً النّاسخُ ناسخاً ببيانٍ إذا كانَ اللّفظ والمعنىٰ لا يُنبئان عن ذلك، وذلك نحو ما يقوله الفقهاء مِنْ نَسخ الوصيّة للوالدين والأقربين بآية المواريث، لأنّ بظاهر الآية لا يُعلم نسخ ذلك، وإنّما يُعلم ذلك علىٰ تسليمٍ بقوله عليه السّلام: «إنّ الله تعالىٰ قد أعطىٰ كلّ ذي حقٍّ حقّه فلا وصيّه لوارثٍ»[2].

وهذا وإنْ كانَ عندنا غيرُ صحيح، لأنّ عندنا تَصحُّ الوصيّة للوارث، فإنّما ذَكرناه لأنّ ذلك وجهٌ كان يمكن أنْ يَقع به النّسخ.

وأمّا طاوُس[3] فذَهب إلىٰ أنّ الوالدين ثبت لهم الوصيّة إذا كانا كافرين، فلم يَنسخ الآية وإنّما خَصَّصها بالخبر[4].

---

(١) كنز العمّال١٥: ٤٢٥٥٥، ٤٢٩٩٨، ٤٢٥٥٤ ـ السُّنن الكُبرىٰ ٤: ٧٧. وأيضاً أُنظر هامش رقم ١ و ٢ صفحة ٥٣٨

(٢) كنز العمّال٥: ١٢٩١٦، ١٤٥٧٤ ـ ج: ١٦: ٤٦٠٦٥، والحديث أخرجه التّرمذي، والنسائي، وأحمد، وابن ماجة.

(٣) هو طاووس بن كيسان الخولاني الهَمْداني، أبو عبدالرحمن، من أكابر التّابعين فقهاً وروايةً للحديث وزهداً وتقشّفاً. أصله من بلاد فارس، ولد باليمن سنه ٣٣ هـ ونشأ بها وتوفّى بمكّة حاجّاً عام ١٠٦ هـ.

(٤) قال ابن قدّامة: (المُغني٦: ٤٤٤ رقم ٤٥٩١) : «ولا تجب الوصيّة إلّا علىٰ من عليه دين أو عنده وديعة أو

وأمّا تاريخُ النّاسخ والمَنسوخ فيُعرفُ من وجوهٍ:

أحدها: أنْ يكون في لفظ النّاسخ ما يَدلّ علىٰ أنّه بعده مثل ما قدّمنا ذكره[1].

ومنها: أنْ يكونَ النّاسخُ مُضافاً إلىٰ وقتٍ أو غزاةٍ يُعلم أنّه بعد وقت المنسوخ.

ومنها: أنْ يكونَ المَعلوم مِنْ حال الرّاوي لأحدهما أنّه صَحِبَ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بعد ما صَحبه الآخر، أو عند صُحبته انقطعت صُحبة الأوّل، أو المعلوم مِنْ حال الحُكم الأوّل أنّه كانَ في وقتٍ قبل وقت صُحبة الثّاني، وذلك نحو ما رُوي في حديث قيس بن طَلق أنّه جاء إلىٰ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وهو يؤسّس المسجد، فَسَأله عَنْ مسّ[2] الذّكر، ومعلومٌ من حال أبي هُريرة أنّه صَحِبَ

عليه واجبٌ يوصي بالخُروج منه... فأمّا الوصيّة بجزءٍ من ماله فليست بواجبة علىٰ أحدٍ في قول الجمهور... وقال أبو بكر عبدالعزيز: هي واجبة للأقربين الّذين لا يرثون، وهو قول داود، وحُكي ذلك عن مسروق، وطاوس، وإياس، وقتاده، وابن جرير، واحتجّوا بالآية وخبر ابن عُمر، وقالوا: نُسخت الوصيّة للوالدين والأقربين الوارثين، وبقيت فيمن لا يرث من الأقربين».

(١) قول المصنّف إشارة إلىٰ الوجوه الخمسة الّتي مرّت في الصفحة (٥٥٤ و٥٥٥) وهي أنْ يكون الثّاني مُتّحداً عن نسخ الأوّل لفظاً أو معنىً.

(٢) في حكم مسّ الذّكر ثلاث روايات: **الأولىٰ:** أنّ لا ينقض بحالٍ، وهي رواية قيس بن طلق عن أبيه، وقد رواها أحمد، وأبو داود، والترمذي، والنّسائي، وهي: «قال أبو داود: حدّثنا مسدّد، ثنا ملازم بن عمرو الحنفي، ثنا عبدالله بن بدر، عن قيس بن طلق، عن أبيه: قال: قدمنا علىٰ نبي الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فجاء رجلٌ كأنّه بدوي فقال: يا نبيّ الله ما ترىٰ في مسّ الرجل ذكره بعد ما يتوضّأ؟ **فقال: هل هو إلّا مضغة منه، أو قال: بضعة منه**» سنن أبو داود ١: ٢٨ باب الرخصة في مسّ الذكر.

الثّانية: لا ينقض إلّا أنْ يقصد مسّه، أي يقبض ذكره بيديه.

الثّالثة: ينقض الوضوء بكلّ حالٍ، قال ابن قدّامة في شرحه الكبير علىٰ المُغني(١: ٢١٦): «**ينقض الوضوء بكلّ حالٍ**، وهي ظاهر المذهب، وهو مذهب ابن عمر، وسعيد بن المسيّب، وعطاء، وعروة، وسليمان بن يسار، والزهري، والأوزاعي، والشّافعي، وهو المشهور عن مالك لما رَوَتْ بُسرة بنت صفوان أنّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قال: «**مَنْ مسّ ذكره فليتوضّأ**». وعن جابر مثل ذلك رواهما ابن ماجة. قال الترمذي: حديث بُسرة حسنٌ صحيح. وقال البخاري: أصحّ شيء في هذا الباب حديث بُسرة، وصحّحه الإمام أحمد. فأمّا حديث قيس فقال أبو زرعة وأبو حاتم: قيس ممّن لا تقوم بروايته حجّةٌ ووهّناه ولم يُثبتاه.

النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بعده.

وقد يُعلم التّاريخ بقول الصّحابي بأنْ يقول أو يحكم أنّ أحد الحديثين كانَ بعد الآخر.

وليس يَجبُ، مِنْ حيثُ لم يَجُزْ أنْ يُنسخ بقول الصّحابي الكتاب ألا يُعرَف بقوله التّاريخ، لأنّ التّاريخ شرطٌ في صحّة النّسخ، فَطُرُق العلم به الحكاية، فصحَّ الرّجوعُ إلىٰ قوله لأنّه لايقع فيه لبسٌ، كما صحّ إثبات الإحصان بالشّاهدين وإنْ لم يصحّ بهما الحُكم بحدّ الزّنا.

وليس يَجبُ إذا علمنا التّاريخ بقول الصّحابي أنْ نُقلّده إذا أخبرنا أنّ: «كذا نَسَخَ كذا»، بل يَجبُ أنْ نَنْظُر فيما أوصَفَه بأنّه منسوخٌ، فإنْ عَلمنا أنّه كما قال أخذنا به، وإلّا وقَفنا فيه، لأنّ ذلك يجوزُ دخول الشُّبهة فيه، ولذلك لم يَقبل كثيرٌ مِنَ الفقهاء قول مَنْ قال مِنَ الصّحابة أنّ المَسح علىٰ الخُفّين نَسَخَ الكتاب[1]، لما عَلمنا أنّه ليس طريقه النّسخ، وكذلك لم يُقبل قولُ مَنْ قال: «**إنّ الماء مِنْ الماء منسوخٌ**»[2].

وأمّا إذا قال الصّحابي: «إنّ كذا وكذا كانَ حُكماً ثابتاً مِنْ قبلُ وإنّه قد نُسِخَ» ولم يَذكر ما به نُسخ، فإنّ أبا عبدالله البصريّ حَكىٰ عن أبي الحسن[3] أنّه كانَ يرجع إلىٰ قوله، وذلك نحو قول ابن مسعودٍ[4] حين ذُكِر له في التّشهد التحيّات الزّاكيات فقال:

ثمّ إنّ حديثنا متأخّرٌ لأنّ أبا هريرة قد رواه وهو متأخرُ الإسلام، وإنّما صحب النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أربع سنين، وكانَ قُدوم طلق علىٰ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وهم يؤسّسون المسجد فيكون حديثنا ناسخاً له. وقياس الذكر علىٰ سائر البدن لا يصحُّ لأنّه يتعلّق به أحكام ينفرد بها، من وجوب الغُسل بإيلاجه والحدّ والمهر وغير ذلك»!!

(١) أُنظر: تفسير التبيان ٣: ٤٥٧.

(٢) أُنظر تخريج الحديث في هامش رقم (٢) صفحة ٤٧٦.

(٣) في الأصل: أبي الحُسين، والصّحيح ما أثبتناه وهو أبو الحسن الكرخي من أعلام الحنفيّة.

(٤) هو عبدالله بن مسعود بن غافل الهُذلي، أبو عبدالرحمٰن وابن أُمّ عبد. من أكابر الصحابة علماً وفقهاً ومعرفة بالقُرآن وبالسُّنّة ومن السابقين إلىٰ الإسلام، وأوّل من جهر بقراءة القُرآن بمكّة، عُذّب في بداية الدّعوة وأبلىٰ بلاءً حسناً في الإسلام، كانَ من المقرّبين لرسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وخادمه وصاحب سرّه،

«كان أمره[1] مرةً ثُمّ نُسخَ بتشهّده»[2].

ونحو ما رُويَ عَن ابن عُمر، وابن عبّاس في الرّضاع أنّهما قالا: «كانَ الواجب التّوقيت وأمّا الآن فلا»[3].

وذهَبَ غيره[4] إلىٰ أنّه لا يُرجعُ إلىٰ قول الصّحابي في ذلك، لأنّه إذا جازَ فيما صرّح بأنّه ناسخٌ ألا يكونَ ناسخاً في الحقيقة، فإنْ إعتقد هُوَ فيه ذلك فَغيرُ ممتنعٍ أنْ يُطلق ذلك إطلاقاً ولا يذكر ما لأجله قال أنّه منسوخٌ، ولو ذكره كانَ ممّا لا يقع النّسخ به[5].

ولو عُلم من حاله أنّه إنّما ذكر أنّه منسوخٌ لأمْرٍ لا يُلْتَبسُ، لَوَجبَ الرّجوع إلىٰ قوله.

وقد يُعلم التّاريخ، بأنْ يكونَ أحد الخَبرين يَقتضي حُكماً معلوماً بغير شرعٍ، والآخر يقتضي حُكماً شرعيّاً، فيكون ذلك هوَ الطّاري علىٰ الأوّل، نحو ما ذُكر من

كان من الموالين لأهل البيت عليهم السّلام ومن الناقمين علىٰ عثمان والحزب الأموي، ابتعد بعد وفاة الرسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم عن المدينة فولّى بيت مال الكوفة، وكان يعلّم النّاس قراءة القُرآن في المسجد الجامع، فاختلف مع الوليد ـ حاكم كوفة الأموي وهو أخو عثمان بالرّضاعة ـ في تقسيم بيت المال، فكانَ الحاكم يرىٰ أنّ أرض السّواد بستانٌ لبني أُميّة، فشكا الحاكم أمره إلىٰ عثمان فعزله عن منصبه، وعاد إلىٰ المدينة، ولكنّه لم يدع النكير علىٰ تصرّفات عثمان وعمّاله برغم أنّ عثمان كان يردعه، وأخيراً ضاقَ صبر الخليفة فأخذه غلمانه وضربه عثمان و داس علىٰ بطنه في مسجد الرسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فأُغميَ عليه وحُمل إلىٰ حجرة أُمّ سلمة أُمّ المؤمنين، توفّي بالمدينة سنة ٣٢ هـ.

(١) هذا.

(٢) قال أبو الحسين البصري في (المعتمد ١: ٤١٨): «حكىٰ الشّيخ أبو عبدالله عن الشيخ أبي الحسن أنّ الراوي إذا عيّن النّاسخ فقال: (هذا نَسَخَ هذا) جازَ أن يكون قاله اجتهاداً فلا يجب الرجوع إليه، وإنْ لم يعيّن النّاس بل قال: (هذا منسوخٌ) قُبل ذلك، نحو قول عبدالله في التشهّد: (كانَ ذلك مرّةً ثمّ نُسخ)».

(٣) لم نجد هذا الحديث في المصادر المتوفّرة لدينا.

(٤) وهذا مختار القاضي عبدالجبّار المعتزلي، أُنظر: «الأحكام للآمدي ٣: ١٦٣، المعتمد ١: ٤١٨».

(٥) لأنّه يستلزم نسخ المتواتر بقول الواحد.

حديث مَسّ الذَّكَرْ[1] لأنّ وُجوب الوضوء مِنْ مَسّه هو الطّارىء، فيصحُّ أنْ يُنسخ به حديث قيس.

وقد يُعلم ذلك بأنْ يكونَ أحد الحديثين يقتضي حُكماً شرعيّاً معلومٌ مِنْ حاله أنّه المُبتدأ به في الشّرع، والآخر يقتضي حُكماً ثابتاً فيُعلم أنّه بعده.

فالتّاريخُ لا يُعلم إلّا بهذه الوجوه الّتي حَصَرناها أو ما قارَنَها[2].

فأمّا إذا عُدم التّاريخ، فقد بيّنا القول في ذلك [في][3] باب الأخبار المتعارضة.

وهذه الجُملة كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) راجع هامش رقم (٢) صفحة ٥٥٦

(٢) في الأصل: ماكان بها.

(٣) زيادة تقتضيها العبارة.

البابُ الثّامن

اللامُ في الأفعال

فَصْلٌ [١]

«في ذِكْرِ جُملةٍ مِنْ أحكام الأفعال، ومَا يُضاف إليه، واختلاف أحوالهم»

إذا أردنا أنْ نُبيّن أحكام الأفعال فلابدّ مِنْ أنْ نُبيّن أوّلاً معنىٰ الفعل وحدّه ليُعلمَ ذلك، ثمّ نُبيّن حُكمه.

فحدُّ الفعل: ما حَدَثَ وقد كانَ مقدوراً قَبله، وهو علىٰ ضربين:

منه: ما لا صفة لهُ زائدةٌ علىٰ حُدوثه، نحوكلام السّاهي، والنّائم، وحركاته الّتي لا يَتعمّداه.

والضّرب الآخر: له صفةٌ زائدةٌ علىٰ حدُوثه[1]، وهو علىٰ ضَربين:

---

(١) ذهبت الأشاعرة والمجبّرة ومن تابعهم من المذاهب السّتيّة إلىٰ أنّ الأفعال لا توصف بالحُسن والقُبح لذواتها، وإنّ العقل لا يُحسّن ولا يُقبّح، وإنّما يُطلق الحُسن والقُبح باعتبار إرادة الشّارع واختياره فما وافق غَرَض الشّارع أو ما أمر الشّارع بالثناء علىٰ فاعله من الواجبات والمندوبات فهو حَسَنٌ، وما خالف غرضه أو ذمّ علىٰ فعله من المحرّمات يعدّ قبيحاً.

وأمّا العدليّة من الإماميّة والمعتزلة قالوا: بأنّ الأفعال منقسمة إلىٰ حَسَنة وقبيحةٌ لذواتها، لكن منها ما يُدرك حُسنه وقبحه بضرورة العقل كحُسن الإيمان وقبح الكفْر، وحُسن الصدق وقبح الكذب الضّار، أو بالسّمع كحُسن العبادات وقُبح المحرّمات. وهذه المسألة مشهورة عندهم بالتّحسين والتّقبيح العقليين.

أُنظر: «المعتمد ١: ٣٣٥، الأحكام للآمدي ١: ٧٣، الذريعة ٢: ٩٢ ـ ٨٦، الذّخيرة: ٣٠٠ ـ ٢٨٦، الإقتصاد

أحدهما قبيحٌ والآخر حَسَن.

فحدُّ القبيح: هو كلُّ فعلٍ وَقَعَ مِنْ عالمٍ بقبحه، أو متمكّنٍ مِنَ العِلمْ بذلك علىٰ وجهٍ كانَ يُمكنه ألا يفعله، فيستحقّ به الذّم مِنَ العُقلاء، ولا ينقسمُ ذلك في كونه قبيحاً[1]، و ربّما انقسمت أسماؤه إلىٰ كفرٍ، وفِسْقٍ، وكبيرةٍ، وصغيرةٍ عند مَنْ قال بذلك[2].

وأمّا الحَسَن فينقسم ستّة أقسام:

أحدها: ما ليس له صفةٌ زائدةٌ علىٰ حُسنه، وحَدّه ما يتساوىٰ فعله وتركه، فلا يستحقُّ بفعله مدحاً ولا بتركه ذمّاً، وهو المُسمّىٰ «مُباحاً» و«طِلْقاً» وغير ذلك، إلّا أنّه لا يُسمّىٰ بذلك إلّا إذا أعلم فاعله ذلك أو دلَّ عليه، ولذلك لا يُوصف فعل القديم تعالىٰ العقاب بالعُصاة بأنّه مُباحٌ وإنْ كانَ بصفته، لما ذكرناه مِنْ أنّه لم يُعلم ولم يدلّ عليه، بَل هو عالمٌ به لنفسه.

والثّاني: ما له صفةٌ زائدةٌ علىٰ حُسنه، وحدّه ما يستحقّ بفعله المدح، وهو علىٰ ضربين:

أحدهما: لا يَستّحقّ بتركه الذّم.

والآخر: يستحقّ بتركه الذّم.

فمالا يستحقّ بتركه الذّم هو المُسمّىٰ ندباً، ومستحبّاً، ومُرغّباً فيه، إلّا أنّه لا يُسمّىٰ بذلك إلّا إذا أعلم فاعله ذلك بمثل ما قُلناه في المُباح، وينقسم هذا القسم قسمين:

أحدهما: أنْ يكونَ نفعاً واصلاً إلىٰ غير فاعله، فيُسمّىٰ بأنّه تَفضّلٌ وإحسانٌ،

فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٨٦، أُصول الدّين للجرجاني: ٢٥١، الاعتقاد للبيهقي: ١١٤ و ١٢٤، الإنصاف للباقلاني: ٦٢، شرح الأُصول الخمسة: ٣٣٢، مذاهب الإسلاميين: ٤٤٩ و ٥٥٥ و٧٤٣.

(١) لأنّ مفهوم القُبح عند المصنّف أمرٌ بسيطٌ لا ينقسم إلى الصّغير والكبير كما ذهب إليه المعتزلة (المعتمد ١: ٣٣٥).

(٢) المعتمد ١: ٣٣٥.

ويتساوىٰ فيه فعلُ القديم والمُحدَثُ في التّسمية بذلك.

والقسم الآخر: لا يَتعدّىٰ إلىٰ الغير، وهو المُسمّىٰ بأنّه ندبٌ ومستحبٌّ علىٰ ما قدّمناه.

وَأمّا الّذي يَستحقُّ بتركه الذّم، فَعَلىٰ ثلاثة أضرب:

أحدها: أنّه مَتىٰ لم يَفعله الفاعل ولا ما يقومُ مقامه استحقّ الذّم، وهو المُسمّىٰ بأنّه واجبٌ مخيّرٌ فيه، وذلك نحو الكفّارات الثلاث وما أشبه ذلك، وقضاء الدّين، وغير ذلك.

والثّاني: ما إذا لم يفعله بعينه استحقَّ الذّم، وهو الموصوف بأنّه واجبٌ مضيّقٌ، وذلك نحو رَدّ الوديعة، ووجوب رَدّ ما تناوله الغصب بعينه، وغير ذلك.

والثّالث: أنّه إذا لم يفعله مَنْ وَجَبَ عليه ولا مَنْ يقوم فعله مقام فِعله استحقّ الذّم، وذلك المُسمّىٰ مِنْ فروض الكفايات نحو الصّلاة علىٰ الأموات، وتغسيلهم، ودفنهم، ونحو الجهاد، وغير ذلك.

وأمّا قولنا في الفعل: «إنّه مفروضٌ وواجبٌ» فعبارتان عن معنىٰ واحدٍ، إلّا أنّه لا يُسمّىٰ فرضاً إلّا إذا أعلم فاعله وجُوبه، أو دلّ عليه كما قلناه في المُباحِ والنّدب.

وقد يُعبّر بالفَرْض عمّا وقَعَ في الشّرع مُقدّراً، وذلك نحو ما قيلَ: إنّ ذلك مِنْ فرائض الصّدقة والمُراد به مقاديرها، ونحو ما رويَ عنه عليه السّلام أنّه فَرَضَ صدقة الفِطْر صاعاً مِنْ تمرٍ[1] والمَعني بذلك أنّه قدّرها، ويحتملُ أنْ يكون المُرادُ به أنّه أوجبها.

وأمّا قولنا في الشّيء: «أنّه سنّته» فهو أنّ النبيّ عليه السّلام قد أمر بإدامته إذا كانَ يُديم فعله ليُقتدىٰ به، وهُوَ مأخوذٌ مِنْ: سَنَنْتُ الماء، إذا واليتَ بين صَبّه[2]، ولا

---

(١) الكافي ١: ٢١١، التّهذيب ٤: ٨٠، الإستبصار ٢: ٤٦، من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٥.

(٢) قال أحمد بن فارس: سَنَّ: السين والنون أصلٌ واحدٌ مطردٌ، وهو جريان الشّيء وإطراده في سهولة، والأصل قولهم سَنَنْتُ الماة علىٰ وجهي أسُنُّه سَنّاً، إذا أرسلته إرسالاً. وممّا إشتقّ منه السُّنّة، وهي السّيرة وإنّما سُمّيت بذلك لأنّها تجري جرياً.

فصل بين أن يكونَ واجباً، أو ندباً، أو مباحاً، وربّما استَعمل[1] الفقهاء هذه اللّفظة فيما يكونُ مندوباً إليه مِنَ الشّرعيّات ليفصلوا بينه وبين الواجب فيقولون: «ركعتا الفَجر سُنّة، وصلاة اللّيلِ سُنّة، وصلاة الغَداة[2] فريضة» والأصلُ ما قدّمناه.

فأمّا الفِعلُ الحَسن: فَعَلىٰ جميع مراتبه يَقعُ مِنْ كلّ فاعلٍ، قديماً كانَ أو مُحدَثاً، إلّا أنّه يُمنعُ مِنَ التّسمية في بعض الأقسام في أفعال القَديم تعالىٰ لما قدّمناه من الشرط المفقود منه.

واما القبيح: فانّه يختلف أحوال الفاعلين فيه:

فالقديم تعالىٰ لا يجوزُ أنْ يقع منه شيءٌ مِنَ القبيح لعلمه بقُبحه، وبأنّه غَنيٌّ عنه[3].

وأمّا الأنبياء عليهم السّلام فكذلك لا يقعُ منهم شيءٌ من القبيح أصلاً (وكذا الرُّسل)[4] سواءٌ كانوا مِنَ البَشر أو مِنَ الملائكة[5]، وكذلك حُكم الأئمّة الحافظين

---

(١) استعملت.

(٢) في الأصل: الغُراة.

(٣) قال المصنّف في (الإقتصاد فيما يتعلّق بالإعتقاد: ٨٨) : «فالّذي يدلّ علىٰ أنّه لا يفعله (أي القبيح) علمه بقبح القبائح، وعلمه بأنّه غنيٌّ عنه، والعالم بقبح القبيح، وبأنّه غنيٌّ عنه لا يجوز أنْ يختاره. ألا ترىٰ أنّ من خُيّر بين الصدق والكذب في باب الوصول إلىٰ غرضه، وهو عالمٌ بقبح الكذب وحُسن الصدق لا يجوزُ أن يختار الكذب علىٰ الصّدق مع تساويهما في باب الغرض، ولا علّة لذلك إلّا كونه عالماً بقبح الكذب، وبأنّه غنيٌّ عنه بالصّدق، فيجب أنْ يكون تعالىٰ لا يفعل القبيح لثبوت الأمرين. علىٰ أنّه لو جازت عليه الحاجة لما جازَ أنْ يفعل القبيح لأنّه يقدر من جنسه من الحسن علىٰ ما لا يتناهىٰ».

(٤) زيادة من النسخة الثانية، وفي الأصل: سواءٌ كانَ من البشر.

(٥) قد اختلفت آراء المتكلّمين حول مسألة عصمة الأنبياء عليهم السّلام وارتكابهم القبائح، فمذهب الإماميّة هو: «أنّ أنبياء الله صلوات الله عليهم معصومون من الكبائر قبل النبوّة وبعدها، وممّا يستخفّ فاعله من الصغائر كلّها. وأما ماكانَ من صغيرٍ لا يستخفّ فاعله فجائزٌ وقوعه منهم قبل النبوّة وعلىٰ غيرِ تعمّدٍ وممتنعٌ منهم بعدها علىٰ كلّ حال. وأمّا نبيّنا محمّد صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ممّن لم يعص الله عزّ وجلّ منذ خلقه الله عزّ وجلّ إلىٰ أن قبضه ولا تعمّد خلافاً ولا أذنب ذنباً علىٰ التّعمد ولا النسيان»، وجمهور أهل السُّنّة والمعتزلة والزيديّة تخالف الإماميّة، ولهم تفصيلٌ في هذا الباب، وإليك خلاصة مذاهبهم كما أوردها عبدالقاهر

للشّرع[1].

فأمّا مَنْ ليس بنبيٍّ ولا رسُولٍ ولا إمامٍ، فإنّه يجوزُ أنْ يقع منه الفعل القبيح، إلّا

الجرجاني في كتابه (أُصول الدّين: ١٦٩ ـ ١٦٧) : «أجمع أصحابنا على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوّة عن الذنوب كلّها، وأمّا السهو والخطاء فليسا من الذنوب فلذلك ساغا عليهم. وقد سها نبيّنا صلّى الله عليه وآله وسلّم في صلوته حتّى سلّم عن الركعين ثمّ بنى عليها وسجد سجدتي السهو، وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوّة وتأوّلوا على ذلك كلّ ما حكى في القُرآن من ذنوبهم، وأجاز ابن كرّام في كتابه الذنوب من الأنبياء من غير تفصيل منه، ولأصحابه اليوم في ذلك تفصيلٌ يقولون: يجوز عليهم من الذنوب ما لا يوجب حدّاً ولا تفسيقاً، وفيهم من يُجيز الخطأ في التّبليغ، واختلفت القدريّة فمنهم من قال: إنّ ذنوب الأنبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد ولم يجوز عليهم أن يفعلوا ما علموا أنّه جنسها فأخطأ في التّأويل، وهذا تأويل الجبّائيّ، وقال ابنه أبو هاشم: إنّ ذلك كانَ ذنباً منه، ثمّ قال أبو هاشم: يجوزُ عليهم الصغائر الّتي لا تُنفّر، وقال النظّام وجعفر بن مُبشّر: إنّ ذنوبهم على السهو والخطأ، وهم مأخوذون بما وقع منهم على هذه الجهة وإنْ كانَ ذلك موضوعاً عن أُممهم. وقال أصحابنا: لا معنى لدعوى القدرية عصمة الأنبياء ولا يصحّ لهم على أُصولهم أن يقولوا: إنّ الله عصمهم عن شيءٍ من الذنوب لأنّه قد فعل بهم ما فعله بسائر المكلّفين من التّكير والعذر كلّهما عندهم يصلح للطّاعة والمعصية وإنّما هم عصموا أنفسهم عن المعاصي وليس لله في عصمتهم تأثيرٌ».

أُنظر: «أوائل المقالات: ٦٢، الإقتصاد فيما يتعلّق بالإعتقاد: ٢٦٠، تنزيه الأنبياء للشّريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٣٣٨، شرح الأُصول الخمسة: ٥٧٥، المواقف: ٣٥٨، مقالات الإسلاميين ١: ١١٦ و ٢١٣ و ٢٧٢، مذاهب الإسلاميين: ٤٧٨، الأحكام للآمدي ١: ١٤٥».

(١) تعدُّ قضيّة عصمة الأئمّة عليهم السّلام من أُمّهات المسائل الخلافية والمُثيرة للجدل والأخذ والردّ بين الشّيعة ومذاهب أهل السنة الكلاميّة، فقد أجمعوا على نفيها وأصرّت الإماميّة على إثباتها ولزومها بالأدلّة العقلية والنقلية، وللإماميّة تأليفات مطوّلة في هذا المجال، ومن أهمّها كتاب «الشّافي في الإمامة» للشّريف المُرتضى وهو ردٌّ على فصل الإمامة من كتاب «المُغني» للقاضي عبدالجبّار الهمداني، ولخصّه الشّيخ الطوسي وسمّاه «تلخيص الشّافي» وقد طُبعا مِراراً، وإليك مختار الإماميّة كما صرّح به الشّيخ المُفيد في (أوائل المقالات: ٦٥) : «إنّ الأئمّة القائمين مقام الأنبياء صلّوات الله عليهم في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشّرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء و إنّهم لا يجوزُ منهم صغيرة إلّا ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء، وإنّه لا يجوز منهم سهو في شيءٍ من الدّين ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا مذهب سائر الإماميّة. والمعتزلة بأسرها تخالف في ذلك وتجوّز من الأئمّة وقوع الكبائر والرّدة عن الإسلام» راجع المصادر الواردة في ذيل التّعليقة السابقة.

مَنْ أخبر الله عنه أنّه لا يختار القبيح فيُعلم ذلك مِنْ حاله، وسواء كانوا مِنَ البَشر أو مِنَ الملائكة لا يختلف حالهم في ذلك.

وقد لا يقَع مِنَ الأنبياء والمُرسلين والأئمّة عليهم السّلام ما يُنفّر عن قبول أقوالهم وإنْ لم يكن ذلك قبيحاً، وأمثلته كثيرةٌ لا يحتاج إلىٰ ذكرها هاهنا.

وقد يجوزُ أنْ تختصّ الأنبياء بأفعالٍ شرعيّةٍ دون غيرهم، وكذلك يجوزُ في آحاد الأئمّة عليهم السّلام أنْ يَختصّ واحدٌ منهم بشيءٍ مِنَ الشّرع دون غيره.

فهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب إنْ شاء الله تعالىٰ.

فَصْلٌ [٢]

«في ذِكْرِ معنىٰ التأسّي بالنَّبيّ صلّى الله عليه وآله، وهل يجب اتّباعه عَقلاً أو سمعاً؟ و[1]القول فيه»

التّأسّي لا يكون إلّا باعتبار شيئين.

أحدهما: صُورة الفعل.

والثّاني: الوجه الّذي وقع عليه الفعل.

والّذي يَدلّ علىٰ ذلك أنّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لو صَلّىٰ لم يكن لنا اتّباعه والتّأسّي به بأنْ نَصُومَ أو نَحجَّ أو نَعتكف، وإنّما كانَ كذلك لمخالفة أفعالنا لفعله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وكذلك لو صَلّىٰ عليه السّلام علىٰ جهة النّدب لم يكن مَنْ صلّىٰ علىٰ جهة الوجوب مُتّبعاً له، وكذلك إذا صَلّىٰ علىٰ جهة الوجوب لم يكن مَنْ صلّىٰ علىٰ جهة النّدبِ مُتّبعاً له ولا مُتأسّياً به، وإنّما كانَ كذلك لمخالفة فعلنا لفعله في الوجه الّذي وقَعَ عليه الفعل، وكذلك لو أخذ مِنْ إنسانٍ دراهمَ علىٰ جهة الزّكاة لم يكن مَنْ أخذ الدّراهم منه مثلاً غصباً، أو عن ثَمَن مبيعٍ مُتّبعاً له، لمخالفة الوجهين علىٰ ما قدّمناه. بَلْ متىٰ كانَ فعلنا مُخالفاً في الوجه، كانَ ذلك مخالفةً له كما لو خالَفَ فعلنا لفعله في الصّورة ـ علىٰ ما بَيّناه ـ وقد كانَ يَصحُّ مِنْ جهة العقل أنْ يَلزمنا جميع أفعاله

---

(١) وكيف القول فيه.

الّتي يفعلها، وإنْ لم نُراع وجوه ما يفعله، سواءٌ فَعَله على جهة الوجوب أو النّدب، ويكون واجباً علينا ذلك علىٰ كلّ حالٍ، لكنَّ ذلك يحتاجُ إلىٰ دليل شرعيّ، ولم يَدلّ دليلٌ علىٰ ذلك أصلاً، ولو دلّ الدّليل عليه لما كانَ ذلكَ اتّباعاً له ولا تأسّياً به، بل يكونُ واجباً علينا لقيام الدّلالة علىٰ ذلك، لأنّه إذا فعَل الفِعلَ علىٰ جهة الوجوب أو النّدب أو الإباحة، وفعلنا علىٰ غير ذلك الوجه لا نكون مُتّبعين له لما قلناه.

فإذا ثبتَ أنّ معنىٰ التّأسّي ما قُلناه، وَجَبَ أنْ يُراعىٰ فيه حصول العلم بصورة الفعل وبالوجه الّذي حَصَلَ عليه الفعل ليَصحّ لنا التأسّي به.

والوجه الّذي يقعُ عليه الفعل علىٰ ضَربين:

أحدهما: يُقارنُ الفعلَ، نحو نيّة الوجوب أو النّدب أو الإباحة، وهذا هو الّذي يُنبىء عن هذا اللّفظ علىٰ الحقيقة.

والثّاني: المعنىٰ الّذي له أنْ يفعله وإنْ لم يَصحَّ أنْ يكونَ مُقارناً، وذلك نحو أنْ يُزيل النّجاسة عن ثوبه لأجل الصّلاة، وإنّما يكونُ الواحد منّا مُتّبعاً له بأنْ يُزيله لما له أزال، فأمّا مَنْ أزاله تنظيفاً فلا يكونُ متّبعاً له، وكذلك إنْ توضّأ لإزالة الحَدَث أو الصّلاة، فاتّباعه له إنّما يكونُ بأنْ يفعل علىٰ هذا الوجه.

فإنّما موافقته له عليه السّلام في الفعل فيُطلقُ علىٰ وجهين.

أحدهما: أنْ يُراد به مساواته في صورة الفعل.

والثّاني: مساواته في صورته، وفي الوجه الّذي وقَعَ عليه الفعل، وهذا أظهر في الاستعمال.

وَأمّا مخالفته: فَقَد يكونُ في القول والفِعل معاً:

فمخالفته في الفعل: هو أنْ يَعلم بالدّليل وجوب التأسّي به، فإذا لم يتأسّ به كانَ مُخالفاً له.

فأمّا إذا لم يَدلّ الدّليل علىٰ ذلك فإنّ هذه اللّفظة لا تُستعمل إلّا عَلىٰ ضَرْبٍ من المجاز، ولذلك لا يُقال أنّ الحائِضَ خالفت النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في ترك الصّلاة.

فأمّا مخالفته في القول: هُوَ أنّ يأمرنا بفعلٍ فلا نَفعَله، أو نَفعل خلافه فنكونُ مخالفين له.

وأمّا اتّباع المأمُوم للإمام في الصّلاة، فعند أكثر الفُقهاء[1] جارٍ علىٰ الوجه الّذي قدّمناه.

ومنهم: مَنْ أجاز أنْ يكونَ الإمام مؤدّياً فرضاً، والمأمومُ أنْ يكونَ مُتَنَفِّلاً[2]، ولِمنْ قال ذلك أنْ يقول:

إنّما قلتُ ذلك لدليلٍ دَلّ عليه، وإلّا فالظّاهر مِنْ اتّباعه يقتضي خلاف ذلك.

وأيضاً أنْ يقول: إنّ اتّباعه لم يَصحّ بأنْ يفعل[3] الفعل مُتقرّباً به أو بأنْ نوافق في نيّة الصّلاة فقط دون وجُوبها أو ندبها، فليس ذلك نقضاً لما قدّمناه.

وقد وَصَفَ مَنْ أنكرَ جواز التّأسّي به صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في أفعاله بأنّه مخالفٌ، لكنَّ هذا الخلاف يرجع إلىٰ القول لا إلىٰ الفعل.

وأمّا الّذي يَدلُّ علىٰ أنّه لا يجبُ مِنْ جهة العقل التّأسّي به واتّباعه في أفعاله فهو:

أنّ مصالح العباد يجوز أنْ تَختَلف في الشّرعيّات كما ثبت في كثيرٍ من ذلك، ألا ترىٰ أنّ الحائِض يُفارق حُكمها حُكم الطّاهر، وحُكمُ الغني يُفارق[4] حُكم الفقير في وجوب الحجّ والزّكاة عليه، وكذلك يُخالف حُكم الصّحيح حُكم العليل في كيفيّة أداء الصّلاة، وكذلك يُخالف حُكم المسافر حُكم الحاضر، وأمثلة ذلك أكثر مِنْ أنْ تُحصىٰ.

وإذا ثَبتَ ذلك، فلا يَمتنعُ أيضاً أنْ تكون مصالح النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم تَخُصُّه، ويكونُ حالنا بخلاف حاله، بل ربّما كانت مفسدةً لنا حتّىٰ متىٰ فعلناها

---

(١) المغني لابن قدّامة ٢: ٥٢ رقم ١١٨٧.

(٢) المغني لابن قدّامة ٢: ٥٣ رقم ١١٨٨.

(٣) في النسختين: نفعل.

(٤) يخالف.

كنّا مُتعبّدين، فإذا ثبت ذلك وَجَبَ الرّجوع في مشاركتنا له في ذلك إلىٰ السّمع، فإنْ دَلّ الدّليل عليه حُكم به، وإلّا بقي علىٰ الأصل علىٰ ما بيّناه.

ويُفارقُ أفعاله عليه السّلام في هذا الباب أقواله، لأنّه بُعِثَ ليعرّفنا مصالحنا، وتعريفُه لنا ذلك يكونُ بالقول، فلو لم نَرجع إلىٰ قوله لأدّىٰ إلىٰ خروجه مِنْ أنْ يكون رسُولاً، وليس كذلك فعله.

ولأنّه إذا أمرنا بشيءٍ فقد أراده منّا فيجبُ أنْ نفعله إنْ كانَ واجباً، وأنْ نُرغّب فيه إنْ كانَ ندباً، ولا يجبُ أنْ نفعل فعلاً رأيناه يفعله لأنّ ذلك لا يَدلُّ علىٰ أنّه أراده منّا.

ويَدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ أفعاله تخصّه ولا تتعدّىٰ إلىٰ غيره إلّا بدليلٍ وأقواله تتناول غَيره، وإنّما يُعلم أنّه داخلٌ فيها بدليلٍ، فَعُلِمَ بذلك الفرقُ بين القول و الفعل.

فإنْ قِيلَ: إنّ هذا المذهب يُوجبُ عليكم القولُ بأنْ تُجوّزوا مخالفته في أفعاله الشّرعيّة[1]، وتجويز ذلكَ يقتضي التّنفير عَنْ قبول قوله، فيجبُ الحُكم بفساده.

قِيلَ لهم: لا خلاف أنّ النّبي عليه السلاّم لو نصّ لنا علىٰ أنّ لنا مخالفته في أفعاله الشرعيّة لجازَ ولم يُوجب ذلك التّنفير عن قبول قوله، فكذلك إذا دَلّ العقل علىٰ ما ذكرناه يَجبُ القولُ بجوازه ولم يوجب ذلك التّنفير عن قبول قوله، وكذلك لو خصّ بجميع أفعاله لم يوجب التّنفير عن قبول قوله.

وصحّة ما قُلناهُ يُبيّن فساد قول مَنْ قال إنّ أفعاله علىٰ الوجوب عقلاً[2].

وأمّا الّذي يَدلُّ علىٰ وُجوب التّأسّي به في جَميع أفعاله إلّا ما خُصّ به من جهة السّمع:

فممّا لا خلاف فيه بين الأُمّة في الرّجوع إلىٰ أفعاله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في تَعرّف الأحكام في الحوادث، كما أنّه يُرجعُ إلىٰ أقواله عليه السّلام في مثل ذلك، فإذا صَحّ ذلك فكما أنّ أقواله حجّةٌ يجب أنْ تكون أفعاله أيضاً حجّة، ولا خلاف في

---

(١) جميع أفعاله الشّرعيّة.

(٢) راجع التعليقه رقم (١) صفحة ٥٧٥

أنّه إذا فَعل الفعل علىٰ وجه الإباحة، وعُلم ذلك مِنْ حاله لا يجوزُ أنْ نفعله علىٰ وجه الوجوب، ولا أنْ نحكم بوجوبه علينا.

وإنّما اختلفوا في أفعاله الّتي لا تُعلم علىٰ أيّ وجهٍ وقعت منه، هل نحكُم بوجوب مثلها علينا أمْ لا[1]؟، ولم يختلفوا في أنّ أفعاله الّتي هيَ عبادةٌ نحو الصّلاة، والصّيام، يجبُ التّأسّي به فيها. واختلفوا في ما عدا ذلك:

فمنهم مَنْ يقول: لا يجبُ التّأسّي به إلّا بدليلٍ يخصُّ ذلك.

ومنهم مَنْ يقول: إنّ ما دَلّ علىٰ وجوب التّأسي به في بعضه يَدلّ علىٰ التّأسّي به في سائره، فجميع أفعاله سواءٌ في أنّه يُتأسّى به، إلّا ما استثنى منها.

وما قدّمناه يَدلّ علىٰ صحّة ذلك.

وقوله تعالىٰ: ﴿لَقَد كانَ لَكُمْ في رَسُول الله أُسوةٌ حَسَنَةٌ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿فَاتّبعوه﴾[3] يَدلّان علىٰ أنّ لنا التّأسّي به واتّباعَهُ فيما يَصِحُّ اتّباعه فيه مِنْ قولٍ أو فعلٍ.

وما ظَهَرَ مِنْ حالِ الصّحابة مِنْ رجوعهم إلىٰ أفعاله عليه السّلام، نحو ما رُوِيَ عن عُمر أنّه قَبَّلَ الحجر وقال: «أعلم إنّك حَجَرٌ لا تَضُرّ ولا تَنْفَع ولولا أنّي رأيتُ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قَبّلكَ ما قَبّلتُك»[4].

ورجوعهم إلىٰ أزواجه عليه السّلام في ثبوت ما كانَ يفعله ليفعلوه[5]، ـ يَدلّ

---

(١) راجع التعليقه رقم (١) صفحة ٥٧٥

(٢) الأحزاب: ٢١.

(٣) الأنعام: ١٥٣.

(٤) الحديث ممّا تواتر نقله عن عُمر، فقد رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنّسائي، وابن ماجة، والدارمي، ومالك، وأحمد بن حنبل وغيرهم من أصحاب المجاميع الحديثيّة كلّهم في باب فضل تقبيل الحجر الأسود من كتاب الحجّ والمناسك وإليكَ نصّه بلفظ البخاري: «عن عابس بن ربيعة، عن عمر، أنّه جاءَ إلىٰ الحَجَر الأسود فَقَبّله، فقال: إنّي أعلمُ أنّكَ حَجَرٌ لا تضرُّ ولا تَنْفَعُ، ولو لا أنّي رأيتُ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يُقَبّلُكَ ما قَبّلتُكَ».

(٥) فيفعلوه.

علىٰ ذلك أيضاً ـ ونحو ما رُويَ عَنْ أمّ سَلَمة أنها سُئِلت عن القُبْلَة للصّائم فأجابت: «أنّ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كانَ يفعل ذلك»[1]، فَرَجَع السّائل إليه وقال: إنّ الله غَفَرَ لنبيّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ما تَقدّم مِنْ ذَنْبه وَما تأخّر وليسَ سبيله سبيل غيره، فأخبرتْ رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بذلك، فأنكر ذلك وقال: «إنّي لأرجو أنْ أكون أخشاكم لله»[2]، يَدلّ علىٰ ذلك أيضاً.

واعلم أنّ التأسّي به إنّما يكونُ فيما يُعلم حُكمه بفعله، فأمّا إذا كانَ قوله بياناً، أو كان تنفيذاً، أو امتثالاً لقولٍ متقدّمٍ فإنه يُفْعَلُ ذلك، لأنّ القول قَد دَلّ علىٰ وجوبه، لا لأنّه عليه السّلام فعله.

ولا معنىٰ لقول مَنْ قال: لنا أنّ نتأسّىٰ به في ذلك، كما أنّا لا نقولُ: إنّا نتأسّىٰ به في العقليّات، لأنّ ماله يَفعَلُ ذلك، وبالطّريق الّذي عَرَف به عليه السّلام وجُوب الفعل، به نعرف وجُوبه، فحالهُ كحالنا في ذلك.

---

(١) صحيح البُخاري: كتاب الصّوم ـ باب ٢٣ حديث رقم ٣٧.

(٢) صحيح مسلم ٢: كتاب الصيام، باب ١٢، ح رقم ٧٤ ولفظه: «أما والله! إني لأتقاكم لله، وأخشاكُمْ لَهُ».

فَصْلٌ [٣]

«في الدَّلالة علىٰ أنّ أفعاله عليه وآله السّلام كلّها لَيسَتْ علىٰ الوُجُوب»[1]

ذهَبَ مالك وأصحابه وطائفةٌ مِنْ أصحاب الشّافعي إلىٰ أنّ أفعال النبيّ صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم كلّها علىٰ الوجُوب.

---

(١) إختلفت كلمات الأُصوليين فيما فعله رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ولم يُعلم علىٰ أيّ وجهٍ فعله ولم يقترن به ما يدلّ علىٰ أنّه للبيان الشّرعي نفياً أو إثباتاً:

١ ـ وجوب التّوقّف في التأسّي به حتّىٰ يقوم الدّليل عليه: وهذا قول عامّة الأشعريّة، وأكثر أصحاب الشّافعي كالصّيرفي، وابن السُّبكي، والقاضي أبي الطيّب الباقلاني، والغزالي، والرازي وأتباعه، وأبي القاسم بن كجّ وآخرون، وهو مختار أبي بكر الدّقاق.

٢ ـ يقتضي النّدب: وهذا القول منسوبٌ للشّافعي وبعض أتباعه، وهو مذهب أكثر الحنفيّة، وبعض المعتزلة، والظّاهريّة، والقفّال، وإمام الحرمين الجويني، وحُكي ذلك عن أبي بكر الصيرفي، والقفّال الكبير، والقاضي أبي حامد المروزي.

٣ ـ يقتضي الوجوب: وهو مذهب مالك، ومشايخ الأحناف في العراق وسمرقند، وحُكي ذلك عن ابن سُريج، وأبي سعيد الاصطخري، والحسين بن صالح بن خيران، وأبي علي بن أبي هريرة، وجماعة من المعتزلة.

٤ ـ الإباحة: وهو مذهب بعض مشايخ أحناف العراق كالكرخي، والبزدوي، والدّبوسي، ونسبه الآمدي لمذهب مالك.

وذهبَ الباقون إلىٰ أنّها ليست علىٰ الوُجوب، واختلفوا:

فقال بعضهم: إنّها علىٰ الإباحة.

وقال بعضهم: إنّها علىٰ النّدب.

وقال بعضهم: إنّها موقوفةٌ علىٰ الدّليل.

وذهبَ المتكلّمون، وأبو الحَسن الكرخي إلىٰ أنّ أفعاله عليه السّلام علىٰ أقسامٍ.

فمنها: ما يكونُ بياناً لمجملٍ، فذلك في حُكم المبيّن، إنْ كانَ واجباً فعلىٰ الوُجُوب، وإنْ كانَ ندباً فعلىٰ النّدب، وإنْ كانَ مُباحاً فعلىٰ الإباحة.

ومنها: ما يكونُ امتثالاً للخطاب، وذلك لا مَدْخَلَ له في هذا الباب، لأنّ الخطاب إذا كانَ يتناوله ويتناولنا علىٰ العُموم فَعَلينا امتثاله كما عليه ذلك.

ومنها: ما يكونُ فاعلاً له علىٰ ما يقتضيه العقل، أو يفعله لمصالح الدُّنيا، وذلك أيضاً لا مَدخَلَ له في هذا الباب.

ومنها: ما يفعله مِنَ الشَّرعيّات، فهذا يجب أنْ يُعلم الوجه الّذي عليه وَقَعَ فعله عليه السّلام فيُتَّبعُ فيه بأنْ يفعل علىٰ ذلك الوجه، ولا يَصحُّ أنْ يُقالَ في جُملتها إنّها علىٰ الوُجوب، أو علىٰ النّدب، أو علىٰ الإباحة[1].

والّذي يدلّ علىٰ ذلك: إنّا قد بيّنا أنّ ذلك لا يجبُ مِنْ جهة العقل في الفصل الأوّل[2]، وأدلّة السّمع خاليةٌ مِنْ ذلك، فيَنْبَغي أنْ يَنْتفي كونها علىٰ الوجُوب.

---

٥ ـ التفصيل: وهو إن ظهر قصد القُربة فمندوبٌ وإلّا فمباحٌ، وهو مذهب الغزالي.

٦ ـ الحَظر.

أُنظر: «التبصرة: ٢٤٢، المستصفىٰ ٢: ٤٩، نهاية السؤول ٢: ١٧٢، الأحكام للآمدي ١: ١٤٩، المنخول ٢٢٥، المعتمد ١: ٣٤٧، الذريعة ٢: ٥٧٨، اللُّمع: ٦٧، إرشاد الفحول: ٥٨، شرح المنهاج ٢: ٥٠١، الأحكام لابن حزم ٤: ٤٤٧، تقريب الوصول: ١١٣، ميزان الأُصول ٢: ٦٧٣، شرح اللُّمع ١: ٥٤٦».

(١) راجع المصادر الواردة في ذيل التّعليقة السابقة.

(٢) أُنظر بيان المصنّف في صفحة ٥٦٩.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ فعله عليه السّلام إذا كانَ يَقعُ علىٰ وجُوهٍ كثيرةٍ فَليسَ يخلو مِنْ أنْ يكونَ علىٰ الوجوب مِنْ غيرِ اعتبار ذلك الوجه، فالواجب أنْ يُحكم بوجُوب الفعل علينا، وإنْ عَلمنا أنّه فَعَله علىٰ طريق النّدب أو الإباحة، وهذا باطلٌ بالإجماع.

وإنْ كانت علىٰ الوُجوب، بأنْ تُعتبر الوجوه الّتي عليها يقعُ، فهذا تناقضٌ لأنّ اعتبار وجُوهه ينفي وجُوب جميعه.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ بظاهر فعله لا يُعلم وجُوبه عليه، فبأنْ لا يُعلَم وجوبه علينا أولىٰ، ويُخالفُ القول في ذلك لأنّ القول منه عليه السّلام يُعلم به وجُوب ما تناوله علينا دونه مِنْ حيثُ كانَ أمراً لنا ويَختصّ بنا دونه، وليس كذلك فعله، لأنّا تبعٌ له فيه، فإذا لم يَدلّ علىٰ وجوبه عليه، فبأنْ يَدلّ علىٰ وجُوبه علينا أولىٰ.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّ فعله عليه السّلام لا يدوم في جميع الأحوال، بل قد يتركهُ أحياناً كما يفعله أحياناً، وإذا صحّ ذلك فليس بأنْ يُحكم بوجوبه لأنّه فعلهُ بأولىٰ مِنْ أنْ يُحكم بوجوب تركه لأنّه تَرَكه، إذ القولُ فِعلٌ منه فهو بمنزلة الفعل في ذلك، ويُفارقُ ذلك الأمر الّذي لَيسَ تركه بمنزلته فيما يَختصُّ به.

وهذا معتمدُ ما نَستدلّ به في هذا الباب دونَ ما أكثَرَ النّاس فيه.

وأمّا مَنْ خالفَ في هذا الباب[1] فليس يخلو خلافه مِنْ أنْ يقول: إنّ ذلك يجبُ مِنْ جهة العقل مِنْ حيثُ كانَ نبيّاً، أو مِنْ حَيثُ كانَ في مخالفته تنفيرٌ:

فإنْ قال بذلك: فقَد بيّنا في الفصل أنّه لا يمتنعُ أنْ يُخالف حالنا لحاله في المصالح، وذلك يبطل ما قالوه.

أو يقول إنّ ذلك واجبٌ لدليلٍ سمعي دَلّ علىٰ ذلك، فالواجب علينا أنْ نُبيّن أنّ ما ادّعوه دليلاً أو تعلّقوا به ليس فيه دلالةٌ علىٰ حالٍ، لأنّا لا نُنكِر أنْ يقوم علىٰ وجوب ذلك دليلٌ، لكن لم يَثْبُتْ ذلك.

---

(١) راجع أقوالهم في المصادر الواردة في التعليقة رقم (١) صفحة ٥٧٥.

وقد استَدلَّ القوم علىٰ ذلك بأشياء[1]:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالفون عَنْ أمره﴾[2].

قالوا: فَحذَّرنا عن مخالفته، والأمرُ يتناول الفعل كما يتناول القول، لأنّ الله تعالىٰ قال: ﴿يُدبّر الأمرَ مِنَ السّماء إلىٰ الأرض﴾[3]، وقال: ﴿وإليه يَرجعُ الأمرُ كلّه﴾[4]، وقال: ﴿وما أمرُ فِرْعَونَ برَشيدٍ﴾[5]، إذا ثَبَتَ أنّ الأمر يتناول الفعل كما يتناول القول، وَجَبَ أنْ تكون أفعاله عليه السّلام علىٰ الوجوب، وإلّا لَم يَجبْ التّحذُّر من مخالفتها.

والجواب عن ذلك: أنّ الآية لا تدلُّ علىٰ ما قالوه مِنْ وجوهٍ:

أحدها: إنّ لفظ الأمر موضوعٌ في الحقيقة للقول بدلالة ما قدّمناه في أوّل الكتاب في باب الأوامر[6]، وإذا صحّ ذلك لم يتناول الآية الفعل، وذلك يُبطل التّعلّق بها، وما تقدّم مِنْ قوله: ﴿لا تَجْعَلوا دُعاءَ الرَّسُول بَيْنَكُمْ كَدُعاءِ بَعضِكُمْ بَعْضاً﴾[7] يَدلُّ علىٰ أنّ المُراد بالآية القول دون الفعل، وأنّه أراد ما نَدَبَهُم إليه وأمرهُم به.

ومنها: أنّه قِيلَ أنّ الهاء في قوله: ﴿عَنْ أمره﴾[8] يَرجعُ إلىٰ أقرب المذكورين وهو الله تعالىٰ، وإذا ثَبَتَ ذلك فَحْملها علىٰ الرَّسول عليه السّلام ورجوعها إليه حَتّىٰ يُمكن الاستدلال بها لا يَصحُّ.

ولا يُمكن أنْ يُقال: إنّها[9] ترجع إليهما، لأنّ الكناية عن واحدٍ، فكيف يُحمل

---

(١) راجع استدلال القوم علىٰ مذاهبهم في المصادر الواردة في التّعليقة رقم (١) صفحة ٥٧٥.

(٢) النور: ٦٣.

(٣) السجدة: ٥.

(٤) هود: ١٢٣.

(٥) هود: ٩٧.

(٦) راجع الفصل الأوّل من باب الأوامر صفحة ١٥٩

(٧) النور: ٦٣.

(٨) النور: ٦٣.

(٩) إنّما.

على الاثنين؟

ومنها: أنّ قوله: ﴿فَلْيَحْذَرْ الّذين يُخالِفُونَ عَنْ أمره﴾ لا يُمكن حمله على العموم، ولابدّ مِنْ كونِ القول مراداً به، وإذا وجَبَ ذلك فلا يجوزُ أنْ يُراد به الفعل.

وهذا إنّما يعتمده مَنْ ذَهَبَ إلى أنّ العبارة الواحدة لا يُراد بها المعنيان المختلفان، وقد بيّنا أنّ الصّحيح خلافُ ذلك، فالمعتمدُ إذاً ما قدّمناه.

ويجري مجرى ذلك أيضاً أنْ يقال: إنّ التّحذير مِنَ المُخالفة يقتضي وجوب الموافقة، والموافقة له عليه السّلام في الفعل تَقْتَضي أنْ يُفعَل الفعلُ على الوجه الّذي فَعَلَ ـ على ما قدّمنا القول فيه ـ وذلكَ يُبطل كون أفعاله كلّها على الوجوب.

واستدلّوا أيضاً: بقوله تعالى: ﴿فاتّبعُوه﴾[1]، فإنّه أمرنا باتّباعه، وأمْرهُ تعالى على الوجوب، فيجبُ كون اتّباعه في أفعاله واجباً.

فهذا يَبطلُ ما قَدّمناه مِنْ تَفسير الإتّباع، لأنّه قد بيّنا أنّ المُتّبع له إنّما يكونُ مُتّبعاً إذا فَعَله على الوجه الّذي فَعَله، ومتى فَعَله على غير ذلك الوجه لا يكونُ متّبعاً بل يكون مُخالفاً، ويجري ذلك مجرى أنْ يفعل فعلاً آخر، لأنّ اختلاف الوجهين في الفعل الواحد يَجري مَجرى الفعلين[2].

وقد قال قومٌ في الجواب عن ذلك: إنّ المُتّبع فيه محذوفٌ ذكره، لأنّه لا يَصِحّ اتّباعه في أشياء مختلفة.

وهذا ليس بصحيح، لأنّ لِقائلٍ أنْ يقول: إنّ الظاهر يقتضي وجوب إتّباعه في كلّما يَصِحُّ أنْ يُتّبَعَ فيه.

واستدلّوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لَقَد كَانَ لَكُمْ في رَسُول اللهِ أُسْوَةٌ حَسنَةٌ﴾[3]، وأنّه إذا جَعَله أُسوةً لَزِمنا التّأسّي به، سيّما وقد قال في سياق الآية: ﴿لِمَنْ كانَ يَرجُو

---

(١) سبأ: ٢٠.

(٢) فعلين.

(٣) الأحزاب: ٢١.

الله واليومَ الآخر﴾[1] وهذا تهديدٌ لمن تَرَكَ التّأسّي به.

وهذا أيضاً يَسقُطُ بما قَدّمناه من مَعنىٰ التّأسّي.

وقوله: ﴿لِمَنْ كانَ يَرجُو الله واليومَ الآخر﴾[2] ليس بتهديدٍ ولا وَعيدٍ، لأنّ الرّجاء إنّما يكونُ في المَنافع، فكأنّه قال تعالىٰ: لِمَنْ كانَ يَرجو ثواب الله، والثّوابُ قد يُستحقُّ بالنّدب كما يُستحقّ بالواجب.

وقد قِيلَ في الجواب عن ذلك: إنّ الله سبحانه لمّا قال: ﴿لقَد كانَ لكُمْ في رَسولُ الله أُسوةٌ حَسَنَة﴾[3] ولم يَقُل عليكم، دَلّ علىٰ أنّه يُرغّبنا في ذلك، وذلك لا يقتضي الوجوب.

والأوّل أقوىٰ.

واستدلّوا أيضاً: بقوله تعالىٰ: ﴿أطيعُوا الله وأطيعُوا الرّسول﴾[4].

والاستدلالُ بذلك لا يَصِحُّ، لأنّ طاعته لا تكونُ إلّا بفعل ما أمر به، وليس للفعل في ذلكَ مَدْخلٌ، إلّا أنْ يَقترن به قولٌ يقتضي التّأسي به.

واستدلّوا أيضاً: بقوله تعالىٰ: ﴿وما أتيٰكم الرّسُولُ فَخُذُوه وَما نَهيٰكُمْ عَنهُ فانْتَهوا﴾[5].

والتّعلّق بذلك أيضاً لا يَصِحُّ، لأنّ معنىٰ قوله: ﴿وَمـا أتيـٰكمْ﴾ ما أعطاكم وأدّىٰ إليكم، وذلك لا يَصِحُّ إلّا في القول الّذي نَسمعه منه ونمتثله، لأنّ سَمْعنا له وحِفْظَنَا إيّاهُ وامتثالنا له يَجري مَجرىٰ ما تناولنا منه.

واستدلّوا بأخبارٍ رووها في هذا الباب كلّها أخبارُ آحاد لا يَصِحُّ الاعتماد عليها في هذا الباب، وما قُلناهُ في تأويل الآيات قد نبّه علىٰ طريق القول فيها، نحو ما رُوي

---

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) الأحزاب: ٢١.

(٣) الأحزاب: ٢١.

(٤) النساء: ٥٩.

(٥) الحشر: ٧.

عنه عليه السّلام أنّه خَلَعَ نَعله في الصّلاة فَخَعَلوا نعالهم[1] وما شاكله[2]، لأنّ ذلك إنّما يَدلّ علىٰ أنّ ما فعلوه حَسَنٌ يجوز فعله، ولا يدلّ علىٰ أنّه واجبٌ لا يجوزُ خلافه.

واستدلّ بعضهم علىٰ ذلك بأنْ قال: إنّ الفعل آكد مِنْ القول، لأنّه كانَ عليه السّلام إذا أراد تحقيق أمرٍ فَعَل ذلك ليُقتدىٰ به، كذلك فَعَل في غير شيءٍ مِنَ المناسك، والوضوء، والصّلاة، وغيرها، فبأنْ يكون الفعل علىٰ الوجُوب أولىٰ.

وهذا يَبطلُ بما قدّمناه، لأنّ القول يقتضي أنه قد أراد منّا ما يقتضيه والفعلُ بخلافه، وإنّما يكونُ فعله تحقيقاً للأمر إذا وَقَعَ عقيبه فيقع موقع التّأكيد، وأمّا إذا كانَ مُبتدءاً فلا يَصحُّ ذلك فيه.

واستدلَّ بعضهم بأنْ قال: إنّ الوجُوب أعلىٰ مراتب الفعل، فإذا أعدمنا الدّليل، علىٰ أي حالٍ فَعَله وعَلىٰ أيّ وجهٍ أوقعه لَزِمنا التّأسّي به فيه، فيجبُ أنْ نتّبعه علىٰ الوجه الّذي هو أعلىٰ مراتبه.

وهذا كلامٌ ليس تحته فائدةٌ، لأنّ كون الوجُوب دالاً علىٰ ما قاله لا يقتضي أنّ حالنا كحاله، ولا أنّ ما فَعَله واجبٌ علينا، فَما في ذلك ممّا يُتعلّق به.

وأمّا مَنْ قال: إنّ فعله علىٰ النّدب أو الإباحة، فقوله يَبطلُ بمثل ما أبطلنا به قولَ مَنْ قال إنّه علىٰ الوُجوب سواء، فلا فائدة ليزداد القول فيه.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب، واللهُ الموفّق للصّواب.

---

(١) الحديث أخرجه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والحاكم النيسابوري، وابن حبّان، والبيهقي (في سننه ٢: ٤٣٢) في باب «المُصلّي إذا خلع نعليه» من كتاب الصّلاة، ولفظ الحديث عندهم: «رُوي أنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم خَلَع نعله في الصّلاة، فَخَلَعَ النّاس نعالهم، ثمّ قالوا: رأيناك خَلَعتَ نعليك فخلعنا نعالنا».

(٢) أُنظر استشهادهم بأخبار الآحاد في هذا الباب في المصادر الواردة في ذيل التّعليقة رقم (١) صفحة ٥٧٥.

فَصْلٌ [٤]

«في ذكر الوجوه الَّتي تَقعُ عليها أفعاله عليه السّلام، وبيان الطرّيق إلىٰ معرفة ذلك»

أفعال النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم علىٰ ثلاثة أقسام: فعل، وترك[1]، وإقرار للفاعل علىٰ فعله، وهي أجمع علىٰ ثلاثة أقسام: واجب، وندب، ومباح.

فما هُوَ فعلٌ له عليه السّلام يَنقَسم ثلاثة أقسام:

إلىٰ بيانٍ لما هوَ بيانٌ له، وإلىٰ امتثالِ الخطاب، وإلىٰ ابتداءٍ.

فما هو بيانٌ لمبيّنٍ علىٰ ضروبٍ.

منها: بيانُ المجمل.

ومنها: تخصيصُ العموم.

ومنها: النَّسخُ.

وينقسم قسمةً أُخرىٰ.

منها: ما هوَ قضاءٌ علىٰ الغير.

ومنها: ما هوَ متعلّقٌ بالغير.

ومنها: ما لا تَعلّق له بأحدٍ.

---

(١) وقولٌ.

وليس يخرجُ عن هذه الأقسام شيءٍ مِن أفعاله الشّرعيّة.

فأمّا ما لا تعلّق له بالشّرع فلا طائل في ذكره.

ونحنُ نُبيّن الطّريق إلىٰ معرفة كلّ واحدٍ من هذه الأقسام، لأنّ معرفة طُرقها تختلفُ.

أمّا الّذي به يُعلم أنّ فعله بيانٌ: فهو أنْ يُعلم أنّ فِعْلَهُ تُقدّمه ما يحتاجُ إلىٰ بيانٍ، ويعدمُ هناك قولٌ يمكن أنْ يكون بياناً له، فيُعلم حينئذٍ أنّ الّذي يُمكن أنْ يُبيّن ذلك به بيانٌ، وإلّا أدّىٰ إلىٰ عدم البيان مع الحاجة إليه.

ومنها: أنْ يُعلم ثبوت ما يحتاج إلىٰ بيانٍ، ونَبّه علىٰ أنّ ما فعله بيانٌ له بقولٍ أو غيره.

وقد يُعلم أنّ فعله تخصيصُ العموم، بأنْ يقتضي رفع ما يقتضيه العام، وقد تقدّم القول في ذلك.

وكذلك قد مَضىٰ القولُ فيما يكون مِنْ فعله نَسْخاً في موضعه، ويُعلم أنّ فعله بيانٌ علىٰ جهة الإباحة أو النّدب أو الوجُوب بحسب ما يَحصلُ لنا من العلم بالمُبيّن، لأنّا بيّنا أنّ بيان الشّيء في حكمه، وقد مضىٰ القول فيه.

وأمّا[1] ما به يُعلم أنّ فعله امتثالٌ: فهو أنْ يتقدّم علمنا بخطابٍ يَقتضي وجُوب ذلك الفعل عليه على الحدّ[2] الّذي فَعَله، فيُعلم به أنّه امتثالٌ للآية، وكذلك القول إذا اقتضىٰ النّدب أو الإباحة.

وأمّا ما يُعلم به أنّ فعله ابتداء شرعٍ: فهو أنْ يُعلم عدم هذين الوجْهَين، وأنّه ليس هُناك قولٌ يقتضي ما اقتضاه ذلك الفعل.

وأمّا ما يُعلم به فعله مِنْ تركه، والفصل بينهما، وبين إقراره غيره علىٰ الفعل، فالّذي يَجبُ أنْ يُعلم في ذلك حُكم تركه وإقراره لأنّ ما عداه لا إشكال فيه.

---

(١) فأمّا.

(٢) وطن الحدّ.

أمّا تركه لما يتركه، فقد يكونُ تركاً لأمرٍ يخصّه، وليس لذلك مدخلٌ في هذا الباب. وقد يكونُ تركاً لفعلٍ يقتضي بعض الخطاب وجوبه، فذلك تخصيصٌ له.

وإذا تَرَك النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قَطْعَ يد سارق أقلّ مِنْ رُبع دينارٍ مَع أنّه لا وجه يقتضي لإسقاط قطعه، عُلم بذلك أنّ القَدَر الّذي سرقَ لا يَستحقّ به القطع.

فأمّا إذا جَوّزنا أنْ يكونْ ما له تَرك قَطْعَه أمرٌ آخر، فلا يدلّ علىٰ ذلك.

ولو ترك عليه السّلام الفعل في وقتٍ اقتضىٰ القُرآن وجوبه فيه، لعُدَّ ذلك نَسخاً أو تخصيصاً.

وإذا ترك عليه السّلام عندَ قيامه إلىٰ الثّانية الرّجوع إلىٰ القعُود، دَلّ علىٰ أنّه ليس من أركان الصّلاة.

وأمّا تركه الصلاة في وقتٍ لِعُذرٍ، فليسَ يَدلُّ علىٰ سقوطه، بل يجوزُ أنْ يؤخّر إلىٰ وقتٍ آخر.

وأمّا إقراره الغير علىٰ فعلٍ:

فإنّه إنْ كانَ لم يتقدّم منه بيانٌ قُبحه، فإنّ إقراره يَدلُّ علىٰ حُسنه، لأنّه لو لم يكن حَسناً لبيّنه قبل فعله فضلاً عن ذلك في حال فعله.

وانْ كانَ قد تَقدّم بيانٌ قُبحه نُظِرَ فيه:

فإنْ كانَ قد عُلم مِنْ حاله أنّه يَظنُّ أنّه إذا أنكر تَرك المُنكر عليه فَعلَه فلم ينكرهُ، دَلّ علىٰ حُسنه.

وإنْ لم يُعلم ذلك مِنْ حاله نُظِرَ، فإنْ كانَ قُبح ذلك مُستفاداً بالشّرع لا بالعقل، فإذا لم يُنكره ولم يَحصل ما يَجري مجرىٰ الإنكار دَلّ علىٰ حُسنه، لأنّه إذا كانَ قبيحاً ويَعلمُ قُبحَه من جهته فأقرّ عليه، أُوهِمَ أنّه منسوخٌ، فأدّىٰ تركه النّكير لذلك إلىٰ التّنفير عن القبول منه، فعلىٰ هذا يجب أنْ يجري إقراره.

وأمّا الطّريق الّذي به يُعلم أنّ فعله مباحٌ، فوجوهٌ:

منها: أنّه لو كانَ قبيحاً لما فَعَله، فيُعلم بذلك أنّه حَسَنٌ، فإذا عدمنا الدّليل علىٰ وجوبه أو كونه ندباً عَلمنا أنّه مباحٌ.

ومنها: أنْ يُعلم بقوله أنّه مباحٌ بأنْ يَنصَّ عليه.

ومنها: أنْ يكون فعله بياناً لجملةٍ تقتضي فعلاً مُباحاً.

وأمّا الطّريق الّذي به يعرف[1] كون فعله ندباً فبأنْ يُعلم أنّ ما فعله قربةٌ شرعيّةٌ، ويُعلم ذلك بوجوه:

منها: أنْ يكونَ بياناً للنّدب.

ومنها: أنْ يكونَ ما يَفعله عليه السّلام تارةً في وقتٍ مخصوصٍ، ويتركه أُخرىٰ بلا عُذرٍ.

ومنها: أنْ يُعلم أنّه قَصَد إلىٰ فعله في الصّلاة مرّةً ولم يفعله أُخرىٰ مع جواز الصّلاة.

ومنها: أنْ يُعلَم أنّه قد مَدَحَ عليه ولم يَذُمَّ علىٰ تركه ولم يُنكر ذلك.

فأمّا به يُعلم أنّ فعله وقع علىٰ جهة الوجوب فأشياء:

منها: أنْ يكونَ بياناً لواجبٍ.

ومنها: أنْ يكونَ ممّا لو لم يكن واجباً لما جازَ أنْ يفعله، نحو أنْ يركع في الصّلاة ركوعين علىٰ سبيل القصد.

ومنها: أنْ يفعَلهُ علىٰ وجهٍ قَد صارَ إمارةً للوجوب، نحو أنْ يُوذّن للصّلاة، ويأخذ مِنْ مال غيره بعد العدّ والإحصاء.

فبهذه الوجوه وما شاكلها يُعلم حال فعله عليه السّلام.

وأمّا ما هُوَ قضاءٌ علىٰ الغَير، فالحال في أنّه قضاءٌ علىٰ الغَير ظاهرٌ ويكون علىٰ وجوهٍ، لكنّ جميعها سواء في أنّ قضاه يَلزم المقضيّ عليه، هذا إذا كانَ حُكماً.

وأمّا إذا كانَ جواباً لسؤالٍ، فقد سوّغ ويَجبُ أنْ يُحكم فيه بوجوبٍ أو غيره بحسب الدّلالة.

وأمّا ما يتعلّق بالغير منْ فعله، فنحو مدحه، وذمّه، وعقابه.

---

(١) يُعلم.

أمّا المَدح، فإنّه يَدلُّ علىٰ أنّ الممدوح عليه ندبٌ.

وأمّا الذّم: فإنّه يَدلُّ علىٰ أنّ الفِعل الّذي ذَمّه عليه قبيحٌ، فإنّ ذمّه لأنّه لم يفعل الفعل، أو تَركَهُ دَلّ علىٰ وجُوبه.

وأمّا عقابه الغير علىٰ بعض الأفعال: فإنّه يَدلّ علىٰ قُبحه، ويَدلّ مع ذلك علىٰ أنّه كبيرةٌ عندَ مَنْ قال بالصّغائر[1].

فينبَغي أنْ يجري مجرىٰ أفعاله عليه السّلام علىٰ هذه الوُجوه، ويتّبع فيها علىٰ الوجه الّذي عليه يقعُ، وبالله التّوفيق.

---

(١) أُنظر التّعليقة رقم (٤) صفحة ٦١٨.

فَصْلٌ [٥]

«في ذِكر أفعاله إذا آخْتَلَفَتْ، هل يَصحُّ التّعارض فيها أم لا؟»

لا يَصحُّ التّعارض في أفعاله عليه السّلام لأنّ التّعارض إنّما يقع في فعلين ضدّين، أو فعل الشّيء وتركه، ونحنُ نعلم أنّه لا يقعُ منه عليه السّلام الفعلان الضدّان، ولا الفعل وتركه في حالٍ واحدةٍ، وإنّما يقعُ منه الفعل في حالٍ وضدّه في حالٍ أُخرى، وما يقعُ منه في حالين وإنْ تضادّا فإنّه يمكن التّأسّي به فيهما، كما يُمكن امتثال الأمر والنّهي إذا تَضَمّنا فعلين في حالين، وما هذه حاله لا يَصُحُّ التّعارض فيه، فصار فعله في هذا الباب مخالفاً لقوله، ولهذا لا يَصِحُّ نسخُ فعله في الحقيقة، وذلك أنّ فعله الأوّل لا يَنتظم الأوقات حتّىٰ يكونَ فعلُه الثّاني رافعاً ما لولا رَفْعُهُ له لتناوله الأوّل علىٰ ما بيّناه مِنْ نسخ القول، لكنّ الأمر وإنْ كانَ كذلك فإنّ الفعل الأوّل إذا عُلم أنّه قد أُريد به إدامته في المُستقبل صَحّ كون ما بعده ناسخاً له، وذلك لأنّ الفعل إذا وَقَع بهذا الموقع جَرىٰ مجرىٰ قولٍ يتناولُ إيجاب الفعل في الأوقات المُستقبلة، فكما يَصِحُّ النّسخ بقولٍ هذا حاله فكذلك يصِحُّ نسخُ الفعل إذا كانت هذه صفته، وقد بيّنا أنّ النّسخ قد يَدخل في غير القول مِنْ أدّلة الشّرع، كما يدخلُ في القولِ، فإنّه يُخالف التّخصيص الّذي مِنْ حقّه أنْ يتناول الفعل إلىٰ غايةٍ فقط.

وليس لأحدٍ أنْ يعترض ما قدّمناهُ مِنْ نسخِ الفعل بالفعل بأنْ يقول: كيفَ يَصِحُّ نسخُ الأفعال وليست بأفعالٍ؟

لأنّ ما بيّناه قد أسقط ذلك.

فأمّا تخصيصُ الفعل بالفعل: فلا يَصِحُّ لأنّ الفعل لا يتناول أشياء يَخصُّ منها بعضها.

فأمّا مِنْ جهة المعنىٰ: فإنّ التّخصيص في الفعل إنّما يكونُ بأنْ يُعلم أنّ المُراد بالفعل الأوّل جميعُ المكلّفين وذلك الفعل واجبٌ، فإذا رأيناه قد أقرّ بَعضَهم علىٰ تركه أو مَدَحَه عليه، عُلم أنّه مخصوصٌ منْ جملتهم، وسواء كانَ المدحُ والإقرارُ منه عقيب الفعل الأوّل أو بعده بزمانٍ متراخٍ علىٰ ما جوّزناهُ مِنْ تأخير البيان عَنْ وقت الخطاب.

فأمّا من أبىٰ ذلك، فإنّه لا يجوزُ ذلك إلّا إذا كانَ عقيب الفعل الأوّل علىٰ بُعد ذلك عنده.

وأمّا تخصيصه عليه السّلام نفسه: فإنّه لا يَصِحُّ لأنّ التّخصيص يَدلّ علىٰ أنّ المخصوص من الجُملة لم يَرد، وفعله عليه السّلام قد أنبأ عن أنّه مرادٌ، فيستحيل تَخصيصه نفسه في الحال مِنْ هذا الوجه، فأمّا في المُستقبل فإنّه لا يمتنعُ ذلك فيه.

وأمّا القولُ في فعله وأمره إذا تَضادّا وتعارضا، فإنّه يجبُ أنْ يُنظر فيهما:

فإنْ كانَ القول متقدّماً، وقد مضىٰ الوقت الّذي يَجبُ فعله فيه، ثُمّ فَعَلَ عليه السّلام ما يُعارض ذلك فهو نَسخٌ، وذلك نحو تركه قَتل شارب الخمر في المرّة الرّابعة بعد قوله: «**فإنْ شَربها الرّابعة فاقتلوه**»[1] علىٰ ما يرويه مخالفونا، وإنّما ذكرناه مثلاً لو ثبتَ.

فإنْ فَعَل ذلك قبل مجيء الوقت الّذي تَعبّدنا بالفعل فيه، فلا يَصِحُّ أنْ يكونَ نسخاً، بل يَجبُ حمله علىٰ أنّه مخصوصٌ، لأنّ النّسخ قبل الوقت لا يجوزُ.

فأمّا إذا تَقدّم الفعل ثُمّ وُجِدَ القول الّذي يَقتضي رفع ما اقتضاه الفعل، فذلك نَسخٌ لا محالة، لأنّه متأخّرٌ عن حال استقرار الفَرض.

---

(١) كنز العمّال ٥: ٤٩٥ رقم ١٣٧٢٣.

فإذا لم نعلم المُتقدّم مِنَ المتأخّر، وكان قَوله يقتضي وجوب الفعل أو حَظْره، وكانَ فعله يَقتضي خلاف ذلك، فالأخذُ بالقول أولىٰ، لأنّ فعله لا يتعدّاه إلّا بدليلٍ، ومِنْ حَقّ قوله أنْ يتعدّاه، ولا يصحُّ أنْ يكونَ مقصوراً عليه، فإذا صَحّ ذلك واجتمعا فالواجب أنْ يُتمسّك بقوله ويُحمل فِعلُهُ علىٰ أنّه مخصوصٌ به، لأنّ قوله لا يَصِحُّ قصره عليه، ويَصِحُّ قصرُ فعله عليه، فإذا اجتمعا فَبأنْ يُتمسّك بالقول الّذي مِنْ حَقّه أنْ يتناولنا أولىٰ مِنَ الفعل، سيّما وقَد ثبت أنّ أقواله علىٰ الوجوب، وأنّ أفعاله موقوفةٌ علىٰ الدّلالة، وكلّ ذلك يوجبُ ترجيح قوله عليه السّلام علىٰ فعله.

فَصْلٌ [٦]

«في أنّه عليه السّلام هَل كانَ مُتعبِّداً بشريعة مَنْ كانَ قَبلهُ مِنَ الأنبياء أم لا؟»

عندنا أنّ النّبي صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم لم يكن مُتعبّداً بشريعة مَنْ تقدّمه مِنَ الأنبياء، لا قبل النُّبوّة ولا بعدها، وأنّ جميعَ ما تَعبّد به كانَ شرعاً له.

ويقولُ أصحابنا: إنّه عليه السّلام قبل البعثة كانَ يُوحي إليه بأشياء تخصّه، وكانَ يَعملُ بالوحي لا اتّباعاً لشريعةٍ قبله.

وأمّا الفُقهاء فَقَد اختلفوا في ذلك والمتكلّمون[1]:

فالّذي ذَهَب إليه أكثرُ المتكلّمين منْ أهل العدلّ، وهو مذهبُ أبي عليّ وأبي هاشم أنّه لم يكن متعبّداً بشريعة مَنْ تقدّمه، وأنّ جميع ما تعبّد به كانَ شرعاً له دونَ مَنْ تقدّمه، وحَكىٰ أبو عبدالله عَن أبي الحسن[2] أنّه ربّما نصّ هذا وربّما نصّ خلافه.

وفي العُلماء مَنْ قال: إنّه كانَ متعبّداً بشريعة مَنْ تقدّمه، واختلفوا:

---

(١) لاحظ أقوالهم ومذاهبهم واستدلالاتهم في المصادر التالية: «المعتمد٢: ٣٣٦، الذريعة:٢: ٥٩٩، المستصفىٰ١: ٢٤٦، ميزان الأُصول٢: ٦٨٦، المنخول: ٢٣١، الأحكام للآمدي٤: ٣٧٦، شرح المنهاج٢: ٥١٦، الأحكام لابن حزم٥: ١٤٩، أُصول الدّين للجرجاني: ٢٦٦».

(٢) أي أبو عبدالله البصري عن أبي الحسن الكرخي.

فمنهم مَنْ قال: تَعبّد بشريعة إبراهيم عليه السّلام.

ومنهم مَنْ قال: تعبدّ بشريعة موسىٰ عليه السّلام.

واختلف المتكلّمون في أنّه عليه السّلام قبل البعثة هَل كانَ مُتعبّداً بشيء منَ الشّرائع أم لا[1]؟

فمنهم: من [قَطَعَ علىٰ أنّه كانَ مُتعبّداً بشريعة بَعض مَنْ تقدّمه مِنَ الأنبياء.

ومنهم: مَنْ][2] قَطَعَ علىٰ خلافه.

ومنهم: مَنْ توقّفَ في ذلك وجَوّزَ كِلا الأمرين.

والّذي يَدلُّ علىٰ ما ذهبنا إليه: إجماعُ الفرقة المُحقّة، لأنّه لا اختلاف بينهم في ذلك، وإجماعها حجّة علىٰ ما سَنَدلّ[3] عليه إن شاء الله.

ويَدلّ علىٰ ذلك أيضاً: ما ثبت بالإجماع مِنْ أنّه عليه السّلام أفضل مِنْ سائر الأنبياء، ولا يجوزُ أنْ يُؤْمَر الفاضل بإتّباع المفضول علىٰ ما دَللنا عليه في غير موضعٍ.

فإنْ قِيلَ: فمِنْ أينَ يُعلم أنّه كانَ قبل النبوّة أفضل مِنْ سائر الأنبياء؟

قِيلَ: لم يَخصّ أحدٌ تفضيله علىٰ سائر الأنبياء بوقتٍ دونَ وقت، فيجبُ أنْ يكونَ أفضل في جميع الأوقات.

ويَدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّه لو كانَ مُتعبّداً بشريعة مَنْ تقدّمه لوَجَبَ أنْ لا يُضاف جميع شريعته إليه، لأنّ ما يكونُ فيه متعبّداً بشريعةِ مَنْ تقدّمه فإنّما يكونُ شرعاً لذلك المتقدّم، ويكونُ في حُكم المؤدّي عنه، فكان[4] يجب ألّا يُضاف جميع الشّرع إليه، كما لا يُضاف الشّرع إلىٰ مَنْ يُؤدّي عنه عليه السّلام لما كانَ مؤدّياً عنه عليه السّلام، وفي علمنا بإضافة جميع الشّرع إليه دَليلٌ علىٰ أنّه لم يكُن متعبّداً بشرع مَنْ تقدّمه.

وَيَدلّ علىٰ ذلك أيضاً: أنّه لو كانَ متعبّداً بشرع مَنْ تقدّم لم يَخلُ مِنْ أنْ يكونَ

---

(١) أُنظر المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٥٩٠.

(٢) زيادة من النسخة الثّانية.

(٣) نستدلّ.

(٤) في الأصل: وكان.

مُتَعبّداً بشريعة مُوسىٰ أو عيسىٰ عليهما السّلام، لأنّ شريعة مَنْ قبلهما مندرسة، وهي مَع ذلك منسُوخةٌ بشريعتها.

فإنْ قالوا: كانَ[1] متعبّداً بشريعة مُوسىٰ عليه السّلام.

فإنّ ذلك فاسدٌ منْ حيث كانت شريعته منسوخةً بشريعة عيسىٰ عليه السّلام.

وإنْ قالوا: كانَ مُتعبّداً بشريعة عيسىٰ عليه السّلام كانَ فاسداً[2] من وجهين:

أحدهما: أنّ شريعته قد انقطَعَتْ واندرَسَ نقلها ولم تتّصل كاتّصال نقل المعجزة الّتي تقتضي ما هيَ عليه نقلها، وإذا لم يتّصل لم يَصحّ أنْ تُعلم، وفي ذلك إخراجٌ له مِنْ أنْ يكون متعبّداً بها.

والثّاني: إنّ القول بذلك يُبطل ما يَعتمدون عليه مِنْ رجُوعه عليه السّلام إلىٰ التّوراة في رجم اليهوديّين[3]، لأنّه كانَ يجبُ أنْ يَرجعَ إلىٰ الإنجيل دونها.

ويدلّ علىٰ صحّة ما قُلناه: أنّ الّذي يُخالف في ذلك لا يخلو قوله مِنْ أنّه تعبّد بشريعة موسىٰ عليه السّلام بأنْ دَعاه موسىٰ عليه السّلام إلىٰ شريعته ما لم يَنسخ والحجّة قائمةٌ عليه بذلك، أو يقول إنّه تَعَبّدَ بشريعة موسىٰ عليه السّلام بأنْ أُمر بالتّمسّك بها أمراً مُبتدأً، وإنْ كانَ يحتاج أنْ يَرجع إليهم في تعرّف ما يتمسّك به من شريعته، أو يقول إنّه تَعبّد بشريعته بأنْ أُمرَ بأشياء قد كانت شريعةً له وإنّ علمها هو من جهة الله تعالىٰ.

فإنْ ذَهَبوا إلىٰ ما قُلنا أوّلاً، فليس يخلو مِنْ أنْ يقول: أنّه عليه السّلام كانَ يُمكنه أنْ يعرف شريعتهم مِنْ غَير جهة الله تعالىٰ، بل بالرّجوع إليهم في تَعرّف ذلك، أو يقول ما كانَ يَصِحُّ له ذلك وإنّما كانَ يَعرف ذلك مِنْ قبل الله تعالىٰ.

فإنْ قالوا بالأوّل: فهو خلافٌ في المعنىٰ، والّذي يُبطل قوله أشياء:

---

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

(٢) فسدَ ذلك.

(٣) المعتمد ٢: ٣٤١، الذريعة ٢: ٦٠٣، الأحكام للآمدي ٤: ٣٨٠.

منها: ما استدلّ به أبو عليّ وأبوهاشم مِنْ أنّه عليه السّلام لو كانَ مُتعبّداً بشريعة مَنْ قبله لكَانَ لا يتوقّف في قصّة الظِّهار[1]، وقِصّة المِيراث[2]، وقصّة الإفك[3]، علىٰ نزول الوحي عليه، لأنّ هذه الحوادث معلومٌ أنّ لها أحكاماً في التّوراة ظاهرةٌ فيما بينهم، فلو كانَ مُتعبّداً بذلك لَرَجَعَ إلىٰ التّوراة وبَحَثَ - بزعمهم - عَنْ الرّجم، ولكانَ توقّفه علىٰ الوحي يَجري مَجرىٰ توقّفه في شيءٍ قد بُيّن له علىٰ الوحي، وفي فساد ذلك دليلٌ علىٰ أنّه لم يكن متعبّداً إلّا بما يُنزله الله تعالىٰ عليه. وكانَ يجب أيضاً أنْ يَرجع الصّحابة في معرفة الأحكام إلىٰ التوراة وأهلها كرجوعهم إلىٰ القُرآن، وفي تركهم ذلك دليلٌ علىٰ أنّهم لم يَتعبّدوا بذلك ولا النّبي عليه السّلام.

ومنها: إنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم صَوّبَ معاذاً في قوله: «أجتهد رأيي»[4] عند عدم الكتاب والسّنة، فلو كانَ مُتعبّداً بشريعتهم لعدّه في جملة ذلك، ولنبّه معاذاً علىٰ خطئه بترك ذلك.

وإنْ أراد القسم الأخير: فليس في ذلك خلافٌ، ولا يُوجب ذلك أنْ يكونَ مُتعبّداً بشرع مَنْ تقدّم، لأنّ الأمر بمثل شريعتهم إذا وَرَدَ عن الله تعالىٰ وبيّن المأمور به فذلك تَعبّدٌ منَ الله تعالىٰ ابتداءً، وليس يَجبُ إذا أمر بفعلٍ تَعَبَّد به موسىٰ عليه السّلام أنْ يكونَ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مُتعبّداً بشريعته، لأنّه لا فصل بين أنْ يتعبّده بذلك الفعل بأنْ يذكره ويبيّن صفته، وبَيْن أنْ يلزمه ويُضيفه إلىٰ موسىٰ عليه السّلام، لأنّ في الحالين جميعاً هو تعالىٰ المُتعبَّدُ به.

وأمّا مَنْ قال[5]: أنه عليه السّلام كانَ مُتعبّداً بشريعة موسىٰ عليه السّلام، وقال

---

(١) أُنظر: تفسير الطبري٢٨: ٤.

(٢) أُنظر: ملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: ٧.

(٣) أُنظر: تفسير الطبري١٨: ٧١.

(٤) سنن الدارمي١: ٧٠، عون المعبود٣: ٣٣٠.

(٥) راجع المصادر الواردة في ذيل هامش رقم (١) صفحة ٥٧٥.

لأنّه لا يَصِحُّ أنْ يَعرف الشّريعة مِنْ جهته[1]، فَقَد ناقض، لأنّ التّعبّد بشريعته يَقتضي صحّة العلم بها من جهته.

فأمّا[2] مَنْ قال: إنّه تَعبّد بأشياء مِنْ شريعته بأمرٍ مبتدإٍ وأمرٍ ثانٍ يَرجع في معرفته ذلك إليهم.

فالّذي يَدلّ علىٰ بُطلان قوله: ما قَدّمناه مِنَ الأدلّة، وإنْ كانَ هذا الوجه لا يقتضي كونه مُتعبّداً بشريعتهم إذا أُمر بذلك أمراً مُبتدأً، لو صحّ ما ادّعوه، فكيفَ وذلك لا يَصِحّ!

واعلم أنّه لولا ما قدّمناه مِنَ الدّليل علىٰ كونه أفضل الأنبياء، ما كانَ يمتنعُ عقلاً أنْ يَتعبّد بمثل شريعتهم، لأنّ المصالح تختلف و تتّفق وكِلا الأمرينُ يجوزُ فيها، فلا يمتنعُ أنْ يَعلم اللهُ تعالىٰ أنّ صلاح النّبي الثّاني وصَلاح أُمّته بخلاف شريعة الأوّل فيَتعبّده به، وعلىٰ هذا جَرت سُنّة الله تعالىٰ في أكثر الأنبياء. ولا يمتنعُ أيضاً أنْ يَعلم أنّ صلاح الثّاني وأُمّته في مثل شريعة الأوّل فيتعبّده بها.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: أنّ ذلك لا يجوزُ، لأنّه لو كانَ كذلك لم يكن في بعثة النّبي الثّاني وإظهار المُعجز عليه فائدة، لأنّ شريعته معلومة مِنْ جهة غيره.

وذلك إنّا إنّما نُجوّز بعثة النّبي الثّاني بشريعة النّبي الأوّل إذا كانتْ تلك الشّريعة قد اندرست وصارت بحيثُ لا يُعلم إلّا مِنْ جهة النّبي الثّاني، أو بأنْ يكونَ النّبي الأوّل مبعوثاً إلىٰ قومٍ بأعيانهم ويُبعث الثّاني إلىٰ غيرهم، أو بأنْ يُزاد في شريعة الثّاني زيادةٌ لا تعلم إلّا منْ جهته.

فبهذه الوجوه تخرج بعثته مِنْ أنْ تكونَ عبثاً.

فانْ قِيلَ: كيفَ يجري[3] هذا التّقدير علىٰ ما تعتقدون أنتم مِنْ أنّ كلّ شرعٍ لابدّ

---

(١) جهة.

(٢) وأمّا.

(٣) يجوزُ.

له مِنْ حافظٍ معصومٍ لا يجوزُ عليه الغلط؟ وإذا كانَ لابدّ منْ ذلك علىٰ مذهبكم فمتىٰ اندَرَستْ الشّريعة أمكن الرّجوع إليه فيها فلا يحتاج إلىٰ نبيّ آخر.

قِيلَ له: نحنُ إنّما نوجبُ حافظاً للشرّع معصوماً إذا عَلمنا ارتفاع الوحي وانقطاع النبوّة، ونحن نَعلم أنّ التّواتر لا يُمكن حفظ الشّرع به، لأنّه يجوزُ أنْ يصير آحاداً، فإذاً لابدّ لها مِنْ حافظ معصوم، وليس كذلك في الشّرائع المتقدّمة لأنّه لا يَمتنعُ أنْ تكونَ تلك الشّرائع محفوظةً بالتواتر، فمتىٰ فَرَضنا أنّها صارت آحاداً وبحيث لا ينقطع عذر المكلّفين بنقلها بَعَثَ الله تعالىٰ نبيّاً آخر يُبيّنها ويَسْتَدركها، هذا إذا فَرَضنا بقاء التّكليف بالشّريعة الأوّله علىٰ مَنْ يجيء فيما بَعد.

فأمّا إذا فَرَضنا أنّه يجوزُ أنْ يكونَ التّكليف للشّريعة الأُولىٰ إذا صارت آحاداً قد ارتفع ووَجبَ التّمسّك بما في العقل، فإنّ ذلك لا يجبُ أيضاً معه أنْ يكونَ لها حافظٌ ولا بعث[1] نبيّ آخر، وكانَ يجوزُ أيضاً أنْ يَتعبّد بأخبار الآحاد إذا صارت الشّريعة إلىٰ حدٍّ لا يُنقل إلّا من جهة الخبر الواحد، وكلُّ ذلك مفقودٌ في شريعتنا، لأنّ الوحي قد ارتفع، والرّسالة قد انقطعت، والتّكليف باقٍ إلىٰ يوم القيامة، والعمل بخبر الواحد غيرُ صحيح علىٰ ما بيّناه فيما مضىٰ، فلو لم يكن لها معصومٌ، والتّواتر يجوزُ أنْ يصير آحاداً، كانَ ذلك يُؤدّي إلىٰ أنّ الشّرع غيرُ محفوظٍ أصلاً، وذلك لا يجوزُ.

واستدلّ مَن خالفنا علىٰ صحّة قوله بأشياء[2]:

منها: أنّه لو لم يكن مُتعبّداً بشريعة مَنْ تقدّم لم يُذكّي قبل بعثته، ولا يأكل اللّحم المذكّى، ولاكانَ يَحُجّ ويَعتمر، ولاكانَ يركبُ البهائم ويحمل عليها، لأنّ جميع ذلك يَحسنُ سمعاً، وفي علمنا بأنّه كان يفعل ذلك دليلٌ علىٰ صحّة ما قُلناه.

وهذا لا يلزمنا علىٰ ما قرّرنا مِنْ مذهبنا في هذا الباب[3]، لأنّا قُلنا: إنّه قبل بعثته

---

(١) بعثة.

(٢) لاحظ استدلال المُخالفين ودفاعهم عن أقوالهم في المصادر التالية: «المعتمد ٢: ٣٣٧،الذريعة ٢: ٥٩٦، المستصفى ١: ٢٤٦، ميزان الأُصول ٢: ٦٩٤، الأحكام للآمدي ٤: ٣٧٧، شرح المنهاج ٢: ٥١٦».

(٣) أُنظر كلام المصنّف في بداية هذا الفصل في صفحة ٥٩١.

كانَ مُوحىً[1] إليه بما يخصّه، فلأجل ذلك كانَ يفعل ما يفعله منَ الأشياء الّتي ذكروها إنْ صحّ منه فِعلها.

وأمّا مَنْ وافقنا في هذا المذهب وخالفنا في هذه الطّريقة فإنّه يقول: إنّ تذكية البهائم، وفِعْلَهُ الحجّ والعُمرة لو ثبت لَدلّ، لكن ذلك لم يثبت، وما يُروىٰ مِنْ ذلك فإنّما طريقه أخبار الآحاد لا يُعوّل عليها في هذا الباب.

وأمّا أكله لحم المذكّىٰ: فَحَسنٌ في العقل، وليس فيه دليلٌ علىٰ ما قاله السّائل، لأنّه بمنزلة أكل سائر المُباحات، ولم يثبت عنه عليه السّلام أنه كانَ يأمر بالتّذكية ليأكل اللّحم فيسُوغ التّعلّق به.

وأمّا ركوب البهيمة والحَمل عليها: فذلك يَحسُنُ عند كثيرٍ منهم لما لها في ذلك من المنافع الّتي يُوصل إليها مِنْ العَلف وغيرِ ذلك، ويُخالف الذّبح لأنّ الذّبح يقطعها عَنْ المنافع.

وتعلّقوا أيضاً: برجوعه عليه وآله السّلام إلىٰ التوراة في رجم اليّهوديّين[2].

وذلك لا يَصحُّ، لأنّ ذلك مِنْ أخبار الآحاد الّتي لا تعتمد في هذا الباب، فلوكانَ كذلك لرجع إلىٰ التوراة في سائر الأحكام، ولما كانَ ينتظر الوحي علىٰ ما بيّناه، وفي تركه الرّجوع إليها دليلٌ علىٰ أنّه لم يَرجع إليها في الرّجم إنْ صَحَّ ما قالوه، فَسَقطَ بذلك ما تَعلّقوا به.

وقد قِيلَ في الجواب عن ذلك: إنّه إنّما رَجَعَ إليهم لأنّه كانَ قد أُخبر أنّ في التّوراة رجمَ الزّاني، فأراد أنْ يَتحقّق صدقه ليدلّهم علىٰ نبوّته بالرّجوع إليهم، لا أنّه رَجَعَ إليهم ليعرف ثبوتَ الرّجم من جهتهم.

قالوا: ولوكانَ رجوعه إليهم لما قالوه لَرَجَعَ في غيره أيضاً! ولوجَبَ أنْ يَتعرّف هل الرّجمُ في التّوراة علىٰ كلّ زانٍ أو هو علىٰ مُحصنٍ فقط؟ ولوجَبَ أنْ لا يقبل قول

---

(١) يوحىٰ.

(٢) أُنظر: «المعتمد ٢: ٣٤١، الذريعة ٢: ٦٠٣، الأحكام للآمدي ٤: ٣٨٠».

اليهود الّذينَ رَجَعَ إليهم لأنْ يقولَ مثلهم، [و] لا يقع العِلمُ ولا هُم علىٰ صفةٍ يقبل قولهم في الدّيانات، ولما مَدَحهم في أنّ ذلك في التّوراة، لأنّه قَدْ ظَهَر تحريفهم لكثيرٍ منها، فَدَلَّ جميع ذلك علىٰ بُطلان تعلّقهم به.

وتَعلّقوا أيضاً: بقوله تعالىٰ: ﴿**واتَّبِعْ مِلَّةَ إبراهيم حَنِيفاً**﴾[1]، وبقوله: ﴿**فَبِهُدَيٰهُم اقْتَده**﴾[2]، وبقوله: ﴿**إنّا أنزلنا التَّوراة فيها هُدىً وَنُورٌ يَحكُمُ بها النَّبيّونَ**﴾[3] وهو عليه السّلام مِنْ جملتهم، وذلك يقتضي صحّة ما قالوه.

قِيلَ له: أمّا الملّة الّتي أمرَنَا باتّباعها فهو دينُ إبراهيم عليه السّلام، لأنّ الملّة هي «الدّين» لأنّ المُراد بذلك التّوحيد والعدل، يبيّنُ ذلك قوله: ﴿**وَمَنْ يَرغَبُ عَنْ مِلَّةِ إبراهيم إلّا مَنْ سَفِه نفسه**﴾[4] وقد عَلِمنا أنّ الملّة الّتي يستحقّ الرّاغب عنها هذا الوصف هي العقليّات.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿**فَبِهُدَيٰهُم اقْتَدِه**﴾[5] فإنّه أراد بذلك أدلّتهم الّتي تَدلّ علىٰ العقليّات، لأنّ ذلك هو الّذي يُضاف إليهم. فاما الشّريعة فقوله هو الدليل فيها، فالاضافة لا تصحُّ فيها.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿**فيها هُدىً ونُورٌ يَحكُمُ بها النَّبيُّون**﴾[6]: فالمُرادُ به ما قدّمناه، يَدلُّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿**يَحكُمُ بها النَّبيُّون**﴾ فظاهرُ ذلك يقتضي أنّ كلّ مَنْ كانَ قبل موسىٰ عليه السّلام قد حَكم بذلك، ولا يَصِحُّ مع ذلك حَملهُ علىٰ الشّرعيّات.

فهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

---

(١) النساء: ١٢٥.

(٢) الأنعام: ٩٠.

(٣) المائدة: ٤٤.

(٤) البقرة: ١٣٠.

(٥) الأنعام: ٩٠.

(٦) المائدة: ٤٤.

البابُ التّاسع

الكلامُ في الإجماع

فَصْلٌ [١]

«في ذِكْر اختلاف النّاس في الإجماع هل هوَ دليلٌ أم لا؟»

ذهبَ المتكلّمون بأجمعهم، والفُقهاء بأسرهم علىٰ اختلاف مذاهبهم[١] إلىٰ أنّ الإجماع حجّة.

وحُكِيَ عَنْ النظّام، وجَعفر بن حرب[٢]، وجعفر بن مُبشّر[٣] أنّهم قالوا:

---

(١) أُنظر: «الرسالة للشّافعي: ٤٧٦ ـ ٤٧١، الذريعة ٢: ٦٠٤، التذكرة: ٤٥، أوائل المقالات: ١٢١، التبصرة: ٣٤٨، الإبهاج ٢: ٣٩١، منتهىٰ السؤول ١: ٥٠، المستصفىٰ ١: ١٧٣، المنخول: ٣٠٣، أُصول السرخسي ١: ٢٩٥، المعتمد ٢: ٣ و ٤، اللُّمع: ٨٥، شرح اللُّمع ٢: ٦٦٥، إرشاد الفحول: ١٣٤، ميزان الأُصول ٢: ٧١٧، شرح المنهاج ٢: ٥٨١ الأحكام لابن حزم ٤: ٥٢٥، روضة النّاظر: ١١٦، تقريب الوصول: ١٢٧، الأحكام للآمدي ١: ١٧٠».

(٢) هو أبوالفضل جعفر بن حَرْب الهَمْداني، من كبار المتكلّمين وأئمّة الاعتزال، عُدّ في الطبقة السابعة من أعلامهم، أخذ الكلام عن أبي الهُذيل العلّاف بالبصرة، كانَ جدليّاً ومناظراً قديراً، له مصنّفات عديدة منها «الإيضاح» و «نصيحة العامّة» و«المُسترشد» و«المتعلّم أُصول الخمس». ولد سنة ١٧٧ هـ وتوفّي سنة ٢٣٦ هـ.

(٣) هو أبو محمّد جعفر بن مُبشّر بن أحمد الثّقفي، متكلمٌ ومن كبار مدرسة الاعتزال، وعُدّ في الطبقة السّابعة من أعلامهم، كانَ إلى جانب علمه وفضله، ورعاً، زاهداً، مجانباً لأبواب السلاطين والأُمراء. توفّي ببغداد سنة ٢٣٤ هـ.

الإجماعُ ليس بحجّة[1].

واختَلفَ مَنْ قال إنّه حجّةٌ:

فمنهم مَنْ قال: إنّه حجّةٌ مِنْ جِهَة العقل وهم الشُّذاذ[1].

وذهبَ الجُمهور الأعظم والسّواد الأكثر إلىٰ أنّ طريق كونه حجّةٌ السَّمع، دون العقل[1]، ثُمّ اختلفوا:

فَذهَبَ داود[2]، وكثيرٌ من أصحاب الظّاهر إلىٰ أنّ إجماع الصّحابة هو الحجّة دون غيرهم مِنْ أهل الأعصار[1].

وذهبَ مالك ومَنْ تابعه[1] إلىٰ أنّ الإجماع المُراعىٰ هو إجماعُ أهل المدينة دون غيرهم، غير أنّه حجّةٌ في كلّ عصرٍ.

وذهب الباقون[1] إلىٰ أنّ الإجماع حجّةٌ في كلّ عصرٍ، ولا يختصّ ذلك بعصر الصّحابة ولا بإجماع أهل المدينة.

والّذي نذهبُ إليه: أنّ الأُمّة لا يَجوزُ أنْ تَجتمع علىٰ خطأ، وأنّ ما يَجمعُ عليه لا يكونُ إلّا حجّة، لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عَصرٌ منَ الأعصار مِنْ إمامٍ معصومٍ حافظ للشّرع، يكونُ قوله حجّة، يجب الرّجوع إليه، كما يَجبُ الرّجوع إلىٰ قولِ الرّسول عليه السّلام، وقد دَللنا علىٰ ذلك في كتابنا «تلخيص الشّافي»[3] واستوفينا كلّما يُسأل عن ذلك من الأسئلة، وإذا ثبَتَ ذلك، فمَتىٰ اجتمعت الأُمّة علىٰ قولٍ فلابدّ مِنْ كونها حجّةً لدخول الإمام المعصوم في جُملتها.

ومتىٰ قِيلَ: جَوّزُوا أنْ يكون الإمامُ مُنفرداً عن إجماعهم.

---

(١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٦٠١

(٢) هو داود بن علي بن خلف الأصفهاني الظّاهري، يُنسب إليه المذهب الظّاهري وسمّيَ بذلك لجموده علىٰ ظواهر الكتاب والسُّنّة، وقد عظم أمره وأمر مذهبه فيما بعد حيث تبعه جماعة كبيرة من المتفقّهة القشريين وانتشرت آرواؤه في بعض الحواضر الإسلاميّة وخاصّة في الأندلس. ولد بالكوفة سنة ٢٠١ هـ وتوفّي ببغداد سنة ٢٧٠ هـ له تصانيف كثيرة.

(٣) تلخيص الشّافي ١: ١٠٢ ـ ٥٩.

قُلنا: مَتىٰ فَرَضْنا انفراد الإمام عَنْ الإجماع فإنّ ذلك لا يكونُ إجماعاً، بل لو انفرد واحدٌ منَ العُلماء عندَ مَنْ خالفنا منَ الإجماع أخلّ ذلك بإجماعهم.

فإنْ قِيلَ: إذا كانَ المُراعىٰ في باب الحجّة قولُ الإمام المعصوم فلا فائدة في أنْ يقولوا أنّ الإجماع حجّةٌ أو تعتبروا ذلك، بل ينبغي أنْ يقولوا أنّ الحُجّة قول الإمام ولا يذكرونَ الإجماع.

قِيلَ له: الأمرُ وإنْ كانَ علىٰ ما تضمّنهُ السّؤال، فإنّ لاعتبارنا الإجماع فائدةٌ معلومةٌ وهي أنّه قد لا يتعيّن لنا قول الإمام في كثيرٍ مِنَ الأوقات فيُحتاج حينئذٍ إلىٰ اعتبار الإجماع ليعلم بإجماعهم أنّ قول المعصوم عليه السّلام داخلٌ فيهم، ولو تَعيّن لنا قول المعصوم الّذي هو الحُجّة لَقَطَعنا علىٰ أنّ قوله هوَ الحجّة، ولم نَعتبر سواه علىٰ حالٍ من الأحوال. ومتىٰ فَرَضنا أنّ الزّمان يخلُو مِنْ معصومٍ حافظٍ للشّرع لم يَكُن الإجماع حجّةً علىٰ وجهٍ من الوجوه.

والّذي يَدلّ علىٰ ذلك: أنّه لا دليلَ علىٰ كونهم حجّة لا مِنْ جهة العقل ولا من جهة الشّرع، وإذا لم يكن دليلٌ وجَبَ القطع علىٰ نفي كونه حجّةً، لفقد ما يَدلُّ عليه.

ونحنُ نتّبع ما يَعتمده الخصوم في هذا الباب مِنْ جهة العقل والشّرع معاً، ونبيّن أنّه لا دلالة في شيءٍ من ذلك أعتمدُ مَنْ قال أنّهم حجّة من جهة العَقل، علىٰ أنّهم مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد واختلاف آرائهم وبُعد همّهم لا يجُوز أنْ يُجمعوا علىٰ خطأٍ، ولو جازَ ذلك لجازَ أنْ يَتّفقوا علىٰ أكل طعامٍ واحدٍ، ولبس لباسٍ واحدٍ، وفعلٍ واحدٍ، وأنْ يأتي الشّعراء الكثيرون بقصيدةٍ واحدةٍ في معنىٰ واحدٍ وغرضٍ واحد، وكلّ ذلك يُعلم بطلانه ضرورةً، وفي صحّة ذلك دليلٌ علىٰ أنّهم لا يُجمِعونَ علىٰ خطأ.

وهذا ليس لشيءٍ، لأنْ جميع ما ذكروه لا يشبه مسألة الإجماع، لأنّ جميعه تابعٌ للدواعي والآراء واختلاف الهمم، والعادةُ مانعةٌ مِنْ اتّفاقهم في الدّواعي والآراء

في الأمثلة الّتي ذكروها، وليس[1] مسألة الإجماع مِنْ هذا الباب، لأنّه يجُوز أنْ تدخل عليهم الشُّبهة فيعتقدوا فيما ليس بدليلٍ أنّه دليلٌ فيُجمِعوا عليه، وقد دخلت الشُّبهة في مثلُ امّتنا ـ وأكثر منهم ـ فيما يتعلّق بباب الدّيانات، ألا ترىٰ أنّ اليهود والنّصارىٰ ومنْ خالف الإسلام قد إتّفقوا علىٰ إبطال الإسلام، وتكذيب نبيّنا عليه السّلام وهم أكثرُ مِنَ المُسلمين أضعافاً مضاعفةً، وليس إجماعهم علىٰ ذلك دليلاً علىٰ بُطلان الإسلام، لأنّهم إنّما أجمَعُوا لدخول الشُّبهة عليهم، وأنّهم لم يَمعنوا النّظر في الطّريق الموجبة[2] للقولِ بصحّة الإسلام.

فكذلك القولُ في إجماع الأُمّة، علىٰ أنّ ذلك إذا دَلّ الدّليل علىٰ كونه حجّةً وثبت ذلك، فأمّا قبل ثبوته فنحن في سَبرِ[3] ذلك، فالمنعُ منه غيرُ صحيح.

فإنْ قالوا: لو جازَ عليهم الخطأ فيما يُجمعون عليه، لجازَ علىٰ المتواترين الخطأ فيما يخبرونَ به، لأنّ الأُمّة بأجمعها أكثرُ منْ قوم متواترين ينقطع بنقلهم الحُجّة، ولو جازَ ذلك علىٰ[4] المتواترين أدّىٰ ذلك إلىٰ أنْ لا نثقَ بشيءٍ من الأخبار، ولا نَعلم شيئاً نقلوه، وذلك يؤدّي إلىٰ ما يُعلم ضرورةً خلافه.

قِيلَ: التّواتر لم يكن حُجّة مِنْ حيثُ أنّه لا يجوزُ فيهم الخطأ، وإنّما كانَ حجّةً لأنّهم نقلوا نقلاً يوجب العلم الضّروري عندَ منْ قال بذلك، أو علماً لا يتخالج فيه الشكوك عندَ من قال بالاكتساب، فالحجّة في نَقلهم بحصول العلم بما نَقلوه لا بمجرّد النّقل، وكانَ يجوزُ أنْ لا ينقلوا ما نَقَلوه إمّا خطأً أو عمداً، فيَخرُجُ خبرهم مِنْ أنْ يكونَ موجباً للعلم، فيُلحق حينئذٍ بباب الإجماع الّذي نحنُ في اعتباركونه حجّة أم لا، وهذا بيّنٌ لا إشكالَ فيه، ولم يَعتمدْ هذه الطّريقة إلّا شُذّاذٌ مِنَ القائلين بالإجماع، والمحصّلونَ منهم عَوّلوا علىٰ أدلّة السّمع في هذا الباب.

---

(١) ليست.

(٢) الطرق المُوجب.

(٣) السَّبر: استخراجُ كُنه شيء.

(٤) في.

ونحن نذكرُ ما اعتمدوه[1] ونتكلّم عليه إنْ شاء الله تعالىٰ.

أحد ما إعتمدوا عليه: قوله تعالىٰ ﴿ومن يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعد ما تَبيَّنَ لَهُ الهُدىٰ ويَتَّبِعَ غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنينَ نُوَلِّه ما تَولّىٰ ونُصْلِهِ جَهنَّم وَساءَتْ مَصيراً﴾[2].

قالوا: فَتوعّد الله تعالىٰ علىٰ إتّباع غير سبيل المؤمنين، كما تَوعّد علىٰ مُشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، فلولا أنّهم حُجّةٌ يجب اتّباعهم فيما أجمعوا عليه وإلّا لم يَجُز ذلك.

والكلامُ علىٰ هذه الآية من وجوهٍ:

أوّلها: أنّ في أصحابنا مَنْ ذَهَبَ إلىٰ أنّ الألف واللّام لا يقتضيان الاستغراق والشّمول، بل هُما مشتركان لهما ولغيرهما[3]، فإذا كانَ كذلك كانت الآية كالمُجملة يحتاج إلىٰ بيانٍ، ويُحتملُ أنْ يكونَ أُريد بها جَميع المؤمنين، ويُحتمل أنْ يكونَ أراد بعضهم، ولا يمكنُ حملها علىٰ الجميع لفقد دلالةِ الخصوص لأنّ لقائلٍ أنْ يقول: أحملُها علىٰ الأقلّ لفَقد الدّليل علىٰ أنّ المُراد بها الكلّ، وإذا جازَ أنْ يكونَ المُرادُ بها بَعضهم فليسوا بأنْ يَحملوا علىٰ بعض المؤمنين بأولىٰ منّا إذا حملناها علىٰ الأئمّة من آل محمّد عليهم السّلام ويسقط بذلك غَرَضهم، ونحن نكونُ أحقَّ مِنْ حيثُ قام الدّليل علىٰ عِصمتهم وطهارتهم، وأمّنّا وقوع الخطأ مِنْ جهتهم.

وثانيها: أنّ لفظة «سبيل» أيضاً محتملةٌ، بل هيَ تقتضي الوحدة ولا يجبُ حَملها علىٰ كلّ سبيلٍ، فكيفَ يُمكن الاستدلال بها علىٰ أنّ كلّ سبيلِ المؤمنين صوابٌ فيجبُ إتّباعه؟

وليس لهم أنْ يقولوا: إذا فَقَدنا دليل الاختصاص حَملناها علىٰ العموم.

لأنّ لقائلٍ أنْ يقول: إذا فَقَدنا دلالة العموم حَملناها علىٰ الخصوص، كما قُلناه

---

(١) أُنظر إلىٰ الأدلّة الّتي أقاموها واعتمدوها في المقام في المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحة ٦٠١.

(٢) النساء: ١١٥.

(٣) راجع تفسير التبيان ٣: ٣٢٩.

في الوَجه الأوّل.

وثالثها[1]: أنّه تعالىٰ توعّد علىٰ إتّباع غيرِ سبيلهم، وليس في ذلك دلالةٌ علىٰ وجوب إتّباع سبيلهم، فيجبُ أنْ يكون إتّباع سبيلهم موقوفاً علىٰ الدّلالة.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ الوعيد لمّا علّقه تعالىٰ باتّباع غَيرِ سبيلهم حَلّ محلّ أنْ يُعلّقه بالعدول عَلىٰ سبيل المؤمنين وترك اتّباعهم، في أنّه يقتضي لا محالة أنّ إتّباع سبيل المؤمنين صوابٌ، وأنّ الوعيد واجبٌ لتركه ومفارقته.

وذلك أنّ هذا دعوىٰ محضة[2]، لأنّه لا يمتنع أنْ يكونَ إتّباع غَير سَبيلهم مُحرّماً، وإتّباع سَبيلهم مُباحاً أو محرّماً.

أيضاً: يُبيّن ذلك أنّه لو صرّح بما تأوّلناه حَتّىٰ يقول: إتّباع غير سبيل المؤمنين محظورٌ عليكم، وإتّباع سبيلهم يجوزُ أنْ يكونَ قبيحاً وغيرِ قبيحٍ فاعملوا فيه بحسب الدّلالة، أو يقول: إتّباع سبيلهم مباحٌ لكم، لساغ هذا الكلام ولَم يتناقض، وإذا كانَ سائغاً بَطَلَ قولُ مَنْ قال: إنّ النّهي عن إتّباع غيرِ سبيلهم موجبٌ لأتّباع سبيلهم، وأنّه يَجري مَجرىٰ التّحريم، لمُفارقة سبيلهم والعُدول عنها.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ مَنْ لم يَتّبع غير سَبيل المؤمنين فلابدّ مِنْ أنْ يكونَ مُتّبعاً لِسَبيلهم، فمن هاهنا حَكَمنا بأنّ النّهي عن أحد الأمرَين إيجابٌ للآخر، وذلك أنّ بين الأمرين واسطةٌ، وقد يجوزُ أنْ يَخرُج المكلّف مِنْ إتّباع غَيرِ سبيلهم وإتّباع سبيلهم معاً بأنْ لا يكون مُتّبعاً سَبيل أحدٍ.

وليس لهم أنْ يقولوا: أنّ «غير» هاهنا بمعنىٰ إلّا، فكأنّه قال تعالىٰ: (لا يَتّبِعْ إلّا سبيل المؤمنين).

لأنّ أحدنا لو قال لغيره: مَنْ (أكل غير طعامي فله العقوبة)، فالمتعارف مِنْ ذلك

---

(١) الوجه الثّالث منقولٌ عن استدلال الشّريف المُرتضىٰ في كتاب (الشّافي في الإمامة ١: ٢١٧) ردّاً علىٰ دليل القاضي عبدالجبّار في (المغني).

(٢) في الأصل: محض.

أنّ أكل طعامه مخالفٌ لذلك، وأنّ العقوبة إنّما تتعلّق بخروجه عن أنْ يكونَ أكلاً لطعامه، لأنّ «غير» هاهنا ليس بواجبٍ أنْ يكونَ بمعنىٰ «إلّا» الموضوعة للاستثناء، بل جائزٌ أنْ يكونَ بمعنىٰ خلاف، فكأنّه قال: (لا يَتَّبِعُ خلافَ سَبيل المؤمنين وما هو غير سبيلهم) ولم يَرد لا يتّبع إلّا سبيلهم.

وقولُ القائل: (مَنْ أكلَ غَيرَ طعامي عاقبته) لا يُفهم مِنْ ظاهر لفظه ومُجرّده إيجاب أكل طعامه، بل المفهوم حَظْر أكل كلّما هوَ غَيرٌ لطعامه، وحالُ طعامه في الحَظر والإباحة والإيجاب موقوفةٌ علىٰ الدّليل.

وأقلّ أحوال هذا اللّفظ عِندَ مَنْ ذَهبَ إلىٰ أنّ لفظة «غير» مشتركة بين الاستثناء وغيره، وأنّ ظاهرها لا يُفيد أحد الأمرين، أنْ يكونَ مُحتملاً لما ذكرناه مِنْ حَظْرِ أكل غير طعامه، ومحتملاً لإيجاب أكل طعامه، ووضعُ لفظه «غير» مكان لَفظة «إلّا»، وإنّما يكونُ في بَعض المواضع يُفهم عن مُستعمل هذه اللّفظة إيجاب أكل طعامه لا بمجرّد اللّفظ، بل بأنْ يُعرف قصده إلىٰ الإيجاب أو بغير ذلك مِنْ دلائل الحال، ولولا ذلك لما حَسُن أنْ يقول القائل: (مَنْ أكَلَ غَيرَ طعامي عاقبته، ومنْ أكل طعامي أيضاً عاقبته)، وكانَ يَجب أنْ يكون نقضاً، أو جارياً مجرىٰ قوله: (مَنْ أكل إلّا طعامي عاقبته، ومَنْ أكل طعامي عاقبته)، فلمّا حَسُن ذلك مع استعمال لفظة «غير»، ولم يَحسُن مَع استعمال لفظة «إلّا»، دَلّ علىٰ صحّة ما قُلناه.

فإنْ قِيلَ: لو لم يكن إتّباع سبيل المؤمنين حجّةً وصواباً لكانَ حاله في أنّه قد يكون صواباً أو خطأً بحسب قيام الدّلالة علىٰ ذلك حال إتّباع غَير سَبيلهم في أنّه قد يكون صواباً أو خطأً، ولو كانَ كذلك لم يَصحّ أنْ يُعلّق الوعيد باتّباع غَيرِ سبيلهم دون إتّباع سبيلهم، فكانَ يبطل معنىٰ الكلام.

قِيلَ له: غَيرُ منكرٍ أنْ يُعلّق الوعيد باتّباع غَير سبيلهم، مِنْ حيثُ عُلِمَ أنّ ذلك لا يكونُ إلّا خطأً، ويكونُ إتّباع سبيلهم ممّا يجوزُ أنْ يكون خطأً وصواباً، ولو لم يكن كذلك وكانَ الأمران متساويين لجازَ أنْ يُعلّق الوعيد بأحدهما دون الآخر، ويكون الصّلاح للمكلّفين أنْ يَعلموا حَظْر إتّباع غير سبيلهم بهذا اللّفظ، ويعلموا مساواة إتّباع

سبيلهم له في الحَظْر بدليلٍ آخر، كما يقوله أكثرُ خصومنا: إنّ قوله عليه السّلام «في سائمة الغنم الزكاة»[1] لا يجب أنْ يُفهم منه دفع الزّكاة عمّا ليس بسائمٍ، ومفارقة حاله لحال السّائمة، بل يَجُوزُ أنْ يكون الحُكمُ واحداً، ويُعلم في السّائمة بهذا القول، وفي غيرها بدليلٍ آخر.

فإنْ قِيلَ: إنّ ذلك يَجري مَجرىٰ قول أحدنا لغيره: (لا تتّبع غير سبيل الصّالحين) في أنّه بعثٌ علىٰ إتّباع سبيل الصّالحين، وألا يَخرج عن ذلك.

قِيلَ: القولُ في هذا المثالُ كالقول فيما تَقدّم، وظاهر اللّفظ وإطلاقه لا يَدلّ علىٰ وجوب إتّباع طريقة الصّالحين ويَحُثُّ عليها، وما يُعلم لا مِنْ حيثُ ظاهر اللّفظ خارجٌ عمّا نحن فيه.

ولو أنّ أحدنا قال بدلاً من ذكر الصّالحين: (لا يُتّبع غَيرُ طريقة زيد) لم يَجِبْ أنْ يُفهم من إطلاقه إيجاب إتّباع طريقته.

ولولا أنّ الأمر فيما تقدّم علىٰ ما قُلناه دونَ ما إدّعاه السّائل، لوَجَب فيمن قال لغيره: (لا تَضرب غَير زيداً) ثمّ قال: (ولا زيداً) أنْ يكونَ مُناقضاً في كلامه، مِنْ حيثُ كانَ قوله: (لا تضربْ غَير زيداً) إيجاباً لضربه وقوله: (ولا زيداً) حَظْراً لذلك.

وفي العلم بصحّة هذا القول منْ مُستعمله، وأنّه غيرُ جارٍ مجرىٰ قوله: (إضرب زيداً ولا تضربه) دلالةٌ علىٰ استقامة تأويلنا للآية.

ورابعها[2]: أنه تعالىٰ حَذّر مِنْ مخالفة سَبيل المؤمنين وعَلّق الكلام بصفة مَنْ كانَ مؤمناً، فمِنْ أينَ لخُصومنا أنّهم لا يَخرجُونَ عَنْ كونهم مؤمنين إذا خرجوا عن الإيمان خَرَجوا عن الصّفة الّتي تعلّق الوعيد بخلاف مَنْ كانَ عليها؟

وليس له أنْ يقول[3]: لا يَصحّ أنْ يتوعّد الله تعالىٰ وَعيداً[4] مُطلقاً علىٰ العدول

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ ابواب زكاة الأنعام حديث ١ و ٢

(٢) الوجه الرابع منقول عن استدلال الشّريف المُرتضىٰ في كتابه (الشّافي في الإمامة ١: ٢١٧)

(٣) القائل هو القاضي عبدالجبّار في كتابه (المُغني ١٧: ١٦٨)، أُنظر أيضاً: الشّافي في الإمامة (١: ٢٢٤).

(٤) في المصدر: توعّداً.

عَنْ إتّباع سَبيل المؤمنين، إلّا وذلك ممكنٌ في كلّ حال، ولا يَصِحُّ دخوله في أنْ يكونَ ممكناً إلّا بأنْ يَثبُتَ في كلّ عصرٍ جماعةٌ من المؤمنين.

يُبيّن ذلك: أنّه كما تَوعَّدَ علىٰ العُدولِ عن إتّباع سبيلهم، فكذلك تَوعّد علىٰ مُشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، فإذا وَجَبَ في كلّ حالٍ صحّة المُشاقّة ليَصِحَّ الوعيد المذكور، فكذلك يَجبُ أن يصحَّ في كلّ حالٍ إتّباع سبيلهم والعدول عنها، لأنّه ليس يجبُ مِنْ حيثُ توعَّد تعالىٰ توعّداً مطلقاً علىٰ العُدولِ عنْ إتّباع سبيل المؤمنين، ثبوتَ مؤمنينٍ في كلّ عصرٍ، إنّما[1] تقتضي الآية التّحذير مِنَ العدول عن إتّباعهم إذا وُجِدُوا وتمكّن من إتّباعهم وتَرَكَهُ.

ولسنا نَعلمُ مِنْ أيّ وجهٍ ظنّ أنّ التّوعّد علىٰ الفعل يقتضي إمكانه في كلّ حالٍ.

وليس هذا ممّا يدخل فيه عندنا شُبهة علىٰ مُتكلّمٍ، ونحن نعلم أنّ البشارة بنبيّنا عليه السّلام قد تقدّمت علىٰ لسان مَنْ سَلَفَتْ نبوّته كموسىٰ عليه السّلام وعيسىٰ وغيرهما من الأنبياء عليهم السّلام، وقد أمر الله تعالىٰ أُممهم بإتّباعه وتَصديقه وأشار لهم إلىٰ صفاته[2] وعلاماته، وتَوعّدهم علىٰ مُخالفته وتكذيبه، ولم يكن ما تَوعّد[3] عليه مِنْ مخالفته وأوجبه منْ تصديقه وإتّباعه ممّكناً في كلّ وقتٍ، ولا مانعاً[4] مِنْ إطلاق الوَعيد.

وقد قال شيخهم أبو هاشم، وتبعه علىٰ هذه المقالة جميع أصحابه[5]: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿السّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعوا أيدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ الله﴾[6] الآية،

---

(١) في المصدر: وإنّما.

(٢) في المصدر: وأشار لهم إليه بصفاته.

(٣) في المصدر: ولم يلزم ان يكونَ ما توعّد

(٤) في الأصل والحجريّة: (مانع) وهو تصحيف وصحيحه ما أثبتناه.

(٥) الشّافي في الإمامة ١: ٢٢٥، وقد جاء فيه: «قال شيخ أصحابه (أي القاضي عبدالجبّار) أبو هاشم، وتبعه علىٰ هذه المقالة جميع أصحابه».

(٦) المائدة: ٣٨.

لا يقتضي ثبوت مَنْ يستحقّ القطع علىٰ سبيل النّكال، ولو لم يقع التّمكّن أبداً[1]، والوقوف علىٰ مَنْ هذه حاله لما أخلّ بفائدة الآية، وعَوّل في قطع مَنْ يُقطع مِنْ السُّرّاق المشهود عليهم أو المُقرّين علىٰ الإجماع.

وإذا[2] صحّ هذا، فكيفَ يَجبُ مِنْ حَيثُ أطلق الوَعيد على العدول عن إتّباع سبيل المؤمنين، وجودُ مؤمنينٍ في كل عصرٍ؟ وما المانعُ من أن يكونَ الوعيد يتعلّق بحالٍ مُقدَّرةٍ، كأنّه تعالىٰ قال: ﴿ولا تَتَّبِعُوا غَيرَ سَبيلِ المُؤمِنِينَ﴾ إذا حصلوا ووجدُوا؟ فَعَلمَ بذلك بطلان ما تَعلّق به السّائل.

وخامِسُها: أنّه تعالىٰ تَوعّد علىٰ إتّباع غَير سبيلهم علىٰ تسليم عموم المؤمنين والسّبيل، فإنّ الآية لا تدلّ علىٰ وجوب إتّباعهم في كلّ عصرٍ، بل هو كالمُجمل المُفتقر إلىٰ بيانٍ، فلا يَصِحُّ التّعلّقُ بظاهره.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّني أحمله علىٰ كلّ عصرٍ من حيثُ لم يكن اللّفظ مُختصّاً بعصرٍ دون عَصر.

لأنّ هذه الدّعوىٰ نظيرة الدّعوىٰ المتقدّمة الّتي بيّنا فسادها.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّي أعلم وجوب إتّباعهم في الأعصار كلّها بما عَمِلتُ به وجوب إتّباع النّبي عليه السّلام في كلّ عصرٍ، فما قَدَح في عموم أحد الأمرين قَدح في عموم الآخر، لأنّا لا نَعلمُ عموم وجوب إتّباع الرّسول عليه السّلام في كلّ عصرٍ بظاهر الخطاب، بل بدلالةٍ لا يمكن دفعها، فمن إدّعىٰ في عموم وجوب إتّباع المؤمنين دلالةً فليحضرها!

وليس له أنْ يقول: إذا لم يكن فيها تخصيصُ وقتٍ دون وقتٍ وجَبَ حَملها علىٰ جميع الأعصار.

---

(١) في المصدر: ولا يفتقر إليه وإنّما يوجب أنّ من واقع السرقة المخصوصة علىٰ الوجه المخصوص يستحقّ القطع علىٰ سبيل التكيل، ولو لم يقع التّمكن أبد الدّهر.

(٢) فإذا.

لأنّ لمخالفه أنْ يقول: وإذا لم يكن فيها دليلٌ علىٰ عموم الأعصار، وجَبَ حملها علىٰ أهل عصرٍ واحدٍ، وهو حال زمن الصَّحابة علىٰ ما ذهبَ إليه داود[1]، وإلّا فما الفصل؟

وسادسُها[2]: أنّ قوله تعالىٰ ﴿المؤمنين﴾ لا يخلو أنْ يُريد به المُصدِّقين بالرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أو المستحقّين للثّواب علىٰ الله تعالىٰ[3]؛ فإنْ كانَ الأوّل بَطَل، لأنّ الآية تقتضي التّعظيم والمَدح لِمَن تَعَلّقت به مِنْ حيثُ أوجب إتّباعه، ولا يجوزُ أنْ يتوجّه إلىٰ مَنْ لا يستحقّ التّعظيم والمدح، وفي الأُمّة مَنْ يقطعُ علىٰ كُفره[4] وأنّه لا يستحقّ شيئاً منهما، ولأنّه كانَ يجبُ لو كانَ المُراد «بالمؤمنين» المصدِّقين دون المستحقّين للثّواب أنْ يعتبر في الإجماع دخول كلّ مُصدّقٍ في شرقٍ وغربٍ، فبهذا يعلم تَعُذّره، وعموم القول يقتضيه، وليس يذهبُ أكثرُ المُخالفين إليه[5].

وإنْ أراد «بالمؤمنين» مُستَحقّي الثّواب والمدح والتّعظيم، فمِنْ أين ثبوت مؤمنينٍ[6] بهذه الصّفة في كلّ عصرٍ يجب أتّباعهم؟

ويجب أيضاً: ألا يثبت الإجماع إلّا بعد القطع علىٰ أنّ كلّ مستحقٍ للثّواب في بَرٍّ وبحرٍ وسَهلٍ وجَبَلٍ قد دَخَلَ فيه، لأنّ عموم القول يقتضيه، وهذا يؤدّي إلىٰ أنْ لا

---

(١) راجع قول داود الظاهري في بعض المصادر المذكورة في هامش رقم (١) صفحة ٦٠١.

(٢) الوجه السّادس منقول عن استدلال الشّريف المرتضىٰ في كتابه (الشّافي في الإمامة ١: ٢١٨).

(٣) في المصدر: أو المستحقّين للثواب علىٰ الحقيقة.

(٤) إنّ الإمامية تعتقد بكفر وضلال جماعةٍ ممّن آمنوا برسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وصدّقوه في دعوته وهم المنافقون، والنّاكثون والقاسطون من أهل البصرة والشّام أجمعين، والخوارج علىٰ أمير المؤمنين، وكلّ من أنكر إمامة أحد الأئمّة وجَحَد ما أوجبه الله تعالىٰ من فرض الطّاعة، وجميع أصحاب البدع، فهؤلاء كفّارٌ، ضلالٌ، ملعونون، وفي النّار بظلمهم مخلّدون.

أُنظر: «أوائل المقالات: ص ٤١ و ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٩».

(٥) في المصدر: «وليس يذهب صاحب الكتاب وأهلُ نحلته إلىٰ هذا الوجه» ويقصد به القاضي عبدالجبّار الهمداني وجماعة المعتزلة.

(٦) في المصدر: مؤمنٍ.

يثبت الإجماع أبداً.

وإنْ حُمِلَ علىٰ بعض المؤمنين، وعلىٰ من عَرفناه دون مَنْ لم نعرفه، جازَ حمله[1] علىٰ طائفةٍ من المؤمنين وهم أئمّتنا عليهم السّلام.

وسابعها[2]: إنّا لو تجاوزنا عَنْ جميع ما ذكرناه، لم يكن في الآية دلالةٌ تتناول الخلاف في الحقيقة، لأنّه جازَ[3] أنْ يكون تعالىٰ إنّما أمر[4] باتّباع المؤمنين مِنْ حيثُ ثَبَتَ بالعقول أنّ في جُملة المؤمنين في كلّ عصرٍ إماماً معصوماً لا يجوز عليه الخطأ، وإذا جازَ ما ذكرناهُ سَقَطَ غرضهم في الاستدلال علىٰ صحّة الإجماع، لأنّهم إنّما أجروا[5] بذلك الىٰ أنْ يَصحّ الإجماع، وتنحفظ الشّريعة، ويُسْتَغنىٰ به عن الإمام، وإذا كانَ ما استدلّوا به علىٰ صحّة الإجماع يَحتملُ ما ذكرناه، بَطَل التّعلّق به.

وثامنها: أنّ الله تعالىٰ توعّد علىٰ مُشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وإتّباع غير سبيل المؤمنين علىٰ وجه الجمع بينهما، فمِنْ أينْ أنّه لو انفرد إتّباع غير سبيلهم عَنْ المشاقّة استحقّ به الوعيد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ مُشاقَّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ممّا كانَ بانفرادها يستحقّ بها الوعيد، فكذلك إتّباع غير سبيل المؤمنين، ولو جازَ أنْ لا يستحِقّ عليه العقاب ويُذكر مع مشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وتعلّق الوعيد به، لجازَ أنْ يُضاف إلىٰ مُشاقة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم شيءٌ مِنَ المُباحات مثل الأكل والشّرب وغيرُ ذلك، وتَعلّقَ الوعيدُ به، فلَمّا لم يَجُز ذلك عُلِمَ أنّ إتّباع غير سبيلهم يَجبُ أنْ يُستحقّ الوعيدُ به علىٰ الانفراد، وذلك إنّا لا نعلمُ بظاهر الآية أنّ

---

(١) في المصدر: وإنْ حُمِلَ علىٰ بعض المؤمنين دون بعضٍ، وعلىٰ من عرفناه دون من لم نعرفه، خرجنا عن موجب العموم وجازَ حمله.

(٢) الوجه السابع منقول عن استدلال الشّريف المُرتضىٰ في كتابه (الشّافي في الإمامة ١: ٢١٩).

(٣) في المصدر: جائزٌ.

(٤) في المصدر: أمرنا.

(٥) في الحجريّة: (أخذوا) وفي الأصل وفي كتاب (الشّافي) : أجروا.

مشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يُستحقّ بها الوعيد إذا انفردت عن اتّباع غير سبيل المؤمنين.

ولو خلّينا وظاهر الآية لما عَلّقنا الوعيد إلّا علىٰ مَنْ جَمع بينهما، لكنّا علمنا بالدّليل أنّ مشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يُستحقّ بها علىٰ الانفراد الوعيد، فلأجل ذلك قُلنا به.

فأمّا ضَمُّ المُباحات إلىٰ مُشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، فإنّما لَمْ يَجُز لأنّا قَد عَلمنا أنّ حُكم المباحات عند الانضمام حُكمها عند الانفراد في أنّه لا يستحقُّ بها الوعيد، وقد كانَ يجوزُ أنْ يَستحقّ بها الوعيد إذا انضمّ إلىٰ المشاقّة، ولم يكن ذلك بأبعد مِنْ شيئين مُباحين علىٰ الانفراد، فإذا جمع بينهما صارا محظورين، ألا ترىٰ أنّه يجُوزُ للحُرّ المسلم العَقد علىٰ ثلاثٍ منَ النّسوة علىٰ الانفراد، وعلىٰ إمرأتين أيضاً علىٰ الانفراد، ولا يَجُوزُ له أنْ يجمع في عقد واحدٍ ثلاثاً وثنتين لأنّ ذلك محظورٌ ولذلك نظائر كثيرة في الشّرع، لكنّ هذا وإنْ كانَ جائزاً علمنا أنّه لم يثبت، لأنّا عَلمنا أنّ فعل شيءٍ من المُباحات مِنَ الأكل والشّرب وإنْ إنضمّ إلىٰ مشاقّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم فإنّه لا يستحقُّ به الوعيد، فلأجل ذلك لم يَجُز ضمّ ذلك إلىٰ المشاقة.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالىٰ: ﴿وكَذٰلِكَ جَعَلناكُمْ أُمّةً وَسَطاً﴾[1].

قالوا: «والوسط» العدلُ، ولا يكونُ هذه حالهم إلّا وهم خيارٌ، لأنّ الوسط مِنْ كلّ شيءٍ هو المعتدل منه، وقوله تعالىٰ: ﴿قالَ أوسَطُهُم أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾[2] المُراد به خَيرهم، وعلىٰ هذا الوَجه يُقال: إنّه عليه السّلام مِنْ أوسط العرب، يعني بذلك مِنْ خَيرهم.

وأيضاً: فإنّه جَعلَهم كذلك ليكونوا: ﴿شُهَداءَ عَلىٰ النّاس﴾[3] كما أنّه عليه

---

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) القلم: ٢٨.

(٣) البقرة: ١٤٣.

السلام شهيدٌ عليهم، فكما أنّه لا يكونُ شَهيداً إلّا وقوله حقّ [وحجّةٌ][1] فكذلك القول فيهم.

وهذه الآية لا تدلّ أيضاً علىٰ ما يدّعونه، لأنّه لا يصحُّ أنْ يكون المُرادُ بها جميع الأُمّة المصدّقة بالرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أو بعضها، وقد علمنا أنّه لا يجوزُ أنْ يُريدَ جميعها، لأنّ كثيراً منها ليس بخيارٍ، [ولا عدولٍ][2]، ولا يجوزُ مِنَ الحكيم تعالىٰ أنْ يَصف جماعةً بأنّهم خيارٌ عدولٌ وفيهم مَنْ ليسَ بعدلٍ، ولا خيّرٍ[3]، وهذا ممّا يوافقنا عليه أكثرُ مَنْ خالفنا[4].

وإنْ كانَ أراد بعضها، لم يَخلُ ذلك البعض أنْ يكون جميع المؤمنين المُسْتَحقّين للثّواب، ويكون بعضٌ منهم غيرَ معيّن:

فإنْ كانَ الأوّل: فلا دلالة تُوجبُ عمومها في الكلّ دون حملها علىٰ بعضٍ غيرُ معيّنٍ، لأنّه لا لفظ هاهنا من الألفاظ الّتي تُدّعىٰ للعموم كما هو في الآيه المتقدّمة[5].

وإنْ كانَ المُرادُ بعضاً معيّناً، خَرجَت الآية مِنْ أنْ تكونَ فيها دلالةٌ لخصومنا علىٰ الخلاف بيننا وبينهم.

ولم يكن بعض المؤمنين بأنْ يَقتضي تناولها [له][6] أولىٰ مِنْ بعضٍ، فساغَ[7] لنا أنْ نقصرها علىٰ الأئمّة مِنْ آل محمّد عليهم السّلام، ويكون قولنا أثبتُ في الآية مِنْ كلّ قولٍ لقيام الدّلالة علىٰ عصمة مَنْ عدّ لنا بها إليه[8] وطهارته، وتمييزه مِنْ كلّ الأُمّة.

---

(١) زيادة من المصدر.

(٢) زيادة من المصدر.

(٣) بخيرٍ.

(٤) في المصدر: (وهذا ممّا يوافقنا عليه صاحب الكتاب). ويقصد به القاضي عبدالجبّار في كتابه (المغني).

(٥) في المصدر: في الآيتين المتقدّمتين.

(٦) زيادة من المصدر.

(٧) وساغ.

(٨) أي عدلنا بالآية إلىٰ الإمام المعصوم.

فإنْ قِيلَ: إطلاق القول يَقتضي دخول كلّ الأُمّة فيه، لولا الدّلالة الّتي دَلّت من حيث الوصف المخصوص علىٰ تَخصيص مَنْ يستحقّ[1] المَدح منهم والثّواب، فإذا خَرَجَ مَنْ لا يَستحقّهما بدليلٍ وَجَبَ عمومها في كلّ المُستحقّين للثّواب والمَدح، لأنّه ليس هي بأنْ تتناول بعضها[2] أولىٰ من بعضٍ.

قِيلَ له: إنّ إطلاق القول لا يقتضي كلّ الأُمّة علىٰ أصلنا حَتّىٰ يلزم إذا أخرجنا مَنْ لا يَستحقّ الثّواب منه أنْ لا يخرج غيره، ولو اقتضىٰ ذلك وَوَجَبَ تعليق الآية بكلّ مَنْ عَدا الخارجين مِنْ استحقاق الثّواب، لوجب القضاء بعمومها في جَميع مَنْ كانَ بهذه الصفة في سائر الأعصار، لأنّ ظاهر العموم يقتضيه علىٰ مذهب مَنْ قال به، فكانَ لا يسوغُ حَمل القول علىٰ إجماع كلّ عصرٍ[3]، وهذا يُبطل الغَرض في الإحتجاج بالآية.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: كيفَ يكونُ اجتماع جَميع أهل الأعصار علىٰ الشّهادة حجّةً[4]، ولا يكونُ إجماع أهل كلّ عصرٍ حجّةً وصواباً[5]؟

فإنّه يقال: لهم: كما تقولون: إنّ إجماع أهل كلّ عصرٍ حجّةٌ، وليس إجماعُ كلّ فرقةٍ مِنْ فرقها حجّة[6].

فإنْ قِيلَ: بأيّ شيء يَشهد جميعهم، وهم لا يَصحّ أنْ يشاهدوا كلّهم شيئاً واحداً فيشهدوا به؟

---

(١) في المصدر: استحقّ.

(٢) في المصدر: بعضاً.

(٣) في المصدر: لأنّه تخصيصٌ لا يجد مقترحه فرقاً بينه وبين من اقترحَ تخصيص فرقةٍ من كلّ عصر.

(٤) في المصدر: حجّةً وصواباً.

(٥) في المصدر: علىٰ ما ألزمتموناه ولا يكون إجماع جميع أهل كلّ عصرٍ كذلك؟

(٦) في المصدر: لأنّ هذا ممّا لم يُنكر، كما لم يكن مِنكراً عند خصومنا أنْ يكون إجماع أهل العصر حجّةً وصواباً، وإنْ لم يكن إجماع كلّ فرقةٍ من فرقهم كذلك.

قِيل لهم: قد تصحّ الشّهادة بما لا يُشاهد مِنَ المعلومات، كشهادتنا بتوحيد الله تعالىٰ، وعدله، ونبوّة أنبيائه، إلىٰ غير ذلك ممّا يكثر تعداده.

ولو قِيلَ أيضاً: فعَلَىٰ مَنْ تكون الشّهادة إذا كانَ جميع أهل الأعصار هُمْ الشّهداء[1]؟

قُلنا: تكونُ شهادتهم علىٰ مَنْ لا يستحقّ ثواباً، ولا يدخل تحت القول مِنَ الأُمّة؟، ويصحّ أيضاً أنْ يَشهدوا علىٰ باقي الأُمم الخارجين عَن الملّة، وكلُّ هذا غيرُ مُستبعدٍ.

ويمكن أيضاً أنْ يُقال في أصل تأويل الآية: إنّ قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلناكم أُمّةً وَسَطاً﴾[2] إذا سُلّم أنّ المُراد به جَعلناكم عدولاً خياراً، لا يَدلّ أيضاً علىٰ ما يُريد الخَصم، لأنّه لم يُبيّن هَل جَعَلهم عدولاً في كلّ أقوالهم وَأفعالهم، أو في بعضها؟ فالقولُ محتملٌ وممكنٌ أنْ يكونَ تعالىٰ أراد أنّهم عدولٌ فيما يَشهدون به في الآخرة، أو في بعض الأحوال.

فإنْ رَجَعَ راجع إلىٰ أنْ يقول: إطلاق القول يَقتضي العموم وليس هو بأنْ يُحمل علىٰ بعض الأحوال أو الأمور[3] أولىٰ مِنْ بعض، فَقَد مضىٰ الكلام علىٰ ما يشبه هذا مستقصىً[4].

فأمّا حَملهم «الأُمّة» علىٰ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في باب الشّهادة وكونه حجّة فيها، فلم يكن قول النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم حجّةً مِنْ حيثُ كانَ شهيداً، بل مِنْ حيثُ كانَ نبيّاً ومعصوماً، فتشبيه أحد الأمرين بالآخر من البعيد.

وممّا يُسقط التّعليق[5] بالآيه أيضاً: أنّ قوله تعالىٰ: ﴿لتكونوا شُهداءَ عَلىٰ النّاس﴾، يقتضي حصول كلّ واحدٍ منهم بهذه الصفة، لأنّ ما جرىٰ هذا المجرىٰ من

---

(١) في المصدر: لو قِيلَ أيضاً: فعلىٰ من تكون الشّهادة إذا كانَ المؤمنون جميعاً في الأعصار هم الشُّهداء؟

(٢) البقرة: ١٤٣.

(٣) من المصدر: الأقوال.

(٤) راجع فصل [٢] ص٢٧٨.

(٥) في المصدر: التّعلّق.

الأوصاف لابدّ أنْ يكونَ حال الواحد فيه كحال الجماعة، ألا ترىٰ أنّه لا يَسُوغُ أنْ يُقال في جماعةٍ أنّهم مؤمنون إلّا وكلّ واحدٍ منهم مؤمنٌ، كذلك لا يَسوغ أنْ يُقال في جماعةٍ أنّه شُهداء إلّا وكلّ واحدٍ منهم شهيدٌ، لأنّ «شهداء» جمعُ شهيد، كما أن «مؤمنين» جمعُ مؤمن، وهذا يوجب أنْ يكون كلّ واحدٍ من الأئمّة حجّةً مقطوعاً علىٰ صواب فعله وقوله.

وإذا لم يكن هذا مذهباً لأحدٍ وكانَ استدلال الخصم بالآية يُوجبه، فَسَدَ قولهم وَوَجبَ صرف الآية إلىٰ جماعةٍ يكونُ كلّ واحدٍ منهم شهيداً وحجّةً، وهم الأئمّة عليهم السّلام الّذين قد ثَبَتَ عِصمتهم وطهارتهم.

علىٰ أنّ الآية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه فيها، لا يقتضي كون جميع أقوال الأئمّة وأفعالها حجّة، لأنّها غير مانعةٍ من وقوع الصّغائر الّتي لا تُسقط العَدالة[1] مِنهم، فإنْ أمكن تمييز الصّغائر من غيرها كانوا حجّةً فيما قطع عليه، وإنْ لم يمكن وعُلم في الجُملة أنّ الخطأ الّذي يكون كبيراً ويُؤثّر في العَدالة مأمونٌ منهم وغيرُ واقعٍ مِنْ جهتهم، وأنّ ما عداه مجوّز[2] عليهم، فَسَقَطَ بما ذكرناه تعلّق المخالف بالآية في نُصرة الإجماع.

وليس لأحدٍ أنْ يقول[3]: إنّ كونهم عدولاً كالعلّة والسّبب في كونهم شهداء، وإنّه قَد صحّ في العقل[4] أنّه لا يجوزُ أن ينصب للشهادة إلّا من يعلم عدالته، أو تُعرف الأمارات[5] الّتي تقتضي غالب الظّن، وصَحّ أنّ مَنْ يَنصبه لغالب الظّن[6] إذا تولّىٰ الله تعالىٰ نَصبه يجبُ أنْ يعلم مِنْ حاله ما يظنّه.

---

(١) أُنظر التّعليقة رقم (٤) صفحة ٦١٨.

(٢) يجوز.

(٣) القائل هو القاضي عبدالجبّار في كتابه المُغني ٢٠: القسم الأوّل: ص ٨٠.

(٤) في المصدر: التعبّد.

(٥) في النسختين: بالامارات.

(٦) في النسختين: بغالب الظنّ.

وإذا ثَبَتَ ذلك، لم يَخلُ مِنْ أنْ يكونوا حجّةً فيمايشهدون أو لا يكونوا، فإنْ لم يكونوا[1] حجّةً بَطَلَتْ شَهادتهم لأنّ مِنْ حقّ الشّاهد إذا أخبر عمّا يشهد به أنْ يكون خبره حقّاً، وإنْ لم يجرِ مجرىٰ الشّهادة، فلابدّ مِنْ أنْ يكونَ قولهم صحيحاً، ولا يكون كذلك إلّا وهم حجّةٌ، وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولىٰ مِنْ بعضٍ، وذلك أنّه لو سُلّم لهم جميع ما ذكروه[2] ولم يلزم أنْ يكونوا حجّةً في جميع أقوالهم وأفعالهم، لأنّ أكثر ما تَدلّ عليه الآية فيهم أنْ يكونوا عُدولاً رُشّحُوا[3] للشّهادة، فالواجبُ أنْ يَنفي عنهم ما جَرحَ شهادتهم وأثّرَ في عدالتهم دون ما لم يكن بهذه المنزلة.

وإذا كانت الصّغائر علىٰ مَذهبهم غيرَ مُخرجة عن العَدالة[4]، لم يَجب بمقتضىٰ الآية نفيها عنهم، وبَطَل قوله: «أنّه ليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولىٰ مِنْ بعضٍ» لأنّا قَد بَيّنا فَرق ما بين الأفعال المُسقِطة للعدالة والأفعال الّتي لا تُسقطها.

ثُمّ يُقال لهم: أليس الرّسول عليه وآله السّلام مع كونه شهيداً لا يمنع مِنْ وقوع الصّغائر منه، فهلّا جازَ ذلك في الأُمّة.؟

---

(١) في النسختين: يكن.

(٢) في المصدر: فلو سلّم له جميع ما ذكره.

(٣) في النسختين: (روشحوا) وهو تصحيفٌ صحيحه ما أثبتناه نقلاً عن المصدر.

(٤) أجمعت المعتزلة علىٰ أنّه لا يجوزُ أنْ يبعث الله نبيّاً يكفر ويرتكب الكبيرة أو يفسق، بل إنّ معاصي الأنبياء لا تكون إلّا صغائر، وقال أبو هاشم الجبّائي: إنّه يجوزُ عليهم الصّغائر الّتي لا تُنفّر.

أمّا الأشاعرة فقد أجمعوا علىٰ عصمة الأنبياء بعد النبوّة عن الذنوب كلّها، وأمّا السّهو والخطأ فليسا من الذنوب عندهم ولذلك يجوز صدورهما منهم.

وأمّا الإماميّة فتعتقد بأنّ جميع أنبياء الله معصومون من الكبائر قبل النبوّة وبعدها، وممّا يُستخفّ فاعله من الصّغائر كلّها، وأمّا ما كانَ من صغيرٍ لا يُستخف فاعله فجائزٌ وقوعه منهم قبل النبوّة وعلىٰ غير تعمّدٍ، وممتنعٌ منهم بعدها علىٰ كلّ حالٍ.

أُنظر: «مقالات الإسلاميين ١: ٢٧٢ و ٣٠٦، أُصول الدّين للجرجاني: ١٦٨، أوائل المقالات: ٤٦٢».

وليس لهم أنْ يقولوا[1]: إنّ حالهم مخالفةٌ لحال الرّسول[2]، لأنه ما نجوّزه عليه من الصّغائر لا يُخرج ما يؤدّيه عن الله تعالىٰ ممّا هو الحجّة فيه منْ أنْ يكونَ متميّزاً، فيصحّ كونه حجّةً، وليس كذلك لو جَوّزنا علىٰ الأُمّة الخطأ في بعض ما تقوله وتفعله لأنّ ذلك يُوجبُ خروج كلّ ما يُجمع عليه[3] مِنْ أنْ يكونَ حجّةً، لأنّ الطّريقة في الجمع[4] واحدة، فيسقُطُ بما ذكرناه، لأنه إذا كانَ تجويز الصّغائر علىٰ الرّسول[5] لا يُخرجه فيما يؤدّيه مِنْ أنْ يكونَ حجّةً ويتميّز ذلك للمكلّف، فكذلك إذا كانت الآية ممّا تقتضي كون الأُمّة عدولاً فيجبُ نفي ما أثّر في عدالتهم، والقَطعُ علىٰ انتفاء[6] الكبير منَ المعاصي[7] عنهم، وتجويز ما عدا هذا عليهم، ولا يخرج[8] هذا التّجويز مِنْ أنْ يكونوا حجّةً، فيما لو كانَ خطأً لكانَ كبيراً.

وقد يَصِحُّ تمييز ذلك علىٰ وجهٍ، فإنّ في المعاصي ما يُقطع علىٰ كونها كبائر، ولو لم يكن إلىٰ تمييزه سبيلٌ لصحّ الكلام أيضاً مِنْ حيثُ كانَ الواجبُ علينا اعتقاد نفي الكبائر عنهم وتجويز الصّغائر، وأنّ شهادتهم بما لو لم يكن حقّاً لكانت الشّهادة به كبيرةً لا تقع منهم، وإنْ جازَ وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة، ويكون هذا الاعتقاد مما يجبُ علينا علىٰ سبيل الجُملة، وإنْ تَعذّر علينا تفصيل أفعالهم[9] الّتي يكونون فيها

---

(١) القائل هو القاضي عبدالجبّار في: المغْني ١٧: ١٧٨.

(٢) في المصدر: ويخالف حالهم حال الرسول عليه السّلام.

(٣) في المصدر: تجتمع عليه.

(٤) في المصدر: الجميع.

(٥) هذا الجواز بناءً علىٰ مذهب المعتزلة، أُنظر هامش رقم (٤) صفحة ٦١٨.

(٦) في المصدر: بانتفاء.

(٧) راجع هامش رقم (٤) صفحة ٦١٨.

(٨) في المصدر: يُخرجهم.

(٩) في المصدر: أعمالهم وأحوالهم.

حجّةً مما خالفها[1] لا سيّما وشهادتهم ليست عندنا، فيجبُ علينا تَمْييز خطأهم مِنْ صوابهم، وإنّما هيَ عندالله تعالىٰ، وإذا كانت عنده جازَ أنْ يكون الواجب علينا هذا الاعتقاد الّذي ذكرناه.

فإنْ قِيلَ[2]: ليس المُراد بالآية الشّهادة في الآخرة، وإنّما هو القولُ بالحقّ والإخبار بالصّدق كقوله تعالىٰ: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إله إلّا هوَ وَالمَلائكة وَأُولوا العِلْمِ﴾[3] وكلّ مَنْ قال حقّاً فهو شاهدٌ به، وليس هذا مِنْ باب الشّهادة الّتي تُؤدّي أو تُتحمّل بسبيلٍ، وإنْ كانُوا معَ شهادتهم بالحقّ يشهدون في الآخرة بأعمال العِباد، فيجبُ في كلّ ما أجمعوا عليه قولاً أنْ يكون حقّاً، وفعلهم يقوم مقام قولهم، فيجبُ أنْ يكونَ هذا حاله، لأنّهم إذا أجمعوا علىٰ الشّيء فعلاً وأظهروه إظهار ما يَعتقد أنّه حقٌّ حَلَّ محلّ الخبر، وهذا يُوجب أنّه لا فرق بين الصّغير والكبير في هذا الباب.

قِيلَ له: هذا غيرُ مؤثّرٍ فيما قَدَحنا به في الاستدلال بالآية، لأنّ التّعلّق في[4] الآية إنّما هو بكونهم عدولاً لا بلفظ الشّهادة، لأنّ التّعلّق لو كانَ بالشّهادة لم يكن في الكلام شُبهةٌ مِنْ حَيثُ كانت الشّهادة لا تدلّ بنفسها علىٰ كونها حجّة كما تدلّ العدالة.

ولو تعلّق متعلّقٌ بكونهم شهوداً ويذكر شهادتهم، لم نَجدْ بُدّاً مِنْ اعتبار العدالة والرّجوع إليها، وإذا كانت الصّغائِر لا تُؤثّرُ في العدالة ولا يمتنعُ وقوعها علىٰ مذهب المعتزلة[5] مِنْ العدل المقبول الشّهادة، فما الموجب مِنَ الآية نفيها عَنْ الأُمّة؟، ولا فرق فيما ذكرناه بين أنْ يكونوا شهداء في الدُّنيا والآخرة معاً، وبين أنْ يكونوا شُهداء

---

(١) في المصدر: خالفهم.

(٢) القائل هو القاضي عبد الجبار في «المُغني: ١٧/١٧٩»

(٣) آل عمران: ١٨.

(٤) في المصدر: مِنْ.

(٥) في المصدر: علىٰ مذهب صاحب الكتاب وأهل مقالته. راجع ايضاً التّعليقة رقم (٤) صفحة ٦١٨.

في الآخرة دون الدُّنيا[1].

واستدلّوا أيضاً: بقوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ للنّاس تأمُرُونَ بالمَعروفِ وتَنْهَونَ عن المُنكر﴾[2].

قالوا: وَصَفَ الله تعالىٰ «الأُمّة» بأنّها «خَيرُ الأُمّة»، وأنّها «تأمرُ بالمعروف» «وتَنهىٰ عَن المُنكر»، فلا يجوزُ أنْ يقع منها خطأٌ، لأنّ ذلك يُخرجها مِنْ كونها خياراً، ويُخرجها أيضاً مِنْ كونها آمرةً بالمعروف وناهيةً عن المُنكر، إلّا أنْ تكونَ آمرةً بالمنكر وناهيةً عن المعروف، ولا ملجأ مِنْ ذلك إلّا بالامتناع مِنْ وقوع شيءٍ من القبائح من جهتهم.

والكلام علىٰ هذا الدّليل مثل الكلام علىٰ الآية الّتي ذكرناها قبل هذه الآية علىٰ حدٍّ واحدٍ مِنَ المُنازعة في أنْ تكون لفظة «الأُمّة» تَستحقّ الجمع والشّمول.

ومع التّسليم أنّها تشتمل جميع أهل الأعصار دون أهل كلّ عصرٍ، وفي أنّها لا يجوزُ أنْ يُوصَفوا بأنّهم خيارٌ إلّا وكلّ واحدٍ منهم بهذه الصّفة، وفي أنّ أكثر ما تقتضيه الآية أنْ لا يقع منهم ما يُخرجهم مِنْ كونهم خياراً مِنَ الكبائِر، ولا يجبُ مِنْ ذلك إلّا يقَع منهم الصّغير الّذي يتحبّط[3] عقابه، ولا يُخرجهم مِنْ كونهم بهذه الصّفة، فالكلام في الآيتين علىٰ حدٍّ واحدٍ.

ويُمكن أنْ يُقال في هذه الآية وفي الّتي تقدّمت: أنّ المُراد بها قومٌ مُعيَّنون لما يتضمّنان مِنْ حرف الإشارة في المُخاطبين، وليس فيهما ما يقتضي لفظ العموم، لأنّ ألفاظ العموم معلومةٌ، وليس فيهما شيءٌ منها.

فإنْ رجَعوا إلىٰ أن يقولوا: لو كانَ المُراد به ما دون الاستغراق لبيَّنَ.

قِيلَ لهم: ولو كانَ المُرادُ بها الاستغراق لبيَّنَ، وإذا تقابل القولان سَقَطَ

---

(١) (الشّافي في الإمامة ١: ٢٣٦) للشّريف المُرتضىٰ. وفيه: فما نراه في الكلام الّذي عدل إليه شيئاً ينتفع به.

(٢) آل عمران: ١١٠.

(٣) في المصدر: زيادة (لقوله).

الاحتجاج بالآية.

وكلُّ ما يُسأل عن هذه الطّعون فَقَد مضىٰ الجواب عنه في الآية المتقدّمة فلا وجه لتكراره.

واستدلّوا أيضاً بقوله تعالىٰ: ﴿فاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أنابَ إليّ﴾[1].

قالوا: فأوجب الله تعالىٰ إتّباع سَبيلَ مَنْ أناب إليه وهم المؤمنون، لأنّهم هم المُختصّون بهذه الطّريقة.

والكلامُ في هذه الآية كالكلام في الآية[2] المتقدّمة، وأكثر ما اعترضنا به عليها فهو اعتراضٌ علىٰ هذه الآية أيضاً[3].

وممّا يَخصُّ بهذه[4] الآية أنّ «الإنابة» حقيقتها في اللّغة هي الرّجوع[5]، وإنّما يُستعمل في التّائب مِنْ حيثُ رَجَعَ عَن المعصية إلىٰ الطّاعة، وليس يَصِحُّ إجراؤها علىٰ المتمسّك بطريقةٍ واحدةٍ لم يرجع إليها من غيرها علىٰ سبيل الحقيقة، ولو استُعمل فيمن ذكرناه لكانَ مُستعملها مُتجوّزاً عند جَميع أهل اللّغة.

وإذا كانت حقيقة «الإنابة» في اللّغة هي الرّجوع لم يصحّ إجراء قوله تعالىٰ: ﴿فاتّبِعْ سَبيل مَنْ أنابَ﴾[6] علىٰ جميع المؤمنين حتّىٰ يعمَّ بها مَنْ كانَ متمسّكاً بالإيمان وغير خارجٍ عَنْ غيره إليه، ومَنْ رَجَعَ إلىٰ اعتقاده وأناب إليه بعد أنْ كانَ علىٰ غيره، لأنّا لو فعَلنا ذلك لكنّا عادلين باللّفظة عَنْ حقيقتها مِنْ غيرِ ضرورةٍ، فالواجب أنْ يكون ظاهرها متناولاً للتّائبين مِنَ المؤمنين الّذين أنابُوا إلىٰ الإيمان وفارقوا غيره، وإذا

---

(١) لقمان: ١٥.

(٢) الآيات.

(٣) نصٌّ منقولٌ عن كتاب (الشّافي في الإمامة ١: ٢٢٨) للشّريف المُرتضىٰ.

(٤) في جميع النّسخ: (بهذه) وفي المصدر: هذه.

(٥) لسان العرب ٤: ٣١٩، المصباح المُنير ٢: ٦٢٩ مادّة «نَوَبَ».

(٦) لقمان: ١٥.

تناولت هذا[1] لم تكن دلالةٌ علىٰ مكان الخلافِ بيننا وبين خصومنا في الإجماع[2].

واستدلّوا أيضاً بقوله تعالىٰ: ﴿فإنْ تَنازَعْتُم في شَيءٍ فَرُدُّوهُ إلىٰ اللهِ والرَّسُولِ﴾[3].

قالوا: فأوجب علينا الرّدّ إلىٰ الكتاب والسُّنّة عند التّنازع، فيجبُ إذا ارتفع التّنازع ألّا يجب الرّدّ، ولا يسقط وجوب الرّد إليهما إلّا لكونه حجّة.

والكلام علىٰ هذه الآية من وجوهٍ:

أحدها: أنّ هذا خطابٌ لجماعةٍ مواجهين بالخطاب، وليس فيها لفظٌ يقتضي الاستغراق لجميع الأُمّة، وإذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لأحدٍ أنْ يَحملها علىٰ الاستغراق.

وليس لهم أنْ يقولوا: نحملها علىٰ الجميع لفقد الدّلالة علىٰ أنّ المُراد به الأقلّ.

لأنّ لقائلٍ أنْ يقول: نحملها علىٰ الأقلّ لفقد الدّلالة علىٰ أنّ المُراد بها الاستغراق.

وثانيها: أنّ أكثر ما في الآية أنْ تُفيد أنّ عند وجود التّنازع يَجبُ الرّدُّ إلىٰ الكتاب والسُّنّة، وليس فيها ذكرٌ ما يرتفع التنازع فيه إلّا من حيثُ دَليل الخطاب الّذي أكثر مَنْ خالفنا يُبطله، وَفرّق مَنْ فرّق بين تعليق الحُكم بالصّفة وبينه إذا عُلّقَ بشرطٍ فاسدٍ لما بيّناه فيما تقدّم مِنْ هذا الكتاب.

وثالثها: أنّ ما يرتَفعُ التّنازع فيه لابدّ من أنْ يكون مردوداً إلىٰ الكتاب والسُّنّة، لأنّهم لا يجمعون إلّا عن دليلٍ، ولا يخلو ذلك الدّليل مِنَ الكتاب والسُّنّة، فكأنّهم في حال وجود التّنازع يجبُ عليهم الردُّ وعند ارتفاعه يكون قد ردّوا، فلا فرق بين وجود التّنازع وبين ارتفاعه.

---

(١) في المصدر: هؤلاء.

(٢) نهاية النصّ المنقول عن الشّافي.

(٣) النساء: ٥٩.

ورابعها: أنّ المُراد بالآية أنّه يجبُ الرّدّ إلىٰ الكتاب والسُّنّة فيما طريقه العلم، لأنّه لو كانَ فيما طريقه العمل وكانَ المنازعون مُجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يَجبْ عليهم الرّدّ، وإنّما يجبُ عليهم الرّد علىٰ كلّ حالٍ إذا كانَ ما اختلفوا فيه لا يَسوغُ الخلاف فيه.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في إبطالِ التّعلّق بهذه الآية.

واستدلّ بعضهم علىٰ صحّة الإجماع بقوله تعالىٰ: ﴿ومِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ يَهدُونَ بالحقّ وبه يَعْدِلُون﴾[1].

قالوا: فأخبر الله تعالىٰ أنّ فيمن خَلَق أُمّةً تهدي بالحقّ، وهذا يؤمننا مِنْ اجتماعهم علىٰ ضلالٍ وكُفرٍ.

والكلامُ علىٰ هذه الآية أيضاً من وجوهٍ:

أحدها: أنّه أخبر عمّن خَلَقَ فيما مضىٰ لأنّ قوله: ﴿خَلَقْنا﴾ يُفيد المُضّي في الأزمان، فَمِنْ أين لهم أنّ ذلك حُكمهم في المستقبل مِنَ الزّمان؟

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ قوله: ﴿يَهْدُونَ بالحقّ﴾ يُفيد الاستقبال.

ذلك أنّ هذه اللّفظة تَصلُحُ للحالِ والاستقبال، وإذا صَلَحتْ لذلك فلا يمتنع أنْ يكونَ أُريد بها الحال، فكأنّه قال: (ممّن خلقنا أُمّةً هاديةً بالحقّ عادلةً به).

وثانيها: أنّ قوله: ﴿أُمَّةٌ﴾ يقع علىٰ الواحد وعلىٰ جماعة، ويقع علىٰ جميع الأُمّة علىٰ وجه الاستغراق، ألا ترىٰ أنّ الله تعالىٰ وصف إبراهيم عليه السّلام بأنّه كانَ أُمّة وهو واحدٌ، وقال: ﴿ولمّا وَرَدَ ماءَ مَدْيَنَ وَجَد عليه أُمَّةً مِنَ النّاس﴾[2] أُريد به جماعة، وإذا كانَ الأمر علىٰ ذلك فَمِنْ أينَ للخصم أنّ المُراد به جميع الأُمّة؟

وثالثها: أنّه لا يمتنع أنْ يكونَ أراد الله تعالىٰ بقوله أُمّة النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، أو مَنْ يَجري قوله مجرىٰ قول النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في كونه حجّةً

---

(١) الأعراف: ١٨١.

(٢) القصص: ٢٣.

وموجباً للعلم، وإذا احتمل ذلك لم يكن للخصم الاحتجاجُ بالآية.

واستدلّوا أيضاً علىٰ صّحة الإجماع: بما رُوي عن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أنّه قال: **«لا تَجتمعُ أُمّتي علىٰ خطأ»**، وبلفظٍ آخر **«لم يكن الله ليجمَع أُمّتي علىٰ الخطأ»**، وبقوله: **«كونوا مَعَ الجماعة»**، و**«يد الله علىٰ الجماعة»** وما أشبه ذلك من الألفاظ[1].

وهذه الأخبارُ لا يصحُّ التّعلّق بها، لأنّها كلّها أخبار آحادٍ لا تُوجب علماً، وهذه مَسألةٌ طريقها العلم.

وليس لهم أنْ يقولوا: أنّ الأُمّة قد تَلقّتها بالقبول وَعَمِلَتْ بها.

لأنّا أوّلاً نسلّم أنّ الأُمّة كلّها تَلقّتها بالقبول.

ولو سلّمنا ذلك لم يكن أيضاً فيها حجّةٌ، لأنّ كلامنا في صحّة الإجماع الّذي لا يثبتُ إلّا بعد ثبوت الخبر، والخبرُ لا يصحُّ حتّىٰ يثبُتَ أنّهم لا يُجمعونَ علىٰ خطأ.

---

(١) الحديث رواه الترمذي، وابن ماجة، وأبو داود، وأحمد بن حنبل، والدارقطني، والحاكم النيسابوري وآخرون. ولفظ الحديث عند أبي داود: (لَنْ تَجتمعوا علىٰ ضلالة)، وعند الدارقطني، والترمذي، وابن عمر والحاكم النيسابوري، وابن ماجة: (إنّ الله لا يَجمعُ أُمّتي، أو قال: أُمّة محمّد علىٰ ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومَنْ شذَّ شذَّ إلىٰ النّار).

قال ابن السبكي: وأمّا الحديث فلا شكّ أنّه اليوم غيرُ متواترٍ، بل ولا يصحُّ. وقال الغزالي في المستصفىٰ ١: ١١١ : تظاهرات الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بألفاظٍ مختلفة مع اتفاق المعنىٰ في عصمة هذه الأُمّة من الخطأ. وقال في المنخول (٣٠٦ ـ ٣٠٥) : وممّا تمسّك به الأُصوليون قوله عليه السّلام: (لا تجتمع أُمّتي علىٰ ضلالة) ورُوي (علىٰ خطأ) ولا طريق إلىٰ ردّه بكونه من أخبار الآحاد، فإنّ القواعد القطعيّة يجوزُ إثباتها بها وإنْ كانت مظنونة!!

فإنْ قِيلَ: فما المُختار عندكم في إثبات الإجماع؟

قُلنا: لا مطمع في مسلكٍ عقلي إذْ ليس فيه ما يدلّ عليه ولم يشهد له من جهة السّمع خبرٌ متواترٌ ولا نصّ كتاب، وإثبات الإجماع بالإجماع تهافتٌ، والقياس المظنون لا مجال له في القطعيّات.

ورواه ابن ماجة أيضاً في كتاب الفتن باب السّواد الأعظم ولفظ الحديث عنده: «إنّ أُمّتي لا تجتمع علىٰ ضلالة» وعلّق عليه محقّق الكتاب بقوله: «في الزوائد: في إسناده أبو خلف الأعمىٰ واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيفٌ، وقد جازّ الحديث بطرق في كلّها نظر، قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي».

وليس لهم أنْ يقولوا: أنّه قد عَمِلوا بهذه الأخبار وَعوّلوا في صحّة الإجماع عليها في كلّ زمان.

فَقَد جَرَت عادتهم ألاّ يقبلوا ما جَرىٰ هذا المجرىٰ ولا يعملوا به، إلّا إذا كانَ قاطعاً لعذرهم لأنّا أوّلاً:

لا نُسلّم أنّهم استدلّوا علىٰ صحّة الإجماع بهذه الأخبار، ولا يمتنعُ أنْ يكونوا اعتمدوا في صحّة الإجماع علىٰ الآيات الّتي ذكرناها وإنْ كانوا مُخطئين في صحّة الاستدلال بها، فمنْ أينَ أنّهم استدلّوا بها عَلىٰ صحّة الإجماع؟

ولو سُلّم لهم أنّهم استدلّوا، جازَ أنْ يكونوا مُخطئين في الإستدلال بها، ويكونوا اعتقدوا أنّها قاطعةٌ للعذر، وإنْ لم يكن كذلك لضربٍ من الشُّبهة دَخَلت عليهم.

وقولهم: إنّه ما جَرت عادتهم فيما يجري هذا المجرَىٰ أنْ يقبلوا إلّا الصّحيح.

فلو سَلّمنا غاية ما يقترحونه لم يكن فيه أكثر مِنْ أن لا يستدلّوا إلّا بما يعتقدون صحّته، وأنّه طريق للعلم، فمِنْ أينَ أنّ ما اعتقدوهُ صحيحٌ؟ وذلك لا يَثبتُ إلّا بعدَ صحّة الخبر أو غيره منَ الأدلّة.

ولو سُلّم مِنْ جميع ذلك، لجازَ أنْ يَحمل الخبر علىٰ طائفةٍ من الأُمّة وهم الأئمّة من آل محمّد عليهم السلاّم لأنّ لفظة «الأُمّة» لا يفيد الاستغراق علىٰ ما مضىٰ القول فيه، وذلك أولىٰ مِنْ حيثُ دَلّت الدّلالة علىٰ عصمتهم منَ القبائح.

وإنْ قالوا: يجبُ حَمله عَلىٰ جميع الأُمّة لفقد الدّلالة علىٰ أنّ المُراد بعضُ الأُمّة.

كانَ لغيرهم أنْ يقول: أنا أحملُ الخبر علىٰ جميع الأُمّة مِنْ لَدُن النّبي إلىٰ أنْ تقوم السّاعة مِنْ حيثُ أنّ لفظ «الأُمّة» يشملهم ويتناولهم، فمن أينَ أنّ إجماع كلّ عصرٍ حجّةٌ؟

علىٰ أنّه قد قِيلَ: أنّ الخبر الأوّل لا يمتنعُ أنْ يكونَ راويه سَمِع من النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مجزوماً، ويكون المُرادُ النّهي لهم عن أنْ يُجمعوا علىٰ خطأ، وليس مِنْ عادة أصحاب الحديث ضبط الأعراب فيما يجري هذا المجرىٰ، وإذا كانَ

ذلك مُحتملاً سقط أيضاً الاحتجاجُ به.

وأمّا الخبرُ الثّاني: مِنْ قوله: «لم يكن الله ليجمع أمّتي علىٰ خطاء»[1] فصحيحٌ ولا يجيء مِنْ ذلك أنّه لا يُجمعونَ علىٰ خطأ.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ هذا لا اختصاص فيه لأمّتنا بذلك دونَ سائِر الأُمم، لأنّ الله تعالىٰ لا يَجمع سائر الأُمم علىٰ الخطأ.

وذلك أنّه وإنْ كانَ الأمرُ علىٰ ما قالوه، فلا يمتنعُ أنْ يَخُصَّ هؤلاء بالذِّكر، ومَنْ عداهم يُعلم أنّ حالهم كحالهم بدليلٍ آخر، ولذلك نظائرٌ كثيرةٌ في القُرآن والأخبار.

علىٰ أنّ هذا هو القول بدليل الخطاب الّذي لا يعتمده أكثر مَنْ خالفنا[2].

فهذه جملةٌ كافيةٌ في الكلام علىٰ الآيات والأخبار الّتي اعتمدوها في نُصرة الإجماع علىٰ ما يذهبون إليه.

---

(١) راجع تخريج الحديث في هامش رقم (١) صفحة ٦٢٥.

(٢) راجع أقوالهم في فصل [١١] صفحة ٤٦٧.

فَصْلٌ [٢]

«في كيفيّة العِلْم بالإجماع، ومَنْ يُعتَبرُ قوله فيه»

إذا كانَ المُعتبرُ في باب كونهم حجّةً، قولَ الإمام المعصوم عليه السّلام، فالطّريق إلىٰ معرفة قوله شيئان:

أحدهما: السّماعُ منه، والمُشاهدة لقوله.

والثّاني: النّقلُ عنه بما يُوجبُ العلم، فيُعلم بذلك أيضاً قوله.

هذا إذا تَعيَّنَ لنا قول الإمام عليه السّلام، فإذا لم يتعيّن لنا قول الإمام ولا يُنقل عنه نقلاً يُوجب العلم، ويكون قوله في جُملة أقوال الأُمّة غير متميّزٍ منها، فإنّه يحتاجُ أنْ يُنظر في أحوال المختلفين:

فكلُّ مَنْ خالَفَ ممّن يُعرف نسبه، ويُعلم منشأهُ، وعُرف أنّه ليس بالإمام الّذي دَلَّ الدّليل علىٰ عصمته وكونه حجّةً، وجَبَ إطراح قوله وألاّ يُعتدَّ به.

وتعتبر أقوال الّذي لا يُعرف نَسَبَهم، لجواز أنْ يكونَ كلّ واحدٍ منهم الإمام الّذي هو الحجّة، وتعتبرُ أقوالهم في باب كونهم حجّة.

فإنْ قِيلَ: فَعَلَىٰ هذا التّقدير هل تُراعونَ قول مَنْ خالفكم في الإصول، أم تُراعون قولَ مَنْ وافقكم فيها؟

قُلنا: لا نراعي قولَ مَنْ خالفنا في شيءٍ مِنَ الأُصول من التّوحيد، والعَدل،

والإمامة، والإرجاع[1] وغيرُ ذلك لأنّ جميع ذلك معلومٌ بالأدلّة الصّحيحة الّتي لا يجوزُ خلافها، ولابدّ أنْ يكونَ الإمامُ قائلاً بها، وإذا كانَ لابدّ أنْ يكون قائلاً بها فَمَن خالف الإماميّة في شيءٍ مِنْ هذه الأُصول فينبغي أنْ يكونَ قوله مُطّرَحاً، ويكونَ ذلك أبلغُ مِنْ إطراح قول مَنْ علمنا نَسَبه، لأنّ التّعيين بخلاف الحقّ مثل التّعيين بالنّسب، بل ذلك آكد لأنّه معلومٌ مِنْ طريقٍ لا يُحتمل خلافه.

فإنْ قِيلَ: ولمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الإمام المعصوم عليه السّلام مُظْهِراً لبعض هذه المذاهب المخالفة لمذاهب الإماميّة لضربٍ مِنَ التّقيّة على ما تُجوّزون عليه؟ وإنْ كانَ قوله حقّاً فيما يَرجِعُ إلىٰ الفُروع، فلا يجب أنْ يقطعوا علىٰ أنّ المعتبر قول الإماميّة.

قِيلَ: إنّما يجبُ إطراحُ قول مَنْ خالف في الأُصول إذا عُلم أنه قائلٌ به تَديّناً ومُعتقداً، فأمّا إذا جَوّزنا أنّه قائلٌ به لضربٍ مِنَ التّقيّة فيجبُ أنْ لا يُطرح قوله، ويعتبرُ قوله وقول مَنْ جوّزنا ذلك فيه مَع أقوال المُظْهِرينَ للحقّ ليصحّ لنا العِلمُ بدخول قول الإمام عليه السّلام في جملة أقوالهم.

فإنْ قِيلَ: فما قولكم إذا اختلفت الإماميّة في مسألةٍ، كيفَ يَعلمُونَ أنّ قول الإمام عليه السّلام داخلٌ في جُملة أقوال بعضها دون بعضٍ؟

قُلنا: إذا اختلفت الإماميّة في مسألةٍ نَظرنا في تلك المسألة:

فإن كان عليها دلالةٌ تُوجب العلم مِنْ كتابٍ أو سنّةٍ مقطوعٍ بها تَدلّ علىٰ صحّة بعض أقوال المختلفين، قَطَعنا علىٰ أنّ قول المعصوم موافقٌ لذلك القول ومطابقٌ له.

وإنْ لم يكن علىٰ أحدِ الأقوال دليلٌ يُوجبُ العلم نَظَرنا في أحوال المُختلفين:

فإنْ كانَ ممّن عرفناه بعينه ونَسَبه قائلاً بقولٍ والباقون قائلون بالقول الآخر، لم

---

(١) الإرجاع، والمقصود منه الرجعة، وهي من المصطلحات الكلامية عند الإمامية، وقد فسّرها الشّيخ المُفيد (ره) حيث قال (أوائل المقالات: ٤٦): «واتّفقت الإماميّة علىٰ وجوب رجعة كثير من الأموات إلىٰ الدُّنيا قبل يوم القيامة، وإنْ كانَ بينهم في معنىٰ الرجعة اختلاف».

نَعْتَبر قولَ مَنْ عرفناه، لأنّا نَعلمُ أنّه ليس فيهم الإمامُ المعصوم الّذي قوله حجّةٌ.

فإنْ كانَ في الفريقين أقوامٌ لا نعرفُ أعيانهم، ولا أنسابهم وهُم مع ذلك مُختَلِفُونَ، كانت المسألة مِنْ باب ما نكون فيها مخيّرين بأيّ القولين شِئنا أخذنا، ويَجري ذلك مَجرىٰ الخَبرين المُتعارضين الّذيْنَ لا تَرجيحَ لأحدهما علىٰ الآخر علىٰ ما مضىٰ القول فيما تقدّم.

وإنّما قُلنا ذلك، لأنّه لو كانَ الحقُّ في أحدهما لوَجب أنْ يكونَ ممّا يمكن الوصول إليه، فلمّا لم يكن دَلّ علىٰ أنّه مِنْ باب التّخيير.

ومتىٰ فَرضنا أنْ يكونَ الحقّ في واحدٍ منَ الأقوال، ولم يكن هناك ما يُميِّزُ ذلك القول منْ غيره، فلا يجوزُ للإمام المعصوم الاستتار، ووجَبَ عليه أنْ يُظهر ويُبيّن الحقّ في تلك المسألة، أو يُعلم بَعض ثقاته الّذين يَسكنُ إليهم الحقّ مِنْ تِلكَ الأقوال حتّىٰ يُؤدّي ذلك إلىٰ الأُمّة، ويَقترنَ بقوله علمٌ معجزٌ يدلّ علىٰ صدقه، لأنّه متىٰ لم يكن كذلك لم يَحسُن التّكليف.

وفي علمنا ببقاء التّكليف وعدم ظهوره، أو ظهور مَنْ يَجري مجراه دليلٌ علىٰ أنّ ذلك لم يتّفق.

فإنْ قِيل: يجوزُ أنْ يختلف الإماميّة علىٰ قولين يكون أحد القولين قول الإمام والباقون قولهم علىٰ خلافه، ومتىٰ أجزتم ذلك كانَ في ذلك تعيين الإمام وتمييزه وذلك لا تقولونه! وإنْ إمتنعتم من ذلك قِيلَ لكم: وما المانع من ذلك؟

قِيل: الّذي نقول في ذلك أنّه لا يَمتنعُ ما فُرض في السّؤال علىٰ وجهٍ، ويمتنعُ علىٰ وجهٍ، فالجائز مِنْ ذلك هو أنْ يُجمَع كلُّ مَنْ عَدّ الإمام علىٰ قولٍ إذا لم نعرفهم كلُّهم بأسمائهم، ونُجوّز أنْ يكون الإمام فيهم ومِنْ جُملتهم، ونُجوّز أيضاً مع ذلك أنْ يكون المنفرد الّذي قال بالقول الآخير ـ وهذا لا يؤدّي إلىٰ العلم ـ بعين الإمام وتَمييزه.

والّذي لا يجوزُ، أنْ تكون الجماعة الّذين خالفوا الواحد معروفين بأسمائهم وأنسابهم، لأنّه متىٰ كانَ كذلك عُلم به أنّ الإمام هو الآخر، وذلك يُنافي غيبته عليه

السّلام.

فإنْ قِيلَ: فإذا إتّفق ما أجزتموه مِنَ القسمين كيف يكون قولكم فيه؟

قِيلَ: متىٰ إتّفق ذلك وكَانَ علىٰ القول الّذي انفرد به الإمام عليه السّلام دليلٌ من كتابٍ أو سُنّةٍ مقطوعٍ بها لم يجب عليه الظّهور ولا الدّلالة علىٰ ذلك، لأنّ ما هو موجودٌ مِنْ دليلِ الكتابِ والسُّنّة كافٍ في باب إزاحة التّكليف، ومتىٰ لم يكن علىٰ القول الّذي انفرد به دليلٌ علىٰ ما قُلناه وَجَبَ عليه الظّهور أو إظهار من يُبيّن الحقَّ في تلك المسألة علىٰ ما قَد مضىٰ القول فيه، وإلّا لم يَحسُن التّكليف.

ولا يَنقُضُ هذا ما قدّمناه مِنْ اختلاف الطّائفة علىٰ قولين، ولا يكونُ لأحد القولين ترجيحٌ علىٰ الآخر، ولا دليلٌ علىٰ أنّ المعصوم مع أحدهما، بأنْ قُلنا نكونُ مخيّرين في العمل بأيّ القولين شِئنا، لأنّ هذه المسألة مفروضةٌ إذا كانَ الحقّ فيما عند الإمام دون غيره مِنَ الأقوال، ويكون مِنَ الأُمور المُضيّقة، وإنّما يجوزُ ما قدّمناه أولاً إذا كانَ من باب ما يجوزُ التّخيير فيه، ولا تنافي بين المسألتين.

وذَكَر المُرتضىٰ عليّ بن الحسين الموسوي قدّس الله روحه أخيراً: «أنّه يجوز أنْ يكونَ الحقّ فيما عند الإمام، والأقوال الأُخَر يكون كلّها باطلةً، ولا يجبُ عليه الظّهور، لأنّه إذا كنّا نحنُ السّبب في استتاره، فكلّما يَفوتنا مِنَ الانتفاع به وبتصرّفه وبما معه مِنَ الأحكام نكون قد أُتينا مِنْ قِبَل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهرَ وانتفعنا به، وأدّىٰ إلينا الحقّ الّذي عنده»[1].

وهذا عندي غيرُ صحيح، لأنّه يؤدّي إلىٰ أنْ لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطّائفة أصلاً، لأنّا لا نعلمُ دُخول الإمام فيها إلّا بالاعتبار الّذي بيّناه، فَمَتىٰ جَوّزنا انفراده عليه السّلام بالقول ولا يجبُ ظهوره، مَنع ذلك مِنَ الإحتجاج بالاجماع.

---

(١) لم نعثر علىٰ هذا النّص في كتب الشّريف المُرتضىٰ المطبوعة «كالذّريعة» و«الأمالي» و«مجموعة رسائله»، ولعلّ المصنّف سمعه منه مشافهةً، وجاءَ في (الذّريعة ٢: ٦٠٦ ـ ٦٠٥) ما مضمونه يُقارب هذا المعنىٰ.

فإنْ قِيلَ: كيفَ تعلمون إجماع الإماميّة علىٰ مسألةٍ وهم منتشرون في أطراف الأرض، وفي البِلاد الّتي يكاد يَنقطعُ خبر أهلها عن البِلاد الأُخرى، وهل هذا إلّا متعذّرٌ مستحيلٌ؟

قِيلَ له: السّائلُ عن هذا السّؤال لا يخلو مِنْ أنْ يُريد به الطّعن في الإجماع علىٰ كلّ حالٍ، فإنّ ذلك ممّا لا يَصِحُّ العلم به علىٰ حالٍ، أو يريد بذلك اختصاص الإماميّة بهذا السّؤال دون غيرهم:

فإنْ أراد الأوّل: فقوله يَسقُط، لأنّ مَنْ هوَ في أطراف الأرض وفي البِلاد البعيدة أخبارهم متّصلةٌ وخاصّة العلماء منهم، لأنّ الّذين تُراعىٰ أقوالهم هُمُ العُلماء دون العامّة الّذين لا يُعتبرون في هذا الباب، ولهذا لا يَشكُّ[1] أحدٌ من العلماء في الأرض مَنْ يَعتقد الفرض في غَسل أعضاء الطّهارة مرتين مرتين[2]، بل نَعلم[3] إجماع العلماء في جميع المواضع علىٰ أنّ الفرض واحدٌ مِنَ الغَسَلات، وكذلك نعلم أنّه ليس في الأُمّة مَنْ يُورّث المال إذا اجتمع جدٌّ وأخٌ للأخ دون الجدّ، لأنّ المتقرّر بين العلماء والّذين أجمعوا عليه القولُ بأنّ المال إمّا للجدّ كلّه أو بينهما، ولا يقولُ أحدٌ أنّ المال للأخ دون الجدّ، ونظائر ذلك كثيرةٌ جدّاً مِنَ المسائل الّتي يُعلم إجماع العلماء عليها، فمَنْ أراد بهذا السّؤال إحالة ذلك فَقَد أبطل.

وإنْ أراد اختصاص الإماميّة بالسّؤال: فَذَلك لا يَخصُّهم لأنّ علىٰ كلّ مَنْ اعتبر الإجماع مثل هذا السّؤال، بل إنْ كانَ ذلك محالاً في الإماميّة لانتشارهم في البُلدان، كانَ ذلك في المسلمين كلّهم أشدُّ استحالةً، لأنّهم أكثر وأشدُّ انتشاراً، فعُلِمَ بذلكَ أنّ السّؤال ساقطٌ علىٰ الوجهين معاً.

فإنْ قِيلَ: مَنْ الّذي يَجب أنْ يُعتبر قوله إذا لم يَتَميّز قول الإمام المعصوم، أم قولُ

---

(١) تشك في أن لا.

(٢) دفعتين.

(٣) يُعلم.

جَميع الإماميّة، أم قول العلماء منهم؟

قِيلَ: إذا لم يَتميّز قول المعصوم يَجب أنْ يُراعىٰ قول العلماء الّذين يَعرفُونَ الأُصُول والفروع دون العَامّة والمقلّدين، وإنّما قُلنا ذلك لأنّ الّذي قوله حجّةٌ إذا كانَ هُوَ الإمام المعصوم، وكانَ هوَ عالماً بجميع أحكام الشّريعة، ولابدّ أنْ يكونَ عالماً بالأُصول، فيجبُ أنْ يكونَ المُراعىٰ مَنْ يُشتبه حاله بحاله عليه السّلام، ومَنْ لا يعرف الأُصول ولا الفُروع يُعلم منه أنّه ليس بإمام، وإذا عُلم أنّه ليس بإمامٍ معصومٍ وجَبَ إطراح قوله ولا يُلتفت إليه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ هذا يُؤدّي إلىٰ أنّ أصحاب الحديث والفقهاء الّذين لا يَعرفون الأُصُول أنْ لا يُعتدّ بأقوالهم، وفي ذلك إسقاط لقول أكثرهم.

قُلنا: لا يلزمُ ذلك، لأنّ الفقهاء وأصحاب الحديث علىٰ ضربين:

ضربٌ منهم: يَعلم أنّه لا يَعرف الأُصول، ولا كثيراً مِنَ الفُروع[1] فإنّ ذلك لا محالة يَجبُ إطراح قوله، لأنّه قد عُلم أنّه ليس بإمامٍ.

والضّربُ الآخر منهم: لا يُعلم ذلك مِنْ حالهم، بل يجوزُ أنْ يكونوا مع كونهم مُتظاهرين بالحديث والفقه قيّمين بالأُصول وعارفين بها، فإذا شكَكْنَا في حالهم وجَبَ اعتبار أقوالهم لجواز أنْ يكون الإمام في جُملتهم.

والّذي يَجبُ أنْ يُراعىٰ أقوالهم فيه هو: كلّ شيءٍ لا يَصِحُّ أنْ يُعلم إلّا مِنْ جهة السّمع، لأنّ ما لا يُعلم وجود المعصوم قبل حصول العلم به لا يَصحُّ أنْ يُعلم بقول الأُمّة الّتي قول المعصوم داخلٌ فيها وذلك مثل التّوحيد، والعدل، وجميع صفات القديم، لأنّ العلم بأنّ هاهنا معصوماً يَفتقرُ إلىٰ تقدّم هذه العُلوم، ومتىٰ لم يتقدّم لا يُمكننا أنْ نَعلم أنّ هاهنا معصوماً، لأنّ ذلك فرعٌ علىٰ حِكمة الله تعالىٰ وعَدله، وأنّه لابدّ أنْ يُزيح علّة المكلّفين بنصبِ رئيسٍ لهم معصومٌ، وذلك لا يُمكن أنْ يُعلم بالإجماع علىٰ حالٍ.

---

(١) في الأصل: الفروض.

وأمّا[1] النبوّة فقد كانَ يَصِحُّ أنْ يُعلم بإجماع الأمّة الّذين قول المعصوم داخلٌ في جملتها، لأنّ ذلك [لا] يفتقر[2] إلىٰ العلم بالنبوّة، لأنّا إذا عَلمنا أنّ الله تعالىٰ حكيمٌ وعَدلٌ لابدّ أنْ نَعلم أنّه يُزيح علّة المكلّفين في التّكليف بنصبِ رئيسٍ معصومٍ لهم ليكونوا مُتمكّنين ومزاحي العلّة فيما كُلّفوه، فإذا علمنا ذلك، وأجمعوا علىٰ نبوّة شخصٍ، يُعلم بإجماعهم نبوّته.

فإنْ قِيلَ: كيفَ يصِحُّ هذا القول والإمام لا يُعرف عينه إلّا بنصّ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، لأنّ الله تعالىٰ يُعلّمه ذلك بالوحي، والإمام لا يُوحىٰ إليه، فَيعلم أنّه إمامٌ، فكيفَ يَدّعي أنّه إمامٌ، وكيف يُعلم صحّة دعواه؟

قِيلَ له: أمّا العلم بكونه إماماً، فقد يَحصلُ لنا بالعلم المُعجز الّذي يُظهره الله تعالىٰ علىٰ يده، يَتَضمّن تصديقه فيما يدّعيه ويَدّعي هو أنّه الإمام المعصوم الّذي لا يَخلو الزّمان منه، وإظهارُ المعجزات يجوزُ عندنا علىٰ الأئمّة والصّالحين أيضاً، وقد دَللنا علىٰ ذلك في كتاب «تلخيص الشّافي»[3].

فأمّا الإمام نفسه فإنّما يَعلم كونه إماماً ـ إذا كانَ ممّن لا يُوحىٰ إليه علىٰ ما[4] في السّؤال ـ بقول نبيّ يتقدّمه، ثمّ يَنصُّ هوَ علىٰ مَنْ بعده، وكذلك في مُستقبل الأوقات، فإذا أجمعوا علىٰ قولِ كانَ معصوم العصر فيه علىٰ نبوّة نبيّ آخر عُلِم صحّة نبوّته، ولا يحتاج إلىٰ علمٍ معجزٍ، بل كانَ ذلك كافياً في العلم بصدقه.

وقد يجوزُ أنْ يكونَ الإمام الأوّل نبيّاً، لأنّه لا تنافي بين المنزلتين، بل يَصِحُّ اجتماعهما، وإذا جازَ ذلك فإذا فَرَضنا أنّ أوّل الأئمّة نَبيٌّ جازَ أنْ يُعْلَم إمامة مَنْ بعده، وكذلك نبوّة مَنْ يأتي في المستقبل بنصٍّ عليه أو باعتبار الإجماع الّذي يَدخل فيهم.

فإنْ قِيلَ: هذا القول يؤدّي إلىٰ أنّ العقل لا يَنفكّ مِنَ السّمع، لأنّه اذا كان لابدَّ

---

(١) فأمّا.

(٢) في الأصل: يفتقر، والصّحيح ما أثبتناه.

(٣) تلخيص الشّافي ١: ١٣٦ ـ ١٣٢.

(٤) في الحجرية زيادة: قرّر.

للمكلفين من إمامٍ معصوم في كلّ حالٍ وفي أوّل حال التكليف، ولابدَّ لهم مِنْ إمامٍ ولا يُعلم كونه إماماً إلّا بنبوّته أو بنبوّة مَنْ تقدّمه فينصُّ عليه، فقد صار التكليف لا ينفكّ مِنَ السَّمع، وذلك يأباه كثيرٌ منكم!

قِيلَ: مِنْ أصحابنا مَنْ قال بذلك، فَعَلىٰ مذهبه سَقَطَ السّؤال:

ومَنْ قال: إنّه لم يجوزُ أنْ يخلو العقل مِنَ السّمع[1]، فإنّما يُريد بذلك السَّمع الشّرع الّذي يَتضمّن العبادات والأحكام، فأمّا سمعاً يتضمّن الدّلالة علىٰ عين الإمام المعصوم فإنّه لا يُجيز أحدٌ من الطّائفة خلوّ التّكليف منه، وعلىٰ هذا المذهب أيضاً قد سَقَط السّؤال.

فأمّا كيفيّة إجماعهم فيكونُ علىٰ ضروبٍ:

منها: أنْ يُجمعوا علىٰ مسألةٍ قولاً، فيُعلم بذلك صحّة المسألة.

ومنها: أنْ يُجمعوا عليها فعلاً، فيُعْلَم بذلك أيضاً صحّتها.

ومنها: أنْ يُجمعوا عليها قولاً وفعلاً، بأنْ يَقول بعضهم ويَفْعَل بعضهم، فيُعلم بذلك أيضاً صحّتها.

ولابدّ[2] في هذه الوجوه كلّها أنْ يُعلم أنّهم لم يُجمعوا علىٰ ذلك بضربٍ من التّقيّة، لأنّ ما يوجبُ التّقيّة يُحمل علىٰ إظهار القول بغير الحقّ، وكذلك يُحمل علىٰ كلّ فعلٍ وإنْ كانَ الحقّ في خلافه، فلذلك شَرَطنا فيه ارتفاع التّقيّة.

ومنها: أنْ يُعلم رضاهم بالمسألة واعتقادهم بصحّتها، فإنّ ذلك أيضاً يَدلُّ علىٰ صحّتها.

وهذا الوجهُ لا يحتاج أنْ يُعلم معه زوال التّقيّة، لأنّ الرّضا مِنْ أفعال القلوب، والتّقيّةُ لا تُحمل علىٰ ذلك، وإنّما تُحمل علىٰ أفعال الجوارح.

---

(١) قال الشّيخ المفيد في «أوائل المقالات: ٤٤»: (اتّفقت الإماميّة علىٰ أنّ العقل محتاجٌ في علمه ونتائجه إلىٰ السّمع وأنّه غيرُ منفكٍّ عن سمعٍ ينبّه العاقل علىٰ كيفيّة الاستدلال، وأنّه لابدّ في أوّل التّكليف وابتدائه في العالم من رسولٍ).

(٢) في الحجرية زيادة: حينئذٍ.

ولا يجوزُ أنْ يُجمِعوا علىٰ الذّهاب عمّا يجب أنْ يَعلموه، لأنّ الإمام يجبُ عندنا أنْ يكونَ عالماً بجميع ما نُصّب فيه وجُعل حاكماً فيه، فلا يجوزُ أنْ يكونَ أمرٌ يجبُ أنْ يُعلم فلا يَعلمونه كلّهم، لأنّ ذلك يُؤدّي إلىٰ نقض كون الإمام عالماً بجميع الأحكام، ويؤدّي أيضاً إلىٰ نقض كون المعصوم في جُملتهم، لأنّ المعصوم لا يجوزُ أنْ يُخلّ بما تجب معرفته.

فأمّا ما لا يَجبُ العلمُ به، فلا يَمتنعُ أنْ يذهب عن جميعهم، لأنّه ليس هاهنا وجهٌ يوجبُ علمهم بذلك.

وإذا قُلنا: أنّ المُراعى في إجماع الطّائفة بإجماع العلماء بالأُصول والفُروع، فلا ينبغي أنْ يُعتبر قولُ مَنْ ليس هو مِنْ جملةِ العلماء.

فإنْ كانَ هناك مَنْ لا يُعلم حاله، وهَل هو عالمٌ بذلك أم لا؟ ويكون قوله مخالفاً لقول الباقين، فَيَنْبغي أنْ يكون خلافه خلافاً، لأنّا لا نأمنُ أنْ يكون ممّن يَعلم جميع ذلك، وإذا جَوّزنا أنْ يكونَ عالماً بجميع ذلك، جوّزنا أنْ يكونَ إماماً، وإذا جوّزناه إماماً لم يُمكن إسقاط خلافه.

واعلم أنّ الطّائفة إذا اختلفت علىٰ قولين، وجوّزنا كون المعصوم داخلاً في كلّ واحدٍ منَ الفريقين، فإنّ ذلك لا يكونُ إجماعاً.

ولأصحابنا في ذلك مذهبان:

منهم مَنْ يقولُ: إذا تكافأ الفريقان، ولم يكن مع أحدهما دليلٌ يوجب العلم، أو يدلّ علىٰ أنّ المعصوم داخلٌ معهم فيه، سقَطا جميعاً، ووجَبَ التّمسّك بمقتضىٰ العقل مِنْ حظرٍ أو إباحةٍ علىٰ اختلاف مذاهبهم.

وهذا المذهبُ ليس بقويٍّ عندي، لأنّهم إذا اختلفوا علىٰ قولين عُلمَ أنّ قول الإمام موافقٌ لأحدهما لا محالة، لأنّه لا يجُوزُ أنْ يكونَ قوله خارجاً عن القولين، لأنّ ذلك يَنقض كونهم مُجمعين علىٰ قولين، وإذا علمنا دخول قول الإمام في جُملة القولين، كيفَ يجوزُ اطراحهما والعمل بمقتضىٰ العقل؟ ولو جازَ ذلك لجازَ انْ يتعيّن أيضاً قولُ الإمام، ومَعَ ذلك يجُوزُ لنا تركه والعمل بما في العقل، وذلك باطلٌ بالإتّفاق.

ومنهم مَنْ يقول: نحنُ مُخيّرون في الأخذ بأيّ القولين شئنا، ويَجري ذلك مجرىٰ خَبَرين تعارضا، ولا يكونُ لأحدهما مزيّةٌ علىٰ الآخر، فإنّا نكون مخيّرين في العمل بهما. وهذا الّذي يَقوىٰ في نفسي.

ومتىٰ قِيلَ بالمذهب الأوّل، فَمتَىٰ فُرِضَ إجماعهم بعد ذلك علىٰ أحد القولين كانَ جائزاً، ويُعلم بإجماعهم صحّة ذلك القول، وأنّ الآخر لم يكن صحيحاً، وَوَجبَ المصيرُ إلىٰ ما أجمعوا عليه.

ومتىٰ قُلنا بالمذهب الأخير، لم يَجُز أنْ يُجمعوا علىٰ أحد القولين، لأنّهم لو أجمعوا علىٰ أحدهما لدلّ ذلك علىٰ أنّ القول الآخر باطلٌ، وقد قُلنا إنّهم مُخيّرون في العمل بأيّهما شاءوا، وإجماعهم علىٰ أحدهما ينقض ذلك.

ولسنا ممّن يقول: إنّهم يقولون بالقولين اجتهاداً ثمّ يؤدّي اجتهادهم إلىٰ أحد القولين فيُجمعوا عليه، لأنّ ذلك إنّما يَصِحُّ علىٰ مذهب مَنْ يقول بالإجماع، ولم يُراع قول المعصوم الّذي نُراعيه[1].

فأمّا إذا أجمعوا علىٰ قولٍ، فلا يجوزُ أنْ يُراعىٰ الخلاف الّذي يَحدثُ بعده، لأنّ بالإجماع الأوّل عُلم قول المعصوم في تلك المسألة، وإذا عُلم عُلم أنّه هو الحُجّة، فكُلُّ قولٍ يُخالفه يجبُ أنْ يُحكم بفساده.

وكذلك إذا أجمعوا علىٰ قولين، فإحداثُ القولِ الثّالث والرّابع ينبغي أنْ يكونَ فاسداً، لأنّ قول المعصوم موافقٌ للقولين، والقولُ الثّالثِ والرابع بخلافه، فَيَنبغي أنْ يُحكم بفساده.

ولا يجوزُ أنْ تَجمع الأُمّة علىٰ مسألتين مخطئةٌ فيهما، لا علىٰ مذهبنا ولا علىٰ مذهب مَنْ خالفنا:

فأمّا علىٰ مذهبنا: فلأنّه لابدّ أنْ يكونَ قول الإمام مَع أحدهما، ولا يجوز مع ذلك أنْ يكونَ خطأً.

---

(١) في الأصل: يراعيه

وأمّا علىٰ مذهب مُخالفينا: فلا يجوزُ ذلك، قالوا: لأنّ النبيّ عليه السّلام نَفىٰ عنهم الخطأ خطأً عامّاً، ولم يَخصَّ واحداً دون ما زاد عليه، فوَجَبَ نفيهما معاً. ولأنّ في ضمن ذلك الإجماع علىٰ نفيهما القول بما هوَ الحقّ.

مثالُ ذلك: أنْ تفترق الأُمّة فرقتين، فرقة تقول المال للأخ دون الجَدّ، فذلك خطأٌ لا محالة، والأُخرىٰ تقول إنّ النّصف للجدّ لا محالة علىٰ جَميعِ الأحوال، لأنّ في القول بهذين المذهبين خروجاً عن الإجماع الّذي هو أنّ المال إمّا للجدّ كلّه أو هو كواحدٍ منهم[1]، وذلك [فاسدٌ][2] بالاتّفاق.

---

(١) أو هو لواحدٍ منهم.

(٢) زيادة من النسخة الثّانية.

فَصْلٌ [٣]

«فيما يَتَفرّعُ علىٰ الإجماع، مَنْ حيثُ كانَ إجماعاً عندَ مَنْ قال بذلك، كيفَ القول فيه علىٰ ما نذهبُ إليه؟»

فمن ذلك: أنّهم إذا أجمعوا علىٰ الاستدلال بدليلٍ أو دليلين هل يجوزُ أنْ يُستدلّ بغير ما استدلّوا به أم لا.؟

فالّذي نذهبُ إليه: أنّه لا يُستبعد[1] أنْ يُستدلّ بدليلٍ آخر إذا كانَ ممّا يوجبُ العلم، إمّا من جهة عقلٍ[2]، أو قرآنٍ، أو سنّةٍ مقطوعٍ بها، وإنّما قُلنا ذلك لأنّ إجماعهم علىٰ الاستدلال بدليلٍ إنّما يَدلّ علىٰ صحّة ذلك الدّليل وكونه موجباً للعلم، وذلك لا يمنعُ مِنْ أنْ يكونَ هناك دليلٌ آخر لم يُجمعوا عليه.

اللّهمّ إلّا أنْ نَفرض المسألة فيقال: فإذا أجمعوا على أنّه لا دليل سواه، هَل يجوزُ الاستدلال بدليلٍ آخر؟

فنقول حينئذٍ: أنّ ذلك لا يجوزُ، لأنّ إجماعهم علىٰ أنّه لا دليل غير ما استدلُّوا به يوجب العلم، بأنّ ما عدا ذلك الدّليل شُبهةٌ، فلا يصحّ الاستدلال بها.

فإن قِيلَ: لو كانَ هناك دليلٌ آخر لما وَسع المعصوم ألا يُبيّنه ويترك الاستدلال

---

(١) لا يُمتنعُ.

(٢) حجّة عقلٍ.

به حتّىٰ يَستدركه إنسانٌ آخر!

قِيلَ له: إنّما يجبُ أنْ يُبيِّن المعصوم ما يقفُ إزاحة العلّة عليه، وقد بيّن ما هوَ دليلٌ موجبٌ للعلم وهو ما أجمعوا عليه، فأمّا غيره مِنَ الأدلّة فَقَد سبق بيانه منَ الله تعالىٰ ومِنَ الرّسول، وجازَ أنْ لا يُجدّد المعصوم بيانه، وإنّما يجبُ عليه بيانَ ما لا يكون هناك ما يقومُ مقامه.

فإنْ قِيلَ: فَعَلىٰ هذا كانَ يجوزُ أنْ لا يُبيّن أيضاً ما قد بيّنه[1] وأجمعوا عليه، لأنّ هناك ما يقومُ مقامه في إزاحةِ العلّة، وهو الّذي استدلّ به مَنْ بعدُه[2].

قِيلَ: كذلك نقولُ، ولو لم نبيّن أصلاً شيئاً إذاكانَ هناك طريق للمكلّف إلىٰ علمِ ما كلّفه لكانَ ذلك جائزاً سائغاً، وإنّما يجبُ عليه بيانُ ما هوَ موقوفٌ عليه، ولا يكونُ هناك ما يقومُ مقامه.

ومن ذلك: أنّه إذا أجمعوا علىٰ العمل بمُخبر خَبَرٍ هَل يقطع علىٰ صحّة ذلك الخبر أم لا؟، وهَل يُعلم أنّهم قالوا ما قالوه لأجل الخبر أم لا؟

فالّذي نقوله في ذلك: إنّهم إذا أجمعوا علىٰ العمل بمُخبر خَبَر، وكانَ الخبرُ مِنْ أخبار الآحاد ـ لأنّه إذاكانَ مِنْ باب المتواتر فهو يوجبُ العلم فلا يَحتاج إلىٰ الإجماع فيكون قرينه في صحّته ـ فإنّه يحتاجُ أنْ يُنظر في ذلك:

فإنْ أجمعوا علىٰ أنّهم قالوا ما قالوه لأجل ذلك الخَبَر، قطعنا بذلك علىٰ أنّ الخبر صَحيحٌ صِدْقٌ.

وإنْ لم يَظهر لنا مِنْ أين قالوه، ولا ينصّوا لنا علىٰ ذلك، فإنّا نَعلمُ بإجماعهم أنّ ما تضمّنه الخبر صحيحٌ، ولا يُعلم بذلك صحّة الخبر، لأنّه لا يمتنعُ أنْ يكونوا قالوا بما وافق مُخبَر الخَبر بدليلٍ آخر، أو خَبرٍ آخر أقوىٰ منه في باب العلم، أو سمعوه منَ الإمام المعصوم عليه السّلام فأجمعوا عليه ولم ينقلوا ما لأجله أجمعوا إتكالاً علىٰ

---

(١) بيّناه.

(٢) من بعدُ.

الإجماع، وكلّ ذلك جائزٌ فيجبُ بذلك التّوقّف في هذا الخبر ولا يُقطع علىٰ صحّته، ويجوزُ كونه صِدْقاً وكذباً، وإنْ قطعنا علىٰ أنّ مخبره صحيحٌ يجبُ العمل به.

ومتىٰ فَرَضنا علىٰ أنّهم أجمعوا علىٰ أنّه ليس هناك ما لأجله أجمعوا علىٰ ما أجمعوا عليه غير هذا الخبر، فإنّ هذا يُوجبُ القَطع علىٰ صحّة ذلك الخبر، لأنّ ذلك يَجري مَجرىٰ أنْ يقولوا أجمعنا لأجل هذا الخبر، لأنّه لا فرق بين أنْ يَسندوا إجماعهم إلىٰ الخبر بعينه فيُعلم به صحّته، ومن[1] أنْ ينفوا إسنادهم[2] إلىٰ سواه فإنّ به يُعلم أيضاً صحّته.

فإنْ قِيلَ: كيفَ يجوزُ أنْ يُجمعوا علىٰ مخبرٍ خَبَر ثمّ لا ينقلوه أصلاً، وهو أصلٌ لصحّة إجماعهم.

قُلنا: يجوزُ ذلك لأنّ إجماعهم أقوىٰ من ذلك، لأنّه مقطوعٌ به ولا يَحتمل التّأويل، ولو نقلوا ذلك الخبر لَكانَ يجوزُ أنْ يصير خبراً واحداً فيخرج بذلك مِنْ باب كونه دلالةً إلىٰ أن يُوجب غلبة الظّن، فيُعلم بذلك أنّ الإجماع أقوىٰ.

ومن ذلك[3]: القولُ إذا ظَهَرَ بين الطّائفة ولم يُعرف له مخالفٌ، هل يَدلّ ذلك علىٰ أنّه إجماعٌ منهم علىٰ صحّته أم لا؟

فالّذي نقول: إنّ القول إذا ظهر بين الطّائفة، ولم يُعرف له مخالفٌ، احتاج أنْ يُنظر فيه:

فإنْ جَوّزنا أنْ يكونَ قول مَنْ نُجوّزه معصوماً بخلافه، لا ينبغي أنْ نَقطع علىٰ صحّته.

وإنْ لم نُجوّز أنْ يكون قولُ المعصوم بخلافه، قَطَعنا علىٰ صحّة ذلك القول.

فإنْ قِيلَ: وأيُّ طريق لنا إلىٰ أنْ نَعلم أنّ قول المعصوم يوافقه أو يخالفه؟

---

(١) وبين.

(٢) إسناده.

(٣) أي وممّا يتفرّع علىٰ الإجماع من حيث كانَ إجماعاً، وهذا هو الفرع الثّاني وقد سبق للمصنّف أن ذكر الفرع الأوّل في صفحة ٦٣٩.

قُلنا: قَد نَعلم ذلك بأنْ يكون هناك دليلٌ يوجب العلم يَدلّ علىٰ صحّة ذلك، فيُعلم به أنّ القول موافقٌ لقول المعصوم لمطابقته للدّليل الموجب للعلم، وإذا كان هناك دليلٌ يدلُّ على خلاف ذلك القول عَلمنا أنّ المعصوم قوله يخالفه، وإذا خالفه وَجَبَ القطعُ علىٰ بطلان ذلك القول.

[فإنْ عَدمنا الطّريقين معاً، ولم نَجِدْ ما يَدُلُّ علىٰ صحّة ذلك القول] [1] ولا علىٰ فساده، وجَبَ القطعُ علىٰ صحّة ذلك القول، وأنّه موافقٌ لقول المعصوم، لأنّه لو كانَ قولُ المعصوم مخالفاً له، لوَجَبَ أنْ يُظهره وإلّا كانَ يَقبُحُ التّكليف الّذي ذلك القول لطفٌ فيه[2]، وقد عَلمنا خلاف ذلك.

---

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

(٢) إختلف المتكلّمون في أصل اللطف، فالأشاعرة أنكروه وأثبته العدليّة من الإماميّة والمعتزلة والزّيديّة، ويجب التنبيه إلىٰ أنّ منشأ الخلاف بينهما يعود إلىٰ أنّ العدليّة ترىٰ أنّ اللطف يرتبط بأصل العدل ومبدأ خلق العِباد لأفعالهم، وأنّ اللّطف واجبٌ علىٰ الله تعالىٰ، بينما ينكره الأشاعرة. والمقصود من اللّطف عند العدليّة هو الفعل الّذي يُقرب العبد من الطّاعة ويُبعده عن المعصية بحيث لم يكن له حظٌ في التّمكين ولا يبلغ حدّ الإلجاء. وبعبارةٍ أُخرىٰ: اللّطف هو أنْ يمكّن الله سبحانه العَبد من الطّاعة وذلك بتوفير القُدرة والصحّة له و إزالة الموانع الّتي تحول بينه وبين الطّاعة، وكلّ هذا مترتّب علىٰ التّكليف، لأنّ التّكليف ليس إلّا تعريض العبد للثواب وإبعاده عن المعاصي والعقاب. فإذا عرّضه الله للثواب فإنّه لابدّ أن يُمكّنه من الحصول علىٰ هذا الثّواب اقتضاءً لعدله ورحمةً بعباده، وجميع تعريفات العدليّة من الإمامية والمعتزلة تدور حول هذا المعنىٰ، وهو الفعل الّذي لولاه لما كانَ الإنسان قريباً إلىٰ الطّاعة بعيداً عن المعصية. وقسّم القاضي عبدالجبّار اللّطف إلىٰ قسمين: فإنّه قد يُسمّىٰ توفيقاً وذلك حينما يوافق فعل الطّاعة فيكون صاحبه موفّقاً، وقد يُسمّىٰ عصمة حينما يمنع معه وقوع فعل المعصية علىٰ وجه الحتم، وهذا النوع من اللّطف خاصٌّ بالأنبياء، لكن الشّيخ الطوسي قسّم اللّطف إلىٰ التّوفيق واللّطف المجرّد عن أيّ وصفٍ سوىٰ أنّه لطفٌ لا غيره.

ويترتّب علىٰ تبعيّة اللّطف للتّكليف بناءً علىٰ مذهب العدليّة حريّة الإنسان في تصرّفاته واختياره بأنْ لا يكون ممنوعاً منه ولا مُلجأً ومضطرّاً إلىٰ فعله، إذْ لوكانَ اللّطف يُلجئُ الإنسان ويضطرّه إلىٰ فعلِ الطّاعة فإنّه لا يُسمّىٰ لطفاً إذْ لا يستحقّ المكلّف حينئذٍ الثّواب بالاختيار، وأيضاً لو عجز عن إحضار الفعل لوجود المانع فإنّه لا يُستحسن عقابه. ولم يشذّ عن المعتزلة في القول باللّطف إلا ضرار بن عمرو، وبشر بن المُعْتمر، وجعفر بن حرب.

ومَنْ قال مِنْ أصحابنا[1] علىٰ ما حكيناه عنهم فيما تقدّم: «إنّه لا يجبُ علىٰ المعصوم إظهار ما عليه مِنْ حيثُ إنّ مَنْ سبّب غيبته هو المُسبّب لفوت ما يتعلّق بمصلحته فيكونُ قد أُتيَ فيه مِنْ قبل نفسه، كما أنّ ما يفوته مِنَ الانتفاع بتصرّف الإمام وأمره ونهيه قد أُتيَ فيه مِنْ قبل نفسه»

ينبَغي أنْ يقول: يجبُ أنْ يُتوقّف في ذلك القول، ويجوزُ كونه موافقاً لقول الإمام ومخالفاً له، ويرجع في العمل إلىٰ ما يقتضيه العقل حتّىٰ يقوم دليلٌ يدلّ علىٰ وجوب انتقاله عنه.

وقد قلت: إنّ هذه الطّريقة غيرُ مرضيةٍ عندي، لأنّها تؤدّي إلىٰ أنْ لا يُستدلّ بإجماع الطّائفه أصلاً، لجواز أنْ يكونَ قول الإمام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجبُ عليه إظهار ما عنده، وقد عَلِمْنا خلاف ذلك.

أمّا الأشاعرة المجبّرة فإنّهم لا يقولون بوجوب اللّطف علىٰ الله تعالىٰ ويقولون: حتّىٰ وإنْ علم سبحانه أنّ المكلّف يختار الإيمان عند فعل اللّطف فله أن يفعله وأن لا يفعله بل هو متفضّلٌ به إنْ شاء فعله فيكون إنعاماً علىٰ العبد وإنْ شاء لم يفعل.

وفي المقام فإنّ المصنّف حينما يقول: «لأنّه لو كانَ قول المعصوم مخالفاً...» يقصد به هذا المفهوم الّذي شرحناه علىٰ مذهب أهل العدل [راجع: الشافي في الأمامة ١: ١٦٧ ـ ١٦١]، فبناءً علىٰ وجوب اللّطف علىٰ الله تعالىٰ، فإنّه يجب بعثة الأنبياء والأوصياء والأئمّة، ويجب علىٰ هؤلاء بيان التّكاليف الّتي هي ألطاف للعباد ومقرّبهم إلىٰ الثّواب ومبعّدهم عن العقاب.

أُنظر: «المُغني للقاضي عبدالجبّار ١: ٢٩١ و ١٣: ٤ و ٥ و ١٢، أوائل المقالات: ٥٩، الإنتصار للخياط: ٦٤، أُصول الدّين للجرجاني: ١٤٤ ـ ١٣٠، الإقتصاد: ١٣٠، الذّخيرة: ١٨٦ المواقف: ٣٢٨، شرح الأُصول الخمسة: ٦٤ و ٥١٩ و ٧٨٠، المنقذ من التّقليد ١: ٢٩٧).

(١) القائل هو الشّريف المُرتضىٰ (ره) حيث نقل المصنّف رأيه بقوله: «وذكر المُرتضىٰ علي بن الحسين الموسوي قدّس الله روحه أخيراً...» في صفحة ٦٣١.

البابُ العاشر

اللامُ في القياس

فَصْلٌ [١]

«في ذِكْر حَقيقة القياس، واختلافِ النّاس في ورود العبادة به»

حدّ القياس: «هو إثباتُ مِثلِ حُكم المَقيس عليه في المقيس».

ولا فرق في ذلك بين أنْ يكونَ القياسُ عقليّاً أو شرعيّاً، وإنّما يختلفان مِنْ وجوهٍ أُخَر سنذكرها، لا تؤثّر في أنّ الحقيقة ما قُلناه.

والّذي يَدلّ علىٰ صحّة ما قُلناه مِنَ الحَدّ: أنّ الإنسان متىٰ أثبت للفرع مثل حُكم الأصل كانَ قايساً، ومتىٰ لم يثبت له مِثل حُكمه وإنْ علم جميع صفاته لا يكونُ قايساً، فعُلِمَ بذلك أنّ الحقيقة ما قُلناه.

«والإثباتُ» الّذي ذكرناه لأمرٍ يرجع إلىٰ عُرف الشّرع، عبارةٌ عن العلم وما جَرىٰ مجراه من الاعتقاد، ثمّ الخَبَر تابعٌ لذلك، وهو في أصلُ اللّغة[1] عبارةٌ عَنْ «الإيجاب»[2]، كما يُقال: «أثْبَتُّ السّهم في القرطاس» أي أوجَبتُهُ، ثمّ يُعبَّر عن الاعتقاد، والظّنّ، والخَبَر[3]، لكن بعُرف الشّرع يَجبُ أنْ يقصر علىٰ ما قُلناه.

---

(١) في أغلب مصادر اللغة الّتي بين أيدينا أنّ «الإثبات» بمعنىٰ الدّوام، والإستقرار، والإقامة، والتّحقق، والتأكّد، ولم يرد بمعنىٰ «الإيجاب»، ولا يخفىٰ أنّ الإيجاب من مرادفات المعاني الّتي ورد ذكرها في المصادر.

(٢) في جميع النُّسَخ: «الإيجاد» وهو تصحيف والصّحيح ما أثبتناهُ.

(٣) قال المصنّف في صفحة ١٣: «ويُعبّر أيضاً في الخبر عن وجوب الشّيء كما يُقال في المُجبِّرة أنّهم مُجبّرة».

وفي النّاس مَنْ قالَ: حَدُّ القياس هو: «إثباتُ مِثلِ حُكمِ الأصل في الفَرع بعلّةٍ جامعةٍ بينهما»[1].

وهذا أيضاً نظيرٌ لما قُلناه، غَير أنّ ما قُلناه من العِبارة أخصَر[2]، لأنّ قولنا: «المقيس والمقيس عليه»، يُغني عن ذكرِ علّةٍ جامعةٍ بينهما، لأنّ لفظة المقيس تتضمّن أنّه جمعٌ بينهما بعلّةٍ فلا يُحتاج أنْ يُذكر في اللّفظ، لأنّه متىٰ لم يكن جَمعَ بينهما بعلّةٍ لا يكون ذلك قياساً.

وقد أكثر الفُقهاء والأُصوليّون في حَدِّ القياس[3]، وأحسن الألفاظ ما قُلناه.

---

(١) هذا التعريف لأبي الحسين البصري في «المعتمد ٢: ٤٤٣».

(٢) في الأصل: أخصّ.

(٣) وإليك تعاريف جماعة من أعيان الأُصوليين والمتكلّمين:

١ ـ القاضي أبو بكر الباقلاني: «القياس حمل معلومٍ علىٰ معلومٍ في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ جامع بينهما من إثبات حكمٍ أو صفةٍ أو نفيهما» وقد اختار هذا التّعريف الجويني، والغزالي، والرازي، وقال الآمدي: هو مختار أكثر أصحابنا.

٢ ـ القاضي عبدالجبّار: «القياس حملُ الشّيء في بعض أحكامه بضربٍ من الشبه».

٣ ـ أبو هاشم الجُبّائي: «القياس حمل الشّيء علىٰ غيره وإجراء حكمه عليه».

٤ ـ الشّريف المُرتضىٰ: «القياس إثبات حكم المقيس عليه للمقيس»، وإليه ذهب الشّيخ الطّوسي.

٥ ـ أبو الحسين البصري: «القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علّة الحكم».

٦ ـ أبو منصور الماتريدي: «القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علّةٍ في الآخر بالرّأي».

٧ ـ أبو إسحاق الشّيرازي: «القياس حمل فرعٍ علىٰ أصلٍ في بعض أحكامه بمعنىً يجمع بينهما».

٨ ـ ابن الحاجب: «القياس مساواة فرعٍ لأصلٍ في علّة حكمه».

٩ ـ سيف الدّين الآمدي: «القياس عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل».

١٠ ـ ابن السُّبكي: «هو حمل معلومٍ علىٰ معلومٍ لمساواته في علّة حكمه عند الحامل».

أُنظر: «الرسالة: ٤٧٦»، الذريعة ٢: ٦٦٩، المعتمد ٢: ١٩٥ و ٤٤٣، اللُّمع: ٩٣، شرح اللُّمع ٢: ٧٥٥، الأحكام للآمدي ٣: ١٧١ ـ ١٦٦، المنخول: ٣٢٤ ـ ٣٢٣، المستصفىٰ ٢: ٥٤، الأحكام لابن حزم ٧: ٣٦٨ ميزان الأُصول ٢: ٧٩٣، أُصول السرخسي ٢: ١١٨، إرشاد الفحول: ٢٩٥، الإبهاج ٣: ٥ شرح المنهاج ٢: ٦٣٤، روضة الناظر: ٢٤٧، تقريب الوصول: ١٣١، مباحث العلّة في القياس: ٣٩ ـ ٢٥».

وللقياس شروطٌ وهي:

أنه لابدّ أن يكون الأصل الّذي هو المقيس عليه وحُكمه معلومين.

ويُعلم أيضاً الفرع الّذي هو المقيس، والشّبه الّذي ألحق أحدهما بالآخر.

وإنْ كانَ القياسُ عقليّاً فلابدّ من كون العلّة في الأصل معلومةً كونها علّة، وإنْ كانَ شرعيّاً أجازه الفُقهاء.

ومن أثبتَ القياس أنْ تكون مظنونة، ويُخالفُ القياس العَقلي السَّمعي فيما يرجعُ إلىٰ أحكام العلّة، لأنّ العلّة العقليّة موجبةٌ مؤثّرةٌ تأثير الإيجاب، والسّمعيّة ـ عندَ من قال بها ـ ليست كذلك، بل هيَ تابعةٌ للدّواعي والمصالح المتعلّقة بالاختيار، ولا دخولَ للإيجاب فيما يَجري هذا المجرىٰ، وهي في القياس العقلي لا تكونُ إلّا معلومةً، وفي السّمع لا يجبُ أنْ تكون معلومةً، بل يجوزُ أنْ تكونَ مظنونةً، ومتىٰ عُلمت في العقلي وعُلّق الحكم بها، ولم يُحتجّ في تعليق الحكم عليها إلىٰ دليلٍ مُستأنفٍ، وليس كذلك علّة السّمع فإنّها عند أكثرهم لا يكفي في تعليق الحُكم بها في كلّ موضعٍ أنْ تُعلم، بل يَحتاجُ فيها إلىٰ التّعبّد بالقياس.

وعلّة السّمع قد تكون أيضاً مجموعَ أشياء، وقد يحتاجُ إلىٰ شُروطٍ في كونها علّةً، وقد يكونُ علّةً في وقتٍ دون وقت، وفي عينٍ دونَ أُخرىٰ، والوقتُ واحدٌ، عند مَنْ أجازَ تخصيص العلّة، وقد تكون العلّة الواحدة علّةً لأحكامٍ كثيرةٍ. وكلُّ هذا وأشباهه تُفارقُ فيه علّة العقل لعلّة الشّرع.

[وآختلفَ[1] النّاس في القياس في الشّريعة، فمنهم مَنْ نفاهُ، ومنهم مَنْ أثبتهُ][2].

---

(١) يبدأ المصنّف من هنا إلىٰ نهاية بحث القياس في صفحة ٧١٩ بنقل نصّ كلام الشّريف المُرتضىٰ في (الذريعة ٢: ٧٩١ ـ ٦٧٣) مع بعض التصرّفات البسيطة الّتي لا تُؤثّر في تغيير معاني الاستدلالات الّتي أوردها المُرتضىٰ رحمه الله.

(٢) الزيادة من النسخة الثانية. وقد إختلف الأُصوليون في حجيّة القياس وكونه أصلاً ومصدراً للتشريع الفقهي وعدم ذلك، وقد كثر الحديث بين الفقهاء حول القياس وحجّيته كثرةً غير متعارفة وكُتبت عنه المجلّدات،

واختلف مَنْ نَفاه:

فمنهم: مَن أحال ورود العبادة به جملةً، وأنكر أنْ يكونَ طريقاً لمعرفة شيءٍ مِنَ الأحكام، وربّما أحال مِنْ حيثُ تَعلّق بالظّن[1] الّذي يُخطىء وَيُصيب، أو مِنْ حيثُ يُؤدّي إلىٰ تَضادّ الأحكام وتناقضها.

ومنهم: مَنْ أبطله مِنْ حيثُ لا سبيل إلىٰ العِلم بما له يثبتُ الحُكم في الأصل، ولا إلىٰ غَلبة الظّن في ذلك لفقد دلالةٍ وإمارةٍ تقتضيه، وهذه الطّريقة الّتي كان يَنصرها

وأهمّ المذاهب في ذلك مذهبان:

المذهب الأوّل: إنّ القياس أصلٌ من أُصول التّشريع ومصدرٌ لاستنباط الأحكام الشّرعيّة، وتعدّ حجّة شرعيّة، بمعنىٰ أنّ القياس أصلٌ ودليلٌ نصّه الشّارع ليستنبط منه مَنْ هو أهلٌ لاستنباط الحكم الشّرعي، وشأنه في ذلك شأن الكتاب والسُّنّة والإجماع. وهذا هو رأي جمهور أهل السُّنّة من السلف والخلف، ولكنّهم اختلفوا في ذلك، فمنهم من يرىٰ جوازه عقلاً وشرعاً، ومنهم من يرىٰ وجوبه عقلاً ويأتي الشّرعُ مؤكّداً له، وآخرون يرون وجوبه عقلاً فقط وغيرهم يرىٰ وجوبه عقلاً وشرعاً.

المذهب الثّاني: أنّ التعبّد بالقياس مستحيلٌ وممنوع عقلاً وشرعاً. وهذا رأي الإماميّة والظّاهريّة.

وأمّا المذاهب المتفرّعة عن هذين المذهبين فهي:

١ ـ القول بالمنع شرعاً (لا عقلاً) عن العمل بالقياس في الاستنباطات الشّرعيّة، وهذا هو رأي الإماميّة استناداً إلىٰ تواتر أخبار أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ في الردع عن العمل به.

٢ ـ القول باستحالة التعبّد بالقياس عقلاً، وهو رأي بعض المعتزلة كالنظّام، والظّاهريّة.

٣ ـ القول بوجوب التعبّد بالقياس عقلاً.

٤ ـ القول بأنّه لا حكم للعقل في القياس بإحالةٍ ولا إيجاب ولكنه في مظنّة الجواز.

٥ ـ القول بوجوب التعبّد به شرعاً وإنْ لم يوجبوه من وجهة عقلية، وهذا قول بعض الشّافعية.

٦ ـ القول بالجواز العقلي ووقوع التعبّد الشّرعي، وهو قول جمهور أهل السُّنّة.

أُنظر: «المعتمد ٢: ٢٠٠ التبصرة: ٤١٩، المستصفىٰ ٢: ٥٦ الأحكام للآمدي ٤: ٢٧٢، اللُّمع: ٩٣٠، شرح اللُّمع ٢: ٧٦٠، الذريعة ٢: ٦٧٥، التذكرة بأُصول الفقه: ٣٨، روضة النّاظر: ٢٥١، المنخول: ٣٣٠، ميزان الأُصول ٢: ٧٩٨ أُصول السرخسي ٢: ١١٨، إرشاد الفحول: ٢٩٦، الإبهاج ٣: ١١، شرح المنهاج ٣: ٦٣٨، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٥٨ ـ ٣٠٣، مباحث العلّة في القياس: ٥٥ ـ ٤٠ والمصادر الواردة فيه، ملخّص إبطال القياس والرأي لابن حزم، الأحكام لابن حزم ٧: ٤٨٣ ـ ٣٦٨ و ٨: ٥١٩ ـ ٤٨٧».

(١) في الأصل: بظنّ.

الشّيخ المُفيد رحمه الله[1].

ومِنَ النّاس: مَنْ أجاز التّعبّد به، ونفاه[2] مِنْ حيثُ وقَعَت الشّريعة علىٰ وجهٍ لا يَسوغ معه القياس، وهذه الطّريقة محكيّةٌ عن النّظام[3].

وذهب بعض أصحاب الظّاهر مِنْ داود وغيرهم: إلىٰ أنّه لا يجوزُ أنْ يقتصر الله تعالىٰ بالمكلّف علىٰ أدونِ البيانين رتبةً مع قدرته علىٰ أعلاهما[4]

ومنهم: مَنْ نفاه مَعَ إجازته ورود العبادة به، مِنْ حيثُ لم يثبت التّعبد به، أو من حيثُ وَرَد السّمع بخلافه[5].

فأمّا منْ أثبته فاختلفوا:

فمنهم: مَنْ أثبته عقلاً، وهم شُذّاذٌ غيرُ مُحصّلين[6].

ومنهم: مَنْ أثبته سمعاً وَزَعم أنّ العقل لا يَدلُّ علىٰ ثبوته، وهم المُحصّلون مِنْ مُثبتي القياس، وفيهم الكثرة مِنَ الفُقهاء والمتكلّمين[7]، وكلامهم أقوىٰ شبهةً.

---

(١) شيخنا أبو عبدالله

(٢) في الأصل: أنفاه.

(٣) رُوي عن النظّام قوله: «إنّ الله عزّ وجلّ قد دلّ بوضع الشّريعة علىٰ أنّه منعنا من القياس لأنّه فرّق بين المُتّفقين وجَمع بين المُفرّقين، فأباح النّظر إلىٰ شعر الأمة الحسناء وحَظّر النظر إلىٰ شعر الحُرّة وإنْ كانت شوهاء...» وتابعه علىٰ هذا الرأي قومٌ من المعتزلة البغداديين فمنهم يحيىٰ الإسكافي، وجعفر بن مبشّر، وجعفر بن حرب.

أُنظر: «المعتمد ٢: ٢٣٠، التبصرة: ٤١٩، الأحكام ٤: ٢٧٢».

(٤) قال الزركشي في «البحر المحيط» نقلاً عن أبي منصور أنّ داود قال: «لا حادثة إلّا وفيها حكمٌ منصوصٌ عليه في القُرآن، أو السُّنّة، أو مدلول عليه بفحوىٰ النّص ودليله، وذلك مُغنٍ عن القياس»

أُنظر: المعتمد ٢: ٢٠٨ التبصرة: ٤٢٤ هامش رقم (٢)

(٥) أُنظر المصادر الواردة في ذيل التعليقة رقم (٣) صفحة ٦٤٨.

(٦) ذهب أبو الحسين البصري، والقفّال، إلىٰ أنّ العقل يدلّ علىٰ ورود التعبّد بالقياس، ونسبه الشّيرازي في اللُّمع لأبي بكر الدّقّاق. أُنظر: «اللُّمع: ٩٣، شرح اللُّمع ٢: ٧٦٠، الأحكام ٤: ٢٧٢، المعتمد ٢: ٢٠٠».

(٧) أُنظر: «التبصرة: ٤٢٥ ـ ٤٢٤، الذريعة ٢: ٦٧٥، اللمع: ٩٣، شرح اللمع ٢: ٧٦١، الأحكام للآمدي ٤: ٢٧٢، المعتمد ٢: ٢١٥، روضة الناظر: ٢٥١، المنخول: ٣٣٠، ميزان الأُصول ٢: ٧٩٨، أُصول السرخسي ٢: ١١٨،

والّذي نذهبُ إليه، وهو الّذي اختاره المُرتضىٰ رحمه الله[1] في كتابه[2] في إبطال القياس: «أنّ القياس محظورٌ استعماله في الشّريعة، لأنّ العبادة لم تأتِ به، وهو ممّا لو كانَ جائزاً في العقل مفتقرٌ في صحّة استعماله في الشّرع إلىٰ السّمع القاطعِ للعُذر[3].

ويُلحق بهذا في القُوّة الطّريقة الّتي كانَ يَنصرها شَيخنا[4] رحمه الله مِنْ مَنع حصول الظّن وَفَقْدِ الأمارات الّتي يحصل عندها الظّن.

وذكر المُرتضىٰ رحمه الله أنّ لهذه الطّريقة بعضُ القُوّة[5].

ونحن نتكلّم علىٰ هذه المَذاهب كلّها علىٰ وجه الاختصار، ثمّ نُبيّن نُصرة ما اخترناه مِنْ بَعدُ إن شاء الله.

إرشاد الفحول: ٢٩٦، الإبهاج ٣: ١١، شرح المنهاج ٢: ٦٣٨».

(١) سيّدنا المُرتضىٰ رحمه الله.

(٢) قال الشّريف المُرتضي في كتاب «الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة» ٢: ٦٧٥. (والّذي نذهبُ إليه أنّ القياس محظورٌ في الشّريعة استعماله، لأنّ العبادة لم تَرد به، وإنْ كانَ العقل مُجَوّزاً ورود العبادة باستعماله).

(٣) هو أبو عبدالله محمّد بن النّعمان، الشّيخ المفيد ـ رحمه الله ـ حيث قال في: «التّذكرة بأُصول الفقه: ٣٨»: «فأمّا القياس والرّأي فإنّهما عندنا في الشّريعة ساقطان لا يثمران علماً، ولا يخصّان عامّاً، ولا يعمّان خاصّاً، ولا يدلان علىٰ حقيقةٍ»، وقد شرح الشّريف المُرتضىٰ في (الذريعة ٢: ٦٨٣ ـ ٦٨١) استدلال الشّيخ المفيد علىٰ إبطال القياس شرحاً وافياً.

(٤) الذريعة ٢: ٦٨٣.

فَصْلٌ [٢]

«في الكلام عَلىٰ مَنْ أحال القياسَ عقلاً علىٰ اختلاف عِلَلهم»

أمّا مَنْ أحاله عقلاً[1] مِنْ حيثُ لا يُمكنُ أنْ يكونَ طريقاً لمعرفة الأحكام، فنحن إذا بيّنا أنّ ذلك ممكنٌ جَرَىٰ مجرىٰ سائر الأدلّة مِنَ النّصوص وغيرها من الكتاب والسُّنّة.

والّذي يَدلُّ علىٰ صحّة معرفة الأحكام به: أنّه لا فرق في صحّة معرفتنا بتحريم النّبيذ المُسْكِر بينَ أنْ يَنُصّ الله علىٰ تحريم المُسكر مِنْ الأنبذة، وبين أنْ يَنصّ علىٰ تحريم الخمر ويَنصّ علىٰ أنّ العلّة في تحريمها شدّتها، أو يَدلّنا بدليلٍ غير النّص علىٰ أنّه حَرّم الخمر لهذه العلّة، أو يَنصِب لنا أمارةً تغلبُ عند نظرنا فيها ظنّنا أنّ تحريمها لهذه العلّة، مَعَ إيجاب القياس علينا في الوجوه كلّها، لأنّ بكلّ طريق مِنْ هذه الطُّرق نَصلُ إلىٰ المعرفة بتحريم النّبيذ، فَمَنْ دفَعَ جواز العبادة بأحدها كمن دَفَعَ جواز ورودها بسائرها.

ولما ذكرناه أمثالٌ في العقليّات، لأنّه لا فرق في العلم بوجوب تجنّب سلوك بعض الطُّرق بين أنْ نَعلم فيه سَبُعاً مُشاهدةً، وبين أنْ نَعلمه بخبرٍ يُوجبُ العلم، أو

---

(١) وهم جمهور فقهاء العامّة، إلّا الظّاهريّة ونفرٌ قليلٌ لا يعتدّ العامّة بآرائهم. أُنظر أقوالهم واستدلالاتهم في المصادر الواردة في هامش رقم (٧) صفحة ٦٥١.

بخبرٍ يقتضي الظَّنّ، والأفضلُ (مِنْ)[1] جميع ذلك في الحُكم، الذي ذَكرناهُ، ما[2] بينَ أنْ يَنصّ لنا علىٰ صفة الطّريق الّذي فيه السَّبعُ، أو ينصب لنا أمارةً علىٰ تلك الصّفة.

فأمّا مَنْ أحاله مِنْ حيثُ تَعلّق بالظّنّ الّذي يُخطئ ويُصيب، فينتقضُ قوله بكثيرٍ من الأحكام في العقل والشّرع يتعلّق بالظّن، ألا ترىٰ أنّا نَعلمُ في العقل[3] حُسنَ التّجارة عندَ ظنّ الرّبح، ونَعلمُ قبحها عِندَ الظّن للخُسران[4]، ونَعلمُ قُبحَ سُلوك الطّريق عند غَلبة الظّنّ بأنّ فيه سَبُعاً أو لُصّاً أو ما يجري مجراهما، ونَعلمُ وجوب النّظر[5] في طريق مَعرفة الله تعالىٰ عند دُعاء الدّاعي، أو الخاطر[6] الّذي يَحصل عنده الظّنّ والخوف، ووجوب معرفة الرُّسُل والنّظر في مُعجزاتهم علىٰ هذا الوجه.

فأمّا تعلّق الأحكام الشّرعيّة بالظّنّ فأكثرُ مِنْ أنْ تُحصىٰ، نحوَ وجوب التّوجّه إلىٰ القبلة عِندَ الظّنّ بأنّها في جهةٍ مخصوصةٍ، وتقدير النّفقات، وأرش الجنايات، وقِيَم المُتْلفات، والعَمل بقول الشّاهدين.

ويجبُ أنْ يُعلم أنّ الظّنَّ وإنْ كانَ طريقاً إلىٰ العلم بوجوب أحكامٍ علىٰ نحوِ ما ذكرناه، وساوىٰ هذا الوَجه العلم، لأنّه لا فصل بين أنْ نَظُنّ جِهة القِبْلَة، وبين أنْ نعلمها في وجوب التّوجّة إليها، وكذلك لا فَصل بين أنْ نَظُنَّ الخُسران في التّجارة أو نعلمه في قُبحها، فإنّه لا يُساوي العلم مِنْ وجوهٍ أُخَر ولا يقومُ فيها مقامه، لأنّ الفعل الّذي يَلزمُ المكلّف فعله لابدّ أنْ يكونَ معلوماً له، أو في حُكم المعلوم بأنْ يكونَ مُتمكّناً مِنْ العلم به، أو يكونَ سببهُ معلوماً إذا تَعذّر العلم بعينه.

ولابدّ أيضاً أنْ يُعلم وجوبه، ووجه وجوبه إمّا عَلىٰ جملةٍ أو تفصيلٍ.

---

(١) بين.

(٢) و.

(٣) بالعقل.

(٤) بالخُسران.

(٥) في الأصل: الظّن.

(٦) في المصدر: أو خطور الخاطر

والظَّنُّ في كلّ هذه الوجوه لا يقومُ مقام العلم، لأنّه متىٰ لم يكن عالماً بما ذكرناه أوّلاً، أو متمكّناً مِنَ العلم به، لم يكن علّتهُ مزاحةً فيما يُعتدّ به، وَجَرىٰ مجرىٰ ألّا يكونَ قادراً، لأنّه متىٰ لم يَعلم الفعل ويُميّزه لم يتمكّن مِنَ القصد إليه بعينه، وبالظّنّ لا يَتَميَّزُ الأشياء، وإنّما تتميّز بالعلم، ومتىٰ لم يكن عالماً بوجوب الفعل كانَ مُجَوّزاً كونه غيرَ واجبٍ، فيكونُ متىٰ أقدمَ عليه مُقدّماً علىٰ ما لا يأمنُ كونه قبيحاً، والإقدامُ علىٰ ذلك في القُبح يجري مجرىٰ الإقدام علىٰ ما يُعلم قبحه.

ومتىٰ عَلم كونه واجباً، فلابدّ مِنْ أنْ يعلم وجَه وجوبه علىٰ جُملةٍ أو تفصيلٍ، لأنّه لو كانَ ظانّاً لوجه وجوبه كانَ مُجوّزاً انتفاء وجه الوجوب عنه، وعادَ الأمرُ إلىٰ تجويز كونه غيرَ واجب.

وهذه الجُملة إذا توَمّلت بَطَلَ بها قولُ مَنْ أنكرَ تعلّق الأحكام بالظّنون.

ومَنْ تَوهّم علىٰ مَنْ سلَكَ هذه الطّريقة أنّه قد أثبتَ الأحكام بالظّنون فَقَد أبعدَ نهاية البُعد، لأنّ الأحكام لا تكونُ إلّا معلومةً ولا تثبتُ إلّا مِنْ طريق العِلم، إلّا أنّ الطّريق إليها قد يكونُ تارةً العلمَ وأُخرىٰ الظّن، لأنّا[1] إذا ظَنَنّا في طريقٍ سَبُعاً وَجَبَ علينا تجنّب سلوكه، فالحُكم الّذي هوَ قُبحُ سولكه ووجوب تجنّبه معلومٌ لا مظنونٌ.

وإنْ كانَ الطّريقُ إليه هوَ الظّن، ومُتَعلّق الظّن غيرُ متعلّق العلم، لأنّ الظّن يتعلّق بكونِ السَّبع في الطّريق، والعلمُ يتعلّق بقُبح سلوك الطّريق، والقول في العلم بوجوب التّوجّه إلىٰ جهة القبلة عند الظّنّ بأنّها في بعض الجهات يَجري علىٰ ما ذكرناه، ويكون الحُكمُ فيه معلوماً وإنْ كانَ الطّريقُ إليه مظنوناً.

فأمّا مَنْ مَنَعَ مِنَ القياس مِنْ حيثُ يؤدّي إلىٰ تَضادّ الأحكام، فاعتماده علىٰ أنْ يقول: إذا كانَ للفرع شَبَهٌ بأصلٍ مُحرَّمٍ وأصلٍ محلَّلٍ، فلابدَّ علَىٰ مذهب القايسين[2] مِنْ رَدِّه إليهما جَميعاً، وهذا يؤدّي في العين الواحدة إلىٰ أنْ يكونَ محرَّمةً محلّلة.

---

(١) لأننا.

(٢) القائلين بالقياس.

ومَنْ أثبت القياس يقول في جواب ذلك: إنْ كانَ الفرع مُشْبِهاً لأصلٍ مُحرّمٍ وأصلٍ مُحلِّلٍ عند اثنين، لَزم كلّ واحدٍ منهما ما أدّاه اجتهاده إليه، فيلزمُ التّحريم مَنْ أشبه عنده الأصل المحرّم، والتّحليل مَنْ أشبه عنده الأصل المُحلِّل، ولا تَضادّ في ذلك وإنْ[1] أشبه الأصلين المُختلفين عند واحدٍ، فهو عند كثيرٍ منهم يكونُ مُخيّراً بين الأمرين، فأيّهما اختار لزمه، كما يُقال في الكفّارات الثّلاث، ولا تَضادّ في ذلك.

وعِندَ قومٍ منهم: أنّه لابدّ في هذا الموضع مِنْ تَرجيحٍ يقتضي حَمل الفَرع عَلىٰ أحدهما دون صاحبه.

فأمّا مَنْ أبطل القياس مِنْ حيثُ لا طريق إلىٰ غَلبة الظّن في الشّريعة ـ وهي الطّريقة الّتي حَكيناها عَن شيخنا رحمه الله ـ فوجه اعتماده عليها أنْ نقول: مَنْ قَد عَلِمنا أنّ القياس لابدَّ فيه مِنْ حَمل فرعٍ علىٰ أصلٍ بعلّةٍ أو شبه، والعلّةُ الّتي يتعلّق الحكم بها في الأصل لا يَصحُّ مِنْ أنْ يكون طريقٌ إثبات كونها عِلّةً العلمُ أو الظّن، والعلم لا مَدخلَ له في هذا الباب.

وجميعُ مَنْ أثبت القياس في الشّرع ـ إلّا الشُّذّاذ منهم ـ يَجعَلون العلّة المُستخرجة المُستَدلّ عليها تابعةً للظّن، وإنّما يجعلها معلومةً مِنْ طريق الاستخراج مِنْ حيثُ اعتقد أنّ العللَ الشرعيّة أدلّة تُوصل إلىٰ العلم كالعقليّات، وقولُ هؤلاء واضحُ البُطلان لا معنىٰ للتّشاغل به.

ولأنّا إذا بَيّنّا أنّ الظّنّ لا يَصِحُّ حُصوله في علل الشّرع، فالأولىٰ أنْ لا يحصل العِلمُ، وإنْ كان العلّة تَثْبُت علّةً بالظّن، فنحنُ نَعلمُ أنّ الظّن لابدّ له مِنْ أمارةٍ وطريقٍ، وإلّا كان مُبتدأً لا حكم له.

وليس في الشّرع أمارةٌ علىٰ أنّ التّحريم في الأصل المُحَرّم إنّما كانَ لبعض صفاته، فكيفَ يَصِحُّ أنْ يُظَنَّ ذلك؟ وليس هذا ما لا يزالونَ يُمثّلون به مِنْ ظنّ الرّبح، والخُسران، أو التّجارة، أو الهلاك، وأنّ القِبلة في جهةٍ مخصوصةٍ، وغلبة الظّن في قِيَم

---

(١) في الأصل: ما إنْ.

المُتلفات، وأرش الجنايات الّتي يُستند الظّن فيها إلىٰ عاداتٍ، وتجاربٍ، وامارات معلومةٍ مُتقرّرة، ولهذا نَجِدُ مَنْ لم يَتّجر قطّ ولم يَخبره مُخبرٌ عن أحوال التّجارة لا يَصِحُّ أنْ يظنّ فيها ربحاً ولا خُسراناً، وكذلك مَنْ لم يُسافر ولم يُخبَر عن الطّريق لا يَظنُّ نجاةً ولا عطَباً، ومنْ لم يَعرف العادة في القِيَم ويُمارسها لا يَظُنّ أيضاً فيها شيئاً.

وجميع ما يَغلبُ فيه الظنون مَتىٰ تأمّلته وجدته مُستنداً إلىٰ ما ذكرناه ممّا لا يصِحُّ دُخوله في الشّرعيّات علىٰ وجهٍ ولا سببٍ.

ولقوّة ما أوردناه، ما قال قومٌ مِنْ أهل القياس: إنّ العلل الشّرعيّة لا تكونُ إلّا منصوصاً عليها إمّا صريحاً أو تنبيهاً[1]، ونَزّل الباقون رتبةً فقالوا: لا تثبُت إلّا بأدّلةٍ شرعيّةٍ.

والّذي يُمكنُ أنْ يُعترض به علىٰ هذه الطّريقة أنْ يُقال: مَنْ اعتمد هذه الطّريقة علىٰ هذا التّلخيص لابدّ مِنْ أنْ يكونَ مُجوّزاً للعبادة به وَمعرفة الأحكام مِنْ جهته لو حَصَل الظّنُّ الّذي مَنَع منْ حُصوله، ولابدّ مِنْ أنْ يقول: إنّ الله تعالىٰ لو نَصّ علىٰ العلّة، أو أمر الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم بالنّص عليها، وتعبّد بالقياس لَوَجبَ حمل الفروع علىٰ الأُصول.

بل الذّاهبُ إلىٰ هذه الطّريقة ربّما[2] يقول: لو نَصّ الله تعالىٰ علىٰ العلّة في تحريمه مثلاً للخمر وذكر أنّها الشّدّة، لوَجَب حملُ ما فيه هذه العلّة عليها وإنْ لم يَتَعبّد بالقياس، لأنّه يَجري مَجرىٰ أنْ يَنصّ علىٰ تحريم كلّ شديدٍ.

وإنْ كانَ هذا غيرُ صحيحٍ، لأنّ العلل الشّرعيّة إنّما تُنبىء عن الدّواعي إلىٰ

---

(١) هذا الشّرط ذكره بعض الشّافعيّة وبعض الحنفيّة، وهو مذهب المالكيّة، وعلّلوا لهذا الشّرط بأنّ المقصود من الوصف المُعلّل به إثبات الحكم في الفرع، ومتىٰ كانَ خفيّاً في الأصل فإنّه لا يمكن إثبات الحكم به في الفرع.

أُنظر: المصادر الّتي ورد ذكرها في كتاب (مباحث العلّة: ٢٠٣) وهي: «البحر المحيط ٣: ١٨٠، تيسير التّحرير ٣: ٣٠٢، مفتاح الوصول: ١٧١، جامع الجوامع ٢: ٢٣٤ نشر البنود ٢: ١٣٢».

(٢) في الأصل: وإنّما.

الفعل، أو عن وجه المصلحة.

وقد يشترك الشّيئان في صفةٍ، فيكونُ في أحدهما داعية إلىٰ فعله دونَ الآخر و مَعَ ثبوتها فيه، وقد يكونُ مثل المصلحة مفسدةٌ، وقد يدعو الشيء الى غيره في حالٍ دون حال، وعلىٰ وجهٍ وقدرٍ دون [وجهٍ][1] وقَدَرٍ[2] وهذا معروفٌ في الدّواعي، ولهذا جاز أنْ نُعطي لوجه الإحسان فقيراً دون فقيرٍ، ودرهماً دونَ درهم، وفي حالٍ دون حالٍ، وإنْ كانَ فيما لم نفعله الوجه الّذي لأجله فَعلنا بعينه.

فإذا صحَّت هذه الجملة، لم يكن في النّص علىٰ العلّة ما يوجبُ التخطّي، وجرىٰ النّصُّ علىٰ العلّة مَجرىٰ النّصّ علىٰ الحُكم في قَصرهِ علىٰ موضعه، إذ قد بَيّنا أنّ ماله كانَ صلاحاً وداعياً إلىٰ الفعل لا يمكنُ أنْ يَشترك فيه المختلفان في هذا الحكم.

وليس لأحدٍ أنْ يَقول: إذا لم يُوجب النّص علىٰ العلّة التّخطي كانَ عبثاً.

وذلك أنّه يُفيدنا ما لم نكنْ نَعلمه لولاه، وهو ماله كانَ الفِعلُ المُعيّن مصلحةً.

وفي النّاس مَنْ فَصّلَ بين داعي الفعل وداعي التّرك فقال: إذا كانَ النّصُّ علىٰ علّة الفعل لم يَجب القياس إلّا بدليلٍ مُستأنفٍ ـ وإنْ كانَ وارداً بعلّة التّرك ـ وجَبَ التخطّي مِنْ غَير دليلٍ مُستأنفٍ، وفَصّل بين الأمرين بأنّ ماله يترك أحدنا الفعل له، يترك غيره إذا شاركه فيه، لأنّه لا يجوزُ أنْ يترك أكل السُّكّر لحلاوته ويأكل شيئاً حُلواً، ولا يجبُ هذا في الفعل لأنّه قد يفعل الفِعل لأمرٍ يثبتُ في غيره وإنْ لم يكن فاعلاً له.

وهذا صحيحٌ لا شُبهة فيه، مَتىٰ كانَ النّصُّ الوارد بالعلّة كاشفاً عَنْ الدّاعي ووَجه المصلحة، أو عن الدّاعي فقط، فأمّا إنْ كانَ مُختصّاً بوجه المصلحة لَمْ يَجبْ ذلك لأنّ الدّواعي [قد تتّفق تارةً وتختلف وجوه المصالح وتَختلفُ الدّواعي][2] مَع

---

(١) وعلىٰ وجهٍ دون وجه، وقدراً دون قدر.

(٢) زياد من النّسخة الثانية.

إتّفاق وجوه المصالح.

وأقوىٰ ما يَدخلُ علىٰ هذه الطّريقة أنْ يُقال: قد بيّنتم استناد الظّنون إلىٰ العادات والتّجارب، وأنّ الشّرع لا يتمّ ذلك فيه، وهذا صحيحٌ، فلِمَ أنكرتُم أنْ تحصل فيه طريقةٌ يحصلُ عندها الظّن وإنْ لم تكنْ عادة ولا تجربة؟

بَل يجري في حُصول الظنّ عندها مَجرىٰ ما ذَكرتم، وهذا مثل أنْ تَجد العين المُسمّاة خَمراً يحصلُ علىٰ صفاته كثيرة، فتكون مباحةً غيرُ محرّمةٍ، فمتىٰ وُجدت فيها الشّدّة المخصوصة حَرُمتْ، ومَتىٰ خَرَجتْ عن الشّدة بأنْ تصير خَلاً حَلّتْ، فَيُظنّ عند ذلك أنّ العلّة هي الشّدة، لأنّ الّذي ذكرناه مِنْ حالها أمارةٌ قويّةٌ علىٰ كونها علّةً، فمتىٰ انضمَّ إلىٰ هذا الظّن التّعبُّد بالقياس وانْ يَحصل ما حَصَل فيه علّة التّحريم مِنَ الفروع عَلىٰ الأُصول، ساغَ القياسُ وصَحَّ ولم يمنع منه مانعٌ.

وهكذا إذا رأينا بعض صفات الأصل هي المؤثّرة في الحُكم المعلّل دون غيره، كانتْ بأنْ تُجعل علّةً أولىٰ من غيرها، وقويَ الظّنُّ في أنّه العلّة.

مثال ذلك: أنا إذا أردنا أنْ نُعلّل ولاية المرأة علىٰ نفسها ومِلْكِها لأمرها، ووَجدنا بلوغها هو المؤثّر في هذا الحُكم مَعَ سلامة أحوالها في الحُريّة والعَقل دون كونها مزوّجةً، لأنّ التّزويج مَتىٰ اعتُبرَ لم يوجد له تأثيرٌ في باب الولايةِ وما يُرجع إليها، وللبلوغ التأثير القويّ فيها جَعلناه العلّة دون التّزويج.

ويكفي أنْ يُقال لمعتمدي هذه الطريقة: لم زَعمتم أنّ الظَّنَّ إذا استند في بعض المواضع إلىٰ عادةٍ فإنّه لا يقعُ في كلّ موضعٍ إلّا عَلىٰ هذا الوجه، وأنّ العادة لا يقوم مقامها غيرها؟ فإنّهم لا يَجدونَ مُعتصماً!

ويمكن أيضاً أنْ يقال لهم: خَبّرونا عمّن ابتدأه الله تعالىٰ كاملاً عاقلاً في بعض الدّور، مَعَهُ صاحبٌ له، جالسٌ عنده، وهو لا يَعرف العادات، ولا سَمِع الأخبار عنها، إلّا أنّه وجَدَ الصّاحب[1] الجالس مَعَه حَتّىٰ دَخَل اليه[2] بعضُ النّاس، انصرفَ وخَرجَ

---

(١) صاحب.

(٢) عليه.

عَنْ الدّار، وهو مَعَ دُخول غيره مِنَ النّاس لا يُفارق مكانه، أليسَ هذا مَعَ عقله وَكماله يَصحُّ أنْ يَقوىٰ في ظَنّه أنّ عِلّة خروج صاحبه إنّما هي دخولُ ذلك الرّجل؟

فإنْ قالوا: لا يَصِحُّ أنْ يَغلبْ ما ذكرتم في ظنّه، طولبوا بما يَمنعُ منه، ولَن يجدوه.

وإنْ أجازوه[1]، بَطَلَتْ عَليهم ذكر العادات والتّجارب في باب الظّنون، وقِيلَ لهم: فما تُنكرونَ مِنْ أنْ تكونَ هذه حالة الظّنون في الشّرع؟

ويُمكنُ أنْ يقولَ مَنْ نَصَرَ الطّريقة الّتي قَدّمناها: إنّ ما فرضتموه مِنْ جلوس بعض النّاس عندَ مَنْ لم يَعرف العادات وانصرافه إذا دَخَلَ عليه إنسانٌ آخر وتكرُّر منه ذلك، وإنّما يغلبُ علىٰ ظنّه كون دخول صاحبه علّةً لخروج الآخر، لأنّ ذلك يصيرُ عادة، وليس يلزمُ فيمن عَرَفَ عادةً في شيءٍ بعينه أنْ يَعرف العادات كلّها، ألا ترىٰ أنّ العادت تختصُّ البلاد والأزمان ولا تكاد تتّفق علىٰ حدٍّ واحدٍ، فكذلك القولُ فيما فرضتموه في السّؤال.

فأمّا طَعنُ مُثبتي القياس علىٰ الطّريقة المُتقدّمة وتصحيحهم غلبة الظّنون في الشّريعة بقولهم: «إنّا وَجَدنا أهل القياس والاجتهاد مَعَ كثرتهم وَتَديّنهم يُخبرونَ عَنْ أنفسهم بالظّنون ويَعملونَ عليها، ومثلُ هؤلاء أو طائفةٌ منهم لا يجوزُ أنْ يَكذبُوا علىٰ نفوسهم، فكيفَ تُدْفَعُ الظّنون وهذه حالها»؟.

فليس بشيءٍ، لأنّ لمن [نفىٰ][2] الظّن أنْ يقول: ألستُ أُكذّبُ هؤلاء المُجتهدين في أنّهم يَجدونَ أنفسهم علىٰ إعتقادٍ مّا، وإنّما أُكذّبهم في قولهم إنّه ظنٌّ وواقعٌ عن أمارةٍ، والعلمُ بالفرق بين الاعتقاد المُبتدأ والعلم والظّن ليس بضرورةٍ[3]، فكأنّ القومَ سَبقوا إلىٰ اعتقاداتٍ ليست ظُنوناً، ودَخَلَتْ عَليهم الشُّبهة، فاعتقدوا أنّ

---

(١) جازوه.

(٢) زيادة من النسخة الثّانية.

(٣) بضروري.

لها أحكامَ الظّنون، وليست كذلك!

علىٰ أنّ هذا يَرجعُ عليهم فيمن يَدّعي مِنْ أهل القياس أنّ علىٰ الأحكام أدلّةً تُوجبُ العلم.

فيُقال لهم: كيفَ يَصِحُّ علىٰ هؤلاء معَ كثرتهم أنْ يَدّعوا أنّهم عالمون ويُخبرون عن نفوسهم بما يجدونها عليه من السّكون، وهُمْ مَعَ ذلك كَذَبَة؟

وهكذا السؤال عليهم في المُخالفين لهم في أُصول الدّيانات، إذا ادّعوا العلم بمذاهبهم وسكونهم إلىٰ اعتقاداتهم؟

فلابُدَّ لهم في الجَواب ممّا ذكرناه، مِنْ أنَّ القوم لم يكذبُوا في أنّهم معتقدون، وإنّما غَلَطوا في أنّ تلك الاعتقادات علومٌ.

فأمّا طريقة النظّام ومن تابعه في إبطال القياس[1]: فاعتمادهم علىٰ أنّ الشّرعيّات واقعة[2] علىٰ وجوهٍ لا يُمكنُ معها دخول القياس، فالّذي يُعوّلون عليه أنْ يَقولوا: «وَجَدنا الشّرع وارداً باختلاف المُتّفقين واتّفاق المُختلفين، كإيجاب القضاء علىٰ الحائض في الصّوم، وإسقاطه عنها في الصّلاة وهي أوكدُ مِنْ الصّوم، وإيجابه عَلىٰ المُسافر القضاء فيما قصّر في الصّوم وإسقاطه عنه فيما قصّر مِنَ الصّلاة، وكإيجاب الغُسل بخروج الولد والمنيّ، وهما أنظفُ منَ البول والغائط اللّذين يُوجبان الطّهارة، وإباحة النّظر إلىٰ الأمَة الحَسْناء وإلىٰ محاسنها، وحَظْرُ ذلك مِنَ الحُرّة وإنْ كانتْ شَوهاء.

قالوا: فكيف[3] يَسوغُ القياس فيما هذه حاله؟ ومِن حقّه أنْ[4] يَدخلَ فيما يَتّفقُ فيه أحكامُ المُتّفقات وتختلفُ أحكام المختلفات».

وهذا لا يَصُحُّ اعتماده في نَفي القياس، وذلك أنّ لمُثبته أنْ يقول:

---

(١) راجع هامش رقم (٣) ص ٦٥١ والمصادر الواردة فيه.

(٢) وقعت.

(٣) كيفَ

(٤) في الأصل: ومن حقّة إنْ عقدَ أنْ لا.

أمّا إطلاقُ القول بأنّ المُتّفقين لا يَختلفان في الحُكم، والمُختلفين لا يتّفقان في الحُكم فَغَلطٌ، والصّحيحُ أنْ يقال:

إنّ المتّفقين يتّفقان[1] في الحُكم الّذي يَقْتَضيه اتّفاقهما، وكذلك المُختلفان لا يتّفقان في الحُكم الّذي يَقتضيه إختلافهما، لأنّ المُراعىٰ في هذا الباب هو الأسباب والعلل، والأحكام الّتي يجب اتّفاق المُتّفقات فيها واختلافُ المُختلفات هي الرّاجعة إلىٰ صفات الذّات، وإنّما وَجَبَ ذلك فيها لأنّ المُتّفقين قد اشتركا في سبب الحُكم وعلّته، والمُختلفين قد افترقا في ذلك فلابدَّ ممّا ذكرناه.

فأمّا إذا لم يكن الحُكمُ راجعاً إلىٰ الذّوات، فهو موقوفٌ علىٰ الدّلالة، فإنْ إتّفق المُختلفان في علّته وسببه اتّفقا فيه، وإنْ اختلف المتّفقان فيما[2] اختلفا فيه، وعلىٰ هذا لا يُنكر أنْ يكونَ الحَيضُ وإنْ كانَ سبباً لسقوط الصّوم والصّلاة معاً، واتّفقا في ذلك أنْ يَختلفا في حُكمٍ آخر يوجِبُ في أحدهما الإعادة ولا يُوجبها في الآخر، فيكونُ الاختلافُ منْ وجهٍ والإتّفاقُ منْ آخر وقد زال التّناقض، لأنّ القضاء إذا اختصّ بعلّةٍ غيرِ علّةِ السّقوط لم يكن باتّفاقهما في علّة السُّقُوطِ مُعتَبرٌ.

وفي العقل مثالٌ لذلك: لأنّا نعلم أنّ النّفع المَحْض إذا حَصَلَ في الفعل اقتضىٰ حُسنَه، وقد يَحصلُ في الكَذِب النّفع فلا يكونُ إلّا قبيحاً، لأنّ وجه قبحه هو كونه كذباً، فصار إتّفاق الكذب مع غيره من الأفعال في النّفع لا يَمنعُ من اختلافهما في القُبح، لأنّ ما اختلفا فيه غير ما اتّفقا مِنْ أجله.

فإنْ كانَ ما أورده النظّام مانعاً مِنَ القياس الشّرعي، فيجبُ أنْ يَمنعَ مِنَ القياس العقلي أيضاً، علىٰ أنّه قد اعترف بورود النّصّ باتّفاق المُختلفين واختلاف المتّفقين، ولم يَلزمه أنْ يكونَ مُتناقضاً، وأنْ لا يسوغ القياس[3]، واعتَذَر له بما يَعتذرُ به

---

(١) لا يختلفان.

(٢) فيهما.

(٣) في الأصل: في القياس.

للنّصوص.

فإنْ قال: إنّي لم أوجب التّناقض في هذه الأحكام فتلزموني ذلك في ورود النّص بها، وإنما مَنعَتْ وحالها هذه مِنَ التّطرُّق بالقياس إليها.

قِيلَ: ليس يَمتنعُ ما ظننت امتناعه إذا نَصَب الله تعالىٰ لقضاء الصّوم أمارةً توجبه، وأخلىٰ قضاء الصّلاة مِنْ مثلها.

علىٰ أنّ للقوم[1] أنْ يقولوا: إنّا لا نُثبتُ القياس في كلّ حكمٍ وعلىٰ كلّ أصلٍ، وإنّما نُثبته بحيثُ يَسوغ ويَصِحُّ، وأكثرُ ما يقتضيه ما أوردته ممّا هو بخلاف القياس (أوّلاً)[2]، فلا يَسوغُ دخوله فيه أنْ يَمتنعَ فيه مِنَ القياس وفيما جَرىٰ مجراه، فَلِمَ إذا امتنعَ القياس في هذه الأُمور امتنعَ في غيرها؟

فأمّا مَنْ نَفى القياس واعتمد في نفيه عَلىٰ أنّ الحكيم لا يجوزُ أنْ يَقتصر علىٰ أدون البيانين رُتبَةً مَع قُدرته علىٰ أعلاهما، وأنّ النّصوص أبلغ في البيان من[3] القياس، فيجبُ أنْ تكونَ العبادة في معرفة الأحكام مقصورةً عليها[4].

والكلامُ[5] عليه أنْ يُقال له:

أوّل ما في كلامك أنّه اعترافٌ بأنّ القياس يُوصَلُ به إلىٰ الأحكام، لأنّه لا يجوزُ أنْ تقول إنّه أخفضُ رُتبةً في باب البيان مِنْ غيره ما التّبيينُ[6] يَقَع به، وإذا ثَبَتَ كونه بياناً فما الّذي يَمنعُ مِنْ العبادة به ـ وإنْ كانَ أدونُ رتبةً ـ لما يعلمه الله تعالىٰ مِنْ صَلاح المكلّف فيه، وأنّه إذا توصل إلىٰ الحكم به وَلَحِقته المَشقّة في طريقٍ كانَ أقرب إلىٰ فعلِهِ، واستحقّ عليه من الثواب ما لا يستحقّه لو وصل إلىٰ معرفته بالنّصّ؟

---

(١) في الأصل: القوم.

(٢) زيادة من الأصل.

(٣) في الأصل: و.

(٤) القائل بهذه المقولة أصحاب الظّاهر كداود الظّاهري وغيره، راجع هامش رقم (٤) صفحة ٦٥١.

(٥) فالكلامُ.

(٦) إلّا والتبيين.

علىٰ أنّه يَلزم علىٰ هذه العلّة أنْ يكونَ العلم في جميع التّكليف ضروريّاً، لأنّه أقوىٰ في البيان مِنَ العلم المُكتسب.

ومَنْ يَعتمد علىٰ هذه الطّريقة لابدّ له من المُناقضة، لأنّه تَعلّق كثيرٌ مِنَ الأحكام في الشّريعة بالظّنون نحو الاجتهاد في جهة القِبلة، وتقدير النّفقات، وجزاء الصّيد، وما أشبه ذلك، فإذا جازت العبادة بالظّنون في هذه الأحكام ـ مَع إمكان ورود البيان فيها بالنّص الموجب للعلم ولم يكن خارجاً عن الحكمة ـ جازَ مثله في سائر الأحكام.

فأمّا مِنْ نَفىٰ القياس[1] مِنْ حيثُ لم يأتِ العِبادةُ به، ولم يَقطع السّمعُ العُذرَ في صحّته، فهو الصّحيح الّذي نختاره ونَذهبُ إليه، لأنّ القياس مَتىٰ جازَ في العَقل ورود العِبادة إذا تَعلّقت به مصلحةٌ في التّكليف، فلابدّ في جَواز استعماله في الشّرع مِنْ دليلٍ سَمعيّ، لأنّه يجري مجرىٰ سائر الأفعال الشّرعيّة الّتي إذا جازَ في العقل أنْ تدخل في العبادة لبعض المصالح، فلابدّ في استعمالها من دليلٍ سَمعي.

والّذي يَلزمُنا أنْ نُورد ما يعتمدهُ مُثبتوه مِنَ الطُّرق الّتي ظنّوا أنّها أدلّة عليه سَمعيّة، ونبيّن أنّها شُبَهٌ وليست بأدلّة ولا موجبة للتّعبّد به.

فأمّا مَنْ يَذهب إلىٰ أنّ العِباده ورَدت بما يَمنعُ منه فهو أيضاً مذهبنا، ونحنُ نُبيّن في الفصل الّذي يَلي هذا الفصل ما عِندنا فيه إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) راجع التّعليقة رقم (١) صفحة ٦٥٠.

فَصْلٌ [٣]

«في أنَّ القياس في الشَّرع لا يَجُوزُ استعماله»

لنا في المَنع مِنْ استعمال القياس في الشَّريعة طريقتان:

إحداهما: أنّه إذا ثَبَتَ جواز العِبادة به مِنْ جهة العقل، فثبوت العِبادة به يَحتاجُ إلىٰ دليلٍ شرعي، وقَد عَلمنا أنّه ليس في الشّرع دَليلٌ علىٰ أنّ القياس دِينٌ الله تعالىٰ يجوزُ استعماله، لا من جهة الكِتاب، ولا مِنْ جهة السّنّة المتواتر بها، ولا مِنْ الإجماع.

وإنّما قُلنا ذلك: لأنّا قد استقرينا جميع ذلك فَعَلِمنا أنّه ليس فيه ما يَدلُّ علىٰ وجوب العلم بالقياس، ونحنُ نذكر المواضع الّتي يُستَدلّ بها مِنْ ظاهر القُرآن علىٰ وجوب العمل بالقياس، ونُبيّن أنّه لا دلالة في شيءٍ منها.

والسُّنّة علىٰ ضربين: متواترٌ وآحاد.

والتّواتر[1]: يُوجبُ العِلم الضّروريّ علىٰ مَذهب الخصم[2]، وعلىٰ مذهبنا

---

(١) فالتواتر.

(٢) قال أبو إسحاق الشّيرازي: «يقع العلم بالأخبار المتواترة»، ونقل الآمدي اتّفاقهم عليه، ونسبوا للبراهمة والسُّمنيّة أنّهما قالا: لا يقع العلم بالأخبار المتواترة، وقال البزدوي في أُصوله: «وقال قومٌ: إنّ المتواتر يوجب علم الطمأنينة لا اليقين، ومعنىٰ الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شكٌّ أو يعتريه وهمٌ، أي إنّ جانب الصّدق يترجّح فيه بحيث يطمئن له القلب ولكن لا ينتفي عندهم توهّم الكذب والغلط». وأمّا المعتزلة فإنّ الجبّائيّان ذهبا إلى أنّ العلم الواقع عند التّواتر ضروري غير مكتسبٌ، وأمّا أبو القاسم البلخي

يُوجب العلم الّذي لا يتخالج[1] فيه الشّك، وكانَ ممّا يُستدلُّ علىٰ صحّته إذا كانَ شَرَطَ التّواتر فيه.

والضّرب الآخر: أخبارٌ آحادٌ.

فالقسم الأوّل: مفقودٌ في الأخبار الّتي يُستدلّ بها علىٰ صحّة العمل بالقياس، لأنّها ليست معلومةً جملةً، لا ضرورةً، ولا استدلالاً.

والقسم الآخر: لا يجوزُ استعماله في هذه المسألة، لأنّها مِنْ باب العلم دونَ العَمل، وخَبرُ الواحد يوجب غلبة الظّنّ، فلا يجوزُ استعماله فيما طريقه العلم بلا خلافٍ.

وأمّا الإجماع: فليس فيه أيضاً، لأنّ هذه مسألة خلافٍ، ونحنُ نُبيّن ما يَدّعونه مِنْ إجماع الصّحابة ونتكلّم عليه إنْ شاء الله.

والطّريقة الثانية: أنْ نقول: قَد وَرَد الشّرع بما يَمنعُ مِنَ العمل بالقياس[2]، وأقوىٰ ما اعتُمدَ في ذلك إجماع الطّائفة المُحقّة، وقَد ثَبَت أنّ إجماعهم حجّةٌ، لأنّه يشتمل علىٰ قول معصومٍ لا يجوزُ عليه الخطأ علىٰ ما بَيّناه فيما تقدّم، وقد عَلمنا أنّهم مجمعون علىٰ إبطال القياس والمَنعَ مِنْ استعماله.

وليس لأحدٍ أنْ يُعارض هذا الإجماع لمَنْ يَذهب إلىٰ مذهب الزّيديّة

فقال: انّه ضروري مكتسبٌ.

أُنظر: «التبصرة: ٢٩١، المستصفىٰ ٢: ١٣٢، المنخول: ٢٣٥، المعتمد ٢: ٨١، اللُّمع ٦٩، شرح اللُّمع ٢: ٥٦٩، أُصول السرخسي ١: ٢٨١، الأحكام للآمدي ٢: ٢٥٩، شرح المنهاج ٢: ٥٢٤ روضه النّاظر: ٨٦».

(١) يتخالجنا.

(٢) راجع تفصيل اقوال القائلين بحجية القياس و النافين لها في: «التبصرة: ٤٣٥ ـ ٤٢٤، الذريعة ٢: ٧٩١ ـ ٧٠٥، المعتمد ٢: ٢٣٤ ـ ٢١٥، الابهاج ٣: ٢٣ ـ ١١، الاحكام للآمدي ٤: ٣١٢ ـ ٢٧٢، اصول السرخسي ٢: ١٤٣ ـ ١١٨، المستصفىٰ ٢: ٥٤، المنخول: ٣٢٤ ـ ٣٢٣، اللّمع: ٩٤ ـ ٩٣، ارشاد الفحول ٣٠٤ ـ ٢٩٦، ميزان الاصول ٢: ٨١٤ ـ ٨٠٠، شرح المنهاج ٢: ٦٥٧ ـ ٦٣٨، الرسالة للشافعي: ٤٧٦، شرح اللمع ٢: ٧٨٢ ـ ٧٦٠، مباحث العلّة في القياس ٥٥ ـ ٤٠، الاحكام لابن حزم ٧: ٤٨٣ ـ ٣٦٨، مُلخص ابطال القياس والرأى لأبن حزم، الاصول العامة للفقه المقارن ٣٥٨ ـ ٣٠٣».

والمعتزلة، منْ أهل البيت عليهم السّلام وقال مَعَ ذلك بالقياس، لأنّ هؤلاء لا اعتبار بمثلهم، لأنّ مَنْ خالفَ في الأُصول الخلاف الّذي يُوجبُ التكفير أو التّفسيق لا يدخلُ قوله في جُملة مَنْ يُعتبر إجماعهم ويجعله حجّةً.

لأنّا قد بيّنا أنّ كلّ مَنْ علمنا أنّه ليس بإمامٍ، فإنّا لا نَعتدُّ بخلافه ونَرجعُ إلىٰ الفرقة الأُخرىٰ الّتي نَعلمُ كونِ الإمام في جُملتهم.

علىٰ أنّا كما نَعلمُ مِنْ مذهب أبي حنيفة، والشّافعي القياسَ، كذلك نَعلمُ أنّ مِنْ مذهب أبي جَعفرٍ الباقر، وأبي عَبدالله الصّادق عليهما السّلام نَفيُ القياس، وتَظاهر الأخبار عَنهما بالمنع[1] منه، والمُناظرة للمخالفين فيه، كتظاهرها عَمّن ذهب إليه في خلافِ ذلك.

وليس يَدفعُ عنهما هذا إلّا من استحسن المُكابرة، وقَد عَلمنا أنّ قولهما حُجّةٌ وقول كلّ واحدٍ منهما، لأنّهما الإمامان المعصومان، ولا يجوزُ عليهما الخطأ في الفعل والاعتقاد.

وقدْ إعتمد مَنْ نصَرَ هذه الطّريقة الّتي ذكرناها علىٰ آياتٍ ليس فيها ما يَدلُّ علىٰ ذلك ممّا يُمكنُ الاعتمادُ عليه، وعَلىٰ جميعها اعتراضٌ.

فَمِنْ ذلك تَعلّقهم بقوله تعالىٰ: ﴿لا تُقدّموا بَينَ يَديّ الله وَرَسوله﴾[2] وأنّ القياس تَقَدُّمٌ بين يَدي الله ورَسُوله.

وهذا غيرُ معتمدٍ، لأنّ للمُخالف أنْ يقول: إذا دَلّنا الله تعالىٰ علىٰ صحّة القياس، لم يكنْ استعماله تَقدّماً بين يدي الله ولا بين يَدي رَسُوله، وصارَ ذلكَ بمنزلة ما نُصّ عليه، وإنّما يكونُ تَقدّماً بين أيديهما لو قِيلَ به مِنْ غَير دلالةٍ ولا استنادٍ إلىٰ علمٍ.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالىٰ: ﴿ولا تَقْفُ ما لَيسَ لكَ بِهِ عِلمٌ﴾[3]، وبقوله: ﴿وأنْ

---

(١) أُنظر: «الكافي ١: ٥٦، ٥٧ و ٤: ٢٣٤ و ٧: ٢٦، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، التهذيب ٥: ٣٦٠ و ٨: ٢٣٣ و ٩: ٢١٧، الاستبصار ٢: ٢٠٦ و ٤: ٨ من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٠ و ٤: ٢٧٦».

(٢) الحُجرات: ١.

(٣) الإسراء: ٣٦.

﴿تقولوا عَلىٰ الله ما لا تعلمون﴾[1].

وللمخالف أن يقول: ما قُلنا بالقياس إلّا بالعلم وعَنْ العلم، فلم نُخالف ظاهِرَ الكتاب، وإنّما ظَننتم علينا إنّا نُعلّق الأحكام بالظّنون وليس نفعلُ ذلك بل الحُكْم عندنا معلومٌ وإنْ كانَ الطّريق إليه الظّن علىٰ الوجه الّذي مَثّلنا به مِنَ العمليّات.

وتعلّقوا: بقوله: ﴿ما فَرّطنا في الكتابِ مِنْ شيءٍ﴾[2]، وقوله: ﴿تِبياناً لكلّ شيءٍ﴾[3]، وقوله: ﴿اليومَ أكْمَلتُ لكم دِينكم﴾[4].

وللمخالف أنْ يقول: إنّ القياس إذا دَلّ الله عليه وأوجبَ العمل به، فقَد دَخَلَ في جُملة ما بُيّن في الكتاب ولم يقَع فيه تفريطٌ، لأنّ الكتاب قَد دَلّ علىٰ صحّة إجماع الأمّة، ووجوب اتّباع السُّنّة، فإذا عَلمنا بالإجماع والسُّنّة صحّة القياس، جازَ إضافة هذا العلم والبيان إلىٰ الكتاب، وإنْ كانَ علىٰ سبيل الجُملة دونَ التّفصيل، لأنّه ليسَ يُمكن أنْ يُدّعىٰ ورود الكتاب بكلّ شيءٍ مُفصّلاً، فصار العاملُ بالقياس عاملاً بما أمر الله تعالىٰ به في كتابه وبيّنه وأكمله[5].

وهـذه الجُـملة تُـنبّه عـلىٰ طـريقة الطّـعن فيمـا جَـرىٰ هـذا المَـجرىٰ مِـنَ الاستدلالات، فإنّهم يَتعلّقون بشيءٍ مِنْ هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه.

---

(١) البقرة: ١٦٩.

(٢) الأنعام: ٣٨.

(٣) النحل: ٨٩.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) في الأصل: يحمله.

فَصْلٌ [٤]

«في أنّ العبادة لَمْ تَرِد بوجوب العَمَل بالقياس»

الذاهبون إلىٰ القول بالقياس في الشَّرع فريقان:

أحدهما: يُوجبُ العَمل به عقلاً، وهم الشُّذّاذُ علىٰ ما ذكرناه[1].

والآخرون: يُوجبونَ العمل به سمعاً وإنْ لم يُثبتوه عقلاً[1].

ونحنُ نُفسِد كِلا القولين ليتمّ لنا ما قَصَدناه.

فأمّا مَنْ أثبته عقلاً، فالأصلُ في الكلام عليه أنْ يُقال: إنّ الفعل الواجب لابدّ له[2] مِنَ أنْ يكونَ له وجه وجوبٍ لولاه لَمْ يَجِب، لأنّه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب أولىٰ مِنْ غَيره، وماله يَجبُ الفعل يَنقسمُ قسمين:

أحدهما: صفةٌ تَختصّه ولا تَتَعدّاه إلىٰ غيره، وذلك جَميعُ الواجبات العقليّة، نَحو رَدّ الوديعة، والإنصاف، وشُكر المُنعم.

والآخر: أنْ يكونَ وجوبه لتعلّقه بغيره علىٰ سبيلِ اللُّطف، نحو أنْ يختار المكلّف عنده واجباً آخر، أو يمتنع عن قبيحٍ، وليس يكونُ كذلك إلّا بعد أنْ يَختصّ في نَفسه بصفةٍ تَدعو إلىٰ اختيار ما يَختارُ عنده، وهذا القِسمُ علىٰ ضَربين:

---

(١) راجع التعليقة رقم (١) صفحة ٦٥٠.

(٢) زيادة من النسخة الأصليّة.

أحدهما: يُعْلَم[1] بالعقل، كوجوب معرفة الله تعالىٰ، لأنّ جهة وجوبها متقرّرةٌ في العقل، وهو أنْ يكونَ عندها أقرب إلىٰ الفعل الواجبُ والامتناع مِنَ القَبيح، وكعلمنا أيضاً بأنّ الرسول عليه السّلام لا يجوزُ أنْ يكونَ علىٰ أحوالٍ تُنَفّر عن القبول منه، نحو الفِسْق، والأحوال الدّنيّة المُستَخفّة، ومثل ما يلحقه[2] بالمعرفة مِنْ وجوبِ الرئاسة لكونها لطفاً، لأنّه مُستقرٌ في العقل[3] وأنّ النّاس في الجُملة لا يجوزُ أنْ يكونوا مَعَ فقد الرّؤساء في باب الصّلاح والفَساد علىٰ ما يكونون عليه مَعَ وجودهم.

والضّرب الثّاني: لا يُعلم إلّا بالسّمع، لِفَقد الطُّرق إليه مِنْ جهة العَقل وهو جميع الشّرعيّات.

والسّمع الّذي به يُعلم وجوب ذلك قد يَردُ تارةً بوجه الوجوب، فيُعلم عنده الوجوب، وتارةً يَردُ بالوجوب فَيُعلم عنده وجه الوجوب بأحدِ[4] الأمرين يقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب، [إلّا أنّه إذا وَرَدَ بوجوبه لم يُعلم وجه الوجوب إلّا علىٰ جهة الجملة، وإنْ وَرَد بوجه وجوبه مُفصّلاً أو مُجملاً عَلِمنا وجوبه مفصّلاً، لأنّ العلم بوجوبه لابدّ فيه مِنَ التّفصيل لتنزاح عِلّة المُكلّف في الإقدام عَلىٰ الفعل.

والعلمُ بوجهِ الوجوب قد يكونُ][5] مُجملاً ومفصّلاً. ويَقومُ أحد الأمرين مقام الآخر، فلو قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ الصَّلاة تَنهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ وَالمُنكَرِ﴾[6] ولم يوجبها لَعَلمنا وجوبها، ولو نَصَّ علىٰ وجوبها بلفظِ الإيجاب لَعَلمنا في الجُملةِ أنّها تَنهىٰ عن قبيحٍ أوتَدعو إلىٰ واجبٍ.

فأمّا ما له قُلنا: «إذا عَلِمنا وجوب الفعل، عَلمنا وجه وجوبه، وإذا عَلمنا وجه

---

(١) يعرف.

(٢) يلحقُ.

(٣) عقل العقلاء.

(٤) واحد.

(٥) زيادة من النسخة الثانية.

(٦) العنكبوت: ٤٥.

الوجوب، علمناه واجباً، فهو أنّ مَنْ عَلِمَ بالعقل رَدّ الوديعة مَعَ المُطالبة عَلِمَ وجوبه، ومتىٰ لم يَعلم ذلك لم يَعلم وجوبه، وكذلك مَنْ عَلِمَ الفعلَ ظُلماً عَلِمَ قُبحه، فإنْ شَكّ في كونه ظُلماً لم يَعلم القُبح، وكما وَجَبَ هذا، فهكذا أيضاً متىٰ عَلِم كون الفعل الّذي هو رَدُّ الوديعة واجباً عَلِمه رداً للوديعة، فتعلّق كلّ واحدٍ منَ الأمرين بصاحبه[1] كتعلّق صاحبه به.

فإنْ قِيلَ: مِنْ أينَ قُلتم: إنّ الواجبات في الشّرع لا تجبُ إلّا لكونها ألطافاً؟ ثُمّ مِنْ أينَ قُلتم: إنّ ذلك لا يُعلم مِنْ حالها إلّا بالسّمع لِيَتمّ ما ذكرتموه؟

قُلنا: لأنّ وجوبها إذا ثَبَتَ وكانَ لابدّ له مِنْ وجهٍ لم يَخلُ مِنَ القسمين اللّذين قدّمناهما، وهما إمّا صفةٌ يَختصُّ الفعل ولا يَتعدّاه، أو لتعلّقه بغيره علىٰ وجه اللُّطف، وليس يجوزُ في الشّرعيّات الوجه الأوّل، لأنّه لو وَجبَتْ لصفةٍ تَخُصّها تَجري مَجرىٰ رَدّ الوديعة في أنّه وَجه الوجوب، لَوَجَبَ أنْ يُعلم (علىٰ)[2] تلك الصّفة، ويُعلم وجوبها مَتىٰ علمناها، لأنّه لا يَصِحُّ أنْ يجب لصفةٍ تَختصُّ بها ولا تَختصُّ بها، ولا يَصِحُّ أيضاً أنْ يُعلم علّتها ولا يُعلم وجُوبها، وقد عَلِمنا أنّ الصّلاة وسائر الشّرعيّات يُعلم بالعقل صفاتها، وإنْ لم يُعلم وجوبها، فدلّ ذلك علىٰ بُطلان القسم الأوّل ولم يبق إلّا الثّاني.

وإذا ثبَتَ أنّها تجبُ للألطاف، ولم يكن للعقل[3] دليلٌ علىٰ أنّ وقوع بَعض الأفعال منّا، نختار عنده فعلاً آخر، لأنّ العقل لا يَدلُّ علىٰ ما يختاره الإنسان أو لا يختاره، ولأنّ دلالة العقل أيضاً طريقتها واحدةٌ ولم يصحّ أنْ يَدلّ علىٰ الشّيء ونفيه، والحُكمُ وَضِدّه ـ كما تراه في الشّرائع ـ مِنْ اختلاف المُكلّفين، والنّاسخ والمَنْسوخ، فلم يبق إلّا أنّ الطّريق إليها السّمع، ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المَصالح الشّرعيّة إلىٰ بعثة الأنبياء عليهم السّلام.

---

(١) في الأصل: كصاحبه.

(٢) زيادة من الأصل.

(٣) في العقل.

فإنْ قالوا: العقلُ يقتضي في كلّ مُشتبهين[1] أنّ حُكمهما واحدٌ مِنْ حيثُ إشتبها، فوَجَبَ أنْ يُحكم في الأرزّ بحكم البُرّ عقلاً وإنْ لم يأتِ السّمع.

قِيلَ لهم: الاشتباه الّذي يقتضي المُشاركه في الحُكم هو فيما يُعلم أنّ الحُكم فيه يجبُ عن ذلك الشّبه، أو يكونُ في حُكم الموجب عنه، نحو عِلمنا بأنّ ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه يَجبُ كونه عالماً، أو ما شاركَ رَدّ الوديعة في هذه الصّفة كانَ واجباً، فأمّا العلل الّتي هي أماراتٌ فلا يجبُ بالمُشاركة فيها المشاركة في الحكم، لأنّ العقل لا يَعلم به كونها علّة، ولو علم كونها علّةً لم يجب فيما شاركه فيها مِثل حكمها، لأنّ المصالح الشّرعيّة مختلفةٌ مِنْ حيثُ تَعلّقت بالاختيار، فلا مَدخل للإيجاب فيها، ولهذا جازَ أنْ يكونَ الشّيء في الشّرع مصلحةً وما هو مثله مفسدة، وجازَ اختلاف الأعيان والأوقات في ذلك.

فإنْ قِيل[2]: إذا حَرّم الله تعالىٰ الخَمرة[3]، ورأيت التّحريم تابعاً للشّده يثبتُ بثبوتها ويَزولُ بزوالها، علمت أنّ علّة التّحريم الشّدّة، ولا احتياج إلىٰ السّمع، كما لا يُحتاجُ إليه في العقليّات[4].

قِيلَ له: ليس يكونُ ما ذكرته مِنَ الاعتبار[5] بأقوىٰ[6] مِنْ أنْ يَنصّ الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في الخمر أنّ علّة تحريمها هي الشّدّة، وقد بيّنا أنّ ذلك لا يُوجبُ التّخطي، ولا يقتضي إثبات التّحريم في كلّ شديدٍ إلّا بعد التّعبّد بالقياس، لأنّه غيرُ ممتنعٍ أنْ يُخالف[7] في المصلحة وإنْ وافقه في الشّدة، وبيّنا أنّ النّص علىٰ العلّة

---

(١) شبهتين.

(٢) قال.

(٣) الخمر.

(٤) كما لا احتياج في العقليّات إليه.

(٥) في الأصل: الاختيار.

(٦) أقوىٰ.

(٧) يخالفا.

الشّرعيّة يَجري مَجرىٰ النّص علىٰ الحُكم في امتناع التّخطّي إلّا بدليل مُستأنف.

فأمّا مَنْ زَعَم أنَّ السّمع قَد وَرَد بالتّعبّد بالقياس[1]، فنحنُ نَذكر قوىٰ ما اعتمده ونتكلّمُ علىٰ شيءٍ منه.

أحد ما اعتمدوه قوله تعالىٰ: ﴿فاعتَبِرُوا يا أُولى الأبصار﴾[2].

قالوا: والاعتبار هو المقايسة، لأنّ الميزان يُسمّىٰ معياراً مِنْ حيثُ قِيسَ به مساواة الشّيء بغيره.

ولما رُويَ عن ابن عبّاس مِنْ قوله في الأسنان: «اعتبروا حالها بالأصابع الّتي ديتها متساوية»[3].

وربّما استدلّوا بالآية علىٰ وجهٍ آخر فقالوا: قَد دَلّ الله تعالىٰ بهذه الآية عَلىٰ أنّ المُشاركة في العلّة تقتضي المُشاركة في الحُكم، وذلك أنّه قال: ﴿هُوَ الّذي أَخْرَجَ الّذينَ كَفَروا مِنْ أهلِ الكتاب مِنْ دِيارهم لأوّل الحَشرِ ما ظَنَنتُمْ أنْ يَخرجُوا وظنّوا أنّهم مانِعَتُهُم حُصُونُهم مِنَ الله فأتاهُمُ اللهُ مِنْ حَيثُ لم يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ في قُلوبهم الرُّعبَ يُخربُونَ بيوتَهم بأيديهِم وأيدي المُؤمنين فاعتَبِروا يا أُولى الأبصار﴾[4]، فذكرَ ما حَلّ بهم، وَنبّه علىٰ علّته وسَبَبه، ثُمّ أمر بالاعتبار، وذلك تحذيرٌ مِنْ مشاركتهم في السّبب، فلو لم تكن المُشاركة في السّبب تقتضي المُشاركة في الحُكم ما كانَ لهذا القول معنىً!

والكلامُ علىٰ ذلك أنْ يُقال[5] لهم:

ما تُنكرونَ أنْ يكونَ لفظ «الاعتبار» لا يُستفاد منه الحُكم بالقياس، وإنّما يُستفاد به

---

(١) لاحظ تفصيل أقوالهم واستدلالاتهم في المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) الحشر: ٢.

(٣) حديث التسوية بين الأصابع والأسنان عن ابن عبّاس رواه أبو داود، وأحمد، وابن ماجة وغيرهم في باب ديّات الأعضاء مع إختلاف الألفاظ وإتّحاد المعنى.

(٤) الحشر: ٢.

(٥) في الأصل: نقل.

الاتّعاظ والتّدبُّر والتفكُّر، وذلك هو المفهوم من ظاهره وإطلاقه، لأنّه لا يقال لِمَنْ يستعمل بالقياس العَقلي أنّه مُعتبِرٌ، [كما يُقال فيمن يَتفكّر في معاده، ويتدبّر أمرَ منقلبه ويتّعظ بذلك أنّه مُعتبرٌ][1] وكثير الاعتبار، وقد يتقدّم بعض النّاس في العلوم وإثبات الأحكام مِنْ طريق القياس، ويَقلُّ فكره في معاده وتَدبّره فيُقال إنّه غيرُ معتبرٍ، أو قليلُ الاعتبار.

وقد يَستوي في المعرفة بحال الشّيء وإثبات حكمه اثنان، فيوصفَ أحدهما بالاعتبار دونَ الآخر علىٰ المعنىٰ الّذي ذكرناه، ولهذا يقولونَ عِندَ الأمر العظيم: إنّ في هذه لَعِبرةٌ، وقال الله تعالىٰ: ﴿وإنّ لكم في الأنعام لَعِبرة﴾.

وما رُويَ عن ابن عبّاسٍ خبرٌ واحدٌ لا تثبتُ بِمثله اللُّغة، ولو صحَّ لكانَ محمولاً على المجاز بشهادة الاستعمال الّذي ذكرناه.

علىٰ أنّا لو سَلّمنا جَواز استعمال الاعتبار في المُقايسة، لم يكن في الآية دلالةٌ إلّا علىٰ ما ذُكِرَ منها مِنْ أمرِ الكُفّار، وظنّهم أنّ حُصونهم مانعتهم مِنَ الله تعالىٰ، ووقوع ما وَقَع بهم، فكأنّه قال الله تعالىٰ: فاعتبروا بذلك يا أُولي الأبصار، وليس يليقُ هذا الموضع بالقياس في الأحكام[2] الشّرعيّة، لأنّه تعالىٰ لو صَرّحَ بعقب ما ذكر مِن حال الكفّار بأنْ يقول: فقيسوا في الأحكام الشّرعيّة واجتهدوا، لكانَ الكلامُ لغواً لا فائدة فيه، فلا يليق بعضه ببعضٍ. فَثَبَتَ أنّه أراد الاتّعاظ والتفكّر.

علىٰ أنّه يُمكن أنْ يُقال لهم: علىٰ تسليم تناول اللّفظة للقياس بإطلاقها، ما تُنكرونَ أنّا نَستعملُ موجب الآية، بأنْ نقيس الفُروع علىٰ الأُصول، في أنّا نثبتُ لها الأحكام إلّا بالنّصوص، لأنّ هذا أيضاً قياسٌ فقد ساويناكم في التّعلّق بالآية، فمِنْ أينَ لكم أنّ القياس الّذي تناولته الآية هو ما تذكرونه دونَ ما ذكرناه، وكلاهما قياسٌ علىٰ

---

(١) زيادة من النسخة الثانية.

(٢) وفي الأحكام.

الحقيقة؟

وليس لهم أنْ يقولوا: نَحنُ نَجمعُ بين الأمرين لأنّهما يتنافيان، والجمعُ بينهما لا يصحُّ.

ولا لهم أيضاً أنْ يقولوا: قولنا أرجحُ مِنْ حيثُ كانَ فيه إثباتٌ للأحكام، وقولكم فيه نفيٌ لها.

وذلك لأنّ التّرجيح بما ذكروه إنّما يَصحُّ متىٰ ثَبَت كلا وجهي القياس، فيصحُّ التّرجيح والتّفرقة، فأمّا الخلافُ فيهما هل يثبتان أو يثبتُ [أحدهما فلا][1] ترجيح يُمكن في ذلك.

ويُقال لهم: في تعلّقهم بالآية ثانياً: إذا كانَ الله تعالىٰ قَد نبّه علىٰ ما زَعمتم بالآية علىٰ أنّ المُشاركة في السّبب والعلّة تقتضي المُشاركة في الحُكم، فيجبُ أنْ يكونَ كلُّ مَنْ فَعَلَ مثل فِعلِ الّذين أخبر الله تعالىٰ عنهم في الآية، يَحلُّ بهم مِثلُ ما حَلَّ بهم.

فإنْ قالوا: هو كذلك. أريناهم بُطلان قولهم ضرورةً لو جوّزنا من يُشارك المذكورين في المُخالفة والمعصية وإنْ لم يُصبه ما أصابهم، وهذا مِنْ ضعيف ما يُتمسّك به.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالىٰ: ﴿فَجزاءٌ مِثل ما قَتَل مِنَ النّعم يَحكُمُ به ذَوا عدلٍ منكم﴾[2]، وقوله تعالىٰ: ﴿وعلىٰ المُوسِعِ قَدْره وعَلىٰ المُقْتِرِ قدره﴾[3]. قالوا: والمِثليّة والمقدار طريقه غالبُ الظّن.

وبقوله: ﴿فإنْ خِفْتُم ألا تَعْدِلُوا فواحِدَةً أو مَا مَلَكَتْ أيمانُكُمْ﴾[4] قالوا وذلك طريقه غالبُ الظّن.

وهذه الآيات لا تخلو أنْ يكون المُستدلّ بها يعتمدها في جواز التّعبّد بالظّنون،

---

(١) زيادة من النسخة الثّانية.

(٢) المائدة: ٩٥.

(٣) البقرة: ٢٣٦.

(٤) النساء: ٣.

أو في وجوب التعبّد بها:

فإنْ كانَ الأوّل، كانَ ذلك صحيحاً، وذلك ممّا قدّمنا جوازه.

وإنْ أراد الثّاني، كانَ ذلك باطلاً، لأنّه ليس إذا ثبتَ التّعبّد في شيءٍ بغالب الظّن يَنبغي أنْ يُحمل غيره عليه، لأنّ ذلك يصيرُ قياساً، وكلامنا في مسألة القياس، فكيف يُستدلّ بالشّيء علىٰ نفسه!

علىٰ [أنّ][1] مِنْ أصحابنا مَنْ قال أنّ المثليّة والقَدر منصوصٌ عليه، فَعَلىٰ هذا المذهب سقَطَ السّؤال.

وتعلّقوا أيضاً: بأنْ قالوا: قَد ظَهَر[2] عَن الصّحابة القول بالقياس، واتّفقَ جميعهم عليه، نحو اختلافهم في مسألة الحرام[3]، والجَدّ[4]، والمُشرّكة [5]، والإيلاء، وغيرِ ذلك ورجوع كلّ منهم في قوله إلىٰ طريقة القياس، لأنّهم اختلفوا في الحرام فقالوا بأربعة أقاويل:

أحدها: أنّه في حُكم التّطليقات الثلاث، وذلك مَرويٌّ عن أمير المؤمنين عليه السّلام، وزيدٍ، وابن عُمَر[6].

---

(١) زيادة من النّسخة الثّانية.

(٢) ظهرت.

(٣) في الأصل:الحرم. والحرام هو فيما إذا قال الرّجل لزوجته: أنتِ عليّ حرامٌ.

(٤) فقد نقلوا الخلاف في مسألة ميراث الجدّ، ونسبوا إلىٰ أمير المؤمنين علي عليه السّلام قوله: «مَنْ سرّه أن يقتحم جراثيم جهنّم فليقض بين الجدّ والأُخوّة»، ورووا عن ابن مسعود قوله: «سلونا عن عضلكم واتركونا من الجدّ، لا حيّاه الله ولا بيّاه». [راجع: التّبصرة: ٤٢٨، والمصادر الواردة في ذيل التّعليقة رقم (١) صفحة ٦٥٠].

(٥) ويُقال لها المشتركة، والحماريّة، والحجريّة، واليميّة، والمنبريّة، وفيها آراء مختلفة. وتعدّ المسألة المشرّكة فيما إذا اجتمع زوجٌ وامّ وجدّة، واثنان فصاعداً من ولد الأُمّ، وعصبه مِنْ ولد الأبوين. وسبب هذه التسمية أنّ بعض أهل العلم شرّك فيها بين ولد الأبوين وولد الأُمّ في فرض ولد الأُمّ فقسمه بينهم بالسويّة. [راجع الأقوال في «المغني لابن قدامه» : ٧: ٢٢].

(٦) الأحكام٤: ٣٢٠ [راجع أيضاً المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦].

والقول الآخر: قولُ مَنْ جَعَله يميناً يلزم فيها الكفارة، وهو المحكيّ عن أبي بكرٍ، وعُمَر، وابن مسعود، وعائشة[1].

والثّالث: قولُ مَنْ جَعَله ظِهاراً، وهو المرويُّ عن ابن عبّاس وغيره[1].

والرّابع: قولُ من جَعَله تطليقةً واحدةً، وهو المرويُّ عن ابن مسعودٍ، وابن عَمرَ وغيرهما[1].

ثمّ اختلفوا: فَمِنهُم مَنْ لغاه، ومنهُم منْ جَعَلها واحدةً رجعيّةً، وبعضهم جَعَلها بائنةً، وكلّ ذلك تفريعٌ للقول الرّابع[2].

وحُكي في المَسألة قولٌ خامسٌ عن مَسْروقٍ[3] وهو أنّه ليس بشيءٍ، لأنّه تحريمٌ لما أحلّه الله تعالىٰ ووجوده كعدمه[2].

واختلافهم أيضاً في الجدّ ظاهرٌ، وكذلك ما عَددناه مِنَ المسائل، وإنّما شَرحنا مسألة الحرام لأنّ الخلاف فيها أكثرُ منه في غيرها.

قالوا: وقَد عَلمنا أنّه لا وجه لأقاويلهم إلّا طريقة القياس والاجتهاد، لأنّ مَنْ جَعَلَ الحرام طلاقاً ثلاثاً معلومٌ أنّه لم يُرِد أنّه طلاق ثلاثٌ علىٰ الحقيقة، بل أراد أنّه كالطّلاق الثلاث وجارٍ مجراه، وكذلك مَنْ جَعلَه يميناً وظِهاراً محالٌ أنْ يُريد إلّا النَّسبه دون أنْ يكونَ عنده يميناً أو ظهاراً في الحقيقة.

ولأنّه قَد نُقل عنهم النَّصّ الصّريح في أنّهم قالوا بذلك قياساً، لأنّ من ذَهَبَ إلىٰ أنّ الجدَّ بمنزلة الأب نصَّ علىٰ أنّه مع فَقد الأب بمنزلة ابن الابن معَ فقد الابن[4]، حتّىٰ صرّح ابن عبّاسٍ بأنْ قال: «ألا لا يَتّقي اللهُ زيدُ بن ثابتٍ يَجعل ابن الابن ابناً، ولا

---

(١) الأحكام٤: ٣٢٠ [راجع أيضاً المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦].

(٢) المُغني لابن قدامة٨: ٣٠٤ و ٥٦١.

(٣) هو مسروق بن الأجدع بن مالك بن أُميّة بن عبدالله الهَمْداني، أبو عائشة، تابعيّ، قدم المدينة من اليمن بعد وفاة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وروىٰ عن جماعة من الصحَابة، ثمّ سكن الكوفة وكانَ يلي الخيل لعبيد الله بن زياد، ثمّ خرج إلىٰ قزوين فمات بها.

(٤) المغني لابن قدامه٧: ٦٤.

يجعَل أبِ الأب أباً؟»[1] وقد عَلِمنا أنّه لم يَرجع في ذلك إلىٰ نصّ، لأنّ الحدّ لا نصّ عليه في الكتاب، فَلَم يَبق إلّا سُلوكهم فيه طرق التّمثيل والمقايسة.

وثبت أيضاً: عمّن قال بالمُقايسة[2] بين الأخ والجَدّ أنّه شبّههما بُغصني شجرةٍ وبجدولي نهرٍ، ولهذا يَبطل قولُ مَنْ يَدّعي أنّهم قالوا ذلك علىٰ طريقِ الصُّلح والبَور[3]، أو لأنّه أقلّ ما قِيلَ فيه، أو حكموا بحُكم العَقل، أو لنصٍّ خفيّ.

ويُبطلُ ذلك زائداً علىٰ ما تقدّم، أنّهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصُّلح لتعلّقه بتحريم الفروج وتحليلها كمسألة الحرام والإيلاء.

ولأنّ ما يُقال مِنْ طريق الصّلح لا يفرعُ عليه ويبني بحَسَبه المذاهب.

ولأنّهم اختلفوا في مواضع لا يَصحُّ أنْ يُقال فيها بأقلّ ما قِيلَ، ولأنّهم قد إختلفوا فيما زاد علىٰ أقلّ ما قِيلَ.

وقالوا أيضاً: بأقاويل كلّها خارجةٌ عمّا في أصل العقل، ولو قالوا أيضاً لنصٍّ لوَجَب أنْ يَظهر، لأنّ الدّواعي إلىٰ إظهاره قويّة.

وإذا ثَبتَ ذلك مِنْ حالهم فَهُمْ بين قائلٍ بالقياس، ومصوّبٍ لقائله غيرِ منكرٍ عليه، فصاروا مُجمعين علىٰ القول به، وإجماعهم حجّةٌ، ولا يجوزُ أنْ ينعقد علىٰ خطأ.

فيُقالُ لهم لنا في الكلام عليكم وجهان:

أحدهما: أنْ نُبيّن بُطلان ما حكمتم به وقطعتم عليه مِنَ أنّ القول في المسائل الّتي ذكرتموها لم يكن إلّا بالقياس، ونُبيّن أنّه يُحتمل أنْ يكونَ النّصّ إمّا بظاهره أو دليله، والاحتمالُ في هذا الموضع يكفي ويأتي علىٰ استدلالهم.

والوجه الآخر: أنْ نُنازع فيما ادّعيتموه مِنْ ارتفاع النكير للقياس، ونُبيّن أنّه وَرَد

---

(١) التبصرة: ٤٢٧، راجع ايضاً المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) التبصرة: ٤٢٨.

(٣) أي الأختبار، فيُقال: بُرتُ كذا: اختبرته.

عنهم مِنْ ذلك ما في بعضه كفاية، وإبطالٌ لقول مَنْ يَدّعي خلافه.

ولنا أيضاً: إذا سَلّمنا أنّهم قالوا في تلك المسائل بالقياس، وتجاوزنا عن الخلاف في ارتفاع النّكير، وفرضنا أنّه لم يكن أنْ نقول ارتفاع النّكير لا يَدلّ في كلّ موضع علىٰ الرّضا والتّسليم، وإنّما يَدلّ علىٰ ذلك إذا علمنا أنّه لا وجه لارتفاعه إلّا الرّضا، فأمّا مَعَ تجويز كونه للرّضا ولغيره فلا دلالة فيه.

غير أنّ هذه الطّريقة توحِشُ مَنْ خالفَنا في هذه المسألة لأنّها تَطرق عليهم فساد أُصولٍ هيَ أهمُّ إليهم مِنَ الكلامِ فيها، وينبغي أن يُتجاوز عَنْ هذا الكلام في هذا المعنىٰ ويُقتصر علىٰ الوجهين اللّذين قَدّمناهما، لأنّ الكلام في هذا الوجه له موضوعٌ غير هذا هو أليق به، وقد ذكرناه في كتاب «الإمامة»[1] مستوفىٰ.

فيُقال لهم: لِمَ زعمتم أنّ القول في المسائل الّتي عَدّدتموها إنّما كانَ بالقياس؟ فَلَمْ نجدكم اقتصرتم إلّا علىٰ الدّعوىٰ المُجرّدة مِنْ برهانٍ، وَلِمَ إذا اختلفوا وتباينت أقوالهم وجَبَ أنْ تستند تلك المذاهب إلىٰ القياس، وأنتم تعلمون أنّ الاختلاف في المذاهب المُستندة إلىٰ النّصوص ممكنٌ كإمكانه في المُستندة إلىٰ القياس؟

وَلِمَ أنكرتم أنْ يكونَ كلّ واحدٍ منهم إنّما ذَهَبَ إلىٰ ما حُكِيَ عنه لتمسّكه بدليلٍ نصّ اعتَقَدَ أنه دالٌّ علىٰ ما ذهبَ إليه؟

فإنْ قالوا: لو كانوا قالوا بذلك للنّصوص، لوجَبَ أنْ تُنقل تلك النّصوص وتُشتَهر لأنّ الدّواعي تقوىٰ إلىٰ نقلها والاحتجاج بها!

قُلنا: أوّل ما نقوله إنّا لم نُلزمكم أنْ يكونوا اعتمدوا في هذه المسائل نصوصاً صريحةً استدلّوا بها علىٰ المذاهب الّتي اعتقدوها، بل ألزمناكم أنْ يكونوا اعتمدوا

---

(١) ويقصد به المصنّف كتاب (المُنقصح في الإمامة) وهي رسالة مختصرة وموجزة، ألّفها قبل تأليف كتاب (تلخيص الشّافي) وأشار إليه في فهرسته وتلخيصه، وقد طبعت بتصحيح المحقّق الشّيخ رضا الأستادي مدرجة في مجموعة (الرسائل العشر) من ص: ١٣٨ ـ ١١٥ للشيخ الطوسي، لكن النسخة المعتمدة ناقصة فلم نعثر علىٰ كلام المصنّف فيها، ولمعرفة تفصيل استدلال المصنّف راجع كتابه (تلخيص الشّافي): ص ١٧ ـ ١٠٣.

فيها أدلّة النّصوص الّتي تحتاج فيها إلىٰ ضربٍ من الاستدلال والتأوّل، سواءٌ كانتْ تلك النّصوص علىٰ هذه نصوصاً ظاهرةً للكلّ معلومةً للجميع، أو كانت مختصّةً، فلا يجبُ أنْ تفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه.

علىٰ أنّا نقول لهم: ولو كانوا اعتمدوا في ذلك علىٰ علّةٍ قياسيّة لوَجبَ نقلها وظهورها، لأنّ الدّواعي إلىٰ نقل مذاهبهم تدعو إلىٰ نقلِ طُرُقها، وما به احتجّوا، وعليه عَوّلوا، وما نجدُ في ذلك روايةً، فإنْ كانَ فَقَد ما اعتمدوه مِنْ دليل النّص وارتفاع روايته دليلاً علىٰ أنّهم قالوا بالقياس، فكذلك يجبُ أنْ يكونَ فَقْدُنا لروايةٍ عنهم تتضمّن أنّهم قالوا بذلك قياساً دليلاً علىٰ القول به مِنْ طريق النّصوص!

فإنْ قالوا: الفرقُ بين الأمرين أنّ القياس لا يجبُ اتّباع العالم فيه، والنّصوصُ يجب اتّباعه، فوَجَبَ نقلُ النّص ولا يجبُ مثله في القياس.

قُلنا: إطلاقكم أنّ القياس لا يجبُ فيه الاتّباع لا يصحُّ علىٰ مذاهبكم، بل يجبُ فيه الاتّباع إذا ظَهَرَ وجه القول به وأمارات غلبة الظّن فيه، وإنّما لا يجبُ القول به بارتفاع هذا الشّرط، وعلىٰ العالم أنْ يُظهر وجه القول لمَنْ خالفه ليَظْهَرَ له منه ما يكونُ فرضه معه الانتقال عمّا كانَ عليه.

ولولا هذا ما حَسُنَتْ مناظرةُ أصحاب القياس والاجتهاد بَعضهم لبعضٍ، ولم يُنقَل عن الصّحابة وجه قولهم في مسألة الحرام[1] الّتي وقَعَ النّص مِنْ مُخالفينا عليها لقوّتها عندهم، ولم يُروَ عنْ أحدٍ منهم العلّة الّتي مِنْ أجلها جَعَله طلاقاً ثلاثاً، أو ظهاراً، أو يميناً!

علىٰ أنّه إنّما يجبُ علىٰ المُعتقد للمذهب أنْ يُظهر وجه قوله عِندَ المُناظرة والحاجةِ الدّاعية إليه، فأمّا أنْ يكون ظهور وجه القول كظهور القول والمذهب فغيرُ واجبٍ، فكيف[2]، يُقال ذلك ونحنُ نَعلم أنّ كثيراً من الصّحابة والتّابعين ومَنْ كانَ

---

(١) راجع كلام المصنّف حول مسألة الحرام في صفحة ٦٧٦.

(٢) وكيف.

بعدهم قَد ظَهَرت عنهم مذاهب كثيرةٌ فيما طريقه العلم والدّليلُ القاطع مِنْ غيرِ أنْ يَظهر عنه أو يُنقل ما كانَ دليله بعينه لأيّ طريقٍ قال بذلك المذهب واعتقده؟

فإن قالوا: فَقَد تناظروا ورَدَّ بعضهم علىٰ بعضٍ ولم يُذكر عنهم احتجاجٌ بنصٍّ.

قُلنا: ليس يُمكن أنْ يُحكىٰ عنهم في مسألة الحرام وغيرها مِنَ المسائل أنّهم اجتَمعوا فيها لمُناظرةٍ ومنازعةٍ، وحاجَّ بعضهم بعضاً، ورَدَّ بعضهم علىٰ بعضٍ، ولم يذكروا أدلّة النّص، ولا ورَدت بشيءٍ مِنْ ذلك روايةٌ! وأكثرُ ما رُويَ إضافة هذه المذاهب إلىٰ القائلين بها.

علىٰ أنّهم إنْ كانوا تناظروا وتنازعوا فلابدّ من أنْ يُظهر كلّ واحدٍ منهم وجه قوله، سواءٌ كانَ نصّاً أو قياساً، وفي مثل هذه الحال لا يَسوغُ الإعراض عن ذكر وجه القول وإنْ جازَ في غيرها، ولهذا لا نجدُ أحداً من الفُقهاءِ ينازع خصومه ويَردّ مذاهبهم عليهم علىٰ سبيل المُناظرة، ولا يُظهر وجه قياسه والعلّة الّتي مِنْ أجلها ذَهبَ إلىٰ ما ذهب إليه، بل لابدّ له منْ تحرير علله وتهذيبها والاحتراز فيه مِنْ النّقض، وإذا كنّا لم نَجدْ روايةً منهم بوجه قياسه وبالعلّة الّتي مِنْ أجلها جَمَعَ بين الأمرين اللّذين شبّه أحدهما بالآخر، فيجبُ أنْ يُنفىٰ عنهم القول بالقياس إنْ كانَ ما فرضتموه صحيحاً.

فإنْ قالوا: منْ شأن العُلماء أنْ يذكروا النّصوص الشّاهدة لأقوالهم ومذاهبهم لترتفع عنهم التُّهمة في الخطأ أو القول بغيرِ دليلٍ.

قُلنا: ومنْ شأنهم أنْ يَذكروا الوجه القياسي المُصحّح لمذهبهم، لترتفع عَنهم التُّهمة.

وبعدُ: فلعلّ القوم كانوا آمنين مِنْ أنْ يُتّهموا بالتّخيت[1] والاعتقادات المُبْتَداة فَلَمْ يحتاجوا إلىٰ ذلك.

فإنْ قالوا: ليس نَجدُ في نصوص الكتاب والسُّنّة ظاهراً ولا دليلاً يَدلُّ علىٰ هذه المذاهب الّتي حكينا اختلافهم فيها، إلّا أنْ يَدّعوا نصوصاً غيرَ ظاهرة، بأنْ اختصّ كلّ

---

(١) أي النقيصة.

واحدٍ منهم بها، فيظَهر بُطلانُ قولكم لكلّ أحدٍ ويَلزمُ حينئِذٍ أنْ تكونَ تلك النّصوص قد أُشيعت وَظهرت لتُعلم وتُعرف، وإلّا طَرقَ ذلك إبطالُ الشّريعة وأكثرها.

قُلنا: إنّا ما ضَمِنّا لكم أنْ يكونَ كلّ واحدٍ منَ القوم ذهب إلىٰ مذهبه للدّليل عليه من جهة النّص، وإنّما ألزمناكم تجويز سبب كلّ قائلٍ منهم بوجهٍ اعتقده دليلاً قد يجوزُ أنْ يكونَ فيه مُخطئاً ومُصيباً، ولو أخطأت الجماعة في استدلالها علىٰ أقوالها إلّا واحداً فيها لم يَضرّنا فيما قَصَدناه، لأنّ الّذي أمنَ مِنْ إجماعهم علىٰ الخطأ لا يُؤمن منْ إجماع أكثرهم، ففقدكم نصوص الكتاب والسُّنّة أدلّةً لتلك المذاهب لا يَدخل علىٰ ما قُلناه.

اللّهم إلّا أنْ يُريدوا أنّا فقَدنا ما[1] يُمكن التّعلّق به، أو الاعتقاد فيه أنّه دليلٌ.

فهذا إذا ادّعيتموه عَلِمتم ما فيه، وقِيلَ لكم: مِنْ أينَ قُلتم ذلك؟ وَكيفَ يُحاطُ عِلماً بمثله ويُقطع عليه؟، وهل هذا إلّا تحجّرٌ في الشّبه طريقٌ!، وليسَ يجبُ في الشّبه ما يجبُ في الأدلّة، فإنّ تلك تنحصرُ والشُّبَهَ لا تنحصرُ.

علىٰ أنّا نقول: وما نجدُ لقولِ كلّ واحدٍ مِنَ الجماعة علّة تقتضي القول بمذهبه، فيجبُ أنْ يُنفىٰ اعتمادهم في هذه المذاهب علىٰ العلل القياسيّة.

فإنْ قالوا: إنّكم لم تجدوا علّةً يجبُ عندها الحُكم بكلّ ما حُكِيَ مِنَ المذاهب، وإلّا فأنتم تجدون ما يُمكن أنْ يُجعل علّةً ويُعتقد عنده[2].

قُلنا: وكذلك نقول لكم فيما تَقدّم.

علىٰ أنّا نقول لهم: لِمَ أنكرتم أنْ يكونَ مَنْ ذَهبَ في الحرام إلىٰ الطّلاق الثلاث، إنّما قال بذلك مِنْ حيثُ جَعلَه ككنايات الطّلاق الّتي هي طلاقٌ علىٰ الحقيقة، ولها أحكامُ الطّلاق عندَ كثيرٍ منهم مِنْ غيرِ اختيار الشّبه، ورُجِعَ في ذلك إلىٰ النّص في الطّلاق، وأدخله في جُملة ما يتناوله الاسم؟ ومَنْ قال إنّه يمينٌ يَرجعُ أيضاً إلىٰ

---

(١) في الأصل: لا.

(٢) يُعتقد عنده المذهب.

نصّ الكتاب الّذي يَرجعُ إليه القائلون في زماننا بأنَّ الحرام يمينٌ، وهو قوله تعالىٰ: ﴿يا أيّها النّبي لِمَ تُحرّم ما أحلّ الله لك تَبْتَغي مَرْضاتِ أزْواجِكَ﴾[1]، ثمّ قوله بعدُ: ﴿قَدْ فرَضَ اللهُ لكم تَحِلّة أيْمانِكُمْ﴾[2]، وأنّ النّبي عليه السّلام حَرّم[3] علىٰ نفسه مارية القبطيّة[4]، أو شرب العسل [5] علىٰ اختلاف الرّواية في ذلك، فأنزل الله تعالىٰ ما تلوناه وسَمّاه يميناً بقوله: ﴿قَدْ فرض الله لكم تَحِلّة أيْمانِكُم﴾ فَدَخل فيما يتناوله اللّفظ.

ومن عَجيب الأمر أنّهم يجدون كثيراً من الفُقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسألة، ويُعوّلون علىٰ هذا الظّاهر، ويتعجّبون أنْ يكونَ بعض الصّحابة رَجَعَ في شيءٍ من المذاهب الّتي حكوها إلىٰ النّصّ، ويقطعون علىٰ أنّه لا مَخرج لها في النّصوص، وهذا يَدلُّ علىٰ قلّة التّأمّل.

ويُمكن أيضاً مثل ذلك: فيمن ذَهَبَ إلىٰ أنّه ظهارٌ[6]، وأنْ يكونَ أجراه مَجرىٰ الظّهار في تناول الاسم له، وإنْ كانَ لفظه مخالفاً للفظ الظّهار، كما كانت كنايات الطّلاق مخالفةً للفظ الطّلاق وأُجريت مجراه، وكذلك لفظ الحرام مخالفٌ لليمين وأُجري في تناول الاسم مجراه.

---

(١) التّحريم: ١.

(٢) التّحريم: ٢.

(٣) تفسير الطبري٢٨: ١٠٠، تفسير التبيان١٠: ٤٤.

(٤) أُمُّ ولد رسول الله صلّى الله عليه وآله، وهي جارية بعث بها المقوقس ملك الأقباط وصاحب الاسكندرية الى النبيّ صلّى الله عليه وآله فاسلمت وأنزلها النبيّ في العالية في المال الذي اشتهر بمشربة أُمّ ابراهيم، ووطئها رسول الله صلّى الله عليه وآله بملك اليمين ووضعت مولودها في ذي الحجة سنة ثمان. كانت مارية بيضاء، جميلة، جعدة ـ كما وصفها الرواة والمورخون ـ وماتت بعد وفاة النبى صلّى الله عليه وآله بخمس سنين ودفنت في البقيع.

(٥) تفسير الطبري٢٨: ١٠٢، تفسير التبيان١٠: ٤٤

(٦) أي الحرام، وهو منقول عن ابن عبّاس وغيره. راجع صفحة ٦٧٦.

ومَن ذَهَب إلىٰ أنّه تطليقةٌ واحدةٌ[1]، كأنّه ذَهَبَ إلىٰ الطّلاق وإلىٰ أقلّ ما يَقعُ به.

والذّاهبُ إلىٰ الثلاث ذَهَبَ إلىٰ الأكثر والأعمّ.

وكلُّ هذا ممكنٌ أنْ يُتعلّق فيه بالظّواهر والنّصوص، وتكفي الإشارة إلىٰ ما يُمكن أنْ يكونَ متعلّقاً وليس يُلزِمُ أنْ يكون حجّةً قاطعةً ودليلاً صحيحاً.

فأمّا قولُ مسروقٍ[2]، فواضح أنّه لم يقل[3] قياساً، وأنّه لمّا لم يجعل لهذا القول تأثيراً تَمسّك بالأصل في الحُكم، أو ببعض الظّواهر الّتي تَحظر تحريم المُحلّل.

قال: قالوا: لو كانوا رجَعوا في هذه الأقوالُ إلىٰ ظواهر النّصوص و[4] أدلّتها علىٰ ما ذكرتم، لوجَبَ أنْ يُخطّىء بعضهم بعضاً، لأنّ الحقّ لا يكونُ إلّا في أحد الأقوال.

قُلنا: لا شيء أبلغُ في التّخطئة مِنَ المُجاهرة بالخلاف، والفتوىٰ بخلاف المذهب، وهذا قد كانَ منهم، وزَادَ بعضهم عليه حَتّىٰ إنتهىٰ إلىٰ ذكر المُباهلة والتّخويف مِنَ الله.

فأمّا السّبابُ واللّعن والشّتم والرّجوع عَنِ الولاية، فليس يجبُ عندنا بكلّ خطأ، وسَنُبيّن القولُ في ذلك إذا تكلّمنا علىٰ الطّريقة الّتي نذكرها عنهم من الاستدلال فيما بعدُ إن شاء الله.

فأمّا قولهم في الاستدلال: «أنّهم جعلوه طلاقاً تمثيلاً وتشبيهاً»، فَقَد بيّنا أنّه غير ممتنع أنْ يكونوا ألحقوه بما يتناوله الاسم بناءً علىٰ أنّهم لا يقدرون أنْ يحكوا عنهم أنّهم قالوا: قُلنا بكذا تشبيهاً بكذا، وإنّما رُويَ أنّهم جعلوا الحرام طلاقاً وحَكموا فيه بحُكم الطّلاق، فأمّا من أيّ وجهٍ فَعَلوا ذلك؟ وهَل ألحقوه به تمثيلاً وتشبيهاً؟ أو في تناول الإسم له فَليس بمنقولٍ.

عَلىٰ أنّه لا يمتنعُ أنْ يُشبّه الشّيء بالشّيء ويُذكر له نظيرٌ لا علىٰ سَبيل المقايسة

---

(١) وهو منقول عن ابن مسعودٍ، وابن عمر وغيرهما راجع صفحة ٦٧٦.

(٢) راجع هامش (٢) صفحة ٦٧٧.

(٣) يقله.

(٤) أو.

بَل علىٰ سَبيل التّقريب[1] والإفهام، فيقول مَنْ يَنفي القياس مثلاً: المُصافحة والمعانقة يجريان مَجرىٰ المُجامعة في نقض الطُّهر، وإنْ لم يكن حاملاً لهما عليها بالقياس، بَلْ يَذهبُ إلىٰ تناول ظاهر اللّفظ للكلّ، فلو نُقل عنهم التّصريح بالتّمثيل والتّشبيه لم يكن فيه دلالةٌ علىٰ أنّ[2] القياس ليس هو أنْ يقول القائل: الحُكم في هذا الشّيء التّحريم كما كانَ في غيره ممّا تناول النّص تحريمه، بل القياسُ هو أنْ يثبتَ للمسكوت عن حُكمه مثل حُكم المنطوق بحكمه لعلّةٍ جَمَعتْ بينهما، وتكون العلّة معلومةً متميّزةً مُستدّلاً علىٰ كونها علّةً مِنْ دون سائر صفات الأصل بالدّليل، وهذا ممّا لا يُروىٰ عَنْ أحدٍ منَ الصّحابة أنّه استعمله علىٰ وجهٍ منَ الوجوه، فكيفَ يُدّعىٰ مَعَ ذلك التّصريح منهم بالقياس؟

فأمّا ادّعاؤهم أنّهم صَرّحوا بالقياس وتَعلّقوا في ذلك بما رُوي عَنْ ابن عبّاسٍ منْ قوله: «ألا يَتّقي الله زيد يجعل ابنَ الابن ابناً ولا يجعلُ أبَ الأبِ أباً»[3]، وما رُويَ من التّشبيه بُغصني شَجرةٍ وبجدولي نهرٍ، فلا تعلّق بمثله: لأنّ أوّل ما فيه: أنّه لا يجبُ أنْ يُعتمد في إيجاب العلم بالقياس علىٰ وجهٍ واحدٍ غيرُ مقطوعٍ به، لأنّ هذه المسألة مِنَ المسائل المعلومة الّتي لا يُعتمد فيها إلّا الأدلّة الموجبة للعلم، وما رَووه عن ابن عبّاسٍ وغيره مِنْ أخبار الآحاد الّتي لا يُقطعُ بها، فكيف يُستدلّ بها لو كانَ فيها دلالةٌ وهي غيرُ معلومة؟

وليس لأحدٍ أنْ يَدّعي الإجماع علىٰ صحّة الأخبار مِنْ حيثُ تلقّوا هذه الأخبار بالقبول، أو يدّعوا تواترها وانتشارها.

وذلك أنّها وإنْ ظَهَرت بين الفُقهاءِ، وذُكرت في كُتُب الفرائض، فلا شُبهة في أنّها أخبارُ آحادٍ.

---

(١) التّعريف.

(٢) بناءً علىٰ أنّ.

(٣) راجع هامش رقم (١) صفحة ٦٧٨.

ولا فرق بين مَنْ يَدّعى تواترها، وبَين مَنْ يَدّعي تواتر جَميع أخبار الآحاد الّتي ظَهَرَت بَين الفُقهاء، وَكَثُر احتجاجهم بها في كُتُبهم ومُناظراتهم وإنْ كانت أُصولها آحاداً.

فأمّا الإجماع والتّلقّى بالقبول، فانّه غيرُ مسلّم، لأنّه لم يكن منهم في هذه الأخبار إلّا ما كانَ منهم في [خَبَر الوضوء مِنْ][1] مسّ الذّكر[2]، وقوله «إنّما الأعمالُ بالنّيات»[3] وما شاكل ذلك مِنْ أخبار الآحاد، وقد عَلِمنا أنّ هذه الأخبار الّتي ذكرناها وَ ما جَرى مجراها ليس ممّا يُوجب الحُجّة، ولا تَثبُت بمثله الأصول الّتي طريقها العلم.

فان قالوا: خَبر «مَسّ الذّكر» و «الأعمال بالنّيّات» ما قَبِلوه مِنْ حيثُ قَطَعوا على صحّته، وإنّما عَمِلوا به كما يعملون على أخبار الآحاد.

قلنا: وهكذا خَبَر غُصنِي الشّجرة وما يَجري مجراه، فليس يُمكنُ بينَ الأمرَين فرقٌ.

وبَعدُ: فلو سَلّمنا قيام الحُجّة بما رَوُوه، وإنْ لم يكن كذلك، لم يكن فيه دليلٌ على قولهم، لأنّ أكثر ما في الرّواية عَن ابن عبّاس أنّه أنكر على زيد أنّه لم يحكم للجدّ بحُكم الأب الأدنى كما حَكَم في ابنِ الابن، وَلَيس في الرّواية أنّهُ أنكر ذلك عليه وجمع بين الأمرين بعلّةٍ قياسيّة أوجبتِ الجمع بينهما! وظاهر نكيره يُحتمل أنْ يكون، لأنّ ظاهراً مِن القول أوجب عنده إجراء الأب مجرى الجدّ كما أنّ ظاهراً آخر أوجب إجراء ابن الابن مَجرى الابن للصُّلب، ألا تَرى أنّه يَحسُن مِنْ نافي القياس، العامل في مذهبه كلّه على النصوص أنْ يقول لمَنْ خالفه في حُكم المُلامسة: أما تَتّقى الله توجبُ انتقاض الطُّهر بالتقاء الختانين، ولا تُوجبُ انتقاضه بالقُبلة؟! وهو

---

(١) زيادة من النسخة الثانية.

(٢) راجع هامش رقم (٢) صفحة ٥٥٦.

(٣) الحديث رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبوداود، وابن ماجه، وغيرهم.

يَذهبُ إلى أنّ الّذي يَقتضي الجمع بينهما ظاهرُ قوله تعالىٰ: ﴿أو لامَسْتُمُ النِّساء﴾[1] فلا يَمنَع أنْ يكونَ ابنُ عبّاس إنّما دعا زيداً إلى القول بالظّاهر، وقالَ له إذا أجرَيت ابنَ الابن مَجرى ابن الصُّلب لوقوع اسم الولد عليه وتناول قوله ﴿يُوصِيكُم الله في أولادكم﴾[2] لهما، فأجرِ أيضاً الجدَّ مَجرى الأب لوقوع اسم الأب عليهما، وقد رُوى عن ابن عبّاس في ذلك التّعلّق بالقرآن تصريحاً[3]، على أنّ ظاهر قول ابن عبّاس يشهد لمذاهبنا، لأنّه نَسَب زيداً إلى مُفارقة التّقوى وخوّفه بالله تعالىٰ، فَلَولا أنّ زيداً عنده كانَ في حُكم العادل عَن النصّ لم يَصحَّ منه إطلاق ذلك القول، لأنّ مَنْ يَعْدِل عَنْ موجب القياس على اختلاف مذاهب مُثبتيه لا يُنسب إلى مُفارقة التّقوى، لأنّ أكثرهم يقول إنّه مصيبٌ، ومَنْ خَطّاه يقول إنّه معذورٌ، ولا يبلغ به إلى هذه الحال.

فامّا ذِكرهم غُصني الشّجرة وَجَدولي النّهر، فلا يُوجب القول بالقياس، وإنّما سَلكوا ذلك تقريباً للقول مِن الفَهم، وتنبيهاً عليه مِنْ غير أنْ يجعلوا ذلك عِلّةً موجبةً للحكم، كما يَفعلُ المُعلّم مَع المُتَعلّم مِنْ ضربِ الأمثال، وتقريب البعيد، وإزالة اللّبس عَن المُشتبه.

وكيفَ يَصحُّ أنْ يُدّعى في ذلك أنّه على طريق المقايسة، وَقَد عَلِمنا أنّ القدر الّذي اعتمدوه من ذكر الغُصْنِ والجَدول لا يَصحُّ أنْ يكونَ عند أحدٍ أُصولٌ[4] في الشّريعة يُقاس عليها وتَثبتُ الأحكام لها؟

على أنّ الوجه في ذكرهم لما حُكي ظاهرٌ، وذلك أنّهم تَوصّلوا بما ذُكر عنهم إلى مَعرفة أقرب الرّجلين مِن المُتوفّى وألصقهما به نَسَباً، ثمَّ رَجَعوا في تُوريثه إلى الدّليل المُوجب للأقرب الميراث، وهذا كما يتنازع رجلان في ميراثِ ميتٍ ويَدّعي كلّ واحدٍ منهما أنّه أقربُ، إليه مَن الآخر، فَيصحُّ لمن أراد اعتبار أمرهما أنْ يَعدَّ الآباء

---

(١) النساء: ٤٣.

(٢) النساء: ١١.

(٣) صريحاً.

(٤) أُصولاً.

بين الميّت وبين كلّ واحدٍ منهما ويُحصيهم، ليعلم أنّ الأقرب هو مَنْ قَلَّ عددَ الآباء بينه وبين الميّت، دونَ مَنْ كَثُر عددهم بينه وبينه.

وله أيضاً أنْ يُوضّح ذلك لمَنْ التَبس عليه بذكر الأمثال والنّظائر، وإنْ كانَ كلُّ ذلك ممّا لا يَثبت به التّوريث، وإنّما يُعرف به الأقربُ، والميراثُ يَثبتُ بالنّصوص.

فامّا الوجه الثّاني مِن الكلام على استدلالهم هذا أنْ نقول لهم: لِمَ زَعمتم أنّ النّكير مرتفعٌ، وَقَد رُوى عن كلّ واحدٍ منَ الصّحابه ـ الّذين أضفتم إليهم القول بالقياس ـ ذمّه، وتوبيخ فاعله، والأزراءُ عليه:

فَرُوى عَن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: «**لو كانَ الدّين يُؤخذُ بالقياس**[1] **لكانَ باطنُ الخُفّ أولى بالمسح مِنْ ظاهره**»[2] وهذا تصريح منه عليه السّلام بأنّه لا قياس في ذلك[3].

ورُوي عنه عليه السّلام أنّه قال: «**مَنْ أراد أنْ يَتقحّم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه**»[4] وهذا اللّفظ يُروى عن عمر[5][6].

وما رُوي عنه عليه السّلام في ذَمّ القياس والذمُّ لفاعله أكثر مِنْ أنْ يُحصى[7].

ورُوي عن أبي بكرٍ أنّه قال: «أيُّ سماءٍ تَظلُّني وأيُّ أرضٍ تَقلّني إذا قُلتُ في

---

(١) قياساً.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الطهارة، باب كيفية المسح: «عن عليّ رضي الله عنه قال: **لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه**». الحديث». [أُنظر ايضاً المصادر الواردة في هامش رقم (٧) صفحة ٦٥١].

(٣) في الدين.

(٤) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٥) زاد في الحجرية (أيضاً).

(٦) شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد: ١ / ٦١.

(٧) راجع: «ملخّص ابطال القياس والرأي لابن حزم الاندلسي: ٤٦ ـ ٣، الأحكام: ٧ / ٤٨٣ ـ ٣٨٦ و ٨ / ٥٤٢ ـ ٤٨٧».

كتاب الله برأيي»[1].

وعن عُمَر أنّه قال: «إيّاكم وَأصحاب الرّأي فانّهم أعداءُ السُّنن أعيتْهُم الأحاديث أنْ يَحفظوها فقالوا بالرّأي فَضَلّوا وَأضلّوا»[2].

وروي عنه أنّه قال: «إيّاكم وَالمُكايلة، قيل: وَما هي؟ قال: المقايسة»[2].

ورُوي عَن شُريح أنّه قال: «كَتَب إليّ عُمر بن الخطّاب ـ وهو يومئذ مِنْ قِبَله ـ اقضِ بما في كتابِ الله، فإنْ جاك ما ليس في كتاب الله فَاقْضِ بما في سُنّة رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، فإنْ جاءك ما ليس في سُنّة رسول الله فاقضِ بما أجمع عليه أهلُ العلم، فإنْ لم تَجد فلا عليك أنْ لا تقضي»[2].

ورُوي عَن عُمر أيضاً أنّه قال: «أجرأكم على الجَّد أجرأكم على النّار»[3].

وعن عبدِاللهِ بنِ مَسعودٍ أنّه قال: «يذهبُ قرّاؤكم وَصُلحاؤكم وَيَتّخذُ النّاس رؤساءَ جُهّالاً يَقيسونَ الأُمور برأيهم»[2].

وعنه أنّه قال: «إذا قُلتُم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً ممّا حَرّم الله وَحَرّمتم كثيراً ممّا حَلّل الله»[2].

ورُوي عَن عبدالله بنِ عَباس أنّه قالَ: «إنّ الله تعالىٰ قال لنبيّه: احكم بينهم بما أراك الله[4] وَلَمْ يَقُل بما رأيتَ»[2].

ورُوي عنه أيضاً أنّه[2] قال: «لو جُعل لأحدٍ أنْ يَحكم برأيه لجُعل ذلك لرسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم يقول تعالىٰ: ﴿وَأَنْ آحكم بينهم بما أنزل الله﴾»[5].

وروي عنه أنّه قال: «إيّاكم وَالمقاييس فإنّما عُبدت الشّمس والقَمَر

---

(١) تفسير القرطبي: ١٩ / ٢٢١، تفسير ابن كثير ٤ / ٤٧٢، والمصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) أُنظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٣) أُنظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦، وراجع ايضاً هامش رقم (٣) صفحة ٧٠١.

(٤) قال تعالىٰ شأنه: ﴿إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين الناس بما أراكَ الله﴾. [النساء: ١٠٥]

(٥) المائدة: ٤٩.

بالمقاييس[1].

وروي عن عبدالله بن عُمر أنّه قال: «السُّنّة ما سنّه رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، ولا تَجعلوا الرّأي سُنةً للمسلمين»[1].

و قال مسروقٌ: «لا أقيسُ شيئاً بشيءٍ أخافُ أنْ تَزلّ قدمي بَعد ثبوتها»[1].

وكانَ ابنُ سيرين يَذُمّ القياس و يقول: «أوّلُ مَنْ قاس إبليس»[1].

وروي عنه أنّه كان لا يكادُ يقوُل شيئاً برأيه[1].

وقال الشّعبي[2] لرجلٍ «لعلّك منَ القايسين»[1].

وقال: «إنْ أخذتُم بالقياس أحْلَلتُم الحرامَ وَحَرّمتُم الحلال»[1].

وكان أبوسَلمة بن عبد الرّحمن[3] لا يُفتي برأيه.

وإذا كان القومُ قد صَرّحوا بذَمّ القياس وإنكاره هذا التّصريح، فكيفَ يُدّعىٰ ارتفاع نكيرهم؟، وأيّ نكيرٍ يتجاوزُ ماذكرناه ورَويناه عنهم؟

وليس لهم أنْ يَتأوّلوا الألفاظ الّتي رَويناها وَيَستكرهـ[ـوا] التأويل فيها ويَتَعسّفوه، مثل أنْ يحملوها علىٰ إنكار بَعض القياس دون بعضٍ، أو على وجهٍ دون وجهٍ، ليَسْلَم لهم ما حكوه مِنْ قولهم بالرّأي والقياس!

لأنّ ذلك إنّما يَسوغُ لو كانَ ما اسْتدَلّوا به على قولهم بالقياس غير محتملٍ للتّأويل، وكانَ صريحاً في دلالته على ذلك، فإنّا قد بَيّنّا أنّ جَميع ماتعلّقوا به مِنْ اختلافهم في مسألة الحرام وغيرها مِن المَسائل لا يَدلّ على القياس، ولا له أيضاً

---

(١) أُنظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) هو أبوعمرو عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار، الشعبي، الحميري، من التابعين ولد ومات بالكوفة سنة ١٠٣ هـ كان من المنحرفين عن أهل البيت عليهم السّلام والموالين لبني أُميّة، إتصل بعبد الملك بن مروان فكان نديمه وسميره، واستقضاه عمر بن عبد العزيز، يعدّه أهل السُّنة من الفقهاء والمحدثين الثقات!!

(٣) في اسمه اختلاف، قيل: ليس له اسمٌ، وقيل: اسمه عبدالله، وقيل: اسماعيل، وقيل: اسمه وكنيته واحد وهو ابوسلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، قيل: إنه أحد الفقهاء السبعة في المدينة، يعدّ من الفقهاء والمحدثين الثقات عند أهل السُّنة، توفي سنة ٩٤ أو ١٠٤.

ظاهرٌ في الدّلالة عليه، وسَنُبيّن بمشيّة الله مثل ذلك في تعلّقهم بالرّأي وإضافة الأحكام إليه، وأنّه لا ظاهر له في الدّلالة علىٰ القياس، فضلاً عن أنْ يحتمل التأويل، فلا وجه لتأويلهم ما رَويناه مِنَ الأخبار، لا سيّما وَجميعها له ظاهرٌ في نفي القياس لا بدّ لهم مِنَ العدول عنه، إذا صَحّ تأويلهم، فكيفَ يَعدل عمّا له ظاهرٌ في الدّلالة على أمرٍ لأجلِ ما لا ظاهر له ؟

ولو تَساوىٰ الأمران في الظّاهر أيضاً، لم يكن لهم أنْ يَحملوا أخبارنا علىٰ التّأويلات الّتي ذكروها لِتَسلَم دلالة ما تَعلّقوا به عَلى القياس، ولوكانوا بذلك أولىٰ منّا إذا تأوّلنا ما رَووه وَحَملنا علىٰ أنّ القول فيه إنّما كان بالنّصوص وأدلّتها لِيَسْلَم دلالة مارَويناه علىٰ نفي القياس.

وما لا يزالون يَتعلّقون به في ذلك مِن قولهم: إنّ المنكرين لذلك هم المستعملون له، فلا بدّ مِنْ حمل النّكير على ما يُوافق ماظهر عنهم مِنْ استعمال القياس.

فتعللٌ[1] بالباطل، وذلك أنّا لا نَعلمُ أنّهم استعملوا القياس ضرورةً، أو مِنْ وجهٍ لا يَسوغُ فيه التّاويل ولا يدخله الاحتمالُ، وإنّما إدّعي ذلك عليهم، وَتَعلّق مُدّعيه بما لا ظاهر له ولا شهادة فيه بالقول بالقياس، وأحسن أحواله أنْ يكونَ مُحتملاً، فكيفَ يصَحُّ ما ذكروه؟

وهذه الجملة [التي] ذَكرناها تُسقط قولهم إنّ الرّأي الّذي أبَوهُ هو الّذي يَصدر عَن الهوى، والّذي يُستعمل في غير مَوضعه، وأنّ أميرالمؤمنين عليه السّلام إنّما نَفَى أنْ يكون جميع الدّين يُؤخذ قياساً[2]، وكذلك أبوبكر إنّما استكبر استعماله الرّأي في كتاب الله على وجهٍ لا يَسوغُ فيه[2]، إلى غيرِ ذلك ممّا يقولونه ويَفزَعُونَ إليه، لأنّ كلّ ذلك منهم عدولٌ عن الظّاهر، وتَخصيصٌ لإطلاقه، وتأوّلٌ لا يَجبُ المصير إليه إلاّ بعد

---

(١) فتعللوا.

(٢) أُنظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

القطع على صحّة القياس، وقولُ القوم به بما لا يَحتملُ التّأويل.

فأمّا قولُ بَعضهم[1]: إنّهم فَعَلوا ذلك تَشدُّداً واحتياطاً للدّين حتى لا يقول الفُقهاءُ على القياس، وَيَعْدِلوا عَن تَتَبّع الكتاب والسُّنّة.

فظاهرُ السُّقوط، وذلك أنّ التّشدّد لا يجوزُ أنْ يَبلُغ إلى إنكار ما أوجبه الله تعالىٰ، أو فَسخ فيه، ولا يَقتضي أنْ يُخرِجُوا إنكارَهُم المَخرَج المُوهم لإنكار الحقّ، وَلو كانَ ذلكَ غَرَضهم لَوَجب أنْ يُصرّحوا بذمّ العدول عن الكتاب والسّنّة، والإعراض عن تأمّلهما والتشاغل بغيرهما مِنْ غَير أنْ يُطلقوا إنكار القياس والرّأي اللّذَين هما عِندكم أصلان مِنْ أُصول الدّين تاليان للكتاب وَالسُّنة والإجماع!

على أنّه يُمكنُ أنْ يُقال لهم: مَعَ تسليم ارتفاع النّكير، لمَ أنكرتم أنْ يكون بَعضُ الصّحابة الّذين حَكَيتم عنهم الاختلاف في مسألة الحرام وغيرها قَد رَجَع في مذهبه إلى القياس، وهو مَنْ كان قوله منهم أبعد مِنْ أنْ يتناوله شيء مِنْ ظواهر الكتاب والسّنّة؟ وأنْ يكونَ الباقون رَجَعوا في مذاهبهم إلى النّصوص وأدلّتها؟ غير أنّ مَن ذَهَب إلى القياس منهُم لم يظهر وَجه قوله، ولا عَلِمت الجماعة أنّه قاله قياساً، ولو علموا بذلك لأنكروه، غَير أنّهم لا يعلمونه وأحسنوا الظّنّ بالقائل وَظَنّوا أنّه لم يَقُل إلّا عَن نصٍّ أو طريقٍ يُخالف القياس.

وليس يَجب أنْ يكونَ وجه قول كلِّ واحدٍ منهم على التّفصيل معلوماً للجماعة، ومَتى أوجبوا ذلك وإدّعوه طالبنا هُم بالدّليل على صحّته ولن يجدوه، وهذا أيضاً ممّا لا انفكاك لهم منه.

واستدلّوا ايضاً بأنْ[1] **قالوا**: قَد ظَهَر عن الصّحابة القولُ بالرّأي وإضافة المذاهب إليه، ولفظة «الرّأي» إذا أُطلقت لم تُفد القول بالحُكم مِنْ طَريق النصّ، لأنّ ما طريقه العلم لا يُضاف إلى الرّأي جَليّاً كانَ الدّليل أو خفيّاً، ولا يستفادُ من ذلك إلّا القول مِنْ طَريق القياس والاجتهاد، والأخبار الواردة في ذلك كثيرةٌ:

---

(١) راجع المصادر الواردة في الهامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

نحو ما رُوي عن أبي بكرٍ في الكَلالة: «أقولُ فيها برأيي»[1].

وقول عمر: «أقضي برأيي»[1]، وقوله: «هذا ما رأى عَمر»[1]، ونحو قول أميرالمؤمنين عليه السّلام في أُمّهات الأولاد: «كانَ رأيي ورأي عُمر أنْ لا يُبْعْنَ ثُمَّ رأيتُ بِيْعَهُنَّ»[1]، وهذه الجُملة تَدلُّ على القياس والاجتهاد مِنَ الوجه الّذي ذكرناه في إطلاق لفظ «الرّأي» وإضافة المذهب إليه.

ولأنّه أيضاً: لو كانَ رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم إلى طُرق العلم، لِما صَحّ منهم الرّجوع مِنْ رأيٍ إلى رأيٍ، ولا التّوقُّف فيه، وتجويز كونه صواباً وخطأً، ولا أنْ يُمسكوا عَن تخطئة المخالف والنّكير عليه.

ولأنّ الأدلّة لا تَتناقض ولا تختلف، فكيف يجوزُ أنْ يَرجع كلُّ واحدٍ إلى دليلٍ مع اختلاف أقوالهم.؟

فيقال لهم: قد ادّعيتم في معنى «الرّأي» ما لا يَصحُّ، لأنّ «الرأي» إذا أُطلق تناول كلّ ما كانَ مُتوصّلاً اليه بضربٍ مِنَ الاستدلال الّذي يَصحُّ فيه اعتراض الشّبهات، واختلاف أهل الإسلام لا يَختصُّ ما قيل قياساً دون ما قُبلَ مِنْ جهة اعتبار الظّواهر والاستدلال بها.

ألا تَرى إنّهم يَقولون: «فلانٌ يَرى العدل»، و«فلانٌ يرى القَدَر»، و«فلانٌ يرى الإرجاء»، و«فلانٌ يرى القطع على عِقاب الفُسّاق» وإنْ كانَ ذلك مُتوصّلاً إليه بالأدلّة الموجبة للعلم.

وكذلك يقولون: «إنّ أباحنيفة يَرى الوضوء بنبيذ التّمر[2] وإنّ ذلك رأيه» كما يُقال: «إنّ ذلك مذهبه» و إنْ كان لا يرجعُ في ذلك إلى قياسٍ واجتهادٍ.

ويُقالُ أيضاً: «إنّ القضاء بالشّاهد واليمين» رأيُ الشّافعي[3]، ومالك[3]، وإنْ كانَ

---

(١) راجع المصادر الواردة في الهامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) الفتاوي الهندية: ١ / ٢٢ ـ ٢١.

(٣) المُغني لابن قدامة: ١٢ / ١٣.

مرجعهما فيه إلى الخبر، وأنّ الأقراء الّتي تُعتبر في العِدّة على رأي أبي حنيفة الحيضُ[1] وعلى رأي الشّافعي وغيره الأطهار[2]، وإن كانَ رجوع كلّ واحدٍ منهما في ذلك إلى ضربٍ مِنَ الاستدلال يُخالف القياس.

وإذا كانَ معنى «الرّأي» والمستفاد به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه، لم يكن في إضافة الصّحابة أقوالها إلى ألرّأي دلالةٌ على ما توهّمه خصومنا مِنَ القياس، لأنّهم لمَ ينصُّوا على أنّ الرّأي الّذي رواه هو الصّادر عن القياس دون غيره، وإذا لم يَنُصّوا والقول محتملٌ لما يقولونه لم يكن للخصم فيه دلالةٌ.

فإنْ قالوا: إنْ كان القول في «الرّأي» على ما ذَكرتم فَلِم لا يُقال: إنّ المسلمينَ يرونَ أنّ التمسّك بالصّلاة والصّوم وما أشبه ذلك مِنَ الأُمور المعلومة؟

قلنا: إنّما لا يُقال ذلك لما قَدّمناه مِنْ أنّ لفظ «الرّأي» يُفيد الأمور المعلومة مِن الطُّرق الّتي يَصحُّ أنْ تعترضها الشُّبهات ويَختلف فيها أهل القبلة، ولهذا لا يُضيفون الأمور المعلومة ضرورةً مِن واجباتِ العقول إلى الرّأي، كقُبح الظّلم، ووُجُوب الإنصاف، وردّ الوديعة. ولا يُضيفون أيضاً إليه العلم بدُعاء الرّسول عليه السّلام لأُمّته إلى صلواتِ الخمس، وصُومِ شَهر بعينه، إمّا لأنّه معلومٌ ضَرورةً، أو باستدلالٍ لا تَدخلُ فيه شبهة.

وكذلك أيضاً: لا يُضيفون إليه سائر الأُمور المعلومة بالأدلّة الّتي لا يَختلف المسلمون فيها، كوجوب التّمسك بالصّلاة، والصّوم، والعلم بنُبوّة الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وصِدق دعوته، وقَد بَينّا أنّهم يُطلقون «الرّأي» في القول بالعدل، والقَدَر وغير ذلك.

فإن قالوا: إنّما صَحَّ أن يقول العَدليّ: «فلانٌ يرى القَدر»، ويقول: القدريّ: «فلانٌ يرَى العدل» لأنّ كلّ واحدٍ منهما ينسبُ صاحبه إلى القول بغير علمٍ، وإنْ اجتهد، فشَبّه

---

(١) الفتاوي الهندية: ١ / ٥٢٦، المغني لابن قدامة: ٨ / ٢٤٦.

(٢) المغني لابن قدامة: ٨ / ٢٤٦.

بالقول بالرّأي الّذي هو القياس.

قيل لهم: هذا الإطلاق الّذي حَكيناهُ ليس يختَصُّ بواحدٍ دون آخر، بل العَدْليّ يقولُ في نفسه وفيمن يقول بقوله أنّه يَرى العدل، وكذلك القَدْر والإرجاءُ وسائر ما حكيناه مِنَ المذاهب، على أنّ العَدْليّ لا يَرى أنّ القَدْريّ قائلٌ بالقَدْر إلّا عَن تقليدٍ أو شُبهةٍ، وليس يَرى أنّه قائلٌ مِنْ اجتهادٍ يَقتضي غلبة الظّن حتّى يُطلق عَليه لفظ «الرّأي» المُختصّ عندهم بالمذاهب الحاصلة مِنْ طَريق القياس.

فإنْ قالوا: كيفَ يَصحُّ أنْ يُنازَعوا في اختصاص «الرّأي» بما ذكرناه؟، ومعلومٌ أنّ القائل إذا قال: «هذا مذهبُ أهل الرّأي»، و«قالَ أهلُ الرّأي كذا» لم يُفهم عَنه إلّا القياس دونَ غيره.

قيل: هذا تعارفٌ حادثٌ في أهل القياس، لأنّه حَدَث الاختلافُ بين الأُمّة في القياس، فنفاه قومٌ وأثبته آخرون، وغَلَب على مُثبتيه الإضافة إلى الرّأي، ومَعلومٌ أنّ هذا التّعارف لم يكُن في زمن الصّحابة، فكَيفَ يُحمل خطابهم عليه؟

على أنّه ليس مُعيّناً عن أحدٍ مِنَ الصّحابة أنّه قال: «أنا مِنْ أهل الرّأي»، وأكثر ما رَوَوْه قولهم «رأينا كَذا» و«كانَ رأيي ورَأيَ فلانٍ كذا»!

وليس يَمتنعُ أنْ يكونَ في بَعض تصرّف اللّفظة مِنْ التّعارف ما ليس هو في جميع تَصرّفها، ويكونُ الإضافة إلى «الرّأي» قَد غَلب فيها ما ذكروه، وإنْ لَم يَغْلب في قولهم: «رأيتُ كذا» و«كانَ كذا مِنْ رأيي».

هذا ممّا لا يمكن دفعه، فانّه لا شُبهة على أحدٍ في أنّ قولهم: «فلانٌ مِنْ أهل الرّأي» لا يَجري في الاختصاص بالإضافة إلى الاجتهاد والقياس مَجرى قولهم «رأيُ فلانٍ كذا»، و «كانَ رأيُ فلانٍ أنْ يقول بكذا»، وأنّ الثّاني لا تعارف فيه يُخصّصه وإنْ كانَ في الأوّل.

وإذا صَحَّ ما ذكرناه، لم يَمتنعْ أن يقول أميرُ المؤمنين عليه السّلام: «كان رأيي

ورأي عمَر ألّا يُبعن»[1] أي مذهبي وما أُفتي به، وكذلك قولُ أبي بكر: «أقولُ فيها برأيي»[1] أي ما أعتقده وأدّاني الاستدلالُ إليه، وكذلك قولُ عمر: «أقضي فيها برأيي»[1].

فإن قالوا: لو كانَ الأمر على ماذكرتم فَلِم قالوا: «إنْ كانَ صواباً فَمِن الله، وإنْ كانَ خطأً فمنّي وَمِنَ الشّيطان»[1] والأدلّة والنّصوص لا يكونُ فيها خطأ؟

قيل: قد يُخطئ المُحتجّ بالكتاب والسُّنّة والمستدّل بأدلّتهما، بأنْ يَضع الاستدلال في غَير موضعه، مثلاً يُقدّم مؤخّراً أو يؤخّر مقدّماً، أو يَخصُّ عاماً أو يعمُّ خاصاً، أو يتمسّك بمنسوخ، أويَعمل على ماهناك أولى منه، فيكونُ الخطأُ منه أو مِنَ الشّيطان، فالكتابُ والسُّنّةُ وإنْ لم يكن فيهما خطأٌ، فالمُستدلُّ بهما قد يُخطئ مِنْ حيثُ قلنا.

على أنّا إذا تأمّلنا المسائل الّتي قالوا فيها بما قالوه وأضافوه إلى رأيهم، وَجَدنا جميعها إمّا مُخرّجاً مِن أدلّة النّصوص، فالذّاهبُ[2] إليها متعلّقٌ بغير القياس.

أمّا بيع أمّ الولد فيمكن أنْ يُعوّل مَنْ مَنَع منه على ما رَوىٰ عنه عليه السّلام مِنْ قوله: «أيّما أمةٍ وَلَدت مِنْ سيّدها فَهي معتقة»[3]، وبما رُوي عنه عليه السّلام في مارية القبطيّة لمّا وَلَدتْ إبراهيم: «أعتقها وَلَدها»[4].

ومَنْ ذَهَب إلى جواز بيعها أمكنه التّعلّق باشياءَ:

منها: إنّ أصل المِلكْ جَواز التّصرف، والولادةُ غَيرُ مزيلةٍ للمِلْك بدلالة أنّ لسيّدها وطؤها بعد الولادة مِنْ غَير ملكٍ ثانٍ ولا عَقْد نكاحٍ، وذلك يَقتضي بقاء السّبب المُبيح للوطئ وهو الملك.

ومنها: أنّه لا خلافَ في أنّ عتقها بعد الولادة جائزٌ، ولوكانَ الملكُ زائلاً ما جاز العتقُ.

---

(١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) في الأصل: والذاهبُ.

(٣) كنز العمال: ١٠ : ٣٢٨ حديث ٢٩٦٥٤.

(٤) كنز العمال: ١١ : ٤٧٠ حديث ٣٢٢٠٩ و ١١ : ٤٧١ حديث ٣٢٢١٣.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أحلَّ اللهُ البيع﴾[1] ويُتعلّق بعمومه في كلّ موضعٍ إلّا ما أخرجه[2] الدّليل، فلعلّ مَنْ أجازَ البيع في الصّدر الأوّل تعلّق ببعض ما أشرنا إليه واعتمدهُ.

ومَنْ تأمّل احتجاج أميرالمؤمنين عليه السّلام في بيع أُمّهات الأولاد[3] وَجَده مخالفاً لطريقة القياس، لأنّ المروي عنه عليه السّلام أنّه قال: «سَبَق كتاب الله بجواز بيعها»[4]، فأضاف جواز البيع إلى الكتاب دون غيره.

فأمّا قول أبي بكرٍ وَقد سُئل عَن الكلالة «أقولُ فيها برأيي، فإنْ كانَ حقّاً فمن الله، وإنْ كانَ خطأً فمنّي: هو ما عدا الوالد والولد»[5] فَلَيس يجوزُ أن يكونَ الرّأي الّذي ذكره[6] هو القياس، لأنّ السّئوال وَقَع عَنْ مَعنى اسمٍ، والأسماءُ لا مَدخل للقياس فيها، وإنّما المرجع فيها إلى المواضعه وتوقيف أهل اللّسان، وكتاب الله تعالى يَدُلّ على معنى الكلالة، لأنّه تعالى قال: ﴿يَستَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ في الكَلالة﴾[7]، وما تَولّى اللهُ تَفسيرَهُ والفَتوى به لم يَدخُلْه الرّأي الّذي هو الاجتهاد والقياس.

ويُبيّن ذلك أيضاً: قول النّبي عليه السّلام لعُمَر وقد كرّر عليه السّؤال عن الكلالة «يَكْفِيك آية الصّيف»[7] وهذا يَدلّ على أنّ الآية نفسها تُفيد الحكم.

وكذلك إنْ تَعلّقوا بما رُوي عَن ابن مسعود وأنّه «سُئِل عَن امراةٍ ماتَ عنها زَوجُها ولم يُسمّ لها صَداقاً ولم يَدخُل بها؟ فردَّ السّائلُ شهراً ثمّ قال: «أقولُ فيها برأيي، فإنْ حقّاً فَمن الله، وإنْ كان خطأً فمنّي أو مِن الشّيطان، واللهُ ورَسوله منه بَريانِ:

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) في الأصل: أحوجه.

(٣) الولد.

(٤) راجع المصادر الواردة في الهامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٥) ذكروه.

(٦) النساء: ١٧٦.

(٧) راجع تخريج القول في هامش رقم (٣) صفحة ٣٧٠.

عليها العِدّة، وَلها الميراث، ولها مهر نسائها، لا وَكسَ ولا شَطَطَ»[1]، فقال مَعْقِلُ بن يسارٍ: «أشهدُ أنَّ رسُول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم قضى في بَرْوعَ بنت واشقٍ بما قَضَيتَ»[1] فَسرَّ عبدالله.

و ذلك أنّ لقول عبدالله ظاهراً في كتاب الله يُمكن أنْ يرجع إليه، وهو عمُوم قوله تعالى: ﴿والّذين يتوفّون مِنْكُم وَيذَرُونَ أزواجاً يَتَربّصنَ بأنْفُسهنّ أربعة أشهرٍ وَعشراً﴾[2]، لأنّ عموم الآية تقتضي العدَّة على كلّ زوجةٍ تُوفّي عنها زوجها، ولم يَخصُّ بالجملة مَنْ لم يُسمَّ لها صَداقاً.

ويُمكن أنْ يكونَ أوجب الميراث لكلّ زوجة كقوله[3] تعالى: ﴿ولَهنّ الرُّبعُ ممّا تَركتُم﴾[4] [ولم يخصّ][5] مَنْ لَم يطأها زوجها ولم يُسمّ لها صَداقاً، وأوجَب المهر بقوله تعالى: ﴿فانْكِحُوهُنَّ بإذنِ أهْلِهنَّ وآتُوهُنَّ أجورَهُنَّ بِالْمَعرُوف﴾[6] وذلك موجبٌ لمَهر المِثْل، لأنّ المُسمّى لا يتجاوز ولا يُعتبر فيه العُرف.

وإذاكانَ لكلّ حُكمٍ أفتى به وجهٌ في الظّاهر، فما السّبب في القطع على قوله بالقياس؟

فإنْ قيل: لمَ رَدَدتم شهراً؟ وَلَم قال: «وإنْ كانَ خطأً فمنّي»[1]؟ فكيفَ يكونُ الحُكمُ المأخوذ مِنْ ظاهر الكتاب خطأً؟

قلنا: يجوزُ أنْ يكون توقّفه وترداده للسّائل لطلبه ما عَساهُ يَقتضي تَخصيص الآيات الّتي ذكرناها، والتماساً لما لعلّه أنْ يَعثر عليه ممّا يجبُ له تَركُ الظّاهر.

ويُمكنُ أنْ يكون أيضاً: أنّه لم يَتعيّن عليه فرض الفُتيا لوجود غَيره مِنْ عُلماء الصّحابة، فآثر طلب السّلامة بالاعراض عن الجواب والفُتيا، ثمّ لمّا ألحّوا عليه وسألوه أجاب.

---

(١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) البقرة: ٢٢٤.

(٣) بقوله.

(٤) النساء: ١٢.

(٥) زيادة من النسخة الثانية.

(٦) النساء: ٢٥.

فأمّا قوله: «إنْ كانَ خطأً فمِنّي»[1] فيمكنُ أنْ يكونَ لأنّه جوّزَ أنْ يكونَ هناك ما هو أولى مِنَ الظّاهر مِنْ دليلٍ يَخصُّ، أو رواية تقتضيه مِن الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في مثل ما سُئل عنه يُخالف قضيّته، أو غير ذلك ممّا يكون العدول إليه أولى.

على أنّهم يقولون: «كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ»، فَيلزمهم السّؤال عن قوله: «إنْ كان خطأً فمنّي»، وكيفَ نَسَب نفسه إلىٰ الخطأ وهو مجتهدٌ؟

فلا بدّ لهم مِنَ الرّجوع إلى تجويزه على نفسه التّقصير في طَلَبِ خَبَرٍ لو اسْتَقصىٰ لظَفَر به، وما جرى مجرى ذلك.

ومتىٰ تأمّلتَ جَميع المسائل الّتي حُكي عنهم إضافة القول فيها إلى رأيهم وَجدت لها مخرجاً في الظّواهر وَطُرقاً تُخالف القياس!

فأمّا قولهم: «وَلو كانَ رُجُوعهم في ذلك إلى طُرق العلم لما صَحّ منهم الرّجوع مِنْ رأيٍ إلى آخر، ولا التّوقُّف فيه، وتجويز كونه خطأً وصواباً». فَمنْ بعيد ما يُقال، وذلك أنّ الرّجوع عَن المذاهب وأدلّتها لا يَدلُّ على القول فيهابالقياس والظّنّ، لأنّ ذلك قد يَصحُّ فيما طريقه العلم والأدلّة، ألا ترىٰ أنّ القائِل بالجَبْر قَد يَعدِل عنه إلى العدل، وَكذلك قد يَعدلُ عن القطع على عقاب الفُسّاق مِنْ أهل القبلة إلى القول بالإرجاء[2]، وسائر مسائل الأُصول ذلك ممكنٌ فيها، فَلَيس التّنقُّل مِنْ رأيٍ إلى آخر

---

(١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) الارجاء إما أن يكون مشتقاً من الرجاء بمعنى الأمل، أو من الإرجاء بمعنى التأخير، والمُرجئة فرقة قالت: لا يضرّ مع الايمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، وإنّ الايمان قولٌ بلا عمل، فكأنّهم قدّموا الايمان وأرجئوا العمل، وخلاصة القول: إنّهم يذهبون إلى أنّ أصحاب الكبائر إذا ماتوا غير تائبين فإن حساب أعمالهم مرجوٌّ ومؤخّرٌ ليوم القيامة، وأنّهم لا يحكمون عليهم بالنعوت والصفات في الدنيا، فلايحكمون عليهم بالفسق، أو الكفر، وأنهم مؤمنون أو فاسقون، أو فاسقٌ، أو من أهل النار، والجنّة، بل يُرجئونه إلى الآخرة. والمُرجئة على أصنافٍ وفرق عديدة. وقد اختلف أرباب الملل والنحل في مُبدع هذه الفكرة، والرأي السائد عند المحققين أنها من الفرق التي أبدعتها السياسة الأُمويّة لتبرئة جرائمها ولابعاد الناس عن توصيفهم بالفسق والكفر بعد ما شاهدوا منهم الجرائم والموبقات، ولآراء المرجئة تأثيرات كبيرة بعيدة المدى في اصول الدين عند المذاهب السُّنية لا زالت باقية.

دلالةٌ على ماظنّوا[1].

وأمّا التّوقّف: فَقَد يجوزُ أنْ يكون طلباً للاستدلال والتّأمّل، كما يَتوقّفُ النّاظرون في كثيرٍ من مسائل الأُصُول الّتي يُتوصّل إليها بالأدلّة المُفضِيةِ إلى العلم، ويُتثبّتونَ تَحرّزاً مِنَ الغَلَط، واحتياطاً في إصابة الحقّ.

فامّا: «تجويزُ كونه خطأً وصواباً»، فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعودٍ، أو أنّ ذلك يحسن أنْ يُقال بحيث يكونُ التّجويز لورود ما هو أولى مِنْ الظّاهر ثانياً، لأنّ النّاظر رُبّما كان مُتّهماً نفسه بالتّقصير ويَجوزُ أنْ يكون في المسألة مُخصّص أو معنىً يَقتضي العدول إليه لم يُمعن النّظر في طلبه والفحصِ عنه.

وأمّا قولهم: «ولا أنْ يُمسكوا عَنْ تخطئة المُخالف والنّكير عليه، ولأنّ الأدلّة لا تتناقض ولا تختلفُ، فكيف يجوزُ أنْ يَرجع كلّ واحدٍ منهم في قوله إلى دليلٍ»؟

فقد بَيّنا أنّا لا نَقولُ أنّ مع كلّ واحدٍ دليلاً علىٰ الحقيقة، وإنّما قلنا: يجوزُ أنْ يكونَ كلّ واحدٍ تعلّق بطريقةٍ من الظّاهر وأدلّة النّصوص، اعتَقَدها دليلاً، ولا شُبهة في أنّ الأدلّة لا تَتناقض، إلّا أنّ ما يعتقد بالشُّبهة دليلاً لا يجبُ ذلك فيه.

فأمّا الإمساكُ عَن النكير[2] والتّخطئة، فَلم يُمسكوا عنهما، والعلم بأنّ بعضهم خَطّئا بعضاً يَجرى مَجرى العلم بأنّهم اختلفوا، فَدافِعُ أحدُ الأمرين كدافع الآخر.

ويَدلُّ علىٰ ما ذكرناه ما رُوي عَن أميرالمؤمنين عليه السّلام وقد استفتاهُ عُمر في امرأةٍ وجّه إليها، فألقَتْ ما في بَطنها، وقد أفتاه كافّة مَنْ حَضره منَ الصّحابة بأنْ لا شيء عليه، فإنّه مودّبٌ فقال عليه السّلام: «إنْ كانَ هذا جُهدُ رأيهم فقَد أخطأوا، وإنْ كانوا قارَبوُكَ فقد غشّوكَ»[3]، وهذا تصريحٌ بالتّخطئة.

---

(١) ظنّوه.

(٢) التنكير.

(٣) راجع (نقلاً عن الغدير في الكتاب والسُّنّة: ٦: ١١٩) : «ابن الجوزي في سيرة عمر ص ١١٧، وأبو عمر في العلم: ١٤٦، السيوطي في جمع الجوامع: ٧: ٣٠٠ نقلاً عن عبدالرزّاق، والبيهقي، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١: ٤٥٨».

والخبر الّذي رَويناه مُتقدّماً عنه عليه السّلام يَشهدُ بذلك، وهو قوله عليه السّلام: «مَنْ أراد أن يتقحّم جَراثيم جَهنّم فَليَقُل في الجَدّ برأيه»[1].

ورُوي عَن ابن عبّاس أنّه قال: «مَنْ شاءَ باهلتُه انّ الّذي أحصىٰ رَمل عالج ما جَعَل للمال نصفين وثُلثاً»[2].

ورُوي عنه أنّه قال: «مَنْ شاء باهلتُه أنّ الجَدَ أبٌ»[3].

وقد رُويتِ المُباهلة عن ابن مسعودٍ أيضاً في قصّةٍ أُخرى، ورُوي عن ابن عبّاس الخبر الّذي تَقَدّم مِنْ قوله: «الا يَتّقي اللهَ زَيدُ بنُ ثابت»[1]، وهذا أيضاً تصريح بالتخطئةِ وتخويفٌ بالله تعالى في المقام علىٰ المذهب.

والخبر الّذي رُويناه أيضاً عَن عُمر أنّه قال: «أجرأكُم علىٰ الجَّد أجرأكم علىٰ النّار[4]»، واضحٌ في هذا الباب.

ورُوي عَن عائشة أنّها بعَثَتْ إلى زَيد بنْ أرقم، وَقَد اشترىٰ ما باعه بأقلّ ممّا باعه به قَبل أنْ يقبض الثّمن: «إنّك إنْ لَم تَتُب فَقَد بَطَل جِهادُك مَعَ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم»[5].

وقيل لابن المُسيّب: إنّ شُريحاً قَضى في مُكاتبٍ عليه دينٌ: أنّ الّدين والكتابة بالحُصص فقال: «أخطأ شُريح».

---

(١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) الأحكام للآمدي ٤: ٤١٧.

(٣) اختلف الصّحابة في الجدّ فألحقه بعضهم بالأب في إسقاط الأُخوّة كابن عبّاس، وألحقه بعضهم بالأُخوّة كزيد بن ثابت. أُنظر أقوالهم في هذه المسألة في: «الأحكام للآمدي»٣: ٣٠٢.

(٤) نَسَبَ ابن أبي الحديد المعتزلي في «شرح نهج البلاغة ١: ٦١١» هذا القول لعمر حيث يقول: «كانَ عمر يفتي كثيراً بالحكم ثمّ ينقضه ويُفتي ضدّه وخلافه، قضىٰ في الجدّ مع الأُخوّة قضايا كثيرة مختلفة، ثمّ خافَ من الحكم في هذه المسألة فقال: من أراد أن يقتحم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه». راجع ايضاً المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦

(٥) وفي «الأحكام للآمدي٣: ٣٠٤» : قالت عائشة: «أخبروا زيد بن أرقم أنّه أحبط جهادَهُ مع رسول الله بفتواه بالرّأي في مسألة العِينَة».

وفي هذا مِنَ الأخبار ما لا يُحصىٰ كَثرةً، وفيما أوردناه كفايةٌ لما أردناه.

فأمّا ما لا يزالونَ يستكرهونه ويَتعسّفونه من تأويل هذه الأخبار الّتي ذكرناها، مثل قولهم في قصّة المُجْهِضةُ وَلَدها «إنّ الخَطأ والغِش إنّما أراد به ترك ما هوَ الأولىٰ في النُّصح والمَذهب»[1]، وأنّ ابنَ عبّاسٍ دَعا إلىٰ المُباهلة لأنّه خُطِّئَ في اجتهاده، فَدَعا من خَطَّأه في ذلك ـ لا في نفس المذهب ـ إلىٰ المُباهلة، وإنّ ذِكر جهنّم والنّار علىٰ سبيل التَّشدّد والتَّحرّز، وأنّ ذلك تخويفٌ لمن أقدَم عليه مِنْ غيرِ فكرٍ ولا تَحفّظٍ.

وفي حديث إحباط الجهاد، أنّ ذلك مشروطٌ بأنْ يكونَ ذاكراً للخبر المقتضي لخلاف قوله، إلىٰ غيرِ ذلك ممّا يتناولون به الأخبار الواردة في هذا المعنىٰ، فكلّه عُدولٌ عن ظواهر الأخبار وحَملها علىٰ ما لم تَحتمله، وذلك إنّما يَسوغُ إنْ ساغَ، مَتىٰ ثَبَتَ لنا تصويب القوم بعضهم لبعضٍ في مذاهبهم مِنْ وجهٍ لا يَحتمله التّأويل.

فأمّا ولا شيء نذكرُ في ذلك إلّا وهو مُحتملٌ للتّصويب وغيره علىٰ ما ذكرناه وسَنذكره، فلا وجه للالتفات إلىٰ تأويلاتهم البعيدة.

فإنْ قالوا: نحنُ وإنْ صَوّبنا المجتهدين، فَليس نَمنعُ مِنْ أنْ يكون في جُملة المسائل ما أُلحق فيه في واحدٍ، فلا يَسوغُ في مثله الاجتهاد، وأكثرُ ما تقتضيه الأخبار الّتي رويتموها أنْ يكونَ الاجتهادُ غيرَ سائغٍ في هذه المسائل بعينها، وهذا لا يدلّ علىٰ أنّ سائر المسائل كذلك.

قُلنا: لا فَرق بين هذه المسائل الّتي روينا فيها الأخبار وبَينَ غَيرها، وليس لها صفةٌ تُباين بها ما عداها مِنَ مسائِل الاجتهاد، ألا يرونَ أنّه لا نَصّ في شيءٍ منها يَقطعُ العُذر، كما أنّ ذلك ليس في غيرها مِنْ مَسائل الاجتهاد، وإذا لم يَتميّز مِنْ غَيرها بصفةٍ لم يَسغْ ما ادّعيتموه، واشترك الكُلُّ في جواز الاجتهاد فيه أو المنعُ منه.

وإستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: ليس تَخلو أقوالهم في هذه المسائل الّتي أضافوها

---

(١) أُنظر تخريجه في هامش رقم (٣) صفحة ٧٠٠.

إلىٰ آرائهم وأمثالها مِنْ أنْ يكونوا ذَهَبوا إليها مِنْ طُرق الأدلّة الموجبة للعلم، أو منْ جهة الاجتهاد والقياس.

ولو كانَ الأوّلُ: لَوَجبَ أنْ يكونَ الحقُّ في واحدٍ مِنَ الأقوال دون جميعها، وَلَوجَبَ أنْ يكون ما عدا المذهب الواحد والّذي هو الحقُّ منها باطلاً خطأً، ولو كانَ كذلك لوَجَبَ أنْ يَقطعوا ولاية قائلة، ويبرءُوا منه، ويَلعنُوه، ولا يُعظّموه، ألا ترىٰ أنّهم في أُمورٍ كثيرة خَرَجوا إلىٰ المُقاتلة، وَرَجَعوا عن التّعظيم والولاية، لما لم يكُنْ مِنْ باب الاجتهاديات، ولو كانَ الكلُّ واحداً لفعلوا في جميعه فعلاً واحداً.

ولو كانَ الأمر أيضاً علىٰ خلاف قولنا، لم يَحسُنْ أنْ يُولّي بعضُهم بعضاً مَعَ علمه بخلافه عليه في مذهبه، كما وَلّىٰ أميرُ المؤمنين عليه السّلام شُريحاً معَ علمه بخلافه له في كثيرٍ من الأحكام، وكما وَلّىٰ أبو بكر زيداً وهو يُخالف في الجَدّ، فلولا اعتقادُ المولّي أنّ المولىٰ مُحِقٌّ، وأنّ الّذي يذهبُ إليه ـ وإنْ كانَ مُخالفاً لمذهبه ـ صوابٌ لم يَجُز ذلك، ولا جازَ أيضاً أنْ يَسوغَ له الفُتيا ويُحيل عليه بها، وقد كانوا يَفعَلونَ ذلك.

وكذلك كانَ يجب أنْ يَنقض بعضهم علىٰ بعضٍ الأحكام الّتي يُخالفه فيها لمّا تمكّن مِنْ ذلك، وأنْ يَنقُضَ الواحدُ علىٰ نفسه ما حَكم به لهم في حالٍ ثُمّ رَجَعَ إلىٰ ما يُخالفه في أُخرىٰ، لأنّ كثيراً منهم قَد قَضىٰ بقضايا مُختلفة ولم يَنقُض علىٰ نفسه ما تقدّم، فلولا أنّ الكلّ عندهم صوابٌ لم يَسُغ ذلك!

وأيضاً: فقد اختَلفوا فيما لو كانَ خطأً لكانَ كبيراً، نحو اختلافهم في الْفروج، والدِّماء، والأموال، وقَضىٰ بعضهم بإراقة الدّم، وإباحة المال والفرج، فلو كانَ منهم مَنْ أخطأ، لم يجز أنْ يكون خطأه كبيراً، ويكونَ سَبيله سَبيل مَنْ إبتدأ إراقة دَمٍ مُحرّمٍ بغير حقٍّ، وأخَذَ مالاً عظيماً بغير حقٍّ، وأعطاء مَنْ لا يَستحقّه، وفي ذلك تفسيقه ووجوب البَراءة منه.

وفي علمنا بِفَقْدِ كلّ ذلك دليلٌ علىٰ أنّهم قالوا بالاجتهاد وأنّ الجماعة

مصيبون.

وهذه الطّريقة هيَ عُمدتهم في أنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ في أحكام الشّريعة.

قِيلَ لهم: ما تُنكرون أنْ يكونَ الخطأ الواقع ينقسم:

إلىٰ ما يُوجب البرائة، وحَمل السّلاح، واللّعن، وقطع الولاية.

وإلىٰ ما لا يُوجب شيئاً مِنْ ذلك، وأنْ يكونَ اشتراكُ الفِعلين في كونهما خطأً لا يقتضي اشتراكهما فيما يَستحقُّ عليهما ويُعامل به فاعلهما، ألا يرىٰ أنّ[1] الصّغيرة تُشاركُ الكبيرة في القُبح والخَطأ، فلا[2] يدلّ ذلك علىٰ تساويهما فيما يُعامل به فاعلهما. والزّنا[3] والكُفر يَشتركانِ في القُبح والمعصية، ولا يجب تساويهما في سائِر الأحكام.

وإذا جازَ اشتراك الشّيئين في القُبح معَ اختلافهما فيما يَستحقُّ عليهما، لم يَمتنع أنْ يكونَ الحقُّ في أحدَ ما قاله القوم، وما عداه خطأً، ولا يجبُ مُساواة ذلك الخطأ لما يُوجب من الخطأ النّبرّي، واللّعن، وحمل السّلاح، والحَرب.

ثُمّ يُقال لهم: أليس الصّحابة قد اختلفت قبل العَقد لأبي بكرٍ حتّى قالت الأنصارُ: «منّا أميرٌ ومِنكُم أمير؟»[4]

فإذا اعترفوا به ولا بدّ منه، قيل لهم: أوليس الّذين دَعوا إلى ذلك مُخطئين لمخالفتهم الخَبَر المأثور عن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مِن قوله: «**الأئمّةُ مِنْ قريشٍ**»[5] فلا بدّ مِن الإقرار بخطئهم؟

---

(١) يرونَ.

(٢) ولا.

(٣) الرّبا.

(٤) أُنظر: «تاريخ الطبري»: حوادث سنة ١١ هـ.

(٥) من الأحاديث المشهورة والمتواترة، فقد نقله العامّة والخاصّة في المجاميع الروائيّة، ورواه أحمد بن حنبل في مسندة ومسلم والبخاري وغيرهم.

فيقالُ لهم: أفتقولون إنّهم كانوا فُسّاقاً، ضُلالاً، يَستحقّون اللّعنَ والبَراءة والحرب؟

فَأن قالوا: نَعَم، لَزِمَهم تفسيق الأنصار، وَلَعنهم، والبراءة منهم.

وهذا أقبح ممّا يعيبونه علىٰ مَنْ يَرمُونه بالرَّفض!

فإن قالوا: إنّهم لم يَصرّوا على ذلك، بَل راجعوا الحقَّ، فَلم يَستَحِقُّوا تَفْسيقاً ولا بَراءةً.

قيل لهم: كلامُنا عليهم قَبل التّسليم وسَماع الخبر، وَعَلى ما قَضيتم به يجب أنْ يكونوا في تلك الحال فُسّاقاً يَستحقّونَ البراءة واللّعن والعدول عن الولاية والتّعظيم، وهذا ممّا لم يَقُله أحدٌ منهم.

علىٰ أنّ فيهم من لم يَرجِع بعد سُماع الخَبَر وَ أقام علىٰ أمره، فيجبُ أنْ يحكموا فيه بكلّ الّذي ذكرناه.

فإن قالوا: إنّ الأنصارَ لم تُفَسّق بما دَعَت إليه، وإنْ كانَ الحقُّ في خلاف قولها، ولا استَحقَّتِ اللّعن وَالبَراءة.

قيل لهم: فما تُنكِرونَ أنْ يكونَ الحقُّ في أحد ما قالته الصّحابه مِن المسائل الّتي ذكرتموها دون ما عداه، وأنْ يكونَ مَنْ خالفه لا يَستحقّ شيئاً ممّا ذكرتم؟

ويُسألون أيضاً: علىٰ هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصّحابة ممّا الحقُّ فيه في كلّ واحدٍ، كاختلافهم في مانعي الزكاة هل يَستحِقّونَ القتال؟، وغير ذلك مِنَ المسائل.

ويقالُ: يَجبُ إذا كانَ مَنْ فارق الحقَّ في مثل هذه المسائل منَ الصّحابة قد أخطأ، أنْ يكون في تلك الحال فاسقاً، منقطع الولاية، ملعوناً، مستحقّاً للمحاربة.

ويُسألونَ أيضاً: عَن قَضاء عُمر في الحامل المعترفة بالزّنا بالرَّجم، حتّى قال (له)[1] امير المؤمنين عليه السّلام: «إن كان لكَ عَليها سبيلٌ فلا سَبيل لك عَلىٰ ما في

---

(١) زيادة من الأصل.

بطنها»[1].

فيقال لهم: أتقولون إنّ قضاءه بذلك حقٌّ؟

فإن قالوا: نَعَم، غَلَطوا وَفارقوا ما عليه الأُمّة، لأنّ الكلّ يقولون لا يَجوزُ رجمها وهي حاملٌ، وفي رجُوع عُمَر إلى قول أميرالمؤمنين عليه السّلام، وقوله: «لولا عَليٌّ لَهَلك عُمر»[1]، دلالةٌ عَلىٰ تَنبيه الخطأ في قضيّته.

فيقالُ لهم: أتقولون إذا كان قد أخطأ أنّه مُستحقٌّ اللّعن والبراءة والتّفسيق، فلا بدّ لهم مِنْ أنْ يَنفوا ذلك، وَيَجعلوا الخطأ الواقع منه ممّا لا يَقتضي تَفسيقاً ولا براءةً، فيقال في المُجتهدين مثله.

فإن قالوا: إنّ الخَطأ الّذي لم تَقُم الدّلالة علىٰ أنّه فسقٌ، يجُوز أنْ يكون فسقاً، وأنْ يكون صاحبه مُستحِقّاً لقطعِ الولاية واللّعن والبراءة، فيقولونَ في الصّحابة مثل ذلك.

قلنا: هكذا يجب أنْ يُقال، وإنّما مَنَعنا مِنْ إيجابكم تَفسيقهم والرّجوع عَن ولايتهم باختلافهم في مسائِل الاجتهاد، وأعلمناكم أنّ ذلك لا يجب في كلّ خطأٍ ومَعصية، وليس هذا ممّا يُوحش، فإنّ تجويزكون خطئِهم في حوادث الشّرع كبيراً مِنْ حيثُ لا يُعلم، كتجويز كلّ أحدٍ عليهم أنْ يكونَ مُستسراً بكبيرةٍ يجبُ لها قطع الولاية، ويَستحقُّ بها البراءة واللّعن، غير أنّ تجويز ذلك عليهم في حوادث الشّرع لا يوجب الإقدام علىٰ قطع ولايتهم وإسقاط تعظيمهم، كما أنّ تجويز الكبائر عليهم لا يُوجب ذلك، وإنّما يوجبه تَيقّن وقوع الكبائر منهم.

وفيمن يوافقُنا في كون الحقّ في هذه المسائل في واحدٍ، مَنْ يقول: إنّي آمن مِنْ كون خطائهم في حوادث الشّرع كبيراً منْ حيثُ الإجماع، والأوّلُ أمْر عَلىٰ النّظر.

---

(١) راجع (نقلاً عن الغدير في الكتاب والسُّنّة٦: ١١٠): «الرياض النضرة٢: ١٩٦، ذخائر العُقبىٰ: ٨٠، مطالب السئول: ١٣، المناقب للخوارزمي: ٤٨، الأربعين للفخر الرّازي: ٤٦٦».

علىٰ أنّ مذهبنا فيمن جَمَع بين الإيمان والمعصية[1] معروفٌ، وعندنا أنّ معاصي المؤمنين مِنْ أهل الصَّلاة لا تسقط ولايته وتَعظيمه، والمعاصي عندنا وإنْ كانَ جميعها كبيراً، وأنّها تسمّى صغائِر بالإضافة، فَلَيس يجوزُ أنْ نَلْعَن فاعلها، أو نُحاربه، أونَحدّه، أو نستعمل معه الأحكام الّتي تُستعمل مع العُصاة، إلّا بتوقيفٍ علىٰ ذلك.

وإنّما تُستعمل هذه الأحكام مع بعضِ عُصاة أهل الصَّلاة بالتّوقيف، وما لم يَرد فيه سمعٌ مِن معاصيهم لا تُقدمُ علىٰ المساواة بينه وبين غيره فيما ذكرناه، بَل يقتصر علىٰ الذَّم المشروط أيضاً ببقاء استحقاق العقاب، لأنّا نُجوّز مِنْ إسقاط الله تعالى لعقابهم تَفضُّلاً ما يمنَع مِنْ استحقاقهم الذّم، كما مَنَع مِنْ استحقاق العقاب.

فالقولُ فيما ذكرناه واضحٌ، وما ألزمونا باطلٌ علىٰ كلّ مذهب.

فأمّا تعلّقهم بولاية بعضهم بعضاً مَعَ المخالفة في المذهب، وأنّ ذلك يَدلُّ علىٰ التَّصويب، فَلَيس علىٰ ما ظنّوا، وذلك أنّه لم يُولّ أحدٌ منهم والياً، لا شُريحاً ولا زيداً ولا غيرهما، إلّا عَلىٰ انْ يَحكم بكتاب الله تعالى، وسُنّة نبيّه صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، وما أجمع عليه المسلمون، ولا يتجافوا[2] الحقَّ في الحوادث، ولا يتعدّاه، وإذا قَلّده بهذا الشّرط لم يُمكن أنْ يُقال إنّه يُسوّغ[3] له الحكم بخلاف مذهبه، لأنّهم لا يتمكّنون مِنْ أنْ يقولوا إنّه نَصّ له علىٰ شيء ممّا يخالفه فيه، وإباحة الحُكم فيه بخلاف رأيه.

وجُملة مانقوله: إنّه ليس لأحدٍ أنْ يُقلّد حاكماً علىٰ أنْ يحكم بمذهب كذا، أو يَقضي برأي فلان، بل يُقلّده علىٰ أنْ يحكم بالكتاب والسُّنّة والإجماع، ولم يُولّ القومُ أحداً إلّا علىٰ هذا.

---

(١) هذا بناءً علىٰ إنكار مبدأ التحابط بين المعاصي والطّاعات عند الإماميّة ـ خلافاً للمعتزلة ـ. أُنظر: «أوائل المقالات: ٨٢، الذّخيرة: ٣٢١ ـ ٣٠٢.

(٢) يتجاوزوا.

(٣) سوغ.

فأمّا تعلّقهم بتسويغ الفُتيا، وإحالة بعضهم علىٰ بعضٍ بها.

فغيرُ صحيحٍ، وذلك إنّهم يَدّعون في تسويغ الفُتيا ما لا نعلمه، وكيفَ يُسوّغون الفُتيا علىٰ جهة التّصويب لها؟ ونَحنُ نعلم أنّ بعضهم قد رَدَّ علىٰ بعضٍ وخطّأه، وخوّفه بالله تعالى مِن المُقام علىٰ الهوى، وهذا غاية النّكير.

وإنّ أرادوا أنّهم سوّغوها[1] مِنْ حيثُ لم يَنقضوها ويُبطلوا الأحكام المُخالفة لهم. فذلك ليس بتسويغ، وسَنَتكلّم عليه.

وما نعرفُ أيضاً أحداً مِنهم أرشدَ في الفُتيا إلى مَنْ يُخالفه فيما يخالفه فيه، ولا يقدرون علىٰ أنْ يُعيّنوا واحداً فَعَل ذلك، وإنّما كانوا يُحيلون بالفُتيا في الجملة علىٰ أهل العلم، والعاملين بالحقّ، والتّفصيلُ غير معلومٍ من الجملة.

فامّا إلزامُهم لنا: أنْ يَنقض بعضهم علىٰ بعضٍ حُكمه، والواحد عَلىٰ نفسه فيما حَكم به وَرجع[2] عنه.

فغيرُ واجبٍ،لأنّ إقرار الحكم وَوُرود العبادة بالإمساك عَن نقضه لا يُوجبُ كونه صواباً، ألا ترى أنّا قد نُقرُّ أهل الذّمّة علىٰ ابتياعاتهم الفاسدة، ومُناكحتِهم الباطلة إذا أدّوا الجزية، ونَقتصر في إنكاره علىٰ إظهار الخلاف، مَع أنّا لا نَرى شيئاً مِن ذلك صواباً، فلَيسَ مجيئ العبادة باقرار حُكمٍ مِنَ الأحكام مَعَ النّهي عنه ممّا يُفسد أو يَستحيل، وسبيل ذلك سَبيل ابتداء العبادة به فَكما يجوزُ ورودها بهذا الحكم ابتداءً جازَ ورودها باقراره بَعدَ وقوعه، وإنْ كانَ خطأً.

عَلىٰ أنّه قَد وَرَد أنّ شُريحاً قضىٰ في ابني عمٍّ أحدُهما أخٌ لأمّهِ بمذهب ابن مسعود فَنَقض أميرالمؤمنين عليه السّلام حُكمه فقال: «في أيّ كتابٍ وَجَدت ذلك، أو في أيّ سُنّةٍ»، وهذا يُبطلُ دَعوى مَنْ ادّعى أنّ أحداً منهم لم يَنقُض حُكم من خالفه

---

(١) في الأصل: سوّغنا.

(٢) فرجع.

علىٰ العموم، والقولُ في نقض الواحد منهم علىٰ نفسه يَجري علىٰ الوجه الّـذي ذكرناه.

فامّا تعلّقهم بأنّ الخطأ في الدّماء والفُرُوج، والأموال، لا يكونُ إلّاكبيراً فظاهرُ البطلان.

لأنّا نقولُ لهم: لِمَ زَعَمتم أنّ الحُكم بإراقة الدّم، وإباحة الفُرُوج، والأموال، لا يكونُ إلّاكبيراً؟

وَلم إذا كانَ كبيراً في بَعض المواضع، وَمِنْ بَعض الفاعلين، وَجَب أنْ يكون كذلك في كلّ حالٍ وَمِنْ كلّ فاعلٍ؟

أولا تَرونَ أنّه قد يشترك[1] فاعلان في إراقة دَمٍ غَيرِ مُستحقٍّ ويكـون فـعل أحدهما كُفراً والآخر غير كفرٍ!، وإذا جاز ذلك لم يمتنع أنْ يشترك فاعلان أيضاً في إراقة دمٍ ويكونُ مِنْ أحدهما فِسْقاً وكبيراً، ولا يكونُ مِنْ الآخر كذلك.

ثمّ يُسألون عمّا اخْتَلَفت فيه الصّحابة وكـان الحـقُّ فـيه فـي أحـد الأقـوال كاختلافهم في مانعي الزّكاةِ وهل يَستحقّون القتال؟ واختلافهم في الإمـامة يـوم السّقيفة؟

ويقال لهم: يجب أنْ يكونَ خطأهُم كبيراً، لأنّهم مُخالفون للنّصوص، وما الحقُّ فيه في واحدٍ، ويجبُ أنْ يكونوا بمنزلة مَنْ ابتدأ خلاف النّصوص في غير ذلك، فكلّ شيء يَعتذرون به ويُفصّلون قوبلوا بمثله.

علىٰ أنّهم يقولون: إنَّ قَتلاً وَقَع مِنْ مُوسى عليه السّلام صغيرة، ولا يلزمهم أنْ يكونَ كلّ قتلٍ صغيرةً، ولا إذا حكموا بكبر القتل منّا أنْ يَحكموا بكبره مِنْ مُوسى عليه السّلام، فكيفَ سُوّغَ مَعَ ذلك أنْ يُلزموا مخالفهم في نفي القياس ما اعتمدوه؟

وتعلّقوا أيضاً: بما روى مِنْ أنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم لما أنفذ معاذ إلى اليمن قال له: **«بماذا تَقْضي؟ قال: بكتاب اللهِ، قال: فانْ لَم تَجد في كتابِ الله؟ قال:**

---

(١) قد اشترك.

بسُنّة رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، قال: فانْ لَم تَجد؟ قال: اجتهدُ رأيي[1]، فقال: الحمدُ لله الّذي وَفّق رسولِ رسولِ الله لما يَرضاه رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم»[2].

وبما قد رُوي عَن ابن مسعود مثل ذلك، وهو أنّه قال له: «اقض بالكتاب والسُّنة إذا وجدتهما، فإذا لم تَجد الحُكم فيهما فاجتهد رأيك»[3].

وبما رُوى عَن عُمر في رسالته المشهورة إلى أبي مُوسى الأشعري أنّه قال: «قِس الأمورَ برأيك»[3].

والكلام علىٰ ما ذكروه من وجوه.

أوّلها: أنّ هذه أخبارٌ آحادٍ لا تُقبل في مثل هذه المسألة الّتي طريق إثباتها العلم المقطوع علىٰ صحّته!

علىٰ أنّ الأُصُول لو ثَبَتت بأخبار الآحاد لم يَجز ثُبوتها بمثل خَبَر معاذٍ، لأنّ رواته مجهولون[4]، وقيل: رَواه جماعةٌ مِنْ أصحاب معاذ، ولم يُذكروا.

---

(١) برأيي.

(٢) سنن الدارمي ١: ٧٠، عون المعبود ٣: ٣٣٠ باختلاف يسير، جامع الأُصول ١٠: ١٧٧، سنن أبي داود: رقم ٣٥٩٢ في الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، سنن الترمذي: رقم ١٣٢٧ أو ١٣٢٨ باب ما جاء في القاضي كيف يقضي. أُنظر أيضاً المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٣) أُنظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٤) قال صاحب (عون المعبود في شرح سنن أبي داود) ٣: ٣٣٠: «وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال: هذا باطلٌ رواه جماعة عن شُعبة، وقد تصفّحتُ هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار وسألت من لقيته من أهل العلم بالنّقل عنه فلم أجدُ له طريقاً غير هذا. والحارثُ بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة مجهولٌ، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يُعرفون.

فإن قيل: إنّ الفقهاء قاطبةً أوردوه واعتمدوا عليه في أصل الشّريعة.

قِيلَ: هذا طريقه، والخَلفُ قلّد فيه السلف، فإنْ أظهروا طريقاً غير هذا مما يثبت عند أهل النّقل رجعنا إلىٰ قولهم، وهذا ممّا لا يمكنهم البتة!».

وكذلك ناقش ابن حزم الأندلسي (الأحكام في أُصول الأحكام ٦: ٩٧) سند هذا الحديث وخَلُص إلىٰ

علىٰ أنّ روايته قد وردت مختلفةً فجاءَ في بعضها أنّه لما قال «أجتهدُ رأيي» قال عليه السّلام له: «لا اكتُب إليَّ أكتُبُ إليكَ»[1]، وهذا يوجبُ أنْ يكونَ الأمر فيما لا يجده في الكتاب والسّنة مُوقوفاً علىٰ ما يكتب إليه لا علىٰ اجتهاده.

فانْ قالو: الدّليلُ علىٰ صحّة روايته تلقّى الأُمّة له عَصراً بعد عصر بالقبول، ولأنّ الصّحابة إذاثَبَت أنّهم عَملوا بالقياس والاجتهاد فلا بدّ فيه مِنْ نصٍّ، لأنّ أصل القياس في الشّرع لا يُستدرك قياساً، ولا نصّ يَدلّ ظاهره علىٰ ذلك إلّا خبر معاذ أو ما خَبر مَعاذٍ أقوى منه، فيجبُ منْ ذلك صحّة الخبر.

قلنا: أمّا تَلقّي الأُمّة له بالقبول فغيرُ معلوم[1]، وقد بَيّنا أنّ قبول الأُمّة لأمثالِ هذه الأخبار كقبولهم لخَبر مَسّ الذّكر[2] وما جَرى مَجراهُ ممّا لايقطعُ به ولا يُعلم صِحّته.

سقوطه وبُطلان العمل به، يقول: «هذا حديثٌ ساقطٌ لم يروه أحدٌ من غيرِ هذا الطّريق، وأوّل سقوطه أنّه عن قوم مجهولين لم يسمّوا فلا حجّة فيمن لايُعرف من هُوَ، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهولٌ لا يُعرف من هو، ولم يأتِ هذا الحديث قط من غيرِ طريقه» ثمّ نقل عن البخاري أنّه قال: (ولا يُعرف الحارث إلّا بهذا، ولا يصحّ».

وقال ابن حجر العسقلاني في (تهذيب التّهذيب) ٢:١٣٢ : «الحارث بن عمرو ابن أخي المُغيرة بن شعبة، روىٰ عن أُناس من أهل حمص من أصحاب معاذ عن معاذ في الاجتهاد. وعنه أبو عون محمّد بن عبيدالله الثقفي ولا يعرف إلّا بهذا، قال البُخاري: لا يصحّ ولا يُعرف. وقال الترمذي: لا نعرفه إلّا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتّصل.

قُلت: لفظ البخاري روىٰ عنه أبو عون ولا يصحّ ولا يعرف إلّا بهذا مرسلٌ، هكذا قال في التّاريخ الكبير، وقال في الأوسط في فصل من مات بين المائة إلىٰ عشر ومائة: لا يعرف إلّا بهذا ولا يصحّ.

وذكره العقيلي، وابن الجارود، وأبو العرب في الضعفاء، قال ابن عدي: هو معروفٌ بهذا الحديث، وذكره ابن حبّان في الثقات، وذكر إمام الحرمين أبو المعالي الجويني أنّ هذا الحديث مخرّج في الصّحيح، ووهم في ذلك».

وأيضاً راجع جامع الأُصول في أحاديث الرّسول: ١٠/هامش ص ١٧٨ لمعرفة العلل الموجودة في إسناد هذا الحديث.

(١) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦

(٢) أُنظر تخريج الحديث في هامش رقم (٢) صفحة ٥٥٦.

فأمّا إدّعاؤهم ثبوت عَمَلهم بالقياس، وأنه يجب أنْ يكونَ لهذا الخبر لأنه لا نصَّ غيره، فَبِناءٌ علىٰ ما لم يَثبُتْ ولا يُثبِتْ، وقَد بَيّنا بُطلان ما ظنّوه دليلاً علىٰ إجماعهم علىٰ ذلك.

ولو سُلّم لهم عَلىٰ ما فيه، لجازَ أنْ يكونوا أجمعوا لبعض ما في الكتاب أو لخبرٍ آخر، علىٰ أنّهم قد اعتمدوا في تصحيح الخَبر علىٰ ما إذا صَحّ لم يُحتج إلى الخَبَر، ولم يكن دليلاً علىٰ المسألة، لأنّا إذا عَلمنا إجماعهم عَلىٰ القياس والاجتهاد، فأيُّ فقرٍ بنا إلى تأمّل خبر معاذ؟ وكيفَ يُستدلّ به عَلىٰ ما قَد عَلمناه لغيره؟

فان قالوا: نعلم باجماعهم صحّة الخبر ويَصير الخبرُ دليلاً، كما أنّ إجماعهم دليلٌ، ويكون المُستدلّ مُخيّراً في الاستدلال بأيّهما شاء.

قلنا: لسنا نَعلم باجماعهم صحّة الخبر إلّا بعد أنْ نعلم أنّهم أجمعوا عَلىٰ القياس والاجتهاد، وعِلْمنا بذلك يخرج[1] الخَبَر مِنْ أن يكون دلالة وإنّما كانَ يُمكن ما ذكروه لو جازَ أنْ يُعلم إجماعهم علىٰ صحّة الخبر مِنْ غَيرِ أنْ يُعلم إجماعهم علىٰ القول بالقياس، وذلك لا يَصِحُّ.

علىٰ أنّا إذا تجاوزنا ذلك ولم نَعرض للكلام في أصل الخبر وروده، لم يكن فيه دلالةٌ، لأنّه قال: «أجتهدُ رأيي» ولم يَقُلْ في ماذا؟ ولا يُنكر أنْ يكون مَعناه أجتهد رأيي حَتّىٰ أجد حُكم الله تعالىٰ في الحادثة مِنَ الكتاب والسنة إذا كان في أحكام الله فيهما ما لا يُتوصّل إليه الّا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر النُّصوص، فإدّعاؤهم أنّ إلحاق الفرع بالأصل في الحُكم لعلّةٍ يستخرجها القياس هو الاجتهاد زيادةٌ في الخبر بما لا دَليل عليهِ ولا سبيل إلىٰ تصحيحه.

فإنْ قالوا: ما يُوجد في دليل النّص مِنْ كتابٍ أو سُنّة فهو موجودٌ فيهما، وقوله: «فإنْ لَمْ يجد» يَجب أنْ يُحمل على عمومه، وعلىٰ أنّه لم يَجد علىٰ كلّ حالٍ، وإذا حُمل علىٰ ذلك، فليس وراءه إلّا الرّجوع إلىٰ القياس الّذي تقوله.

---

(١) في الأصل: خروج.

قُلنا: لَيس يَجبُ حملُ الكلامِ علىٰ عمومه عند أكثر أصحابنا، فعلىٰ هـذا المذهب سَقط هذا الكلام.

علىٰ أنّهم لا يقولون بذلك، لأنّ القياس والاجتهاد عندهم مِنَ المفهوم بالكتاب والسنّة وهما لا يَدلّان عليه، فكيف يَصحُّ حمل قوله: «فإنْ تَجد» علىٰ العموم؟ وهذا يقتضي أنّهم قائلون في النّفي أيضاً بالخصوص، فكيفَ عابوه علينا؟

وبعدُ، فإنْ جاز إثبات القياس بمثل خبر معاذٍ، فإنَّ مَن نفاه يروي ما هو أقوىٰ منه وأوضحُ لفظاً، نحو ما رُويَ عن النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم مِن قوله: «سَتفترقُ أُمّتي علىٰ بضعٍ وسبعين فرقة أعظمها فتنةً علىٰ أُمّتي قومٌ يقَيسُونَ الأُمورَ برأيهم فيُحرّمونَ الحلال ويُحلّلونَ الحَرام»[1].

والرّوايات في هذا كثيرةٌ ومن تتبّعها وجَدها.

فأمّا خَبر ابنِ مسعود الّذي ذكروه، فالكلامُ عليه كَالكَلام على خبر معاذٍ بعينه.

فأمّا كتاب عُمر إلىٰ أبي موسىٰ الأشعريّ وقوله: «اعرف الأشباه والنّظائر وقِس الأُمورَ برأيك»[2] فأضعف في باب الرّواية مِنْ خبر معاذٍ، وأبعدُ مِنْ أن يُتعلّق به في مثل هذا الباب!

علىٰ أنّه إذا سُلّم، لم يكن فيه دلالةٌ، وذلك أنّ القياس الّذي دَعاه إليه هو إلحاق الشّيء بشَبَهه، ولهذا قال: «اعْرِف الأشباه وَالنّظائر»، والمُشابهة الموجبة للقياس وحَمل الشّيء علىٰ نظيره إنّما هيَ المُشاركة في أمرٍ مخصوصٍ به تَعلّق الحُكم، فمَنْ عرف ذلك وحَصّله وجَبَ عليه الجمعُ به بين الأصل والفرع، وهـذا المقدار لا يُنازعون فيه، ولكن لا سبيل إلىٰ معرفته. ولو أمكن فيه ما يدّعونه مِنَ الظّن لم يكن في الخبر أيضاً دلالةٌ لهم، لأنّه ليس فيه الأمر بقياس النّوع علىٰ الأصل إذا شاركه في

---

(١) المستدرك علىٰ الصّحيحين ٣: ٥٤٧، كنز العمّال ١: ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، أُنظر أيضاً المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) راجع المصادر الوارده في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

معنىً يغلب علىٰ الظن أنّه علّة الحكم.

وللمخالف أن يقول لهم: إنّ الأرزّ ليس بمشابهٍ للبُرّ، ولا النَّبيذ التَّمري يُشابه الخمر، ولا بينهما شبهٌ يوجبُ التَّساوي في الحُكم، والخَبر إنّما تناول المساواة بين المُشتبهين ولا اشتباه هاهنا.

فإنْ قالوا: هاهنا اشتباهٌ مظنونٌ.

قُلنا: ليس في الخبر عَملٌ علىٰ ماتظنّه مُشتبهاً قال: «اعرف الأشباه والنظائر» وذلك يقتضي حصول العلم بالاشتباه.

علىٰ أنّ الأمر الّذي يَقعُ به التّشابه في الحُكم غير مذكورٍ في الخبر، فإنْ جازَ لهم أنْ يدّعوا أنّه عَنىٰ المُشابهة في المعاني الّتي يَدّعيها القايسون كالكيل في البُرّ والشّدّة في الخَمر، جازَ لخصومهم أنْ يَدّعوا أنّه أراد المُشابهة في إطلاق الاسم واشتمال اللّفظ، فيكونُ ذلك دعامته إلىٰ القول بحمل اللّفظ علىٰ كلّ ما تحته من المُسمّيات لتساويها في تناول اللّفظ، فكأنّه تعالىٰ إذا قال: ﴿**والسّارقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُما**﴾[1] وعَلم أنّ كلّ سارقٍ يقعُ عليه هذا الاسم وشارك سائِر السُّراق في تناول اللّفظ، وَجَب التّسوية بين الجميع في الحُكم، إلّا أنْ تقومَ دلالةٌ.

واستّدلوا أيضاً: بأن قالوا: إذا ثَبَتَ في أنّه لابدّ في الفروع الشّرعيّة مِنْ حكمٍ، ولا نصٍّ ولا دليل علىٰ حكم ما يجب أنْ يكونَ متعبّدين فيها بالقياس.

ورُبّما استدلّوا بهذه الطّريقة مِنْ وجهٍ آخر فقالوا: قد ثَبتَ عَنْ الصّحابة أنّهم رَجَعوا في طلب أحكام الحوادث إلىٰ الشّرع، فإذا عُلم ذلك مِنْ حالهم في جميع الحوادث علىٰ كثرتها واختلافها، وصحَّ أنّه لا نَصّ يدُلُّ علىٰ هذه الأحكام بظاهره ولا دليله، فليس بعد ذلك إلّا القياس والاجتهاد، لأنّ التّبخيت والقول بما إتّفق يمنعُ منه العقل.

وهذا الاستدلال يُخالف الطّريقة الأُولىٰ، لأنّهم لم يرجعوا في هذا إلىٰ

---

(١) المائدة: ٣٨.

إجماعهم علىٰ نفس القول بالقياس والاجتهاد، بل رجعوا إلىٰ إجماعهم في طلب الأحكام من جهة الشَّرع.

وفي الطَّريقة الأُولىٰ اعتبروا إجماعهم علىٰ نفس القول بالقياس.

فيُقال لهم: في الحوادث حُكمٌ لكنّه ماكانَ في العقل، أو فيها حُكمٌ ولم يُكلّف معرفته، أولا حُكم فيها جمله، فكلُّ ذلك جائزٌ لا مانع منه.

وأمّا تعلّقهم بهذه الطَّريقة علىٰ الوجه الثّاني، فمبنيٌّ علىٰ أنّه لا نصّ يـدّلُ بظاهره ولا دليله علىٰ أحكام الحوادث، فيجبُ لذلك الرّجوع إلىٰ القياس فيها، ودون ما ظنّوه خَرطُ القتاد، لأنّا قَد بَيّنا أنّ جميع ما اختلفت فيه الصّحابة مِنَ الأحكام له وجوهٌ في النّصوص، وأنّما لا يقفُ علىٰ وجهه بعينه يُمكنُ أنْ يكونَ له وجهٌ، وأنّ القَطع علىٰ انتفاء مثل ذلك لا يُمكن بما يَستغني عن إعادته.

علىٰ أنّ أكثر ما في هذا أنْ يكون جميع الحوادث الّتي عَلمنا طلبهم فيها للأحكام مِنْ جهة الشّرع لا يَدخُل حكم العقل فيها، فإنّه لابدّ فيها من حُكمٍ شَرعيٍّ، ثمّ نقول: إنّهم ما رجعوا فيما طلبوه مِنْ جهة الشّرع إلّا إلىٰ النُّصوص، وعلىٰ من إدّعىٰ خلاف ذلك الحُجّة.

مِنْ أين لهم أنّ جميع ما يَحدُث إلىٰ يوم القيامة هذا حُكمُه؟ وأنّه لابدّ مِنْ أنْ يكونَ المرجع فيه إلىٰ الشّرع؟ ولا يجوزُ أنْ يُحكم فيه بحُكم العقل؟ ولِمَ إذا كانت الحوادث الّتي بُليت به الصّحابة لها مخرجٌ في الشّريعة وجَبَ ذلك في كلّ حادثةٍ؟ وهل هذا إلّا تمنٌّ وتحكُّم.؟

علىٰ أنّه قد رُويَ عن بعضهم ما يقتضي أنّه رَجَع إلىٰ حُكم العَقل في مسألة الحَرام، وهو مسروقٌ[1] لأنّه جَعَل مسألة الحرام بمنزلة تحريم قَصْعَةٍ مِنْ ثريدٍ ممّا يُعلم بالعقل إباحته.

واستدلّ الشّافعي وجماعة معه علىٰ ذلك بالقِبْلة، قالوا: لمّا وَجَبَ طلبها بما

---

(١) راجع كلام المصنّف في صفحة ٦٧٦ و٦٧٧ واختلاف الفقهاء في مسألة الحرام.

يُمكن الطَّلب به عند عَدم العَين[1]، فكذلك يَجبُ طَلب الحُكم في الفرع عِند عدم النَّص بما يُمكن طلبه به.

يُقال لهم: أنّ ما ذكرتموه إنْ دَلَّ فإنّما يَدلُّ علىٰ جواز التّعبّد بالاجتهاد في الشّرعيّات، فأمّا أنْ يعتمد في إثبات العبادة به في الشّرع فباطلٌ، لأنّ مُعتَمِدُ ذلك لابدّ له منْ أنْ يقيس سائِر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها علىٰ القِبْلة وذلك منه قياسٌ، والكلامُ إنّما هو في إثبات القياس، وهل وردت به العبادة أم لا؟ فكيف يُسْتَسلَفُ صحّته؟

ولِمن يَنفي القياس أنْ يقول: إنّ الّذي يَجب أنْ أثبتَ الحُكم في القِبْلة بالاجتهاد لورود النّص، واقفٌ عند ذلك ولا أتجاوزه، وهذا بمنزلة أنْ ترد العبادة بإيجاب صلاةٍ فيقيس قايسٌ عليها وجوب أُخرىٰ، فكما أنّه ممنوعٌ مِنْ ذلك إلّا أنْ يُتعبّد بالقياس، فكذلك مَنْ قاس علىٰ القِبْلة غيرها ممنوعٌ مِنْ قياسه، ولَمّا أثبتَ ورودَ العبادة بالقياس.

علىٰ أنّ الحُكمَ عند الغيبة ثابتٌ بالنّص في الجُملة، لأنّ المكلف قد أُلزِمَ أنْ يُصلي إلىٰ جهتها[2]، فاذا[3]كانَ الحُكم الشّرعي ثابتاً في الجُملة [ولم يَكْتَفِ المُكلّف في إمكان الفعل في الجُملة][4] وَجَبَ أنْ يَجتهد ليُمكنَه الفِعلُ الواجبُ عليه في الجُملة، فالاجتهاد منه ليس يُتوصّل به إلىٰ إثبات الحُكم الشّرعي، وإنّما يَصل به إلىٰ تَمييز الحُكم المُجمل الّذي ورَدَ النّصُّ به، وتفصيله، وَعُروض ذلك أنْ يَرد النّص في الارز أنّ فيه ضَرْباً مِنْ ضُروب الرّبا، ويكونُ هناك طريق الاجتهاد في إثباته، فَيتّصل المكلّف إلىٰ تمييز ذلك الرّبا وتفصيله لأجل النّص المُجمل، وهذا ممّا يثبت لهم.

---

(١) الرسالة: ٤٨١ ـ ٤٨٠، الأُمّ١: ٩٤.

(٢) في الأصل: جمعة.

(٣) وإذا.

(٤) زيادة من النسخة الثّانية.

علىٰ أنّه يُقال للمتعلّق بهذه الطّريقة: أليس إنّما اجتهدتَ عند الغيبة في القِبْلة لِما ثَبَت بالنّص حُكمٌ لا سبيل لك إلى معرفته إلّا بالاجتهاد؟

فإذا اعترفَ بذلك قيل له: فثبت في الفرع أنّه لا بدّ فيه مِنْ حُكمٍ لا يُمكنُ معرفته إلّا بالاجتهاد حتّى يَتساوي الأمران؟ ولا سبيل لك إلى ذلك.

وقد عَلِمتَ أنّ في نُفاة القياس مَنْ يقول أنّ حُكم الفروع مَعلومٌ عقلاً، وفيهم مَنْ يقول أنّه معلومٌ بالنّصوص إمّا بظواهرها أو بأدلّتها، وبعدُ فَلَيس مُثبت القياس بأنْ يَتعلّق بالقِبْلة في إثبات الحُكم للفرع قياساً على الأصل بأولى مِنْ نافي النّاس إذا تَعلّق بها في حَمل الفرع على الأصل، في أنّه لا يَثبتُ له حُكمٌ إلّا بالنّص.

ومتى قيل له: فاجمَعْ بين الأمرين؟ امتنعَ لتنافيهما.

ومتى قيل له: الإثباتُ أرجحُ وأدخل في الفائدة.

قال: هذا إنّما يَصحُّ فيما قد ثَبَت وصَحّ، لا فيما الكلامُ واقعٌ فيه.

واستدلّوا: بما رُويَ عنه عليه السّلام مِنْ قوله للخثعميّة: «أرأيتَ لو كانَ على أبيكِ دَينٌ أكُنْتِ تقْضينَهُ؟ قالتْ: نعم، قال: فَدَينُ الله أحقُّ وَأولى أنْ يُقضىٰ»[1]، ويقوله لعمر حين سأله عَن القُبْلَة للصّائم: «أرأيتَ لو تَـمَضْمَضْتَ بمـاءٍ أكُـنْتَ شاربه»[2]؟

وقوله في حديث أبي هُريرة حينَ سَأله السّائل عَن رَجُلٍ وُلِدَ له غلامٌ أسوَدٌ فقال له: «ألك إبلٌ؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حُمرٌ، قال: فيها أورقٌ[3]؟ قال:

---

(١) رواها البُخاري، ومسلم، وأبو داود، ومالك في الموطأ، والتّرمذي، والنّسائي عن ابن عبّاس عن أخيه الفضل بن عبّاس عن امرأة أو رجل من خثعم استفتت رسول الله صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم، راجع: جامع الأُصول ٣: ٤١٨ وكنز العمّال ٥: ١٢٣ رقم ١٢٣٣١، ١٢٨٥١، ١٢٨٥٦ ولفظ الحديث فيه: (أكُنت قاضيه، قاضياً عنه). أُنظر أيضاً: المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٦٦٦.

(٢) كنز العمّال ٨: ٦١٥ رقم ٢٤٤٠١ ولفظ الحديث فيه (أرأيت لو تمضمضت بماءٍ وأنت صائمٌ؟...)

(٣) الأورق: الّذي لونه بين السواد والغُبرة، وقال الأصمعي: الأورق الّذي في لونه بياضٌ إلىٰ سواد. غريب الحديث للهروي ١: ٢٦١ و ٢: ٢٠٧.

نَعَم، قال: وأنّىٰ ذلك؟ قال: لَعلَّ عِرْقاً نَزَعه، قال: وهذا لَعلَّ عِرْقاً نَزَعه»[1].

وغير ذلك مِنَ الأحاديث لم نذكرها لِضَعفها وبيان وهنها.

يقال لهم: أوّلُ ما في هذه الأخبار أنّها أخبارُ آحادٍ لا يوجب عِلماً، وما هذا حُكمه لا يَثبُتُ به أصلٌ معلومٌ، وثبوتُ العبادة بالقياس أصلٌ معلومٌ عندهم مقطوعٌ على صحّته، فلا يجوزُ إثباته بما يوجب غلبة الظّن.

على أنّ تَنبيههُ عليه على علّة الحكم لَيسَ بأكثر مِنْ أنْ يَنصّ صريحاً عليها، ولو نَصَّ على العلّة لم يَجب القياس بهذا العُذر[2] دون أنْ يَدلّ على العبادة به بغيره.

على أنّه ـ عليه السّلام ـ تَنبيههُ عليه قد أغْنىٰ عن[3] القياس، فكيف يُجعل ذلك دليلاً على القياس؟

ولأنّه أيضاً: مع التّنبيه على العلّة قد أثبت الحُكم في الفرع والأصل معاً، وما هذا حاله لا يَدخُل القياس فيه.

على أنّه عليه السّلام أخبَرَ أنّ الحجّ يَجري مَجرى الدّين في وجوب القضاء، وكذلك مانبّه عليه في باب القِبْلة، والمولود الأسود، ولم يَذكر لأيّ سبب جَرى مجراه؟ وما العلّة؟ وهل ظاهر نصٍّ أوجَبَ ذلك؟ أو طريقةٌ مِنَ القياس؟

وإذا كان الأمر مُحتملاً لم يَجُز القطع على أحد الوجهين بغير دليلٍ.

على أنّ اسم الدّينِ يقعُ على الحجّ كوقوعه على المال، وإذا كان كذلك دخل في قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بها أو دَيْنٍ﴾[4]»[5].

وهذا القدر كافٍ مِنَ الكَلام في هذه الأخبار، وبُطلان التّعلّق بها، فانّ الإكثارَ في

---

(١) رواه أحمد في المسند: ٢: ٢٧٩.

(٢) القدر.

(٣) من.

(٤) النساء: ١١.

(٥) نهاية الفقرة الطّويلة الّتي إبتدأت في صفحة ٦٤٩ والّتي نقلها المصنّف عن كتاب «الذريعة إلىٰ أُصول الشّريعة ٢: ٧٩١ ـ ٦٧٣» للشريف المُرتضىٰ رحمه الله.

تأويلاتها لا فائدة فيه.

قد أثبتُّ في هذه المسألة أكثر ألفاظ المسألة الّتي ذَكَرها سيّدنا المُرتضى رحمه الله في إبطال القياس[1]، لأنها سديدةٌ في هذا الباب، وأضفتُ إلى ذلك مواضع لم يذكرها، وحذفتُ أشياء يُستغنى عَن إيرادها، وفي القَدر الّذي أوردناه كفايةٌ وتنبيهٌ على كلّ ما يتعلّق به في الباب.

(١) الذريعة ٢: ٧٩١ ـ ٦٧٣.

الباب الحادي عشر

الكلام في الاجتهاد

فَصْلٌ [١]

«الكلامُ في الاجتهاد»

إعلم أنّ كلّ أمرٍ[١] لا يجوزُ تَغيّره عمّا هو عليه مِنْ وجوبٍ إلى حَظْرٍ، و[٢]مِنْ حُسنٍ إلى قُبحٍ، فلا خلاف بين أهل العلم المُحصّلين أنّ الاجتهاد في ذلك لا يَختلف، وأنّ الحقّ في واحدٍ، وأنّ مَنْ خالفه ضالٌّ فاسقٌ، وربّما كانَ كافراً، وذلك نَحو القول بأنّ العالم قديمٌ أو محدَثٌ؟ وإذا كانَ مُحدَثاً هَلْ له صانعٌ أم لا؟ والكلامُ في صفات الصّانع، وتوحيده، وعَدله، والكلامُ في النُّبوّة والإمامة وغيرِ ذلك، وكذلك الكلامُ في أنّ الظُّلمَ، والعَبَثَ، والكَذِبَ قبيحٌ على كلّ حال، وأنّ شُكر المُنعم، ورَدّ الوَّديعة، والإنصاف حَسَنٌ على كلّ حالٍ، وما يَجري مجرىٰ ذلك.

وإنّما قالوا ذلك: لأنّ هذه الأشياء لا يَصحُّ تغيّيرها في نفسها، ولا خُروجها عن صفتها الّتي هي عليها، ألا ترىٰ أنّ العالَمَ إذا ثَبَت أنّه مُحدَثٌ، فاعتقادُ مَنْ اعتقدَ أنّه قديمٌ لا يكونُ إلّا جهلاً، والجهلُ لا يكونُ إلّا قبيحاً.

وكذلك إذا ثَبَت أنّ له صانعاً، فاعتقادُ مَنْ اعتقد أنّه ليس له صانعٌ لا يكونُ إلّا جَهَلاً.

---

(١) في الأصل: من.

(٢) أو.

وكذلك القولُ في صفاته، وتوحيده، وعدله.

وكذلك إذا ثَبَت أنّ النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم صادقٌ، فاعتقاد مَنْ اعتقد كذبه لا يكون إلّا جهلاً. وكذلك المسائل الباقية.

وحُكي عن قوم شُذّاذٍ لا يُعتدُّ بأقوالهم أنّهم قالوا: إنّ كلّ مُجتَهدٍ فيها مصيب[1].

وقولهم باطلٌ بما قلناه.

وأمّا ما يَصحُّ تغييره في نفسه، وخروجه مِنَ الحُسْنِ إلى القُبح، ومِن الحَظْرِ إلى الإباحة، فلا خلاف بين أهل العلم أنّه كانَ يجوزُ أنْ تختلف المصلحة في ذلك فيما تكون حَسَناً مِنْ زيدٍ يكون قَبيحاً من عمرو، وما يَقْبح مِنْ زيدٍ في حالٍ بعينها يَحسُن منه في حالةٍ أُخرى، ويَختلفُ ذلك بحسب اختلاف أحوالهم وبحسب اجتهادهم.

وإنّما قالوا ذلك: لأنّ هذه الأشياء تابعةٌ للمصالح والألطاف، وما حُكمُه هذا فلا يَمتنعُ أنْ يتغيّر الحال فيه، ولهذه العلّة جازَ النَّسخُ، ونَقْلُ المُكلّفين عمّا كانوا عليه إلى خلافه بحسَب ما تقتضيه مصالحهم.

إلّا أنّ مَعَ تجويز ذلك في العقل هل ثَبَتَ ذلك في الشّرع أم لا؟

فَقَد اختلف العُلماء في ذلك[2]:

فَذَهبَ أكثرُ المُتكلّمين والفُقهاء إلى أنّ كلّ مجتهدٍ مُصيبٌ في اجتهاده وفي

---

(١) حُكيَ هذا القول الشّاذ عن الجاحظ وعن عبدالله بن الحسن العنبري المعتزلي، وقِيلَ أنّ العنبري كانَ يعمّم قوله في العقليّات حتّىٰ يشمل جميع أُصول الديانات، وأنّ اليهود والنّصارىٰ والمجوس علىٰ صواب !!.

أُنظر: «التبصرة: ٤٩٦، المستصفىٰ ٢: ٣٥٩، المنخول: ٤٥١، الأحكام للآمدي ٤: ٤٠٩، اللُّمع: ١٢٢، ميزان الأُصول ٢: ١٠٥٣، شرح اللُّمع ٢: ١٠٤٢».

(٢) أُنظر اختلاف أقوالهم وآرائهم في: «الذّريعة ٣: ٧٩٢، المعتمد ٢: ٣٧٠، التبصرة: ٤٩٦، المستصفىٰ ٢: ٣٥٩، المنخول: ٤٥١، الأحكام للآمدي ٤: ٤٠٩، الأحكام لابن حزم ٨: ٥٨٧، اللُّمع: ١٢٢، شرح اللُّمع ٢: ١٠٥ ـ ١٠٤٣، ميزان الأُصول ٢: ١٠٥٣ ـ ١٠٥٠، إرشاد الفحول: ٣٨٣، شرح المنهاج ٢: ٨٣٧، روضة النّاظر: ٣٢٤، الرسالة للشّافعي: ٥٠٣ ـ ٤٩٤، تقريب الوصول: ١٥٧ ـ ١٥٦».

الحُكم، وهو مَذهب أبي عليٍّ وأبي هاشم[1]، وأبي الحسن[2]، وأكثر المُتكلّمين، وإليه ذَهَب أبوحنيفة وأصحابه فيما حَكاهُ أبوالحسن[2] عنهم، وقد حَكى غَيره مِن العُلماء عن أبي حَنيفة خلافه[3].

وذَهَب الأصمُّ، وبِشْر المريسي إلى أنّ الحقّ في واحدٍ من ذلك وهو مايقولون به، وإنّ ما عَداهُ خطأٌ، حتّى قال الأصمّ: إنّ حُكم الحاكم يُنقَضُ به، ويقولون: إنّ المُخطئَ غيرُ معذورٍ في ذلك، إلّا أنْ يكونَ خطوْه صغيراً، وأنّ سبيل ذلك سَبيلَ الخَطأ في أُصُول الدّيانات[3].

وذَهب أهلُ الظّاهر فيما عدا القياس مِنَ الاستدلال وغيره إلى أنّ الحَقّ مِنْ ذلك في واحدٍ[3].

وأمّا الشّافعي فانّ كلامه مُختلِفٌ في كتبه:

فربّما قال: إنّ الحَقَّ في واحدٍ، وعليه دليلٌ قائمٌ، وإنّ ما عداه خطأٌ.

وربّما مَرَّ في كلامه أنّه مجتهدٌ قد أدّى ما كُلّفَ.

وربّما يقول: إنّه قد أخطأ خطأً موضوعاً عنه[3].

وقد اختلفَ أصحابه في حكاية مذهبه[3]:

فمنهم مَنْ يقول: إنّ الحقَّ في واحدٍ مِنْ ذلك، وأنّ عليه دليلاً وإنْ لم يُقطع عَلى الوصول إليه، وإنّ ما عداه خطأٌ، لكنّ الدّليل على الصّواب مِن القولين لمّا غَمُضَ ولم يَظهر، كانَ المُخطئُ معذوراً.

ومنهم مَنْ يَحكي: أنّ كلّ مجتهدٍ مُصيبٌ في اجتهاده وفي الحُكم، وإنْ كانَ أحدهمايُقال فيه قد أخطأ، الأشبه عِند الله[3].

والّذي أذهبُ إليه وهو مَذهبُ جَميع شيوخنا المُتكلّمين، المُتقدّمينَ

---

(١) الجبّائيّان.

(٢) هوَ أبو الحسن الكرخي.

(٣) راجع المصادر الورادة في هامش رقم (٢) صفحة ٧٢٤.

والمُتأخِّرين، وهو الّذي اختاره سيدنا المرتضى[1] قدس الله روحه، وإليه كانَ يَذهب شَيخنا أبو عبدالله رحمه الله: «أنّ الحقَّ واحدٌ[2] وأنّ عليه دليلاً، مَنْ خالفه كانَ مُخطِئاً فاسقاً».

واعلم أنّ الأصل في هذه المسألة القولُ بالقياس والعَمل بأخبار الآحاد، لأنّ ما طريقه التّواتر وظواهر القرآن، فلا خلاف بَين أهل العلمِ أنّ الحقَّ فيما هو معلومٌ مِنْ ذلك، وإنّما اختلفَ القائِلون بهذين الأصلين فيما ذكرناه، وقَد دَلَلنا على بُطلان العَمَل بالقياس[3]، وخَبَر الواحد الّذي يختصّ المخالفُ بروايته[4].

وإذا ثَبَت ذلك، دَلّ على أنّ الحقَّ في الجهة الّتي فيها الطّائفة المُحقّة.

وأمّا على ما اخترته مِنَ القول في الأخبار المُختَلفة المرويّة مِنْ جهة الخاصّة، فلا يُنَقضُ ذلك لأنّ غَرَضنا في هذا المكان أنْ نُبيّن أنّ الحقَّ في الجهة الّتي فيها الطّائفة المُحقّة دون الجهة الّتي خالفها، وإنْ كان حُكم ما تختصُّ به الطّائفة والاختلاف الّتي بينها الحُكم الّذي مَضَى الكلام عليه في باب الكلام في الأخبار، فَلا تَنافي بين القولين.

وهذه الجُملة كافيةٌ في هذا الباب، وإنّما لم نَتتبّع كلامَ المُخالف وطُرقهم الّتي يستدلّون بها على صحّة ذلك، لأنّ فيما مَضى مِنَ الكلام في إبطال القياس كلاماً عليه، وأكثر شُبَههم داخلةٌ فيها، فلا معنى للإعادة في هذا الباب.

---

(١) المُرتضى رحمه الله.

(٢) في واحد.

(٣) أُنظر استدلال المصنّف في مبحث القياس في هذا الكتاب.

(٤) أُنظر: استدلال المصنّف في مبحث (خبر الواحد وأحكامه) صفحة ٩٧.

فَصْلٌ [٢]

«في ذكر صفات المُفتي وَالمُسْتَفتي، وبَيان أحكامهما»

لا يَجوزُ لأحدٍ أنْ يُفتي بشيء مِنَ الأحكام إلّا بعد أنْ يكونَ عالماً به، لأنّ المُفتي يُخْبِر عَن حال ما يُستفتىٰ فيه، فمتى لم يَكُنْ عالماً به فلا يأمنُ أنْ يَخبِر بالشّيء على غَير ما هو به وذلك لا يجوزُ، فإذاً لا بدّ أنْ[1] يكون عالماً به، ولا يكونُ عالماً إلّا بعد أمورٍ:

منها: أنْ يَعلم جميع ما لا يَصحُّ العلم[2] بتلك الحادثة إلّا بعد تَقدّمه، وذلك نحو العلمُ بالله تعالى، وصفاته، وتوحيده، وعدله.

وإنّما قُلنا ذلك: لأنه متى لم يكُنْ عالماً بالله لَم يُمكنه أنْ يَعرف النُّبوّة، لأنه لا يأمنَ أن يكون الّذي ادّعى النُّبوّة كاذباً، ومَتى عَرفه ولم يَعرف صفاته، وما يَجوزُ عليه وما لا يَجوز، لم يأمَنْ أنْ يكونَ قد صَدّقَ الكاذب، فلا يَصحُّ أنْ يَعلم ما جاء به الرّسول.

فإذاً لا بدّ مِنْ أنْ يكونَ عالماً بجميع ذلك، ولا بدّ أنْ يكونَ عالماً بالنّبيّ الّذي جاء بتلك الشّريعة، لأنه متى لم يَعرفه لم يَصحُّ أنْ يَعرف ما جابه مِنَ الشّرع.

ولا بدّ مِنْ أنْ يَعرف أيضاً: صفات النّبي، وما يجوزُ عليه وما لا يجوزُ عليه، لأنه

---

(١) من أن.

(٢) في الحجرية زيادة: به.

متى لم يَعرف جَميع ذلك لم يُؤمَنْ أنْ يكونَ غيرَ صادقٍ فيما يُؤدّيه، أو يكونَ ما[1] أدّى جَميع ما بُعِثَ به، أو يكونَ أدّاه على وجهٍ لا يَصحُّ له معرفته.

فإذاً لا بدّ مِنْ أنْ يَعرف جميع ذلك، وإذا عَرَفَ جميع ذلك فلا بدّ أيضاً أن يَعرف الكتاب، لأنّه[2] يتضمّن كثيراً مِنْ الأحكام الّتي هي المطلوبة.

ولا بدّ مِنْ أن يعرف ما لا يتمُّ العِلم بالكتاب إلّا به، وذلك يُوجب أنْ يَعرف جُملةً مِن الخطاب العربي، وجُملةً مِنَ الإعراب والمَعاني، ويَعرفَ النّاسخَ والمَنسُوخ، لأنّه مَتى عَرَفَ المنسوخ ولم يَعرف النّاسخ اعتقد الشّيء على خلاف ما هو به مِنْ وجوبِ ما لا يَجبُ عليه.

وقد كانَ يجوزُ أنْ يعرف النّاسخ وإنْ لَم يَعرف المنسوخ، لأنّ المنسوخ لا يَتعلّق به فرضه، وإنْ كانَ له في تلاوته مصلحةٌ، إلّا أنّ ذلك على الكفاية، غَير أنّه لو كانَ كذلك لم يمكنه أنْ يَعرِفه ناسخاً إلّا بعد أنْ يَعرف المنسوخ، إمّا عَلى الجُملة أو التّفصيل.

ولا بدّ أنْ يَعرف العموم والخُصوص، والمُطلَق والمُقيّد، لأنّه مَتى لم يَعلم ذلك لا يأمن أنْ يكونَ المُراد بالعُموم الخصوصَ، وبالمطلقُ المقيَّد.

ولا بدّ أنْ يكونَ عالماً بأنّه ليس هُناك دليلٌ يَصرفه عَن الحقيقة إلى المجاز، لأنّه متى جَوّزَ[3] ذلك لَم يكُن عالماً به.

ولا بدّ أيضاً: أنْ يكونَ عالماً بالسُّنّة، وناسخها ومَنسُوخها، وعامِها وخاصِّها، ومُطلقها ومُقيّدها، وحقيقتها ومَجازها، وأنّه ليس هُناك مايَمنع منَ الاستدلال بشيءٍ مِنْ ظواهرها كما قُلناه في الكتاب، لأنّه متى جَوّز ذلك لم يكن عالماً بها.

ولا بدّ أنْ يكونَ عارفاً بالإجماع وأحكامه، وما يَصحُّ الاحتجاج به وما لا يَصحُّ.

ولا بدّ أنْ يكون عارفاً بأفعال النّبي عليه السّلام ومواقعها مِن الوجوب،

---

(١) ما نافية.

(٢) فإنّه.

(٣) يجوّز.

والنّدب، والإباحة، حتّى يَصحّ أنْ يكونَ عالماً بما يُفتي به.

فإنّ أحلّ بذلك أو بشيءٍ منه، لم يأمَنْ أنْ يكونَ ما أفتى به بخلاف ما أفتى به، وذلك قبيحٌ.

وقد عَدّ مَنْ خالفنا في هذه الأقسام أنّه لا بدّ أنْ يكونَ عالماً بالقياس، والاجتهاد، وأخبار الآحاد، ووجوه العلل والمقاييس، وإثبات الأمارات المُقتَضية لِغَلبة الظّنّ، وإثبات الأحكام[1].

وقد بَيّنّا نَحن فَساد ذلك وأنّها ليست منْ أدلّة الشّرع.

وأمّا المُستفتي فَعَلى ضَربين:

أحدهما: أنْ يكونَ مُتمكّناً مِنَ الاستدلال والوصول إلى العلم بالحادثة مثل المُفتي، فَمَنْ هذه صورته لا يجوزُ له أنْ يُقلّد المُفتي وَيرجع إلى فُتياه، وإنّما قُلنا ذلك لأنّ قول المُفتي غاية ما يُوجبه غَلَبة الظّن، وإذا كانَ له طريقٌ إلى حُصول العلم فلا يجوزُ له أنْ يَعمل على غَلَبة الظّن على حالٍ.

وامّا إذا لم يُمكنه الاستدلال ويَعجز عَن البحث عَن ذلك، فقد اختلف قَولُ العلماء في ذلك.

فحُكِيَ عَن قومٍ من البَغداديّين[2] أنّهم قالوا: لا يجوزُ له أنْ يُقلّد المُفتي، وإنّما يَنبَغي أنْ يَرجع إليه لِيُنبّهه على طريقة العلم بالحادثة، وأنّ تَقليدهُ محرّمٌ على كلّ حالٍ، وسَوّوا في ذلك بين أحكام الفروع والأُصول.

وذَهَب البَصريّون[3]، والفُقهاءُ بأسرهم[4] إلى أنّ العاميّ لا يَجبُ عليه

---

(١) أُنظر: «المعتمد ٢: ٣٥٩ ـ ٣٥٧، الأحكام للآمدي ٤: ٣٩٨ ـ ٣٩٧، إرشاد الفحول: ٣٧٤ ـ ٣٧١، اللُّمع: ١٢٠، شرح اللُّمع ٢: ١٠٣٥ ـ ١٠٣٣، الرّسالة للشّافعي: ٥٠٩، شرح المنهاج ٢: ٨٣٢ روضة النّاظر: ٣٢٠ ـ ٣١٩، المنخول: ٤٦٤ ـ ٤٦٣».

(٢) الأحكام للآمدي ٤: ٤٥١، المعتمد ٢: ٣٦٠، وقد وصفهم بقوله: «قومٌ من شيوخنا البغداديين».

(٣) أي معتزلة البصرة.

(٤) أُنظر: «المعتمد ٢: ٣٦١، الذريعة ٢: ٧٩٦، التبصرة: ٤١٤، الأحكام للآمدي ٤: ٤٥٠، إرشاد الفحول: ٣٩٩

الاستدلالُ والاجتهادُ، وأنّه يجوزُ له أنْ يَقبل قولَ المُفتي.

فامّا في أُصوله وفي العَقليّات فحُكمه حُكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه، ولا خلاف بين النّاس أنّه يلزم العامي معرفة الصّلاة أعدادها، وإذا صَحّ ذلك وكان علمه بذلك لا يتمّ إلّا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة عدله، ومَعرفة النُّبوّة، وَجَب أنْ لا يَصحّ له أن يُقلّد في ذلك، ويَجبُ أنْ يَحكُم بخلاف قولُ مَنْ قال يجوزُ تقليدهُ في التوحيد مَع إيجابه منه العلم بالصّلوات.

والّذي نَذهبُ إليه: أنّه يجوزُ للعاميّ الّذي لا يَقدرُ على البَحث والتّفتيش تقليد العالم.

يَدلُّ على ذلك: أنّي وَجدتُ عامّة الطّائفة مِنْ عَهد أميرالمؤمنين عليه السّلام إلى زَماننا هذا يَرجعون إلى عُلمائها، وَيَستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويُفتونهم العُلماءُ فيها، ويُسوّغون لهم العَمَل بما يفتونهم به، وما سَمِعنا أحداً منهم قال لمُسْتَفتٍ لا يجوزُ لك الاستفتاء ولا العَملُ به، بل يَنبَغي أن تَنظُرَ كما نَظَرتُ وتَعْلَم كما عَلِمتُ، ولا أنكرَ عليه العمل بما يُفتُونهم، وقد كان منهم الخَلقُ العَظيم عاصَروا الأئمة عليهم السّلام، ولم يُحْكَ عَنْ واحدٍ مِن الائمة النّكيرَ على أحدٍ مِنْ هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يُصَوبونَهم في ذلك، فَمَن خالفه في ذلك كانَ مُخالفاً لما هو المعلوم خلافه.

فانْ قيل: كما وَجَدناهم يرجعون إلى العُلماء فيما طريقه الأحكام الشّرعيّة، وَجَدناهم أيضاً كانوا يرجعون إليهم في أُصول الدّيانات، ولم نَعرف أحداً مِنَ الأئمّة عليهم السّلام والعُلماء أنكرَ عليهم، ولم يَدلّ ذلك على أنّه يَسوغُ تقليد العالم في الأُصول.

قيل له: لو سَلّمنا أنّه لم يُنْكِر أحدٌ منهم ذلك لم يَطْعَن ذلك في هذا الاستدلال، لأنّ على بُطلان التّقليد في الأصول أدلّةً عقليّةً وشرعيّةً مِنْ كتابٍ وسُنّةٍ وغيرِ ذلك،

ـ اللُّمع: ١١٩، شرح المنهاج ٢: ٨٤٦، روضة النّاظر: ٣٤٤، المنخول: ٤٧٣، شرح اللُّمع ٢: ١٠١٠.

وذلك كافٍ في النّكير.

وأيضاً: فانّ المُقلّد في الأُصول يَقدم على ما لا يأمن أنْ يكونَ جهلاً، لأنّ طريق ذلك الاعتقادُ، والمُعتَقدُ لا يَتغيّر في نَفسه عَن صفةٍ إلى غيرها، وليس كذلك الشّرعيّات لأنّها تابعةٌ للمصالح، ولا يَمتَنعُ أنْ يكونَ مِنْ مَصلحتهم تقليد العالم[1] في جميع تلك الأحكام، وذلك لا يَتأتّىٰ في أُصول الدّيانات.

[على أنّ الّذي يَقوى في نفسي: أنّ المُقلّد للمُحقّ في أُصول الدّيانات][2] وإنْ مُخطئاً في تقليده، غَيرُ مؤاخذٍ[3] به، وأنّه مَعفوٌّ عنه، وإنّما قُلنا ذلك لمثل هذه الطّريقة الّتي قَدّمناها لأنّي لم أجد أحداً مِن الطّائفة ولا مِنَ الأئمّة عليهم السّلام قَطَع موالاة مَنْ سَمِع قولهم و اعتقدَ مثل اعتقادهم، وإنْ لم يسند ذلك إلى حجّة عَقلٍ أو شرعٍ.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ ذلك لا يجوزُ لأنّه يؤدّي إلى الاغراء بما لا يُؤمنُ أنْ يكونَ جهلاً.

وذلك أنّه لا تُؤدّىٰ إلى شيءٍ مِن ذلك، لأنّ هذا المُقلّد لا يُمكنه أنْ يَعلم ابتداءً أنّ ذلك سائغٌ له، فهو خائفٌ مِنَ الإقدام على ذلك، ولا يُمكنه أيضاً أنْ يَعلم سقوط العقاب عنه ويَستديم[4] الاعتقاد، لأنّه إنّما يُمكنه أنْ يَعلم ذلك إذا عَرَف الأُصول وقَد فَرضنا أنّه مقلّدٌ في ذلك كلّه، فكيفَ يَعلم إسقاط العقاب؟ فيكونُ مغرىً باعتقاد ما لا يأمنُ كونه جهلاً أو باستدامته.

وإنّما يَعلم ذلك غيره مِن العُلماء الّذين حَصَل لهم العلم بالأُصول وسَبَروا أحوالهم، وأنّ العُلماء لم يقطعوا مُوالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولم يَسُغ ذلك لهم إلّا بعد العلم بسقوطِ العقاب عنهم، وذلك يُخرجه عَن باب الإغراء.

وهذا القدر كافٍ في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

---

(١) العُلماء.

(٢) زيادة من النسخة الثّانية.

(٣) في الأصل: واجد.

(٤) فيستديم.

وأقوى ممّا ذكرنا، أنْ لا يجوزُ التقليد في الأُصول، إذا كانَ للمُكلّف طريقٌ إلى العلم إمّا جُملةً أوتفصيلاً، ومَنْ لَيس له قدرةٌ على ذلك أصلاً فلَيسَ بمُكلّفٍ، وهو بمنزلة البهائم التي لَيست مُكلفةً بحالٍ[1].

(١) ليس في الحجرية.

فَصْلٌ [٣]

«في أنّ النّبي عليه السّلام هل كانَ مُجتهداً في شيء مِنَ الأحكام؟ وهَل كانَ يَسُوغُ ذلك له عَقلاً أم لا؟ وإنّ مَنْ[١] غابَ عَن الرّسول صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم في حالِ حياته هَل كانَ يَسُوغ له الاجتهاد أو لا؟ وكيفَ حالُ مَن بِحَضرته في جَواز ذلك؟»

إعلم أنّ هذه المسألة تَسقط عن[٢] أُصولنا، لأنا قَد بَيّنا أنّ القياس والاجتهاد[٣] لا يجوزُ استعمالهما في الشّرع، وإذا ثَبَت ذلك فلا يجوزُ للنّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم ذلك ولا لأحدٍ مِنْ رَعيّته حاضراً كانَ أو غائباً، لا حالَ حياته ولا بعد وفاته استعمال ذلك على حالٍ.

وأمّا عَلى مذهب المُخالفين لنا في ذلك فَقَد اختَلَفوا[٤]:

---

(١) في الأصل: وإنْ كانَ.

(٢) علىٰ.

(٣) لاحظ التّعليقة رقم (١) الواردة في صفحة (٩) حول مفهوم الاجتهاد والتّطوّرات التّاريخيّة المتعاقبة علىٰ هذا المفهوم عند الإماميّة.

(٤) وإليك تفصيل أقوالهم وآراءهم المتباينة:

١ ـ الجواز: وهو مذهب الشّافعي وجُلّ أصحابه، وأحمد بن حنبل، والقاضي أبي يوسف، والقاضي عبدالجبّار، وأبي الحسين البصري، والشّيرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن السُّبكي.

فَذَهب أبوعليّ، وأبوهاشم إلى أنّه لم يَتعبّد في الشّرعيّات بذلك، ولا وَقَع منه الاجتهاد فيها، وأوجب[1] كونه متعبّداً بالاجتهاد في الحروب[2].

وحُكي عَن أبي يوسف القولُ بأنّ النّبي عليه السّلام قد اجتهد في الأحكام[3].

وذكر الشّافعي في كتاب «الرّسالة» ما يَدلُّ على أنّه يُجوّزُ أنْ يكونَ في أحكامه ما قاله مِنْ جهة الاجتهاد[4].

وإدّعى أبوعليّ الإجماع على أنّه لم يَجتهد النّبي عليه السّلام في شيءٍ مِنَ الأحكام[5]:

وإستَدلّ أيضاً على ذلك بأنْ قال: لو إجتهد في بَعض الأحكام لم يَجبْ أنْ يُجعل أصلاً ولا يُكَفَّر مَنْ رَدّه، بل كانَ يجوزُ مخالفته كما يجوزُ مثل ذلك في أقاويل المُجتهدين، فَلمّا ثَبَتَ كُفر مَنْ رَدّ بعض أحكامه وخالفه، وساغ جَعلُ جَميعها أُصولاً، دلّ على أنّه حَكَم به مِنْ جهة الوحي[6].

وهذا الدّليل ليس بصحيح، لأنّه لا يمتنع أنْ يقال: إنّ في أحكامه ما حَكَم به مِنْ جهة الاجتهاد، ومَع ذلك لا يَسُوغ مخالفته مِنْ حيثُ أوجب الله تعالى اتّباعه

---

٢ ـ عدم الجواز: وهو مذهب بعض الشافعيّة، وأبي عليّ الجبّائي، وابنه أبي هاشم، وابن حزم.

٣ ـ التّوقّف: وهو مذهب بعض الأُصوليين كالباقلاني، والغزالي، وقد نُسب للشّافعي أيضاً.

٤ ـ التّفصيل: حيث جوّزوه في أُمور الحرب دون الأحكام الشّرعيّة، وفصل آخرون وقالوا بالجواز فيما لا نصّ فيه.

أُنظر: «الرسالة: ٤٨٧، التبصرة: ٥٢١، المعتمد ٢: ٢٤٢، المستصفى ٢: ٣٥٥، الأحكام للآمدي ٤: ٣٩٨، إرشاد الفحول: ٣٧٩ ـ ٣٧٨، اللُّمع: ١٢٦، أُصول السرخسي ٢: ٩١، ميزان الأُصول ٢: ٦٧٨، شرح المنهاج ٢: ٨٢٣، روضة النّاظر: ٣٢٢، المنخول: ٤٦٨».

(١) أوجبنا.

(٢) المعتمد ٢: ٢٤٠.

(٣) المعتمد ٢: ٢٤٠.

(٤) الرسالة: ٥٠٣ ـ ٤٨٧.

(٥) المعتمد ٢: ٢٤١.

(٦) المعتمد ٢: ٢٤٢، أُنظر أيضاً المصادر الواردة في التعليقة رقم (٤) صفحة ٧٣٣.

وسَّوىٰ في ذلك إتّباعه بين ما قاله بوحيٍ، وبَين ما قال مِنْ جهة الاجتهاد، كما يقولُ مَنْ قال إنّ الأُمّة يَجوزُ أنْ تُجمعَ على حُكمٍ مِنْ طريق الاجتهاد وإنْ كان لا يجوزُ خلافه، وإذا ثَبَت ذلك لم يُمكنْ التّعلّق بما حكينا.

ويُمكنُ أن يُستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وما يَنطِقُ عَنِ الهَوىٰ إِنْ هُوَ إِلّا وَحيٌ يُوحىٰ﴾[1] فَحكم بأنّ جَميع ما يقوله وَحيٌ يُوحىٰ، فَيَنبغي أنْ لا يَثبُتَ بعض ذلك مِنْ جهة الاجتهاد.

والمعتمدُ ما قلناه أوّلاً مِنْ عدم الدّليل عَلى ورود العبادة بالقياس والاجتهاد في جميع المُكلّفين، وعَلى جَميع الأحوال.

وأمّا مَنْ حَضَر النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم: فَذهب أبوعليّ إلى أنّه لا يجوزُ أنْ يَجتهد، ويجوزُ ذلك لمن غابَ[2].

ومِنَ النّاس مَن يقولُ: إنّ لمن حَضَر النّبي صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم أيضاً أنْ يجتهد[2]، ويَستدلّ على ذلك بخبر يُروى أنّ النّبي عليه السّلام أمّر عمرو بنِ العاص وعُقْبَة بن عامر[3] أنْ يَقْضِيا بحضرته بَين خَصْمين، وقال لهما: **«إنْ أصَبتُما فلكما عَشْرُ حسناتٍ، وإنْ أخطأتُما فلَكما حسنةٌ»**[4].

وهذا خَبَرٌ ضعيفٌ مِنْ أخبار الآحاد الّتي لا تُعتمد في مثل هذه المسألة، لأنّ طريقها العلم.

والمعتمدُ في هذه المسألة أيضاً ما قَدّمناه مِنْ عدم الدّليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد، وذلك عامٌّ في جميع الأحوال.

---

(١) النّجم: ٣ و٤.

(٢) المعتمد ٢: ٢٤٢، أُنظر أيضاً المصادر الواردة في التّعليقة رقم (٤) صفحة ٧٣٣.

(٣) هو عُقبة بن عامر الجُهني ـ صحابيٌّ. أُنظر ترجمته في: «الإصابة ٤: ٢٥٠، تهذيب التّهذيب ٧: ٢١٦، التّاريخ الصّغير ١: ١٥٠».

(٤) كنز العمّال ٦: ٩٩ ـ ١٠٠ حديث رقم ١٥٠٨، ١٥٠١٩، ١٥٠٢٠، ١٥٠٢٢، المُغني ١١: ٣٧٥.

البابُ الثّاني عشر

اللامُ في الحَظْرِ والإباحة

فَصْلٌ [١]

«في ذِكْر حَقيقة الحَظْرِ وَالإباحة، والمُراد بذلك»

إعلم أنّ معنى قولنا في الشّيء إنّه محظورٌ: «أنّه قبيحٌ لا يجوزُ له فعله»، إلّا أنّه لا يُسمّى بذلك إلّا بعد أن يكونَ فاعله أعلم حَظْره، أو دُلّ عليه، ولأجل هذا لا يقالُ في أفعال الله تعالى أنّها مَحظُورةٌ، لما لم يكن أعلم قُبحها، ولا دُلّ عليه، وإنْ كانَ في أفعاله ما لو كان[١] فَعَلَهُ لكان[٢] قبيحاً.

وكذلك[٣] لا يُقالُ في أفعال البهائم والمَجانين أنّها مَحظُورةٌ، لما لم يكن هذه الأشياء أعلم قُبحها ولا دُلّ عليه.

ومعنى قولنا: «أنّه مباحٌ» أنّه حَسَنٌ وليس له صفةٌ زائدةٌ على حُسنه، ولا يُوصَفُ بذلك إلّا بالشّرطين اللّذين ذكرناهما مِن إعلام فاعله ذلك أو دلالته عليه، ولذلك لا يُقال أنّ فِعل الله تعالى العقابَ بأهل النّار مباحٌ، لما لم يكن أعلمه ولا دَلّ عليه، وإنْ لم يكن لفعله العقابَ صفةٌ زائدةٌ على حُسْنِه وهي كونه مُستَحقاً.

وكذلك لا يُقال في أفعال البهائم أنّها مُباحة، لعدم هذين الشّرطين.

---

(١) في الحجرية: ما لو.

(٢) في الأصل: فكانَ.

(٣) فكذلك.

ولأجل ذلك نقول: أنّ المباح يَقتضي مُبيحاً، والمَحظُور يَقتضي حاظراً.

وقد قيل في حدّ المباح: هو أنّ لفاعله أنْ يَنتَفع به ولا يَخافُ ضرراً في ذلك، لا عاجِلاً ولا آجلاً.

وفي حدّ الحَظر: أنّه ليس له الانتفاع به، وأنّ عليه في ذلك ضَرَراً إمّا عاجلاً أو آجلاً، وهذا يَرجعُ إلى المعنى الّذي قلناهُ.

فَصْلٌ [٢]

«في ذِكْر بَيان الأشياء الّتي يُقال إنّها على الحَظْر أو الإباحةِ، والفصل بَينها وبَين غيرها، والدّليل على الصَّحيح مِنْ ذلك»

أفعال المُكلّف لا تَخلو مِنْ أنْ تكون حَسَنة، أو قَبيحة.

والحَسَنةُ لا تخلو مِنْ أنْ تكون واجبةً، أو ندباً، أو مباحاً.

وكلّ فعل يُعلم جهة قُبحه بالعقل عَلى التّفصيلِ، فلا خِلاف بَين أهل العلم المُحصّلين في أنّه عَلى الحَظْرِ، وذلك نَحو الظُّلم، والكذب، والعَبَث، والجَهل، وما شاكل ذلك.

وما يُعلم جِهَة وجُوبه على التّفصيل، فلا خلاف أيضاً أنّه عَلى الوجوب، وذلك نحو وجوبِ رَدّ الوديعة، وشُكر المُنعم، والإنصاف، وما شاكل ذلك.

وما يُعلم جِهَة كونه نَدْباً، فلا خلاف أيضاً أنّه على النّدب، وذلك نَحو الإحسان، والتّفضّل.

وإنّما كانَ الأمر في هذه الأشياءَ على ما ذكرناه، لأنّها لا يَصِحُّ أنْ تَتَغيّر مِنْ حُسْنٍ إلى قُبْحٍ، ومِنْ قُبحٍ إلى حُسْنٍ.

واختلفوا في الأشياء الّتي يُنتَفَعُ بها هَل هي عَلى الحَظْر، أو الإباحة، أو على الوقف؟

وذهب كثيرٌ مِنَ البغداديّين، وطائفةٌ مِنْ أصحابنا الإماميّه إلى أنّها على الحَظْر، ووافقهم عَلى ذلك جماعةٌ مِنَ الفُقهاء[1].

وذَهَب أكثرُ المتكلّمين مِنَ البصريّين، وهي المَحكيُّ عَن أبي الحسن وكَثيرٍ مِنَ الفُقهاء إلى أنّها على الإباحة[1]، وهو الّذي يختاره[2] سيّدنا المرتضى[3] رحمه الله.

وذَهَب كثيرٌ مِنَ النّاس إلى أنّها على الوقف[1]، ويُجوّزُ كلّ واحدٍ مِنَ الأمرين فيه، وينتظرُ ورود السّمع بواحدٍ منهما، وهذا المذهب كانَ يَنصُرهُ شَيخُنا أبو عبدالله رحمه الله[4] وهو الّذي يَقوىٰ في نفسي.

والّذي يَدلُّ على ذلك: أنّه قَد ثَبَت في العُقول أنّ الإقدام على ما لا يُؤمنُ المكلّف كونه قبيحاً، مِثل إقدامه عَلى ما يَعلم قُبحه، ألا ترى أنّ مَنْ أقدم عَلى الإخبار بما لا يَعلم صِحّة مُخبره، جَرى في القُبح مَجرى مَنْ أخبر مَعَ علمه بأنّ مُخبره عَلى خلاف ما أخبَرَ به على حدٍّ واحدٍ، وإذا ثَبَت ذلك وَفَقدنا الأدلّة عَلى حُسن هذه الأشياء قطعاً يَنبَغي أنْ نُجوّز كونها قبيحة، وإذا جَوّزنا ذلك فيها قَبُح الإقدامُ عليها.

فان قيل: نحنُ نأمنُ مِنْ قُبحها، لأنّها لو كانتْ قبيحةً لم تكن إلّا لكونها مَفسدةً، لأنّه ليس لها جِهَةُ قُبحٍ يَلزمها مثل الجَهْلِ، والظُّلم، والكَذب، والعَبَث وغير ذلك، ولو كانت قبيحة لمفسدةٍ لَوَجب عَلى القَديم أنْ يُعْلِمنا ذلك وإلّا قَبُح التّكليف، فَلَمّا لم يُعْلِمْنا ذلك عَلِمنا حُسنها عِند ذلك، وذلك يُفيدنا الإباحة.

قيل: لا تَمتنعُ أنْ تَتعلّق المَفسدةُ باعلامنا جهة الفعل على التّفصيل فَيَقبح

---

(١) المعتمد ٢: ٣١٥، التبصرة: ٥٣٢، الذّريعة ٢: ٨٠٨، اللُّمع: ١١٦، شرح اللُّمع ٢: ٩٧٧.

(٢) إختاره.

(٣) الذريعة ٢: ٨٠٩ ـ ٨٠٨.

(٤) قال الشّيخ المُفيد ـ رحمه الله ـ [التذكرة بأُصول الفقه: ٤٣]: «إنّ العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السّمع فيها بإباحته، ولا بحظر ما يجوز وروده فيها بحظره، ولكن العقل لم ينفكّ قطّ من السّمع بإباحةٍ وحظرٍ، ولو أجبر الله تعالىٰ العقلاء حالاً واحدة من سمع لكانَ قد اضطرّهم إلىٰ مواقعة ما يقبح في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم إلىٰ العلم بإباحته من حظره و ألجأهم إلىٰ الحيرة الّتي لا تليقُ بحكمته».

الإعلام، وتكونُ المصلحةُ لنا في التّوقّف في ذلك والشّك، وتَجويز كلّ واحدٍ مِنَ الأمرين، وإذا لم يَمتنعْ أنْ تتعلّق المصلحة بِشكّنا والمَفسدة باعلامنا جِهة الفعل، لم يَلزم إعلامنا على كلّ حالٍ، وصار ذلك مَوقوفاً على تَعلّق المصلحة بالإعلام أو المفسدة بالشّك، فحينئذٍ يجبُ الاعلام، وذلك موقوفٌ على السّمع.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ هذا الّذي فَرضتموه يكادُ يُعلم ضرورةً تعذّره، لأنّ الفعل لا يَخلو مِنْ أنْ يكونَ قبيحاً أو لا يكون كذلك:

فانْ كانَ قبيحاً، فلا يكونُ كذلك إلّا للمفسدة. وإنْ لم يكن قبيحاً، فذلك الحسن.

وهذه قِسمةٌ مترَدّدةٌ بين النّفي والإثبات، فَكيف اخترتم أنتم قِسماً ثالثاً لا يكادُ يُعقل؟، وذلك أنّ الفعل كما قالوا لا يَخلو مِنْ أنْ يكون قبيحاً أو لا يكون كذلك، ولكن لا يَمتنعُ أنْ يكونَ للمكلّف حالةٌ أُخرى تَتعلّق بها المَفسدةُ والمَصلحة، وهي الحالةُ الّتي يَقطع فيها على جهة الفعل على التّفصيل، وإذا كان ذلك جائِزاً لم ينفعنا تردّد الفعل في نفسه بين القُبْح والحُسن، واحتَجنا أنْ نُراعي حال المكلّف، فَمتى وجدنا المَصلحة تَعلّقتْ باعلامه جهة الفعل وَجَب ذلك فيه، ومتى تعلّقت المَفسدةُ بذلك وَجَب أنْ لا يعلم ذلك، وكان فَرضه الوقفُ والشّك، وهو الّذي لَحضناهُ، يَنبَغي أن يُتأمّل جيداً فانّه يُسقِط مُعتَمد القوم في أدلّتهم.

وربّما لم يَتصوّر كثيرٌ مِنَ الّذين يتكلمون في هذا الباب ما بيّناه، ومتىٰ تأمّله مَنْ يضبطُ الأُصول وقَف علىٰ وجه الصّواب في ذلك.

فإنْ قيل: كيفَ يُمكنكم أنْ تدفعوا حُسن هذه الأشياء ونحن نعلم ضَرورةً حُسن التّنفُّس في الهواء، وتناول ما تقومُ به الحياة طول مدّة النظر في حدوث العالم، وإثبات الصّانع، وبيان صفاته؟، وعلىٰ ما قُلتموه يَنبغي أنْ يَمتنع في هذه الأوقات من الغذاء وغيرُ ذلك، وذلك يؤدّي الىٰ تلفه وعَطَبه[1]، ومَن ارتكب ذلك عُلم بُطلان قوله ضرورةً.

---

(١) في الأصل: خطئه.

قيل له: أمّا التّنفُّس في الهواء، فالإنسانُ مُلجأٌ إليه مُضطرٌّ، وما يكون ذلك حُكمه فهو خارجٌ عن حدّ التّكليف، فان فَرضتموه فيما زاد على قَدر الحاجة فلا نُسلّم ذلك، بَل رُبّما كانَ قبيحاً علىٰ جهة القطع، لأنّه عَبَثٌ لا فائدة فيه ولا نَفع في ذلك يُعقل.

وأمّا أحوال النّظر فمُستثناةٌ أيضاً، لأنّه في تلك الأحوال ليس بمكلّفٍ أنْ يَعلم حُسْن هذه الأشياء ولا قُبْحها، لأنّه لا طريق له إلىٰ ذلك، وإنّما يُمكنه ذلك إذا عرفَ الله تعالىٰ بجميع صفاته، وأنّه ينبغي أنْ يُعلِمنا مصالحنا ومفاسدنا، وإذا عَلم جميع ذلك حينئذٍ تَعلّق فَرضُه بأنْ يَعلم هذه الأشياء هَل هي علىٰ الحَظْر أو علىٰ الإباحة؟ وفي هذه الأحوال لا يَجوزُ له أنْ يُقْدِم إلّا علىٰ قدر ما يُمسِك رَمَقه ويقومُ به حياته. ومِنْ[1] أصحابنا مَنْ قال: إنّ في هذه الأحوال لابدّ مِنْ أنْ يُعلِمه الله تعالىٰ ذلك بسمعٍ يَبعثه إليه فيُعلِمه أنّ ذلك مَفسدةٌ يتجنّبه، أو مصلحةٌ يَجبُ عليه فعله، أو مباحٌ يجوزُ له تناوله.

وعلىٰ ما قرّرته مِنَ الدّليل لا يَجبُ ذلك، لأنّه إذا فَرَضنا تعلّق المصلحة والمَفسدة بحال المكلّف لم يمتنع أنْ يدوم ذلك زماناً كثيراً،ويكونُ فرضه فيه كلّه الوقفَ والشكّ والاقتصارَ علىٰ قدر ما يُمسِك رَمَقه وحياته.

وهذا الدّليل الّذي ذكرناه هو المُعتمد في هذا الباب.

والّذي يَلي ذلك في القوّة أنْ يُقال: إذا فَقَدنا الدّلالة علىٰ حَظْرِ هذه الأشياء وعلىٰ إباحتها، وجَبَ التّوقّف فيها وتجويز كلّ واحدٍ منَ الأمرين، وليس يُلزِمُنا أكثر من أن نُبيّن أنّ ما تعلّق به كلّ واحدٍ مِنَ الفريقين ليس بدليلٍ في هذا الباب.

فما استَدلّ به مَنْ قال إنّ الأشياء عَلىٰ الحَظْرِ قطعاً أنْ قالوا: قَد عَلِمنا أنّ هذه الأشياء لها مالك، ولا يجوزُ لنا أنْ نتَصرّف في مِلْكِ الغَير إلّا بإذنه، كما عَلِمْنا قُبح التّصرّف فيما لا نَملكه في الشّاهد.

واعترض القائلون بالإباحة هذه الطّريقة بأنْ قالوا: إنّما قَبُحَ في الشّاهد التّصرف

---

(١) وفي.

في مِلْك الغير لأنه يؤدّي الىٰ ضَرَر مالكه بدلالة أنّ ما لا ضَرَر عليه في ذلك جازَ لنا أنْ نتصرّف فيه مثل الاستظلال بفيء داره، والاستصباح بضوء ناره، والاقتباس منها، وأخذ ما يَتساقط مِنْ حبّةٍ عند الحَصاد، وغيرُ ذلك مِنْ حيث لا ضَرر عليه في ذلك، فَعَلمنا أنّ الّذي قَبُح مِنْ ذلك إنّما قَبُحَ لضررِ مالكه لا لكونه مالكاً، والقديمُ تعالىٰ لا يَجوزُ عليه الضّرر علىٰ حالٍ، فَيَنبغي أنْ يَسُوغَ لنا التّصرف في ملكه.

ولمن نَصَر هذا الدّليل أنْ يقول: إنّما حَسُن الانتفاع في المواضع الّتي ذكرتموها لا لارتفاع الضّرر، بل لأنّ هذه الأشياء لا يَصحُّ تملّكها، لأنّ في الحائط ليس بشيءٍ يُملك إذاكانَ في طريقٍ غير مملوكٍ، ومتىٰ كانَ الفَيء في مِلْكِ صاحبه وقَبُح الدّخول إليه، وكذلك القولُ في المصباح.

فأمّا أخذُ ما يتناثر مِنْ حبّةٍ فلا نُسلّم أنّه يَحسُن، وكيفَ نُسلّم وله أنْ يَمنعه مِنْ ذلك وأنْ يَجمعه لنفسه، ولو كانَ مُباحاً له لم يَجُز له منعه منه، علىٰ أنّه علىٰ العلّة الّتي ذكروها مِنْ اعتبار دُخول الضّرر علىٰ مالكه كانَ ينبغي أنْ لا يَسُوغَ له أخذ ما يتناثر مِنْ حبّةٍ، لأنّا لا نعلمُ أنّ ذلك يَدخل عليه فيه ضررٌ وإنْ كانَ يسيراً.

وعلىٰ المذهبين جميعاً، كانَ ينبغي أنْ يَقبُح ذلك، علىٰ أنّ ذلك لو قَبُح لضررٍ ـ لافقدِ الإذن مِنْ مالكه ـ لكانَ يَنبَغي أنْ لو أذِنَ فيه ألّا يَحسُنَ ذلك لأنّ الضّرر حاصلٌ.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّه يحصل له عِوضٌ أكثر منه مِنَ الثّواب أو السرور عاجلاً.

وذلك أنّا نفرضُ في مَنْ لا يعتقد العِوَض علىٰ ذلك مِنَ الملاحِدَة[1]، وليس هو أيضاً ممّا يَسرُّ به بل رُبّما شَقّ عليه وآغتمّ به، ومَعَ ذلك حَسُن التصرف منه إذا أذنَ فيه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ دليل العقل الدّال علىٰ إباحة هذه الأشياء يَجري مجرىٰ إذنٌ سمعيّ، فجاز لنا التّصرّف فيها.

وذلك أنّ لمن نصر هذا الدّليل أنْ يقول: لم يَثبُت ذلك، ولو ثَبَت لكانَ الأمر علىٰ ما قالوه.

ونحن نتّبع ما يَستدلُّ به أصحاب الاباحة ونتكلّم عليها إنْ شَاءَ الله.

---

(١) في الأصل والحجرية: المُلحِدة.

واستدلَّ كثيرٌ من الفُقهاء علىٰ أنّ الأشياء علىٰ الحَظْر[1] والوقف بقوله تعالىٰ: ﴿وما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبعَثَ رَسُولاً﴾[2]، وبقوله: ﴿لئلّا يكونَ للنّاس عَلىٰ الله حُجّةٌ بعدَ الرُّسُل﴾[3].

فقالوا: بيّن الله تعالىٰ أنّه لا يَستحقّ أحدٌ العقابَ، ولا يكونُ لله عليهم حجّةٌ إلّا بعد إنفاذ الرسل، وذلك يُفيد أنّ مِن جهتهم يُعلم حُسن هذه الأشياء أو قُبحها.

وهذا لا يصحُّ الاستدلال به من وجوه:

أحدها: أنّ هاهنا أموراً كثيراً معلومةً مِنْ جهة العقل وجوبها وقُبحها، مثل رَدّ الوَديعة، وشُكْرِ المُنعم والإنصاف، وقضاء الدّين، وقُبح الظُّلم، والعَبث، والكذب، والجهل، وحُسن الإحسان الخالص، وغيرِ ذلك، فَعَلمنا أنّه ليس المرادُ بالآية ما ذكروه.

ومتىٰ ارتكبوا دَفع كون هذه الأشياء معلومةً إلّا بالسّمع، عُلِمَ بُطلان قولهم، وكانت المسألة خارجةً عن هذا الباب.

ومنها: أنّ لله حُجَجاً كثيرةً غيرَ الرُّسل مِنْ أدلّة العقل الدّالة علىٰ توحيده، وَعدْله، وجَميع صفاته الّتي مَنْ لا يعرفها لا يَصحُّ أن يَعرف صحّة السَّمع، فكيف يُقال: لا تقومُ الحُجّة إلّا بعد إنفاذ الرسل؟ والمعنيّ في الآيتين أن يُحملا علىٰ أنّه إذا كانَ المعلوم أنّ لهم ألطافاً ومصالح لا يعلمونها إلّا بالسمع، وَجَب على القديم تعالي إعلامهم إيّاها، ولم يَحسُن أن يُعاقبهم علىٰ تركها إلّا بعد تعريفهم إيّاها، فَلَم تقُم الحُجّة عليهم إلّا بَعد إنفاذ الرُّسل، ومَتى كان الأمرُ على ذلك وجَبَت بِعثة الرُّسل، لأنّه لا يُمكن معرفة هذه الأشياء إلّا مِنْ جهتهم.

واستدلّ مَنْ قال: إنّ هذه الأشياء علىٰ الإباحة بأنْ قالوا: نحنُ نَعلم ضرورةً أنّ

---

(١) أُنظر: المعتمد ٢: ٣١٥، التبصرة: ٥٣٢، الذريعة ٢: ٨٠٩ ـ ٨٠٨، اللّمع: ١١٦، شرح اللمع ٢: ٩٧٧.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) النساء: ١٦٥.

كلّ ما يَصحُّ الانتفاعُ به ولا ضَرر علىٰ أحدٍ فيه عاجلاً ولا آجلاً فإنّه حَسَنٌ، كما يُعلم أنّ كلّ ألمٍ لا يقعُ فيه عاجلاً ولا آجلاً قبيحٌ، فدافعُ أحد الأمرين كدافع الآخر، وإذا ثبتَ ذلك وكانت هذه الأشياء لا ضَرَر فيها عاجلاً ولا آجلاً فيَجبُ أنْ تكون حسنةً.

قالوا: ولا يجوزُ أنْ يكونَ فيها ضَررٌ أصلاً، لأنّه لو كانَ كذلك لم يكن إلّا لكونها مَفسدةً في الدّين، ولو كانَ كذلك لوجَب علىٰ القديم تعالىٰ إعلامنا ذلك، فلمّا لم يُعلمنا ذلك عَلِمنا أنّه حَسَنة.

وقد مضىٰ في دَليلنا ما يُمكن أنْ يكون كلامنا علىٰ هذه الشُّبه، وذلك أنّا قُلنا: إنّ هذه الأشياء لا نأمن أنْ تكون فيها ضررٌ آجلٌ، وإذا لم نأمن ذلك قَبُح الإقدامُ عليها، كما لو قَطَعنا أنّ فيها ضرراً.

وأجبنا عن قولهم: «لو كانَ فيهم ضَرَرٌ لكانَ ذلك لأجل المَفسدة، وذلك يَجبُ علىٰ القديم إعلامنا إيّاه» بأنْ قُلنا: لا يَمتنعُ أنْ تَتعلّق المَفسدةُ بإعلامنا جهة الفعل علىٰ وجه التّفصيل، ويكون مصلحتنا في الوقف والشكّ، وتجويز كلّ واحدٍ من الوجهين في الفعل، وإذا كانَ ذلك جائِزاً لم يَجب عليه تعالىٰ إعلامنا ذلك، وجازَ أنْ يقتصر بالمكلّف علىٰ هذه المنزلة.

واستدلّوا أيضاً بأنْ قالوا: إذا صحّ أنْ يَخلق تعالىٰ الأجسام خاليةً من الألوان والطّعوم، فخِلقته تعالىٰ للطّعم واللّون لابدّ أنْ يكونَ فيه وجه حُسنٍ، فلا يَخلُو ذلك مِنْ أنْ يكون لنفع نَفسه، أو لنفع الغير، أو خَلَقها ليَضُرَّ بها؟

ولا يجوزُ أنْ يخلقها لنفع نفسه، لأنّه يتعالىٰ عَنْ ذلك عُلوّاً كبيراً.

ولا يَحسُن أن يخلقها ليَضُرَّ بها، لأنّ ذلك قَبيحٌ الابتداء به، فلم يَبْق إلّا أنّه خَلَقها لنفع الغير، وذلك يقتضي كونها مباحةً.

والجواب عن ذلك من وجوهٍ:

أحدها: أنّه إنّما خَلَق هذه الأشياء إذا كانت فيها ألطافٌ ومصالح، وإنْ لم يَجُز لنا أن ننتفع بها بالأكل، بل نَمْنعنا بالامتناع منها، فيَحصلُ لنا بها الثواب، كما أنّه خَلَق أشياء كثيرةً يَصحُّ الانتفاع بها، ومع ذلك فقد حَظَرها بالسَّمع مثل شُرب الخَمر،

والمَيتة، والزِّنا وغير ذلك.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّ هذه الأشياء إنّما حَظَرها لمّا كانتْ مُفسِدةً في الدّين وأعلَمَنا ذلك، وليس كذلك ما يَصحُّ الانتفاع به ولا يُعلم ذلك فيه:

وذلك أنّا قَد بيّنا أنّه لا فرق في أنْ تتعلّق المصلحة بإعلامنا جهة الفعل مِنْ قُبحٍ أو حُسنٍ فيجبُ عليه أنْ يُعلمنا ذلك، وبين أنْ تتعلّق المصلحة بحالٍ لنا جوّز معها كلّ واحدٍ من الأمرين فيجبُ أنْ يقتصر بنا علىٰ تلك الحال، لأنّ المُراعىٰ حصول المصحلة، وإذا ثبت ذلك لَحِق ثُبوتُ ما عَلِمنا قُبحَه علىٰ طريق القطع والثّبات في أنّه لا يحسُن منّا الإقدام عليه.

ومنها: أنّ علىٰ مذهب كثيرٍ من أهل العَدل إنّما خُلق الطّعوم والأراييح في الأجسام لأنّها لا تصِحُّ أنْ تَخلو منها، فَجَرتْ في هذا الباب مَجرىٰ الأكوان الّتي لا يَصحُّ خُلوّ الجسم منها، وخلقُ الجِسم إذا ثَبَت أنّه مَصلحةٌ وجب أنْ يَخلُق معه جميعُ ما يحتاج إليه في وجوده.

ومنها: أنّ الانتفاع بهذه الأشياء قد يكونُ بالاستدلال بها علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ صفاته، فليس الانتفاعُ مقصوراً علىٰ التّناول فحسب.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنّه كانَ يُمكن الاستدلال بالأجسام علىٰ وحدانيّة الله تعالىٰ وعلىٰ صفاته، فلا معنىٰ لخلق الطّعوم.

وذلك أنّه لا يَمتنعُ أنْ يَخلقها لما ذكرناه، وإنْ كانَ الجسمُ يصحُّ الاستدلالُ به ويكون ذلك زيادةً في الأدلّة[1].

ولسنا ممّن يقول: لا يَجوزُ أنْ يَنْصِب علىٰ معرفته أدلّةً كثيرةً، لأنّا إنْ قُلنا ذلك أدّىٰ إلىٰ فسادِ أكثر الأدلّة الّتي يُستدلّ بها علىٰ وحدانيّته تعالىٰ، فإذاً ينبغي أنْ يَجوز أنْ يَخلقها للاستدلال بها وذلك يُخرِجُها عَن حُكم العَبَثْ ويُدخِلُها في باب ما خُلِقَتْ للانتفاع بها.

---

(١) الاستدلال.

وليس لهم أنْ يقولوا: إذا صحّ الانتفاع بها من الوَجهين بالاستدلال والتّناول فينبغي أنْ يُقصد به الوجهين.

وذلك أنّ هذا مَحضُ الدّعوىٰ لا برهان عليها، بل الّذي يَحتاج إليه أنْ يُعلم أنّه لم يخلُقها إلّا بوجهٍ، فأمّا أنْ يَقصد بها جميع الوجوه الّتي يَصحُّ الانتفاعُ بها لا يَجبُ ذلك.

علىٰ أنّا قد بيّنا أنّه لا يَمتنعُ أنْ يَفرض في أحد الوجهين مفسدةً في الدّين فيحسُن أنْ يَخلقها للوجه الآخر، ويُعلّمنا أنّ فيها فساداً في الدّين[1] متىٰ تناولناها، فيجبُ علينا أنْ نَمتنع منها.

فإنْ قِيلَ: اذا أمكن خلقها للوجهين، ولم يقصدهما كانَ عبثاً مِنَ الوجه الّذي لم يَقصد الإنتفاعُ به، وجرىٰ ذلك مَجرىٰ فعلين يقصدُ بهما الانتفاع ولا يقصد بالآخر ذلك، فيكونُ ذلك عبثاً.

قِيلَ له: ليس الأمر علىٰ ذلك، لأنّ الفعل الواحد إذا كانَ فيه وجهٌ مِنْ وجوه الحِكمة خَرجَ مِنْ باب العَبَث، وإنْ كانَ له وجوهٌ أُخر كانَ يجوزُ أنْ يُقصَد، وليس كذلك الفعلان لأنّه إذا قَصد وجه الحكمة في أحدهما بقي الآخر خالياً مِنْ ذلك وكان عبثاً، وليس كذلك الفِعلُ الواحد عَلى ما بيّناه.

فإن قيل: الانتفاعُ بالاعتبار بالطّعوم لا يُمكن إلاّ بعد تناولها، لأنّ الطّعم لَيس ممّا يُدرَكُ بالعَين فَيُنتفع به مِنْ هذه الجهة، فاذاً لابّد مِنْ تناوله حتّى يَصحُّ الاعتبار به.

قيل: الاعتبارُ يُمكن بتناول القليل منه وهو قَدرُ ما يُمسِك الرَّمق وتَبقى معه الحيّاة، وقد بَيّنا أنّ ذلك القَدَر في حُكم المُباح، وليس الاعتبارُ موقوفاً على تناول شيء كثيرٍ من ذلك.

ويُمكن أنْ يُقال أيضاً: إنّه يَصحُّ أنْ يَعتبر بها إذا تناولها غيرُ المكلّف مِنْ سائر أجناس الحيوان، فانّه إذا شاهد أجناس الحيوان تتناول تلك الأشياء ويصلح عَليها

---

(١) للدّين.

أجسامها أو يَنفَسِد بحسب اختلافها واختلاف طبائعها، جازَ معه أنْ يُعبّر بذلك وإنْ لَم يَتناولها المكلّفُ أصلاً.

وبمثل هذا أجابَ المُخالف مَنْ قالَ بالفرق بَين السُّموم والأغذية، بأنْ قال: يَرجعُ إلى حال الحيوانات الّتي ليست مكلّفةً إذا شاهدها يتناول أشياءَ ينتَفعُ بها جُعل ذلك طريقاً إلى تجربته، وأنّ ذلك ممّن يَنصلح عليه أيضاً جسمه، وذلك مثل ما أجبنا به عَن السّؤال الّذي أوردوه في هذا الباب.

واستدلّوا أيضاً: بقوله تعالى: ﴿مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ الله الّتي أخْرَجَ لِعبادِهِ وَالطَّيّبات مِنَ الرّزق﴾[1]، وبقوله ﴿وَأُحلّ لكم الطّيّبات﴾[2]، وما شاكل ذلك مِنَ الآيات، وهذه الطّريقة مَبنيّةٌ على السّمع.

ونحنُ لا نَمتنعُ أنْ يَدلّ دليلُ السّمع عَلى أنّ الأشياء على الإباحة بعد أنْ كانتْ عَلى الوقف، بَل عِندنا الأمرُ على ذلك وإليه نذهب، وعلى هذا سَقَطت المعارضة بالآيات.

واسْتدلّ كثيرٌ مِنَ النّاس على أنّ هذه الأشياء عَلى الحَظْرِ أو الوَقف، بأنْ قالوا: قد عَلِمنا أنّ التحرّز مِن المضارّ واجبٌ في العقول، وإذا كانَ ذلك واجباً لم يَحسُن منّا أنْ نُقْدِم على تناول ما لا نأمنُ أنْ يكونَ سُمّاً قاتلاً فيؤدّي ذلك إلى العطب، لأنّا لا نُفرّق بين ما هوَ سُمٌّ وما هو غذاءٌ، وإنّما ننتظر ذلك إعلام الله تعالى لنا ما هو غذاؤنا، والفرق بينه وبَين السموم القاتلة.

واعترض مَن خالف في ذلك الاستدلال بأنْ قال: يُمكننا أنْ نَعلم ذلك بالتّجربة، فانّا إذا شاهدنا الحيوان الّذي ليس بمكلّفٍ يتناول بعض الأشياء فيصلح عليه جسمه، عَلمنا أنّه غَذاءٌ، وإذا تناول شيئاً يَفسدُ عليه عَلِمنا أنّه مُضارّ، فحينئذٍ اعتبرنا بأحوالهما.

---

(١) الأعراف: ٣٢

(٢) المائدة: ٤

وقال مَنْ نَصَر هذا الدّليل: إنّ الحيوان يختلف طباعه، فليس ما يصلح الحيوان المُستَبهم يَعلم أنّه يصلح الحيوان النّاطق، لأنّ هاهنا أشياء كثيرة تُغذّي كثيراً مِنَ الحيوان وتصلح عليها أجسامها، وإنْ كانَ متى تناولها ابن آدم هَلَك، منها أنّ الظِّبايا يأكلُ شحم الحَنظل ويتغذّى به، ولو أكل ذلك ابنُ آدم لَهَلك في الحال، وكذلك النُّعامة تأكلُ النّار وتَحصلُ في معدتها، ولو أكل ذلك ابنُ آدم لَهَلك في الحال، وكذلك يُقال إنّ الفارة تأكلُ البيش[1] فتعيشُ به، ورائحةُ ذلك تَقتلُ ابنَ آدم.

فليس طبائِع الحيوان على حدٍّ واحدٍ، وإذا لم يكن على حَدٍّ واحدٍ لم يَجُز أنْ يعتبر بأحوال غيرنا أحوال نفوسنا.

ولمن خالفهم في ذلك أن يقول: أحسب أنّه لا يمكن أنْ يُعتبر بأحوال الحيوان المُستبهَم أحوال الحيوان مِنَ البَشر، أليس لو أقدم واحدٌ منهم على طريق الخطأ أو الجَهل على ما يذهبون إليه على تَناول هذه الأشياء يعرف بذلك الخطأ ما هو غَذاءٌ، وفرّق بينه وبين السّم، فينبغي أنْ يَجُوزَ لغيره أنْ يُعتبر به، ويجوزُ له بعد ذلك التّناول منها، وإنْ لم يَرد سَمعٌ، لأنّه قد أمنَ العَطَب والهلاك.

فالمعتمدُ في هذا الباب ما ذكرناه أوّلاً في صدر هذا الباب، فهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب إنْ شاءَ الله.

---

(١) بكسر الباء نبتٌ ببلاد الهند، وهو سَمٌّ. (لسان العرب ٦: ٢٦٩).

فَصْلٌ [٣]

«في ذِكْر حُكم النّافي، هَل عَليه دَليلٌ أم لا؟[1]، والكلامُ في استصحاب الحال»

ذهب قومٌ[1] إلى أنّ النّافي ليس عليه دليلٌ، كما أنّ مَنْ قال لستُ عالماً بالشّيء لا دليل عليه، وكما أنّ المُنكر للدّعوى ليس عليه بيّنة، وكما لا دليل على مَنْ نَفى نُبوّة المُدّعي للنُّبوّة.

ومنهم مَنْ قال: إنّ على النّافي للأحكام العقليّة دليلاً، وليس على النّافي

---

(١) إختلف الأُصوليون في حكم من ينفي وجود وحدوث حكمٍ من الأحكام، سواءٌ في الأُمور العقليّة أو الشّرعيّة، و إليكَ مذاهبهم:

١ ـ ليس على النافي إبراز الدّليل.

٢ ـ النافي للحكم عليه الدّليل مطلقاً، سواءٌ من نفى حكماً عقليّاً أو سمعيّاً: وهذا مذهب جمهور المتكلّمين والأُصوليين والفقهاء.

٣ ـ التّفصيل بين النافي الّذي يدّعي عدم علمه بما ينفيه فليس عليه إبراز الدّليل لأنّه مدّعٍ للجهل ولا دلالة على الجاهل، وكذلك من ينفي مع إدّعائه العلم الضّروري بنفيه وبين من ينفي ولكن عن نظرٍ ودليلٍ، فلابدّ من إظهار علمه.

٤ ـ التّفصيل بين العقليّات والشّرعيّات، فقالوا عليه إبراز الدّليل في نفي العقليّات دون الشّرعيّات.

أُنظر: «التبصرة: ٥٣٠، الذّريعة ٢: ٨٢٧، اللُّمع: ١١٧، المعتمد ٢: ٣٢٣، الأحكام للآمدي ٤: ٤٤٢، ميزان الأُصول ٢: ٩٤٠، شرح المنهاج ٢: ٧٦٦، روضة النّاظر: ١٣٩، شرح اللُّمع ٢: ٩٩٥».

للأحكام الشّرعيّة ذلك[1].

وذهب المُحصّلونَ مِنَ المُتكلّمين والفُقهاء إلى أنّ كلَّ مَنْ نَفى حُكماً مِن الأحكام، عقليّاً كانَ أو سمعيّاً، كان عليهِ الدّليل[1]، وإليه أذهبُ لأنّه الصّحيحُ.

والّذي يدلُّ على ذلك: أنّ النّافي للحُكم مُدّعٍ[2] للعلم بأنّ ما نفاه مَنفيٌّ، لأنّه إنْ ادّعى الشّك في ذلك فلا يَلزمه الدّلالة، لأنّ قوله لا يُعدُّ مذهباً ولا يُناظر عليه، وإذا كانَ مُدّعياً للعلم وقد ثَبَت أنّ العلوم المكتسبة لا بدّ لها مِن أدلّةٍ وطُرُقٍ موصلةٍ إلى العلم، فاذا ثَبَت ذلك فَمَتى طُولب النّافي بالدّلالة، فانّما يُطالب بما أدّاه النّظر إليه إلى نَفي ما نَفاهُ، فَعَليه بيانُ دلالته، كما يَجبُ عَلى المُثبت ذلك، لكنَّ طريق الاستدلال يَختلف في ذلك، لأنّ النّافي للحُكم يَستدلّ بأنْ يقول: الحُكم الشّرعي إذا تَعبّد الله تعالى به فلا بدّ مِنْ أنْ يدلّ عليه، فاذا عَدمت الدّلالة على ذلك مِنَ الكتاب والسُّنّة والإجماع وجميع طرق الأدلّة علمت أنّ الحكم منتفٍ، فليستدلّ بانتفاء التّعبّد به على نَفي لزومه.

وكذلك قَد يُستدلّ بانتفاء ظهور العلم المُعجز عَلى يد المُدّعي للنُّبوّة على نَفي نبوّته بأنْ يُقال: لو كانَ نَبياً لَوَجب ظُهور المُعجز على يده، فاذا لم يَظهر عَلمت بانتفائه انتفىٰ كونه نبيّاً.

وكذلك يُستدلّ بإنتفاء أحكام الصّفات عَن الموصوف على نفي الصّفات، كما يُستدلُّ على نفي المائيّة[3] على القديم تعالى بانتفاء حكمٍ لها.

ونقول: لو كانَ له مائية لَوَجب أنْ يكون لها حكمٌ، فلمّا لم نَجد لها حكماً عَلمنا انتفاءها.

وكذلك نَستدلّ على انتفاء الصّفات الزّائدة على الصّفات المعقولة في الجَواهر

---

(١) أُنظر: المصادر الواردة في ذيل التّعليقة رقم (١) صفحة ٧٥٢.

(٢) مدّعٍ.

(٣) أي الماهيّة.

والأعراض بأنْ نقول: لو كانت لها صفاتٌ أكثر مِنْ ذلك لكانت لها أحكامٌ معلومةٌ إمّا ضرورةً أو استدلالاً، فلمّا لَم نَجدها معلومةً مِنْ هذين الطَّريقين عَلمنا انتفاءها.

وكلّ هذه أدلّةٌ على الحَقيقة، لا إنّا عَوّلنا في نفي ما نَفيناه على القول بأنّا لا نحتاجُ إلى دليلٍ، فَطُرق الأدلّة تختلف.

وقد طَوّل مَنْ تَكلّم في هذا الباب الكلام فيه، وهذا القَدرُ الّذي لخّصناه كافٍ فانّه يأتي على المُعتمد مِنْ ذلك.

فامّا قول مَنْ قال[1]: «ليس عليه دليلٌ، كما لا بيّنة على المُنكر». فبعيدٌ، لأنّ طريق ذلك الشّرع وليس هو ممّا عليه دليلٌ عقلي أوسَمعي، وما هذا حُكمه يُحكم فيه بحسب ما وَرَد الشّرع به ويفارقُ ذلك المذاهب على ما ذكرناه.

على أنّ المُنكر لوكان لا دليل عليه لما وَجَب عليه اليمين، كما لا يحتاج النّافي إلى دليلٍ ولا غيره.

على أنّه قد قيل: إنّ كون الشّيء في يده حُكم الدّلالة، ولذلك لو لم يكن في يده لكانَ حاله حال المُدّعي الآخر، فَقَد ثبت سقوط التّعلّق بذلك.

فامّا مَن نَفى نبوّة المُتنبّي، فَقَد بَينّا أنّ عليه دليلاً، وهو أنْ يقول: لو كانَ نَبيّاً لوَجَب ظهور العَلَم على يده، فلمّا لم يَظهر عَلِمتُ أنّه ليس بنبيّ، وأنّه كاذبٌ في دعواه.

وهذه الجملة الّتي ذكرناها تُبيّن لنا أنّ النّافي عليه دليلٌ، فانّ ذلك لا يَخصّ حُكماً عَقليّاً مِنْ حُكمٍ شَرعي، فيجب القَضاء بتساويهما في ذلك.

---

(١) راجع المصادر الواردة في هامش التّعليقة رقم (١) صفحة ٧٥٢.

[الكلامُ في استصحاب الحال][1]

فامّا استصحاب الحال فصورته ما يَقوله أصحاب الشّافعي: «مِنْ أنّ المُتيمّم إذا دَخَل في الصّلاة ثُمّ رأى الماء، فانّه قد ثَبَت أنّه قبل رؤيته للماء يَجبُ عليه المُضيّ

---

(١) إختلف الأُصوليون في تعريف الاستصحاب، وقيلَ: إنّ أحصر تعاريفه انّه (إبقاءُ ماكانَ على ماكانَ) أي الحكم بثبوت حكمٍ في الزمان الثّاني بناءً على ثبوته في الزّمان الأوّل، وقد اختلفوا في ثبوته وحجّيّته:

١ ـ إنّ الاستصحاب ليس بدليل: وهو مذهب أكثر المتكلّمين، وكثيرٍ من فقهاء العامّة، وخاصّة أصحاب أبي حنيفة، وهو مختار الشّريف المُرتضىٰ من الإماميّة.

٢ ـ إنّ الاستصحاب دليلٌ شرعي لا يمكن الاعتماد عليه وإثبات الحكم به في الموارد المشكوكة: وهذا مذهب الشّافعي وأصحابه، والمزني، وأبي ثور، وداود، والصّيرفي، وابن سريج، وابن خيران، والآمدي، والغزالي، وابن الحاجب ـ وهو مختار الشّيخ المفيد من الإماميّة.

قسّم أصحاب الشّافعي الاستصحاب إلىٰ قسمين:

١ ـ إستصحاب حال العقل: وهو الرّجوع إلىٰ براءة الذّمّة في الأصل.

٢ ـ إستصحاب حال الإجماع: وهوكما يصفه الشّيرازي في «اللُّمع: ١١٧» بقوله: «وذلك مثل أنْ يقول الشّافعي في المتيمّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته إنّه يمضي فيها، لأنّهم أجمعوا قبل رُؤية الماء علىٰ انعقاد صلاته فيجب أنْ تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتّىٰ يقوم دليلٌ ينقله عنه».

ولم يعلّق المصنّف علىٰ القسم الأوّل، واكتفىٰ بالإشارة إلىٰ الخلاف الموجود في القسم الثّاني، وأنكر مقولة الشّافعيّة القائلين بحجيّة الاستصحاب، بل قال إنّ مرجعه إلىٰ الفصل السّابق أي نفي الحكم وكانَ مذهبه أنّ علىٰ النافي إقامة الدّليل علىٰ إنكاره.

في الصّلاة بالأتّفاق، فإذا حَدَث رؤية الماء فَيَجبُ أنْ يكون على ما كانَ عليه مِنْ حُكم الحال الأُولى»، وغَيرُ ذلك من المسائل.

وقد اختلف العُلماء في ذلك، فَذَهب أكثرُ المتكلّمين، وكثيرٌ مِنَ الفُقهاء مِنْ أصحاب أبي حَنيفة وغيرهم إلى أنّ ذلك ليس بدليلٍ[1]، وهو الّذي يَنصره المرتضى[2] رحمه الله[3].

وذَهَب أكثرُ أصحاب الشّافعي وغيرهم ـ وهو الّذي كان يَنصره شَيخنا أبو عبدالله[4] ـ إلىٰ أنّ ذلك دليلٌ[1].

وفي ذلك نَظَرٌ، غَير أنّه يمكن أنْ يُقال في المثال الّذي ذكروه أنْ يُقال: قَد ثَبَت وجوب المُضيّ في الصّلاة قبل رؤية الماء، ولم يَدُلّ دليلٌ على أنّ رؤية الماء حدثٌ، ولو كانَ حَدَثاً لكان عليه دليلٌ شرعي، فلمّا لم يكن عليه دليلٌ دلّ على أنّه ليس بحدثٍ، ووَجَب حينئذٍ المُضيّ في الصّلاة، غير أنّ هذا يَخرُجُ عَن باب استصحاب الحال ويرجع إلى الطّريقة الأُولى مِن الاستدلال بطريقة النّفي.

واعترض مَنْ نَفَىٰ استصحاب الحال طريقة مَنْ قال به بأنْ قال[5]: الحالة الثانية غير الأُولى، بَل الحالة الثّانية مختلفٌ فيها، والحالة الأُولىٰ متّفقٌ عليها، فكيفَ يُحكم

أُنظر: «الذّريعة ٢: ٨٣٠، التبصرة: ٥٢٦، اللُّمع: ١١٧، التّذكرة: ٤٥، المعتمد ٢: ٣٢٥، المستصفىٰ ١: ٢١٧، الاحكام للآمدي ٤: ٣٦٧، ميزان الأُصول ٢: ٩٣٦، إرشاد الفحول: ٣٥٢، شرح المنهاج ٢: ٧٥٥، روضة النّاظر: ١٣٩، شرح اللُّمع ٢: ٩٧٨».

(١) أُنظر: المصادر الواردة في ذيل التّعليقة رقم (١) صفحة ٧٥٥.

(٢) يقول الشّريف المُرتضى ـ رحمه الله ـ (الذريعة ٢: ٨١٩): «أمّا استصحاب الحال، فعند التّحقيق لا يرجعُ المتعلّقُ بها إلّا إلى أنّه أثبت حكماً بغير دليلٍ».

(٣) قدّس الله روحه.

(٤) يقول الشّيخ المُفيد ـ رحمه الله ـ (التذكرة: ٤٥): «والحكم باستصحاب الحال واجبٌ، لأنّ حكم الحال ثابت باليقين فلا تصحّ الحجّة بإجماعها لهذا الوجه».

(٥) والمعترض هو أبو إسحاق الشّيرازي، راجع تفصيل استدلاله في نفي دليلية الاستصحاب في: «التبصرة: ٥٢٧ ـ ٥٢٦».

في أحدهما بحُكم الأُخرى بلا دليلٍ؟

ولأنّه لا فرق بين مَنْ عَوّل في ذلك على ما قالوه، وبَين مَنْ عوّل في حمل مسألةٍ على أُخرى، عَلى أنْ قال إنّها مثلها مِنْ غَير أنْ يُبيّن فيها علّةً تُوجب الجمع بينهما، وذلك ظاهرُ البطلان.

قالوا: والّذي يكشفُ عن ذلك أنّ الّذي لأجله قلنا في الحالة الأُولىٰ ما[1] قُلناه، إنّما كان للاتّفاق[2] أو لدليلٍ[3] دَلّ علىٰ ذلك، وذلك مفقودٌ في الحالة الثانية، [فَيَجبُ أن لا يكون حُكمها حَكم الأُولىٰ، بل كانَ يجبُ أنْ لا يقول في الثانية][4] إلّا بما يقومُ عليه دليلٌ كما قلناه في الأُولىٰ، وذلك يُبطل استصحاب الحال.

وقولهم: «إنّا علىٰ ما كنّا عليه»، ليس بدليلٍ علي الحالة الثانية حالُ اجتهادٍ عند مَنْ قال بذلك، والحالةُ الأُولىٰ متّفقٌ عليها لا يجوزُ فيها الاجتهاد.

فإنْ قالوا: إنّ حدوث الحوادث لا يُغيّر الأحكام الثّابتة، ولم يَحصل في الحال الثّانية إلّا حدوث حادثٍ، فَيَجبُ أنْ لا يُزيل الحكم الأوّل إلاّ بدليلٍ.

قيل: إنّ حدوث الحوادث إنّما لا يؤثّر في ثبوت الحكم إذا كانَ الدّليلُ قد اقتضى دوامه، فأمّا إذا اقتضى إثباته في وقتٍ مخصوصٍ فَطروّ الوقت الثّاني يقتضي زَوال حُكمه لا محالة.

علىٰ أنّ كلّ الحوادث وإنْ كانت لا تؤثّر في الحكم الثّابت، فإنّ الحوادث الّتي إختلف النّاس عند حدوثها في بقاء الحكم الأوّل عندها مؤثّرٌ في ذلك، لأنّ الإتّفاق قد زَال عند حدوثه، فعلىٰ مَنْ استصحب الحُكمَ الأوّل دليلٌ مبتدأ، كما أنّ علىٰ المُنتقل عنه دليلٌ مبتدأ.

واستدلّ مَنْ نَصرَ استصحاب الحال بما رُوي عن النّبي(ص) أنّه قال: «إنّ

---

(١) بما.

(٢) في الأصل: الإتفاق.

(٣) دليلٌ.

(٤) ليس في الحجرية.

الشَّيطانَ يأتي أحَدكم فَيَنفخُ بين إلْيَتَيه فيقولُ أحدَثْتَ أحدَثْتَ فَلا يَنصَرِفَنَّ حتىٰ يَسْمَعَ صُوتاً أو يَجدَ ريحاً»[1]، فبقّاهُ علىٰ الحال الأولىٰ.

و أيضاً: فقد اتّفقوا علىٰ أنّ مَنْ تيقّن الطّهارة ثُمّ شكّ في الحَدَث، أنّ عليه أنْ يستصحب الحال الأولىٰ، فينبغي أن يجعل ذلك عبرةً في نظائره.

واعتَرَض ذلك مَنْ نفىٰ القول به بأنْ قال[2]: إنّما قلنا في هذين الموضعين لقيام دليلٍ وهو قول النبي صلّى الله عليه وآله وتسويته بين الحالين، وكذلك الإتّفاقُ علىٰ أنّ حال الشكّ في الحَدَث مثل حال يقين الطّهارة فلا شكَّ معها، فنظيرُ ذلك أنْ يقوم في كلّ موضعٍ دليلٌ علىٰ أنّ الحالة الثانية مِثل الحالة الأولىٰ حَتىٰ يَصير إليه.

والّذي يمكن أنْ يُنصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه مِنْ أنْ يُقال: لو كانت الحالة الثّانية مغيّرةً للحُكم الأوّل لكانَ على ذلك دليلٌ، وإذا تتبّعنا جميع الأدلّة فَلَم نجد ما فيها ما يَدلُّ علىٰ أنّ الحالة الثانية مخالفةٌ للحالة الأولىٰ، دلّ علىٰ أنّ حُكم الحالة الأولىٰ باقٍ علىٰ ما كان.

فإنْ قيل: هذا رجوعٌ إلىٰ الاستدلال بطريقة النّفي، وذلك خارجٌ عن استصحاب الحال؟

قيل: الّذي نُريد باستصحاب الحال هذا الّذي ذكرناه، فأمّا غَيرُ ذلك فليس يكادُ يَحصلُ غرضُ القائِل به.

وهذه الجملةُ كافيةٌ في هذا الباب

---

(١) نحوه في الجامع الصّغير ١: ٣١٠ حديث رقم ٢٠٢٧ عن مسند أحمد وأبي يعلىٰ، وفي كنز العمّال ١: ٢٥١ ـ ٢٥٢ حديث رقم ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١. أُنظر أيضاً المصادر الواردة في ذيل التّعليقة رقم (١) صفحة ٧٥٥.

(٢) راجع المصادر الواردة في ذيل التّعليقة رقم (١) صفحة ٧٥٥.

فَصْلٌ [٤]

«في ذِكْر ما يُعلَم بالعقل والسَّمع»

المعلوماتُ علىٰ ضربين: ضروريّة، ومكتسبةٌ.

والمكتسبة علىٰ ضربين: عقليّ وسمعيّ.

فالعقليُّ علىٰ ضربين:

ضرب منه: لا يصحّ أنْ يُعلم إلّا بالعقل.

والضرب الآخر: يصحُّ أنْ يُعقل بالعقل والسّمع معاً.

فالضّروريات نحو العلم بأنّ الواحد لا يُطابق اثنين، وأنّ الجسم الواحد لا يكونُ في مكانين في حالٍ واحدةٍ، والعِلْم بوُجوب رَدّ الوديعة، وشُكر المُنعم، والإنصاف، وقُبح الظُّلم، والكذب، والعَبَث، وما يجري مجراه ممّا هو لازمٌ لكمال العقل.

وأمّا المُكْتَسبُ الّذي لا يَصِحُّ أنْ يُعلم إلّا بالعقل، فهو كلُّ علمٍ لو لم يَحصل للمكلّف لم يُمكنْه مَعرفة السَّمع، وما لا يتمُّ هذا العلم إلّا به، وذلك نحو العلم بأنّ هاهنا حوادث لا يَقدرُ عليها أحدٌ مِنَ المُحْدِثين، وأنّ لها مُحْدِثاً، قادراً، عالماً، حيّاً، قديماً، لا يشبه الأجسام ولا تُشبهه ولا الأعراض، وأنّه غَنيٌّ لا يجوزُ عليه الحاجة، وأنّه يَستحِقُّ هذه الصّفات لذاته لا لمعانٍ قديمة أو مُحْدَثةٍ سواه، وأنّه لا يفعل إلّا الحَسَن، ولا يَجُوز عليه شيءٌ مِنَ القَبائِح، ولا الإخلال بالواجب.

فمتىٰ علم هذه الجملة صَحَّ أنْ يعلم صحّة السّمع، ومتى لم يعلمها أو لم يعلم

شيئاً منها لا يَصحُّ أنْ يعلم صحّة السّمع.

وإنّما قلنا ذلك: لأنّه متىٰ لم يعلم ما قلناه، لم نأمن أنْ يكون الّذي فَعَل المُعجِز غير الحكيم، وأنّه ممّن يَجوزُ عليه تصديق الكذّاب، فلا نثق بصحّة السّمع.

وأمّا ما يَصحُّ أنْ يُعْلَم بالسّمع والعقل معاً: فنحو أنّ الله تعالىٰ لا يَجوزُ عليه الرّؤية علىٰ الحَدّ الّذي يُجوّزها الأشعريّ وأصحابه[1] عليه، لأنّ نفي ذلك يصحُّ أنْ

---

(١) إنّ مسألة جواز رؤية الله تعالىٰ وعدمه تُعدُّ مِنْ موارد النّزاع والخلاف وتضارب الآراء بين الأشاعرة والعدليّة، أمّا الأشعري وأصحابه فقد أجمعوا علىٰ جواز رؤية الله تعالىٰ، وأنّ المؤمنين يرون ربّهم في الجنّة بلا كيف ولا تشبيه ولا تحديد!! وعدّوا رؤية المؤمنين له تعالىٰ مِنْ أعلىٰ العطايا وأسنىٰ الكرامات الّتي يمنحها الله تعالىٰ لهم، وقالوا إنّها هيَ الزّيادة المذكورة في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنىٰ وزِيادة﴾ [يونس: ٢٦]، ولم يكتفوا بهذا المقدار بل قالوا: إنّ للإنسان لمسه وذوقه وشمّه!! وأقاموا علىٰ دعواهم الحُجج العقليّة والسمعيّة، وأنكروا تأويل العدليّة للآيات الدّالة علىٰ جواز الرؤية، وإليك خلاصة رأي الأشاعرة وحُججهم كما أوردها عبدالقاهر الجُرجاني في كتابه «أُصول الدّين: ٩٨ ـ ٩٧» وهيَ نصّ كلام الأشعري في كتابيه «الإبانة» و «اللُّمع» دونَ أنْ يضيف إليهما شيئاً جديداً، يقول: «قال أصحابنا: أجمع أهل الحقّ علىٰ أنّ الله راءٍ برؤيةٍ أزليّة، يرىٰ بها جميع المرئيّات، ولم يزل رائياً لنفسه، واختلف أصحابنا فيما يجوزُ كونه مرئيّاً، فقال أبو الحسن الأشعري: يجوزُ رؤية كلّ موجودٍ وأحال رؤية المعدوم. وقال عبدالله بن سعيد والقلانسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه وأحالا رؤيته، ومنعا من رؤية الأعراض، وزعم البغداديُّون من المعتزلة أنّ الله لا يرىٰ شيئاً، وتأوّلوا ما في القُرآن من ذِكر رؤيته وبصره علىٰ معنىٰ أنّه عامل بالأشياء، وزعم البصريون منهم أنّ الله يرىٰ غيره ولا يرىٰ نفسه ويستحيل أنْ يكون مرئيّاً».

أمّا الإماميّة: فقد أنكرو القول بالرؤية وجوازها، يقول الشّيخ المُفيد: «لا يصحّ رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القُرآن وتواتر الخبر عن أئمّة الهُدىٰ من آل محمّد صلّىٰ اللهُ عليه وآله وسلّم وعليه جمهور أهل الإمامة وعامّة متكلميهم إلّا من شذّ منهم لشُبهة عرضت له في تأويل الأخبار، والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك، وجمهور المُرجئة وكثيرٌ من الخوارج والزّيديّة وطوائفٌ من أصحاب الحديث، يُخالف فيه المُشبّهة وإخوانهم من أصحاب الصفات».

أُنظر: «أُصول الدّين للجُرجاني: ٩٨ ـ ٩٧، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٧٤، أوائل المقالات: ٥٧، الاعتقاد للبيهقي: ٥٨، الإنصاف للباقلاني ٢٠٠، المعتمد في أُصول الدّين للخوارزمي: ٤٠٧، مذاهب الإسلاميين ١: ٥٥٤ ـ ٥٤٨، وأيضاً لاحظ آراء المذاهب الإسلاميّة حول هذا الموضوع في كتاب (مقالات الإسلاميين) لأبي الحسن الأشعري».

يُعلم بالسّمع كما يصحّ أنْ يُعلم بالعقل، وغير ذلك ممّا يقدح فيما قدّمناه.

فأمّا ما لا يُعلم إلّا بالسّمع فَعلىٰ أضرب:

منها: ما تَتعلّق به الأحكام مِنْ سببٍ أو علّة مَنْ قال بإثبات العلل.

ومنها: ما هي أدلّةٌ علىٰ الأحكام.

ومنها: ما يتعلّق بذلك مِنْ شروطه وفروعه وأوصافه.

وكلُّ ذلك لا يصحُّ أنْ يُعلَم إلّا بالسّمع.

فأمّا الأحكام: فنحو الإباحة الشرعية، نحو ذبح البهائم وغير ذلك عند مَنْ قال إنّ الأشياء علىٰ الإباحة.

فأمّا علىٰ ما نَذهبُ إليه مِنَ الوقف، وعَلىٰ مَذهب مَنْ قال إنّها علىٰ الحَظْر، فجميعُ المباحات ـ لأنّ الطريق إلىٰ العلم بها السّمع لا غير ـ وكذلك القبائح الشّرعيّة نحو شُرب الخَمر، ونَحو الأكل في أيّام الصّوم، ونحو الرّبا وما شاكلها، فإنّ جميع ذلك لولا السّمع لما عُلِم قُبحها علىٰ طريق القطع.

فأمّا القتل والظّلم: فَمعلومٌ بالعقل قبحه.

وأمّا ما يستفاد بالسّمع: نحو ما يَحسُنُ مِنَ الآلام والقتل، وهو ما كانَ فَوْداً أو غيره، ونحو جهاد الكُفّار وغير ذلك.

وأمّا ما يَقبح مِنَ البياعات وغيرها: فما يَقفُ التّمليك فيها علىٰ شروطٍ لا تُعرف إلّا بالشّرع فَشرعيٌّ، وما لم يكن كذلك فهو ممّا يُعلَم بالعقل وبالعادة.

وأمّا ما رَغّب فيه الشّرع[1]: فهو كلُّ فعلٍ لولا الشّرع لكانَ قبيحاً كالصّوم والصّلاة وما شاكلهما.

فأمّا الإحسان: فإنّه يُعلم بالعقل أنّه ندبٌ، إلّا ما وَرَد الشّرعُ به علىٰ أوصافٍ يَرجع إليه أو إلىٰ المُعطى.

وأمّا الواجب الشّرعي: فهو كلُّ ما لولا دليل السّمع لم يُعلَم وجوبه علىٰ الوجه الّذي وَجَب عليه وكانَ قبيحاً، وذلك نحو الصّوم، والصّلاة، والزّكاة.

---

(١) في الأصل: بالشرع.

وشروط جميع ذلك وأوصافه، وما يفسُدُ منه، وما يَصحُّ، ومايُفسده أو يُصحّحه، وما يُجزي منه ما لا يُجزي ويَجبُ فيه القضاء، ومايُفسخُ مِنَ العقود وما لا يُفسخ، ولا يقع به التّمليك إلّا بشروطٍ، أو علىٰ أوصافٍ، وما يَجبُ مِنَ نوع الأملاك وغير ذلك، فجميع ذلك يُعلم شرعاً.

وهذه الجُملة تنبّه علىٰ ما يُعْلَم بالشّرع مِنَ الأحكام، اخْتَلَف الأحوال المحكوم لهم أو عليهم أو إتّفقَ، مختاراً كانَ أو مكروهاً، مُكلفاً أو غَيرَ مكلّفٍ.

وأمّا سبب الأحكام: فكالشهادات وسائر الأمارات الّتي يَتعلّق الأحكام بها، أو يَسُوغُ للحاكم الحُكمُ لأجلها، وكذلك سائر أسباب المواريث، وكثيرٌ مِنَ التّمليكات مِنْ موتٍ، أو غَنيمةٍ، وما شاكله، وكثيرٌ مِنَ الولايات الّتي هي سَبَبٌ لتصرّف الوالي فيما يَتصرّفُ فيه مِنْ أمارةٍ، وقضاءٍ، وولايةٍ علىٰ مَحجُورٍ وغير ذلك، فجميعُ ذلك وجَميعُ أو صافه وشروطه يُعلم بالشرع، ولولاه لم يُعلم.

وأمّا علل الأحكام فعند مَنْ قال بالقياس لا يُعلم إلّا بالشّرع.

وأمّا الأدلّة الّتي تُعلم بالشّرع فَنَحو القياس، والاجتهاد[1] عند مَنْ أثبتهما وجوّز العمل بهما، وما يتعلّق بهما مِنَ العلل والأمارات والأحكام.

وأمّا علىٰ مذهبنا، فنحو الأفعال الصادرة مِنَ النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّ بالشرع يُعلم كونها أدلّةً علىٰ ما تقدّم القول فيها.

فأمّا الأدلّة الموجبة للعلم: فبالعقل يُعلم كونها أدلّةً، ولا مدخل للشّرع في ذلك، فإنْ كانَ يتعلّق بالشّرع في بعض الوجوه لأنّا نقول الرّسول عليه السلام يَعلم أنّ القُرآن كلام الله، وإنْ كان عَلِمنا بما يدلُّ عليه، أو بأنّه دلالةٌ يرجع فيه إلىٰ العقل.

وأمّا المُباحات: فقد بيّنا أنّ طريق العلم بهاكلّها الشّرع علىٰ ما مضىٰ القَول فيها علىٰ مذهبنا في الوقف.

* * *

(١) لمعرفة معنى «الإجتهاد» في مصطلح الإماميّة راجع التّعليقة رقم (١) صفحة (٨).

قد ذكرنا في هذا الكتاب جُملةً موجزةً في كلّ بابٍ بأخصَر ما حَضَرنا، ولو شرعنا في شَرح ذلك لطال الكتاب، وفيما لخّصناهُ كفايةٌ لمَنْ ضَبَط هذا الفَّن، وتَنبيهٌ بذلك علىٰ ما عداه، ونسألُ الله تعالىٰ أنْ يَجلعه خالصاً لوجهه، ويَنفَعَنا بذلك ومَنْ نَظَر فيه، إنّه وليُّ ذلك، والقادرُ عليه، والحمد لله ربّ العالمين، والصَّلاة علىٰ رسوله محمدٍ وآله الطاهرين.

* * *

تَمَّ الكِتابُ وربُّنا مَحمُودٌ وَلَهُ المَكارِمُ والعُلىٰ وَالجُودُ
عَلَى النَّبيّ مُحمَّدٍ صَلَواتُهُ ما ناحَ قُمريٌّ وأورقَ عُودُ

وقع الفراغ من كتبه عبد الصمد بن عبدالله بن الحُسين بن أحمد في ذي الحجة سنة ثمان عشر و خمس مائة هجرية. حامداً لله ومُصلّياً على نبيّه محمّد وآله الطاهرين[1].

(١) جاء في نهاية النسخة الثانية: «قد تمّ هذا الكتاب المستطاب بعون الملِك الوهّاب على يد العبد الآثم الجانيّ محمد صادق بن محمد رضا التويسركانيّ في شهر ربيع الثاني سنة ١٣١٤».

الفهارس

١ ـ فهرس الآيات القرآنية
٢ ـ فهرس الأحاديث
٣ ـ فهرس الآثار وأقوال الصحابة
٤ ـ فهرس الأعلام
٥ ـ فهرس الفرق والطوائف والمذاهب
٦ ـ فهرس الكتب الواردة في المتن
٧ ـ فهرس الأشعار
٨ ـ فهرس الأماكن والبقاع
٩ ـ فهرس مصادر البحث والتحقيق
١٠ ـ فهرس محتوى الكتاب

[١]
فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة/٢		
لا تقربا هذه الشجرة	٣٥	٢٥٦
أقيموا الصلاة	٤٣	٥٩، ١٨٧، ١٨٨، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٣٣، ٤٤٣، ٤٥١، ٤٥٣.
وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	٤٣	٢١، ٢٦٨، ٤١٤
وآتوا الزكاة	٤٣	١٨٧
فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم	٥٤	٢٤٩
كونوا قردة خاسئين	٦٥	١٦٤
إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة	٦٧-٧١	٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٢
من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل	٩٨	٢١٧، ٣٨٧

ما ننسخ من آيةٍ أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها	١٠٦	٤٩٥، ٥٤٦
ألم تعلم أنّ الله على كل شيء قدير	١٠٦	٥٤٦، ٥٤٩
أقيموا الصلاة	١١٠	١٦٩
ومن يرغب عن ملة إبراهيم	١٣٠	٥٩٧
وكذلك جعلناكم أُمة وسطاً	١٤٣	٦١٣، ٦١٦
شهداء على الناس	١٤٣	٦١٣، ٦١٦
فاستبقوا الخيرات	١٤٨	٢٢٩
يا أيّها الذين آمنوا	١٥٣	١٩١
إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدىٰ	١٥٩	١١٣
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون	١٦٩	١٠٢، ١٠٥، ٦٦٨
فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعدّة	١٨٤	٤١٠
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين	١٨٤	٤٩٤
فمن شهد منكم الشهر فليصمه	١٨٥	٤٩٢
كلوا واشربوا حتىٰ يتبين لكم الخيط الأبيض	١٨٧	٣٢٧، ٤٧٨-٤٨٩
وأتموا الحجّ والعُمرة لله	١٩٦	١٨٩
ولا تحلقوا رؤوسكم حتىٰ يبلغ الهدى محله	١٩٦	١٨٥
هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله في ضللٍ من الغمام	٢١٠	٣٣٧
ولا تنكحوا المشركات حتىٰ يؤمنّ	٢٢١	٣٣٩
ولا تقربوهن حتىٰ يطهرن	٢٢٢	٣٢٧
حتىٰ يطهرن	٢٢٢	٤٧٨
فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن	٢٢٢	٤٨٨
والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً	٢٢٤	٦٩٨
والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء	٢٢٨	١٦٥، ٣٨٥، ٤١٣، ٥٠٣
الطلاق مرتان	٢٢٩	٥٠٣

ولا جناح عليكم إن طلّقتم النساء ما لم تمسّوهن	٢٣٦	٣٨٥، ٣٨٨
على الموسع قدره وعلى المقتر قدره	٢٣٦	٦٧٥
إلاّ أن يعفون	٢٣٧	٣٨٥
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى	٢٣٨	٢١٧
فان خفتم فرجالاً أو ركباناً	٢٣٩	٥٥٣
ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون	٢٦٧	٤٤٤
ولستم بآخذيه إلّا أن تُغْمِضُوا فيه	٢٦٧	٤٤٤
أحلّ الله البيع	٢٧٥	٣٥٧، ٦٩٧
واستشهدوا شهيدين من رجالكم	٢٨٢	٤٧٧
والله بكل شيء عليم	٢٨٢	٢٨٨، ٤٠٩
والله على كل شيء قدير	٢٨٤	٣٩١

سورة آل عمران /٣

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات		
هنّ أُم الكتاب	٧	٤٠٧
والراسخون في العلم	٧	٣٣
شهد الله أنه لا إله إلّا هو والملائكة	١٨	٦٢٠
ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً	٩٧	١٨٧، ١٩١، ١٩٤، ٤٣٣، ٥٠٣
ومن دخله كان آمناً	٩٧	١٦٥، ٥٠٣
كنتم خير أُمّةٍ أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف	١١٠	٦٢١
لا تأكلوا الربا	١٣٠	٢٦٦
وسارعوا إلى مغفرةٍ من ربكم	١٣٣	٢٢٩

يا أيّها الناس اتقوا ربكم	١	٣٣٧
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنىٰ وثلٰث	٣	٣٣
فان خفتم ألّا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت	٣	٦٧٥
أو ما ملكت أيمانكم	٣	٣٩٨، ٤٢٨
للرجال نصيبٌ مما ترك الوالدان	٧	٣٤١
يوصيكم الله في أولادكم	١١	٣٤٠، ٦٨٧
ولأبويه لكلّ واحد منهما السُدس	١١	٥٣٦
من بعد وصيةٍ يوصىٰ بها أو دين	١١	٧١٨
ولهن الربع ممّا تركتُم	١٢	٦٩٨
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم	١٥	٥٥٣
فامسكوهنّ في البيوت حتىٰ يتوفّٰهن الموت	١٥	٤٨٩
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء	٢٢	٥٤، ٦٠
حرمت عليكم أُمهاتكم	٢٣	٤٣٦، ٤٣٧
وأُمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم	٢٣	٤٢٨
وأن تجمعوا بين الأُختين	٢٣	٣٩٨، ٤٢٨
وأُحلّ لكم ما وراء ذلكم	٢٤	٣٤٦، ٤١٤
فانكحوهنّ باذن أهلهن	٢٥	٦٩٨
أو لا مستم النساء	٤٣	٥٣، ٥٦، ٦٠، ٦٨٧
فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً	٤٣	٥٤، ٣٢٦، ٤٦٩، ٤٧٦
ولا يظلمون فتيلاً	٤٩	٣٧٧
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول	٥٩	١٧٨، ٥٨٠
فان تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله	٥٩	٦٢٣
فلا وربك لايؤمنون حتىٰ يحكّموك	٦٥	١٧٩

وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلّا خطئاً	٩٢	٣١٨
من قتل مؤمناً فتحرير رقبة مؤمنة	٩٢	٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٥
شهرين متتابعين	٩٢	٣٢٩
ومن يقتل مؤمناً متعمداً	٩٣	٤٦٩
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدىٰ	١١٥	٦٠٥
واتبع ملّة إبراهيم حنيفاً	١٢٥	٥٩٧
لئلا يكون للناس علىٰ الله حجة بعد الرسل	١٦٥	٧٤٦
يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة	١٧٦	٦٩٧

سورة المائدة/٥

أُحلّت لكم بهيمة الأنعام إلّا ما يُتلىٰ عليكم	١	٤١٥
وإذا حللتم فاصطادوا	٢	١٦٣، ١٨٤
حُرّمت عليكم الميتة	٣	٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨
اليوم أكملت لكم دينكم	٣	٦٦٨
أُحِلّ لكم الطيبات	٤	٧٥٠
محصنين غير مسافحين	٥	٤١٥
إذا اقمتم إلى الصلاة فاغسلوا	٦	٢٠٨
وامسحوا برءُوسكم	٦	٣٥، ٤٣٩، ٤٤٠
وإن كنتم جُنُباً فاطّهّروا	٦	٥٤، ٢٠٨
والسارق والسارقة فاقطعوا	٣٨	٢٧٦، ٢٩٢، ٣٧٧، ٤١١، ٤١٢، ٤٢٦، ٤٢٩، ٦٠٩، ٧١٤
فاقطعوا أيديهما	٣٨	٢٦٨، ٤٤٠
إنّا أنزلنا التوراة فيها هدىٰ ونور يحكم بها النبيّون	٤٤	٥٩٧

وأن أحكم بينهم بما أنزل الله	٤٩	٦٨٩
يا أيها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك	٦٧	٤٤٧ـ٤٤٨
إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة	٩١	٥٠٩
ومن قتله منكم متعمداً	٩٥	٤٦٩
فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدلٍ منكم	٩٥	٦٧٥
أو عدلُ ذلك صياماً	٩٥	١٨٨

سورة الأنعام/٦

ما فرّطنا في الكتاب من شيء	٣٨	٦٦٨
فبهداهُم اقتدِه	٩٠	٥٩٧
وآتوا حقّه يوم حصاده	١٤١	٤٠٧، ٤١٣
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلّا بالحق	١٥١	٢٩، ٤٠٩، ٤١٣
فاتّبعوه	١٥٣	٥٧٣

سورة الأعراف/٧

ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك	١٢	١٧٤، ١٧٥
ما نهٰكما ربكما عن هذه الشجرة	٢٠	٢٥٦
من حرم زينة الله التي أخرج لعباده	٣٢	٧٥٠
يا أيها الناس	١٥٨	١٩١
وممّن خلقنا أُمّةٌ يهدون بالحق وبه يعدلون	١٨١	٦٢٤

سورة الأنفال/٨

إن يكن منكم عشرون صابرون	٦٥	٧٧
الآن خفف الله عنكم وعلم أنّ فيكم	٦٦	٤٩٤، ٥٥٤

سورة التوبة/٩

اقتلوا المشركين	٥	٢٩٢، ٢٩٣، ٣٣٩، ٣٨٠، ٤١٢، ٤٢٦، ٤٢٩، ٤٣٠
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر	٢٩	٣٢٧
حتىٰ يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون	٢٩	٣٣٩، ٤١٣
والذين يكنزون الذهب والفضة	٣٤	٤٣٨
فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم	٣٦	٤٦٩
استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم	٨٠	٤٧٥
خذ من أموالهم صدقة	١٠٣	١٩١، ١٩٤، ٢٦٨، ٤٠٦، ٤٥١، ٤٥٣
فلولا نفر من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقهوا في الدين	١٢٢	١٠٨

سورة يونس /١٠

قال الذين لا يرجون لقائنا ائتِ بقرآن غير هذا أو بَدِّله	١٥	٥٤٦
قل ما يكون لي أن أُبدّله من تلقآء نفسي	١٥	٥٤٦
فإلينا مرجعهم ثمّ الله شهيد	٤٦	٣٤

سورة هود/١١

الٓر كتاب أُحكمت آياته	١	٤٠٨
فأتوا بعشر سور مثله مُفتريات	١٣	١٦٤
لا عاصم اليوم من أمر الله إلّا من رحم	٤٣	٣١٩
وما أمر فرعون برشيد	٩٧	١٦١، ١٦٢، ٥٧٨
وإليه يرجع الأمر كلّه	١٢٣	٥٧٨

سورة يوسف/١٢

وَاسْئَلِ القرية	٨٢	٢٩، ٣٧، ٣٩، ٤٣٧
واسئل العير	٨٢	٢٩

سورة الرعد/١٣

يمحو الله ما يشآءُ وَيُثبت	٣٩	٥٢٢

سورة الحجر/١٥

إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون	٩	٣٠١، ٣٨٠

سورة النحل/١٦

إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له	٤٠	٣٤
وأنزلنا إليك الذكر لِتبيّن للناس ما نزل إليهم	٤٤	٤٠٥، ٥٤٥، ٥٥٢
تبياناً لكل شيء	٨٩	٦٦٨
وإذا بدّلنا آيةً مكان آيةٍ والله أعلم بما يُنزّل	١٠١	٥٤٥، ٥٤٩

سورة الاسراء/١٧

وما كنا معذّبين حتىٰ نبعث رسولاً	١٥	٧٤٦
ولا تقل لها أُفٍّ ولا تنهرهما	٢٣	٣٧٧، ٤١٠، ٤٣٧، ٤٦٩، ٤٧٣
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله	٣٣	٥٥
ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه	٣٣	٤١٣
ولا تقف ما ليس لك به علم	٣٦	١٠٥، ١٠٦، ٦٦٧
واستفزز من استطعت	٦٤	١٦٣

ولا يظلمون فتيلاً	٧١	٤١٠
أقم الصلاة لِدُلُوكِ الشمس	٧٨	٢٠٨

سورة الكهف/١٨

ولا يظلم رَبُّكَ أحداً	٤٩	٤٠٩

سورة طه/٢٠

وأظلّهم السَّامِريُّ	٨٥	٢٩
وعصىٰ آدمُ رَبَّهُ فغوىٰ	١٢١	١٧٩

سورة الأنبياء/٢١

وكنّا لحكمهم شاهدين	٧٨	٣٠٠، ٣٠١

سورة الحج/٢٢

فاجتنبوا الرجس من الأوثان	٣٠	٣٥
وافعلوا الخير	٧٧	٤١٤

سورة المؤمنون/٢٣

والذين هم لفروجهم حافظون	٥	٤٣٨

سورة النور/٢٤

الزانيةُ والزاني فاجلدوا كُلَّ واحِدٍ منهما	٢	٢٠٨، ٢٧٦، ٣٤٢، ٣٧٧، ٤١١، ٤١٢، ٥٥٣
لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدُعآء بعضكم بعضاً	٦٣	٥٧٨

فليحذر الذين يُخَالِفُونَ عن أَمرِهِ ٦٣ ١٦٢، ١٧٥، ٥٧٨

سورة الفرقان/٢٦

وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً ٤٨ ٤٧١

سورة النمل/٢٧

وَأُوتيت مِن كُلِّ شيءٍ ٢٣ ٣٩١، ٤١٤

سورة القصص/٢٨

ولما ورد مآءَ مَدينَ وَجَدَ عليه أُمَّةً ٢٣ ٦٢٤

نودي من شاطِئِ الوادي الأيمن ٣٠ ٣٥

سورة العنكبوت/٢٩

فلبث فيهم ألف سنةٍ إلّا خمسين عاماً ١٤ ٣٣٤

إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ٤٥ ٥٠٩، ٦٧٠

سورة الروم/٣٠

أقيموا الصلاة ٣١ ٢٥٠

سورة لقمان/٣١

واتّبع سبيل من أناب ١٥ ٦٢٢

سورة السجدة/٣٢

يُدبر الأمر من السماء إلى الأرض ٥ ٥٧٨

سورة الأحزاب/٣٣

لقد كان لكم في رسول الله أُسوةٌ حسنة	٢١	٥٧٣، ٥٧٩، ٥٨٠
والذاكرين الله كثيراً والذاكرات	٣٥	٣٣٣
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضىٰ الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة	٣٦	١٧٩
ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً	٣٦	١٧٩
إن الذين يؤذون الله	٥٧	٣٧

سورة سبأ/٣٤

فاتّبعوه	٢٠	٥٧٩

سورة فاطر/٣٥

أُولي أجنحةٍ مثنىٰ وثلاث	١	٣٣

سورة الصافات/٣٧

يا بُنيّ إني أرىٰ في المنام أنّي أذبحُك فانظر ماذا ترىٰ	١٠٢	٥٢٢، ٥٢٣
وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا	١٠٤-١٠٥	٥٢٢، ٥٢٣
إن هذا لهو البلاءُ المبين	١٠٦	٥٢٣
وأرسلناه إلى مائةَ ألفٍ	١٤٧	٣٦

سورة ص/٣٨

وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوّروا المحراب	٢١	٣٠١
إذ دخلوا على داوُد	٢٢	٣٠٠
خصمان بغىٰ بعضنا على بعض	٢٢	٣٠١

فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلّا إبليس	٧٣-٧٤	٣١٨

سورة الزُمر/٣٩

الله نزّلَ أحسن الحديث	٢٣	٤٠٨
وبدا لهم سيئات ما كسبوا	٤٨	٤٩٥
الله خالقُ كلّ شيءٍ	٦٢	٣٣٧

سورة فصلت/٤١

وويلٌ للمشركين الذين لا يؤتون	٧٠٦	١٩٢
اعملوا ما شئتم	٤٠	١٦٣، ١٦٩

سورة الشورىٰ/٤٢

ليس كمثله شيءٌ	١١	٢٩
وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مِثلُها	٤٠	٣٩

سورة الجاثية/٤٥

وبدا لهم سيّئاتُ ما عَمِلوا	٣٣	٤٩٥

سورة محمّد(ص)/٤٧

فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب	٤	٣٣٩
ولنبلونكم حتىٰ نعلم المجاهدين منكم	٣١	٤٩٦

سورة الفتح/٤٨

ماتقدّم من ذنبك وما تأخّر	٢	٥٧٤

سورة الحجرات/٤٩

لا تقدموا بين يدي الله ورسوله	١	٦٦٧
يا أيها الذين آمنوا إن جائكم فاسق بنبإٍ فتبيّنوا	٦	١١٠، ٤٦٩

سورة النجم/٥٣

وما ينطق عن الهوىٰ إن هو إلّا وحيٌ يوحىٰ	٣-٤	٧٣٥

سورة القمر/٥٤

وما أمرُنا إلا واحدةٌ كلمح بالبصر	٥٠	١٦١، ١٦٢

سورة الرحمن/٥٥

فيها فاكهةٌ و نخلٌ ورمّان	٦٨	٢١٧، ٣٨٧

سورة المجادلة/٥٨

والذين يظاهرون من نسآئهم ثم يعودون	٣	٣٣٣
فمن لم يستطع فاطعام ستّين مسكيناً	٤	٣٢٦
أأشفقتم أن تقدّموا بين يدي نجواكم صدقاتٍ	١٣	٤٩١، ٥٥٤

سورة الحشر/٥٩

هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم	٢	٦٧٣
فاعتبروا يا أُولى الأبصار	٢	٦٧٣
ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه	٧	٥٨٠
لا يستوى أصحاب النار و أصحاب الجنة	٢٠	٤٤٤
أصحاب الجنّة هم الفائزون	٢٠	٤٤٥

سورة الجمعة/٦٢

فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض	١٠	١٦٣، ١٨٤

سورة الطلاق/٦٥

يا أيها النبيُّ إذا طلّقتم النساء فطلّقوهنَّ	١	٥٠، ٣٨٤
وأشهدوا ذوى عدلٍ منكم	٢	٤٦٩
اللائي يئسن من المحيض من نسائكم	٤	٣٨٥
وأُولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ	٤	٣٤٠
وإن كنّ أُولات حمل	٦	٤٦٩

سورة التحريم/٦٦

يا أيّها النبي لم تُحرِّمُ ما أحلّ الله لك	١	٦٨٣
قد فرض الله لكم تَحِلَّةَ أيمانكم	٢	٦٨٣

سورة الملك/٦٧

كلّما أُلقي فيها فوجٌ سألهم خزنتها	٨	٢٧٧

سورة القلم/٦٨

قال أوسطهم ألم أقُل لكم	٢٨	٦١٣

سورة المعارج/٧٠

في أموالهم حقّ معلوم	٢٤	٤٠٧، ٤١٣

سورة المدثر/٧٤

قالوا لم نكُ من المصلين ٤٣ ١٩٢

ولم نكُ نطعم المسكين ٤٤ ١٩٢

سورة القيامة/٧٥

إلى ربّها ناظرة ٢٣ ٢٩، ٣٩

سورة النبأ/٧٨

يقول الكافر يا ليتني كنت تراباً ٤٠ ٢٩٢، ٢٩٣

سورة الإنفطار/٨٢

إنّ الفجّار لَفي جحيم ١٤ ٢٩٢، ٢٩٣

سورة الفجر/٨٩

وجاء ربُّك ٢٢ ٢٩، ٢٧، ٣٣٧

سورة الانشراح/٩٤

فانّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يُسراً ٥، ٦ ٢١٦

سورة العصر/١٠٣

والعصر إنّ الانسان لفي خُسرٍ ١، ٢ ٢٧٥، ٢٩٢

[٢]
فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
«أ»	
الأئمة من قريش	٧٠٤
الاثنان فما فوقها جماعة	٣٠٠
أحلّتهما آية وحرّمتهما أُخرىٰ وأنا أنهى	٣٩٨، ٤٢٨
إذا جاءكم عنّا حديثان فاعرضوهما علىٰ كتاب الله وسنة رسوله(ص)	١٤٦
إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه	٣٥٠
إذا نزلت لكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنّا	١٤٩
أرأيت لو تمضمضت بماءٍ أكنت شاربه	٧١٧
أرأيت لو تمضمضت بماءٍ ثمّ مججته	٣٧٠
أرأيت لو كان علىٰ أبيك دين أكنت تقضيّه	٧١٧
إرجعي إلى زوجك فانه أبو ولدك وله عليك حقّ	١٧٦
ستفترق أُمّتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة علىٰ أُمّتي قوم يقيسون الأُمور برأيهم فيحرّمون	٧١٣

أعتقها ولدها ٦٩٦
إن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة ٧٣٥
إنّ الله تعالىٰ قد أعطىٰ كلّ ذي حقّ حقّه فلا وصية لوارث ٥٥٥
أنا خالفت بينهم ١٣٠
إنّ الشّفعة للجار ٣٧٤
إنّ الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إليتيه فيقول: أحدثتُ ٧٥٨
إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك علىٰ ما في بطنها ٧٠٥
إن كان هذا جُهد رأيهم فقد أخطأوا ٧٠٠
إنّ الماء من الماء منسوخ ..... ٤٨٠، ٥٥٧
إنّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاوير ٣٩١
إنّ الميت ليعذب وإنّ أهله يبكون عليه ٩٥
إنّما الأعمال بالنيات ..... ٤٤٣، ٦٨٦
إنما الرباء في النسيّة ٤٨١
إنّما الماء من الماء ٤٨٠
إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات ..... ٣٧٦، ٤١١
إنّي لأرجو أن أكون أخشاكم ٥٧٤
أيّما أمةٍ ولدت من سيدها فهي معتقة ٦٩٦
أينقصُ إذا يبس ٣٧٠

«ب»

بئس خطيب القوم أنت ٣٢
البكر بالبكر جلدُ مائة ٤٨٩
بماذا تقضي؟ قال: بكتاب الله قال: فان لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنّة رسول الله(ص)
قال: فان لم تجد ٧٠٩
بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، ثمّ قال: بسنّة رسول الله ٣٥٦

«ت»

التاجر فاجر ٩٥
تكفيك آية الصيف ٣٧٠
توضّأكما أمرك الله تعالىٰ ٣٧١

«ج»

الجار أحقّ بصُقبة ..... ٤٢٩، ٤٣٠

«خ»

خذوا عنّي مناسك دينكم ٤١٩
خُذوا عنّي مناسككم ٤٣٣
الخراجُ بالضمان ..... ٣٦٩، ٣٧٣

«ر»

رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان ٤٤٥

«س»

سبق كتاب الله بجواز بيعها ٦٩٧

«ش»

الشهر هكذا وهكذا وهكذا ٤١٩
الشؤم في ثلاثة: الفرس، والمرأة، والدار ٩٥

«ص»

صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ٤٧٦

صلّوا كما رأيتموني أُصلّي ..... ٤١٩، ٤٣٣

«ع»

عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها ٤١٣

«ف»

فإن شربها الرابعة فاقتلوه ٥٨٨
فعليه الكفّارة ٣٧٤
في أيّ كتاب وجدت ذلك، أو في أيّ سنّة؟ ٧٠٨
في الرقّة ربع العشر ..... ٣٩٤، ٤٤١
في سائمة الغنم زكاة ..... ٣٧٧، ٤٦٩، ٤٧٣، ٤٧٧، ٤٧٩، ٦٠٨
في كلّ إصبع عشرة من الابل ١١٧

«ق»

القاتل لا يرث ٣٤٦
قضىٰ أنّ الخراج بالضمان ٣٧٤
قضىٰ بالشاهد واليمين ..... ٣٧٣، ٣٧٤

«ك»

كان رأيي ورأي عمر أن لا يُبعن ثمّ رأيت بيعهنّ ..... ٦٩٣، ٦٩٥
كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وعن ادّخار لحوم الأضاحي ألا فادّخروها ..... ٥٣٨، ٥٥٥
كونوا مع الجماعة ٦٢٥

«ل»

لا أُكتب إليّ أكتبُ إليك ٧١١
لا بل لعامنا هذا، ولو قلت نعم لوجب ٢٠٢
لا تجتمع أُمّتي على خطأ ٦٢٥
لازيدنَّ على السبعين ٤٧٥
لا صلاة إلّا بطهور ٤٤٢
لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب ..... ٥٤، ٥٧، ٤٤١
لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد ٤٤٢
لا ماء إلّا من الماء ٤٨١
لا نكاح إلّا بوليّ ٤٤٢
لا وإنّما شافع ١٧٦
لا وصية لوارثٍ ٥٣٦
لا يتوارث أهل ملّتين ٣٤١
لا يرث القاتل ٣٤١
لا يقتل مؤمنٌ بكافر ٤٤٥
لم يكن الله ليجمع أُمّتي على الخطأ ..... ٦٢٥، ٦٢٧
لو علمت أنّي إن زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت ٤٨٠
لو كان الدِّين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخفّ أولىٰ بالمسح من ظاهره ٦٨٨
ليس فيما دون خمس أواقٍ من الوَرِق صدقة ..... ٣٩٤، ٤٤١

«م»

الماء من الماء منسوخ ٤٧٦
ما بينهما وقتٌ ٢٣٩
مَن أدخل في ديننا ماليس منه فهو ردّ ٢٦٥
من أراد أن يتقحّم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه ..... ٦٨٨، ٧٠١

من بدّل دينه فاقتلوه ..... ٣٦٣، ٣٩٩
من رعف في صلاته فليتوضّأ ٤٤٤
من سها فليسجد ٣٧٧
من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار ٩٠
من نام عن صلاة أو نسيها ٣٩٨

«ن»

نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادّخروها ٤٩٢
نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ٤٩٢

«هـ»

هذا وضوءٌ لا يقبل الله الصلاة إلّا به ٤١٩
هو الطهور ماؤه، والحلّ ميتته ٣٦٩

«و»

وفيما سقت السماءُ العشر ..... ٤٢٩، ٤٣٠
ولد الزنا شرّ الثلاثة ٩٥
ومن يعصِ الله ورسوله فقد غوىٰ ٣٢

«ي»

يداً بيد ٣٦٣
يد الله مع الجماعة ٦٢٥
يكفيك آية الصيف ٦٩٧

[٣]
فهرس الآثار وأقوال الصحابة

الآثر	القائل	الصفحة
أجتهد رأيي	معاذ	٥٣٩، ٧١١، ٧١٢
أجتهد رأيي إذا لم أجد في الكتاب ولا في السنة	معاذ	٥٤١
أجراكم على الجدّ أجراكم على النار	عمر	٦٨٩، ٧٠١
أحلّتهما آية وحرّمتهما أُخرىٰ	عثمان	٣٩٨
أخطأ شريح	ابن المسيّب	٧٠١
إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً ممّا حرّم الله وحرّمتم كثيراً ممّا حلّل الله	ابن مسعود	٦٨٩
اعتبروا حالها بالأصابع التي ديتها متساوية	ابن عباس	٦٧٣
اعلم أنك صخرٌ لا تضرّ ولا تنفع ولو لا أنّي رأيت رسول الله(ص) ...	عمر	٥٧٣
إقض بالكتاب والسنّة إذا وجدتهما، فاذا لم تجد الحكم فيهما...	ابن مسعود	٧١٠
أقضي برأيي	عمر	٦٩٣، ٦٩٦

أقول فيهما برأيي	أبوبكر	٦٩٣، ٦٩٦
أقول فيها برأيي، فان كان حقّاً فمن الله، وأن كان خطأً فمنّي	أبوبكر	٦٩٧
أقول فيها برأيي، فان كان حقّاً فمن الله	ابن مسعود	٦٩٧
ألا يتقى الله زيد بن ثابت	ابن عباس	٦٧٧، ٦٨٥، ٧٠١
ألك إبلٌ؟ قال: نعم ...	أبو هريرة	٧١٧
إن أخذتم بالقياس أحللتم الحرام وحرّمتم الحلال	الشعبي	٦٩٠
إنّ الله تعالىٰ قال لنبيه: أحكم بينهم بما أراك الله		
ولم يقل: بما رأيت	ابن عباس	٦٨٩
إنّ رسول الله(ص) كان يفعل ذلك	أُمّ سلمة	٥٧٤
إنّ قضاء الله أولىٰ من قضاء ابن الزبير	ابن عباس	٤٢٨
إنّك إن لم تتب فقد بَطَل جهادك مع النبي(ص)	عائشة	٧٠١
إنّ الميت ليعذّب ببكاء أهله عليه	ابن عمر	٩٥
أوّل من قاس إبليس	ابن سيرين	٦٩٠
إيّاكم وأصحاب الرأي فانّهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها	عمر	٦٨٩
إيّاكم والمقاييس فانّما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس	ابن عباس	٦٨٩
إياكم والمكايلة، قيل: وماهي؟ قال: المقايسة	عمر	٦٨٩
أيُّ سماء تظلّني، وأي ارض تقلّني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟	أبوبكر	٦٨٨
سَمِعنا كما سمعوا لكنّهم ردّوا ما لم يسمعوا	البراء	٩٠
السنّة سنّة رسول الله(ص)، ولا تجعلوا الرأي سنّةً للمسلمين	ابن عمر	٦٩٠
الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما	عمر	٥١٦
قد أنفذت إليك ألفي رجلٍ	عمر	٣٨١
قس الأمور برأيك	عمر	٧١٠، ٧١٣
كانت الصلاة ركعتين فزيد في صلاة الحضر	عائشة	٥٢٩
كانت فيما أنزله تعالىٰ عشر رضعاتٍ يُحرّمن، ثم نُسِخَت بخمسٍ	عائشة	٥١٧

كدنا أن نقضي فيه برأينا	عمر	١١٥
لا أقيس شيئاً بشيءٍ أخاف أن يزلّ قدمي بعد ثبوتها	مسروق	٦٩٠
لا غُسل على من غسّل ميتاً	فقهاء العامة	٥٣٩
لا ندع كتاب ربّنا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت	عمر	٣٤٨، ٣٤٧
لا وضوء على حاملة	فقهاء العامة	٥٣٩
لن يغلب عُسرٌ واحد يُسرين	ابن عباس	٢١٩
لو جعل لأحدٍ أن يحكم برأيه لجُعل ذلك لرسول الله(ص)	ابن عباس	٦٨٩
لو لا عليّ لهلك عمر	عمر	٧٠٦
منّا أمير ومنكم أمير	الأنصار	٧٠٤
من شاء باهلته أن الذي أحصىٰ رمل عالج ماجعل للمال نصفين وثلثاً	ابن عباس	٧٠١
من شاء باهلته أن الجدّ أب	ابن عباس	٧٠١
نصف الحديث كذب	شعبة	٩٠
هذا ما رأىٰ عمر	عمر	٦٩٣
يذهب قُرّاؤكم وصُلحاؤكم ويتّخذ الناس رؤساء جُهّالاً		
يقيسون الأُمور برأيهم	ابن مسعود	٦٨٩

[٤]

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
الرسول(ص): ١٣، ١٩، ٢٠، ٢١، ٣٨، ٤١،	
٤٥، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٧٠،	
٧١، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ٩٤،	
١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٨،	
١٢١، ١٢٥، ١٢٧، ١٧٢، ١٧٥-١٧٧،	
٢٠١، ٢٠٢، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٠،	
٢٦٢، ٢٦٦، ٢٧٢، ٣٠٠، ٣١٥، ٣٣٦،	
٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٣،	
٣٦٤، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٥،	
٣٧٧، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٩١، ٣٩٨، ٤٠٥،	
٤٠٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٣٢،	
٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٥،	
٤٥٦، ٤٦٢، ٤٧٥، ٤٩١، ٥٠١، ٥٠٧،	

العلم	الصفحة
٥١٢، ٥١٣، ٥١٥، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٤٠،	
٥٤٢، ٥٤٥، ٥٤٩، ٥٥٢، ٥٥٦، ٥٥٧،	
٥٦٥، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧٢، ٥٧٥، ٥٧٨،	
٥٨٢، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٨، ٥٩٠، ٥٩٣،	
٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١٢، ٦١٤،	
٦١٦، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٤، ٦٢٦، ٦٣٤،	
٦٣٨، ٦٥٧، ٦٨٣، ٦٩٤، ٦٩٧، ٦٩٩،	
٧٠٤، ٧٠٩، ٧١٨، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٣،	
٧٣٥، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٦٢.	
أمير المؤمنين(ع): ٤٨، ٩٣، ١١٩، ١٤٩،	
٣٣٣، ٣٩٨، ٤٢٨، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٣٨،	
٦٣١، ٦٧٦، ٦٨٨، ٦٩١، ٦٩٣، ٦٩٦،	
٦٩٧، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٥، ٧٠٦،	

٧٠٨، ٧٣٠.
الامام الباقر(ع): ٦٦٧.
الامام الصادق(ع): ١٢٧، ١٣٠، ١٤٩، ٦٦٧.
إبراهيم(ع): ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٩١، ٥٩٧، ٦٢٤.
إبراهيم ابن رسول الله(ص): ٦٩٦.
إبليس: ١٨٠، ٣١٨.
أحمد بن محمد بن أبي نصر: (١٥٤).
أحمد بن هلال العبرتائي: (١٥١).
الأشعري: ٧٦٠.
الأصم: ٧٢٥.
البراء بن عازب: (٩٠).
بروع بنت واشق: ٦٩٨.
أبو بردة: ٣٨٣.
بُريد: (١٥٣).
بريرة: ١٧٦.
بشر المريسي: ٧٢٥.
أبو بصير: (١٥٣).
أبـو بكـر: ١١٩، ١٢٥، ٦٧٧، ٦٨٨، ٦٩١، ٦٩٣، ٦٩٧، ٧٠٢، ٧٠٤.
أبو بكر الفارسي: (٤٦٨).
أبو بكر القفال: (٤٦٨).
جبرئيل(ع): ٢١٧، ٢١٨.
جعفر بن حرب: (٦٠١).
جعفر بن مبشر: (٦٠١).
أبو الحسن الكرخي: ٢٠٠، (٢٢٠)، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٦١، ٢٦٦، ٣٢١، ٣٣٢، ٣٥٢، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٩٤، ٤٢٥، ٤٣٦، ٤٥٠، ٤٦٨، ٥٢٨، ٥٣٤، ٥٥٧، ٥٧٦، ٥٩٠، ٧٢٥، ٧٤٢.
أبو الحسين البصري: (٣٤٣).
حفص بن غياث: (١٤٩).
حمل بن مالك: (١١٥).
أبو حنيفة: (١٣٨)، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٧٥، ٣٩٤، ٤٨٧، ٦٦٧، ٦٩٣، ٧٢٥.
أبو الخطاب = محمد بن أبي زينب.
داود(ع): ٣٠٠، ٣٠١.
داود بـن عـلي الظاهري: (٦٠٢)، ٦١١، ٦٥١.
الزبير: (٩٠).
زرارة: (١٥٢).
زيد: ٦٧٦، ٧٠٢.
زيد بن أرقم: ٧٠١.
زيد بن ثابت: ٦٧٧.
زيد بن حارثة: ٦٨٦، ٦٨٧، ٧٠٧.
سراقة بن مالك: (٢٠٢).
ابن سريج = أبوالعباس
سعد بن أبي وقاص: (٣٨١).
أبوسعيد الخدري: (١١٩).

السكوني: (١٤٩).
أمّ سلمة: ٥٧٤.
سلمة بن صخر: (٣٧٢).
أبو سلمة بن عبد الرحمن: (٦٩٠).
سليمان(ع): ٣٠٠، ٣٠١.
سماعة بن مهران: (١٣٤)، ١٥٠.
ابن سنان الأشجعي: ١١٩.
ابن سيرين: ٦٩٠.
الشافعي: (٦٠)، ١٣٨، ١٨٨، ١٩٥، ٢٠٠، ٣٢٠، ٣٣٥، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٧٥، ٣٩٣، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤٢٥، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٨٧، ٥٣٥، ٥٥٠، ٧١٥، ٧٢٥.
شريح: ٦٨٩، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٧، ٧٠٨.
شعبة: (٩٠).
الشعبي: (٦٩٠).
صفوان بن يحيى: (١٥٤).
الصيرفي: (٤٠٤).
الضحاك بن سفيان: (١١٥).
طاووس: (٥٥٥).
عائشة: ٧٠١، (٩٤)، ٣٧١، ٥١٧، ٥٢٩، ٦٧٧.
أبو العباس بن سريج: (٩٨)، ٤٦٨، ٤٦٩، ٥٤٦.
أبو عبدالله البصري: (٥٣)، ٥٦، ٥٧، ٢٢٠، ٢٦١، ٢٦٦، ٣٠٦، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٧١، ٤٠٣، ٤٠٧، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٣٦، ٤٥٠، ٤٦٨، ٤٨٦، ٥٠٢، ٥٢٨، ٥٣٤، ٥٥٧، ٥٩٠.
عبدالله بن بكير: (١٣٤)، ١٥٠.
عبدالله بن الزبير: ٤٢٨.
عبدالله بن عباس: (٩٥)، ١٨٩، ٢١٦، ٣١٤، ٣٦٣، ٤٢٨، ٤٨٠، ٥٥٨، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٧، ٦٨٥-٦٨٧، ٦٨٩، ٧٠١، ٧٠٢.
عبدالله بن عمر: (٩٥)، ٣٦٣، ٥٥٨، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٩٠.
عبدالله بن مسعود: ٥١٦، (٥٥٧)، ٦٧٧، ٦٨٩، ٦٩٧، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٨، ٧١٠، ٧١٣.
القاضي عبد الجبار المعتزلي: (٥٤)، ٥٧، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٤٢، (٥٠٢)، ٥٢٨.
عبد الرحمن بن عوف: ١١٥.
عبد الكريم بن أبي العوجاء: (٩٦).
أبو عبيدة: ٣٢.
عثمان بن عفان: ٣٩٨، ٤٢٨.
عثمان بن عيسى: (١٥٠).
ابن عزاقر: (١٥١).
عقبة بن عامر: ٧٣٥.

أبو علي الجبّائي: (٧٠)، (١٠٠)، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٧٦، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٠٧، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦١، ٤٠٣، ٤٢٦، ٤٣٦، ٤٤٥، ٤٦٦، ٤٧٠، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٩٠، ٥٩٣، ٧٢٥، ٧٣٤، ٧٣٥.
علي بن أبي حمزة: (١٥٠).
أبو علي الفارسي: (٣٥).
عمر بن الخطاب: ١١٥، ١١٧، ١١٩، ١٢٥، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٧٠، ٣٨٠، ٤٧٥، ٥٧٣، ٦٧٧، ٦٨٩، ٦٩٣، ٦٩٧، ٧٠٠ ، ٧٠١، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧١٠، ٧١٣، ٧١٧.
عمرو بن حزم: (١١٧).
عمرو بن العاص: ٧٣٥.
عيسى: ٥٩٢، ٦٠٩.
عيس بن آبان: (٣٤٤)، ٣٩٤، ٤٢٤.
غياث بن كلوب: (١٤٩)
فاطمة بنت قيس: (٣٤٧)، ٣٤٨.
الفرّاء: ٣٢.
فرعون: ١٦٢.
الفضل بن يسار: (١٥٣).
أبو القاسم البلخي: (٧٠)، ٧٢، ٧٥،
القاضي = عبد الجبار المعتزلي
القعقاع: ٣٨١.
قيس بن طلق: ٥٥٦.
مارية القبطية: (٦٨٣)، ٦٩٦.
ماعز بن مالك الأسلمي: (٣٤٢).
مالك: (١٣٨)، ٥٤٣، ٥٧٥، ٦٠٢، ٦٩٣.
محمد بن الحسن الشيباني: (٣٦١).
محمد بن أبي زينب: ١٥١.
محمد بن شجاع الثلجي: (٩٣).
محمد بن أبي عمير: (١٥٤).
محمد بن مسلم: (١١٩)، ١٥٢.
السيد المرتضى: (٤)، ٣٤، ٧١، ٨٢، ١٧٢، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٣٨، ٣٢١، ٤٥٠، ٤٦٢، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٥، ٤٩٦، ٥٠٣، ٥١٩، ٥٢٨، ٥٤٣، ٦٥٢، ٧١٩، ٧٢٦، ٧٣١، ٧٤٢، ٧٥٦.
مسروق بن الأجدع: (٦٧٧)، ٦٨٤، ٦٩٠، ٧١٥.
ابن المسيب: ٧٠١.
المسيح: ٨٣.
مسيلمة: ٦٤.
معاذ: ٣٥٦، ٤٦٣، ٥٩٣، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١٢، ٧١٣.
معقل بن يسار: ٦٩٨.
المغيرة بن شعبة: (١١٩).
الشيخ المفيد: (٣)، ٧٠، ٢٢٠، ٢٣٨، ٤٥٠، ٤٧٠، ٥١٩، ٥٢٨، ٥٤٤، ٦٥١، ٦٥٢،

٦٥٦، ٧٢٦، ٧٤٢، ٧٥٦.
موسى(ع): ٧٨، ٥٠١، ٥٤٥، ٥٩١-٥٩٣، ٥٩٧، ٦٠٩، ٧٠٩
أبو موسى الأشعري: (١١٩)، ٧١٠، ٧١٣.
ميكائيل: ٢١٧، ٢١٨.
ميمونه: ٣٦٦.
النظّام: (٩٧).
نوح بن دارج: (١٤٩).
أبو هاشم الجبائي: (٥٣)، ٥٦، ٦٥، ٧٠،
٢٢٠، ٢٢٦، ٢٦٦، ٢٧٦، ٢٩٢، ٢٩٦،
٣٠٧، ٣٥٢، ٤٠٣، ٤٢٦، ٤٣٦، ٤٤٩،
٤٦٥، ٤٧٠، ٤٨٥، ٤٨٦، ٥٠٢، ٥٢٧،
٥٤٥، ٥٤٧، ٥٩٠، ٥٩٣، ٦٠٩، ٧٣٤.
أبو هريرة: ٣٤٦، ٣٦٣، ٥٥٦، ٧١٧.
ليلىٰ بن أُمية: ٤٧٥.
هلال بن أُمية : ٣٧١.
أبو يوسف القاضي: ٧٣٤.

[٥]

فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

الاسم	الصفحة
الأئـــمة(ع):	٧١، ٨٦، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٤، ١٤٠، ١٤١، ١٤٩، ١٧٢، ٢٣٩، ٢٦٨، ٣٥٠، ٤٣٥، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٦١٢، ٧٣٠، ٧٣١.
أزواج النبي(ص):	٥٧٣.
أصحاب الاباحة:	٧٤٥.
أصحاب أبي حنيفة:	٢٣٧، ٢٦٠، ٣٠٦، ٣٢١، ٣٦٣، ٣٩٣، ٤٢٥، ٥١٩، ٥٤٣، ٧٢٥، ٧٥٦.
أصحاب الأشعري:	٧٠، ٧٦٠.
أصحاب الجمل:	١٣٣.
أصحاب الحديث:	٩٠، ١٣١، ٦٢٦، ٦٣٣.
أصحاب الشافعي:	٢٦٠، ٢٦١، ٣٠٦، ٣٢٠، ٣٣١، ٣٤٣، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٨٧، ٣٩٣، ٤٢٥، ٤٤٣، ٤٥٠، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٨٩، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٧٥، ٧٥٥، ٧٥٦.
أصحاب الظاهر:	٦٠٢، ٦٥١.
أصحاب العنود:	٦٩.
أصحاب مالك:	٣٧٤، ٥٧٥.
أصحابنا:	١١١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ٢٣٨، ٥٥٣، ٥٩٠، ٦٠٥، ٦٣٥، ٦٤٣، ٦٧٦، ٧١٣.
أصحاب النبي(ص):	٣٦٧.
الأصوليون:	٢٧٤، ٦٤٨.
الأعجمية:	٧٦.

الإمامية: ٨٠، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣٢، ٦٣٣، ٧٤٢.
الأُمّة: ٢٦٢، ٢٦٤.
الأنبيـــاء(ع): ٢٣، ٤٣، ١٠٧، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٩١، ٥٩٤، ٦٠٩، ٦٧١.
الأنصار: ٧٠٤.
أهل البيت(ع): ٦٦٧.
أهل الرأي: ٦٩٥.
أهل الظاهر: ٩٧، ٢٦٠، ٣٩٣، ٤٤٩، ٤٩٢، ٧٢٥.
أهل العدل: ١٣٣، ١٩٦، ٥٩٠، ٦٩٥، ٧٤٨.
أهل العراق: ١٨٨.
أهل العلم: ٣٤٠، ٣٦٠، ٤٦٧، ٤٧١، ٥٣٧، ٥٤٤، ٧٤١.
أهل القبلة: ٦٩٩.
أهل القدر: ٦٩٥.
أهل اللغة: ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٧، ١٩٥، ١٩٧، ٢٥٥، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٤، ٣١٤، ٣١٥، ٣٨٠، ٤٧٠، ٤٨٥.
البصريون: ٧٠، ٧٢٩، ٧٤٢.
البغداديون: ٧٢٩، ٧٤٢.
بنو سماعة: ١٣٤، ١٥٠.
بنو فضّال: ١٣٤، ١٥٠.
التابعون: ٩٦، ٦٨٠.
التناسخية: ٤٩٣.
الجهمية: ٨٦.
الخلفاء: ٣٦١.
الخوارج: ٨٥.
الروم: ٧٠.
الزنادقة: ٩٦.
الزيدية: ٦٦٦.
السُّمنية: ٦٩.
السوفسطائية: ٦٩.
الشافعي: ٢٦٧، ٦٦٧، ٦٩٣، ٦٩٤.
الشعراء: ٦٠٣.
الشيعة: ٨١، ١٥٠.
الصحابة: ٩٤، ٩٦، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦١، ٤٢٨، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٧٦، ٤٨١، ٥٤١، ٥٥٧، ٥٧٣، ٦٠٢، ٦١١، ٦٦٦، ٦٨٠، ٦٨٣، ٦٩٢، ٦٩٥، ٧٠٠، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٩، ٧١١، ٧١٤، ٧١٥.
الطـــائفة: ١٣٠، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٦، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ٣٥١، ٦٣١، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٤١، ٧٣٠.
الطـائفة المـحقّة: ٨٨، ١٠٠، ١٢٨، ٣٥٠، ٤٣٥، ٥٣١، ٦٦٦، ٧٢٦.

الطاطريون: ١٥٠.
المجم: ٤١.
العرب: ٦١٣.
العـــقلاء: ١٧٢، ١٧٣، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٦، ٣٣٨، ٤٥١.
العلماء: ٥٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٦٩، ٣٣١، ٤٢٤، ٤٣٥، ٤٧١، ٥١٨، ٦٠٣، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٨١، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٦٥.
الغلاة: ١٣٢، ١٣٥، ١٥١.
الفرقة المحقّة: ١٢٦، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ٥٩١.
الفطحيّة: ١٣٢، ١٣٣، ١٤١، ١٥٠.
الفقهاء: ٣١، ٣٢، ٣٣، ٧٠، ٩٨، ٩٩، ١١٤، ١٥٩، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ١٧٧، ١٨٣، ١٩٠، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٩، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٥، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٥، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٦١، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٩٠، ٣٩١، ٤٠٣، ٤١٠، ٤١١، ٤٣١، ٤٦٥، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٥١، ٥٥٧، ٥٦٦، ٥٧١، ٥٩٠، ٦٠١، ٦٣٣، ٦٤٨، ٦٥١، ٦٨٣، ٦٨٥، ٦٨٦، ٧٢٤، ٧٢٩، ٧٤٢، ٧٤٦، ٧٥٣، ٧٥٦.
القرامطة: ٤٩٣.
قريش: ٥٢٢.
الكفار: ١٩٠-١٩٤.
المتفقهة: ٥٢٦.
المـتكلمون: ٩٨، ٩٩، ١١٤، ١٥٩، ١٦٤، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٥، ٢٩٨، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٥، ٣٤٣، ٣٩١، ٤٠٣، ٤٣١، ٤٤٩، ٤٧٠، ٥١٩، ٥٤٣، ٥٥١، ٥٧٦، ٥٩٠، ٥٩١، ٦٠١، ٦٥١، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٤٢، ٧٥٣، ٧٥٦.
المُجبّرة: ١٣، ٢١، ٤٢، ١٣١، ١٣٥، ٢٥٠.
المجوس: ١١٥.
المُرجئة: ٢٧٨.
المسلمين: ١٧٧، ١٩٣، ٢٢٢، ٢٦٩، ٤٣٣، ٦٠٤، ٦٩٤، ٧٠٧.
المُشبّهة: ١٣٥.
المشركون: ١٩٢.
المـعتزلة: ١٣٩، ١٧٠، ٤٦٠، ٥٠٠، ٥٠٢، ٥١٩، ٥٤٣، ٦٢٠، ٦٦٧.
المفسّرون: ٤٦٠، ٤٦١.
المقلّدة: ١٣١، ١٣٢.

المكلّفون: ٢٧٣، ٢٧٤.
الملائكة: ٣١٨، ٤١٩.
الملحدة: ٧٨.
الملحدون: ٩٦.
الناووسية: ١٤١، ١٥٠.
النبطية: ٧٦.
النجارية: ٨٦.
النحويون: ٢٧٥، ٣٢٧.
النصارىٰ: ٧٨، ٨٣، ٣٨٩، ٦٠٤.
الواقفة: ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٤١، ١٥٠.
اليهود: ٧٨، ٨٣، ٣٨٩.

[٦]

فهرس الكتب الواردة في المتن

الكتاب	الصفحة
القرآن: ١٠٤، ١٠٥، ١١٤، ١٣٥، ١٨٤، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٥٧، ٢٦٦، ٢٨٨، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٠، ٣١١، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٥، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٨٥، ٤٩٤، ٥٠٣، ٥٠٧، ٥٣١، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٤٣، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٥٣، ٥٩٣، ٦٢٧، ٦٣٩، ٦٦٨، ٦٨٧، ٧٠٧، ٧١١، ٧٢٦، ٧٦٢.	
الاستبصار: ١٣٧.	
أمالي المرتضىٰ: ٤.	
الامامة (= المُفصح في الامامة): ٦٧٩.	
الإنجيل: ٥٩٢.	
التذكرة بأُصول الفقه: ٤.	
تلخيص الشافي: ٦٠٢، ٦٣٤.	
تهذيب الأحكام: ١٣٧.	
التوراة: ٥٩٣، ٥٩٦، ٥٩٧.	
الذخيرة: ٨٢.	
الرسالة للشافعي: ٢٦٧، ٥٥٠، ٧٣٤.	
العُمَد: ٥٦، ٤٢٦، ٤٤٣، ٥٠٢، ٥٢٨.	
الكتاب: ٦٦٥، ٦٨١، ٦٩٢.	
كتاب السيد المرتضىٰ: ٦٥٢.	
كتاب عمرو بن حزم: ١١٧.	

[٧]
فهرس الأشعار

الشعر	الصفحة
إذا الدليلُ أستافَ أخلاق الطُّرُق	٢٠
أنا وما أعني سوىٰ أنّي	٣٨٠
وبلدةٍ ليس بها أنيسُ	
إلّا اليعافير وإلاّ العيسُ	٣١٦

[٨]
فهرس الأماكن والبقاع

المكان	الصفحة	المكان	الصفحة
بدر: ٧٨.		عرفات: ٤٠٧.	
البصرة: ٦٧.		قبا: ١٢٠، ١٢١، ٣٤٨.	
بغداد: ٦٧، ٨٥.		القبلة: ١٢٠، ١٢١.	
بيت المقدس: ١٢١، ٣٦٦، ٣٦٧، ٤٨٧، ٥١٣.		الكعبة: ١٢١، ٤٨٧، ٥١٣.	
خراسان: ٦٧.		المدينة: ٦٠٢.	
السقيفة: ٧٠٩.		مكة: ٧٩.	
الشام: ٨٥.		الميقات: ٧٨.	
الصين: ٧٠.		الهند: ٧٠.	
		اليمن: ٣٥٦، ٤٦٣.	

[٩]

فهرس مصادر البحث والتحقيق

١ـ التفسير وعلوم القرآن

١ـ التبيان في تفسير القرآن: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ـ ط النجف.

٢ـ تفسير ابن كثير: اسماعيل بن كثير القرشي ـ ط عيسى الحلبي بمصر.

٣ـ تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ـ للامام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ـ ط دار المعرفة مصورة عن الطبعة المصرية الاولى ببولاق سنة ١٣٢٩ هـ.

٤ ـ تفسير الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ـ للامام محمد بن عمر بن الحسين الرازي ـ ط دار الفكر.

٥ـ تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ـ محمد بن أحمد القرطبي ـ ط دار الكتب المصرية.

٦ ـ تفسير الكشاف: محمود بن عمر الزمخشري ـ ط مصطفى الحلبي بمصر.

٢ـ الحديث وعلوم السُّنة

٧ـ الاستبصار في ما اختلف من الاخبار: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي ـ ط دار الكتب الاسلامية.
٨ـ بحار الأنوار: العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي ـ ط مؤسسة الوفاء ـ بيروت.
٩ـ تهذيب الاحكام: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي ـ ط دار الكتب الاسلامية.
١٠ ـ خصائص الوحي المبين: يحيى بن الحسن الحلّي المعروف بابن بطريق ـ ط وزارة الارشاد الاسلامية بطهران سنة ١٤٠٦ هـ.
١١ ـ عوالي اللئالي: لابن أبي جمهور الأحسائي ـ ط قم.
١٢ ـ عيون أخبار الرضا: للشيخ الصدوق علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ ط طهران.
١٣ ـ الكافي: للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني ـ ط دار الكتب الاسلامية.
١٤ ـ من لايحضره الفقيه: للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي ـ ط جماعة المدرسين بقم ١٤٠٤ هـ.
١٥ ـ وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة: للشيخ المحدث محمد بن الحسن الحُرّ العاملي ـ ط مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.
١٦ ـ الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان: علي بن بلبان الفارسي ـ ط دار الكتب العلمية.

١٧ ـ الجامع الصغير: جلال الدين عبدالرحمن السيوطي ـ ط دار الفكر.
١٨ ـ سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث ـ ط دار الكتاب العربي.
١٩ ـ سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد ـ ط دار الفكر.
٢٠ ـ سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة ـ ط دار احياء التراث العربي.
٢١ ـ سنن الدارمي: لابي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي ـ ط مصر.
٢٢ ـ سنن النسائي: ابو عبدالرحمن أحمد بن شعيب ـ ط دار احياء التراث العربي.
٢٣ ـ السنن الكبرى: احمد بن الحسين بن علي البيهقي ـ ط دار المعرفة.
٢٤ ـ شرح معاني الآثار: الامام الطحاوي ـ ط القاهرة.
٢٥ ـ علل الحديث: أبو محمد عبدالرحمن الرازي ـ ط دار المعرفة.
٢٦ ـ جامع الاصول: المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري ـ ط دار الفكر.
٢٧ ـ صحيح البخاري: محمد بن اسماعيل البخاري ـ ط عيسى الحلبي بمصر.
٢٨ ـ صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري ـ ط عيسى الحلبي بمصر.
٢٩ ـ كنز العمال: علي بن حسام الدين الهندي ـ ط مؤسسة الرسالة.
٣٠ ـ اللئالي المصنوعة في الاحاديث الموضوعة: جلال الدين السيوطي ـ ط دار المعرفة.
٣١ ـ المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبدالله الضبّي النيسابوري ـ ط دار المعرفة.
٣٢ ـ مسند أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل الشيباني ـ ط دار الفكر.
٣٣ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيثمي علي بن أبي بكر ـ ط دار الكتاب العربي.
٣٤ ـ مصنف عبدالرزاق: عبدالرزاق بن الهمام الصنعاني ـ ط منشورات المجلس العلمي، بيروت
٣٥ ـ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية: لابن حجر العسقلاني ـ ط دار المعرفة.
٣٦ ـ المؤطا: مالك بن أنس ـ ط دار احياء التراث العربي.
٣٧ ـ نصب الراية: محمد عبدالله بن يوسف الزيلعي ـ ط دار المأمون.

٣ـ الفقه

٣٨ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: الشيخ محمد حسن النجفي ـ ط دار احياء التراث العربي.
٣٩ ـ المُعتبر في شرح المختصر: المحقق الحلّي جعفر بن الحسن ـ ط قم.
٤٠ ـ الأُمّ: محمد بن ادريس الشافعي ـ ط دار المعرفة.
٤١ ـ الفتاوى الهندية: الشيخ نظام الهندي ـ ط دار احياء التراث العربي.
٤٢ ـ المُحلّى: لابن حزم الأندلسي ـ ط دار الآفاق الجديدة.
٤٣ ـ المُغني: موفق الدين ابن قدّامة ـ ط دار الفكر.
٤٤ ـ نيل الاوطار: محمد بن علي الشوكاني ـ ط دار احياء التراث العربي.

٤ـ اصول الفقه

٤٥ ـ الذريعة الى اصول الشريعة: الشريف المرتضى ـ ط جامعة طهران.

٤٦ ـ الاصول العامة للفقه المقارن: السيد محمد تقي الحكيم ـ ط مؤسسة آل البيت.

٤٧ ـ التذكرة باصول الفقه: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي ـ ط المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

٤٨ ـ دروس في علم الاصول: السيد محمد باقر الصدر ـ ط جماعة المدرسين بقم.

٤٩ ـ الابهاج بشرح المنهاج: تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي ـ ط مصر.

٥٠ ـ الإحكام في أُصول الأحكام: سيف الدين على بن أبي علي الآمدي ـ ط دار الكتب العلمية.

٥١ ـ الإحكام في أُصول الأحكام: لابن حزم علي بن أحمد ـ ط دار الحديث القاهرة.

٥٢ ـ ارشاد الفحول: محمد بن علي الشوكاني ـ ط دار الكتب العلمية.

٥٣ ـ اصول السرخسي: أبي بكر محمد بن احمد السرخسي ـ ط دار المعرفة.

٥٤ ـ اصول البزدوي: علي بن محمد بن عبدالكريم ـ ط الأستانة.

٥٥ ـ الرسالة: محمد بن ادريس الشافعي ـ تحقيق أحمد شاكر ـ ط دار الكتب العلمية.

٥٦ ـ تقريب الوصول الى علم الاصول: محمد بن أحمد جُزيّ ـ ط بغداد.

٥٧ ـ تيسير التحرير: لبادشاه ـ ط الحلبي.
٥٨ ـ التبصرة في اصول الفقه: ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ـ ط دار الفكر.
٥٩ ـ روضة الناظر وجُنة المناظر: عبدالله بن أحمد ابن قدامة ـ ط دار الكتاب العربي.
٦٠ ـ شرح اللّمع: لابي اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ـ ط دار الغرب الاسلامي.
٦١ ـ شرح المنهاج للبيضاوي: محمود بن عبدالرحمن الاصفهاني ـ ط مكتبة الرشد بالرياض.
٦٢ ـ فواتح الرحموت: عبدالعلي محمد بن نظام الدين الانصاري ـ مطبوع بذيل المستصفى ـ ط مصر.
٦٣ ـ اللمع في اصول الفقه: لابي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي ـ ط مكتبه الكليات الازهرية.
٦٤ ـ المنخول: محمد بن محمد الغزالي ـ ط دار الفكر.
٦٥ ـ ميزان الاصول: محمد بن أحمد السمرقندي ـ ط وزارة الاوقاف العراقية.
٦٦ ـ المستصفى: محمد بن محمد الغزالي ـ ط بولاق.
٦٧ ـ المعتمد في اصول الفقه: لأبي الحسين البصري المعتزلي ـ ط دار الكتب العلمية.
٦٨ ـ مباحث العلة في القياس: عبدالحكيم أسعد السعدي ـ ط بيروت.
٦٩ ـ منتهى السؤول في علم الاصول: علي بن أبي علي الآمدي ـ ط صبيح.
٧٠ ـ ملحض ابطال القياس: علي بن أحمد الاندلسي المشهور بابن حزم ـ ط دمشق.
٧١ ـ نهاية السؤول بشرح منهاج الاصول: جمال الدين عبدالرحيم ـ ط صبيح.

٥ـ علم الكلام

٧٢ ـ **الذخيرة في علم الكلام**: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ـ ط جماعة المدرسين بقم.

٧٣ ـ **الإقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ـ ط دار الأضواء.

٧٤ ـ **اوائل المقالات**: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي ـ ط المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

٧٥ ـ **الغدير في الكتاب والسنة**: الشيخ عبدالحسين الأميني ـ ط مطبعة الحيدرية بطهران.

٧٦ ـ **الشافي في الإمامة**: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ـ ط مؤسسة الصادق بطهران.

٧٧ ـ **تلخيص الشافي**: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن ـ ط النجف.

٧٨ ـ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**: العلامة الحلّي حسن بن يوسف ـ جماعة المدرسين بقم.

٧٩ ـ **المنقذ من التقليد**: الشيخ سديد الدين الحمّصي الرازي ـ ط جماعة المدرسين بقم.

٨٠ ـ **مناهج اليقين في اصول الدين**: العلامة الحلّي حسن بن يوسف ـ ط قم.

٨١ ـ **الاعتقاد على مذهب اهل السُّنة والجماعة**: أحمد بن الحسين البيهقي ـ ط دار الكتب

العلمية.
٨٢ـ اصول الدين: عبدالقاهر الجرجاني ـ ط مدرسة الألهيات باسطنبول.
٨٣ـ الإنتصار: عبدالرحيم بن محمد الخياط المعتزلي ـ ط دار الكتب المصرية.
٨٤ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده: القاضي أبي بكر الباقلاني ـ ط عالم الكتب.
٨٥ـ شرح الاصول الخمسة: القاضي عبدالجبار المعتزلي ـ ط القاهرة.
٨٦ـ شرح المواقف: القاضي عضد الدين الايجي ـ ط قم.
٨٧ـ مذاهب الاسلاميين: عبدالرحمن البدوي ـ ط دار العلم للملايين.
٨٨ـ المُغني: القاضي عبدالجبار المعتزلي ـ ط مصر.
٨٩ـ مقالات الاسلاميين: علي بن اسماعيل الأشعري ـ ط مصر.
٩٠ـ المواقف في علم الكلام: القاضي عبدالرحمن الإيجي ـ ط عالم الكتب.

٦ـ التاريخ والتراجم والسير

٩١ ـ **الذريعة الى تصانيف الشيعة**: الشيخ آقا بزرگ الطهراني ـ ط دار الأضواء.

٩٢ ـ **الاصابة في معرفة الصحابة**: لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي ـ ط دار الكتب العلمية.

٩٣ ـ **اعلام النبوة**: أبي الحسن على بن محمد الماوردي ـ ط دار النفائس.

٩٤ ـ **الاعلام**: خير الدين الزركلي ـ ط دار العلم للملايين.

٩٥ ـ **الأغاني**: لابي الفرج الاصفهاني علي بن الحسين ـ ط دار احياء التراث.

٩٦ ـ **البداية والنهاية**: اسماعيل بن كثير ـ ط دار الكتاب العربي.

٩٧ ـ **تاريخ بغداد**: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي ـ ط دار الكتب العلمية.

٩٨ ـ **تاريخ الطبري (تاريخ الامم والملوك)**: الطبري محمد بن جرير ـ ط دار الكتب العلمية.

٩٩ ـ **تاريخ اليعقوبي**: أحمد بن أبي يعقوب الكاتب ـ ط دار صادر.

١٠٠ ـ **تهذيب التهذيب**: لابن حجر أحمد بن علي ـ ط دار الفكر.

١٠١ ـ **دلائل الإعجاز**: عبدالقاهر الجرجاني ـ ط دار الكتب العلمية.

١٠٢ ـ **رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)**: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ـ ط جامعة الالهيات بمشهد.

١٠٣ ـ **رجال المامقاني (تنقيح المقال في علم الرجال)**: للشيخ عبدالله المامقاني ـ الطبعة

الحجرية.
١٠٤ ـ رجال العلامة الحلّي: الحسن بن يوسف بن المطّهر الحلّي ـ ط منشورات الرضي بقم.
١٠٥ ـ رجال النجاشي: أحمد بن علي النجاشي الأسدي ـ ط جماعة المدرسين بقم.
١٠٦ ـ السيرة النبوية: عبدالملك بن هشام الحميري ـ ط دار احياء التراث العربي.
١٠٧ ـ سير اعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي ـ ط مؤسسة الرسالة.
١٠٨ ـ السيرة الحلبيّة: أحمد زيني دحلان ـ ط دار احياء التراث العربي.
١٠٩ ـ شذرات الذهب: لابن العماد عبدالحي بن أحمد ـ ط مصر.
١١٠ ـ الطبقات الكبرى: محمد بن سعد كاتب الواقدي ـ ط دار بيروت.
١١١ ـ طبقات الشافعية الكبرى: علي بن عبدالكافي السبكي ـ ط دار احياء الكتب العربية بمصر.
١١٢ ـ طبقات الحنفية: طاش كبرى زاده ـ ط العراق.
١١٣ ـ طبقات الفقهاء: لابي اسحاق الشيرازي ابراهيم بن علي ـ ط العراق.
١١٤ ـ طبقات الاصوليين: عبدالله المراغي ـ ط القاهرة.
١١٥ ـ طبقات المعتزلة: احمد بن يحيى بن المرتضى ـ دار المنتظر.
١١٦ ـ العبر في خبر من غبر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ـ ط الكويت.
١١٧ ـ الفهرست: للشيخ الطوسي محمد بن الحسن ـ ط منشورات الشريف الرضي بقم.
١١٨ ـ الفهرست: لابن النديم ـ ط تجدد بطهران.
١١٩ ـ كشف الظنون: لحاجي خليفة ـ ط اسطنبول.
١٢٠ ـ مروج الذهب: علي بن حسين بن علي المسعودي ـ ط دار الهجرة بقم.
١٢١ ـ معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة ـ ط دار احياء التراث العربي.
١٢٢ ـ معجم الأدباء: ياقوت بن عبدالله الحموي ـ ط دار الفكر.
١٢٣ ـ وفيات الاعيان: لابن خلكان احمد بن محمد بن ابراهيم ـ ط دار الثقافة.

٧ـ مراجع مختلفة

١٢٤ ـ **أمالي المرتضى**: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ـ ط مصر.

١٢٥ ـ **أوضح المسالك**: لابن هشام ـ ط دار الفكر.

١٢٦ ـ **تاج العروس**: السيد مرتضى الزبيدي ـ ط دار مكتبة الحياة.

١٢٧ ـ **تهذيب اللغة**: الازهري محمد بن أحمد ـ ط مصر.

١٢٨ ـ **خزانة الأدب**: عبدالقادر بن عمر البغدادي ـ ط مصر.

١٢٩ ـ **شرح نهج البلاغة**: ابن أبي الحديد المدائني المعتزلي ـ ط مصر.

١٣٠ ـ **الرسائل العشر**: للشيخ الطوسي محمد بن الحسن ـ ط جماعة المدرسين بقم.

١٣١ ـ **شرح ابن عقيل**: عبدالله بن عقيل المصري ـ ط مصر.

١٣٢ ـ **غريب الحديث**: قاسم بن سلام الهروي ـ ط دار الكتب العلمية.

١٣٣ ـ **الفصل في الملل والاهواء والنحل**: لابن حزم على بن أحمد ـ دار الجيل.

١٣٤ ـ **القاموس المحيط**: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ـ ط مصر

١٣٥ ـ **الكتاب**: عمرو بن عثمان المشهور بسيبويه ـ ط مؤسسة الاعلمي.

١٣٦ ـ **لسان العرب**: لابن منظور جمال الدين محمد بن جلال ـ ط دار احياء التراث العربي.

١٣٧ ـ **مجمع البحرين**: للعلامة الطريحي ـ ط بنياد بعثت.

١٣٨ ـ المصباح المنير: أحمد بن محمد القيومي ـ ط دار الهجرة.
١٣٩ ـ المقتضب: محمد بن يزيد المبرّد ـ ط مصر.
١٤٠ ـ معجم مقاييس اللغة: لابن فارس ـ ط مصر.
١٤١ ـ المُغني اللبيب: لابي هشام جمال الدين عبدالله بن يوسف ـ ط مصر.
١٤٢ ـ المفردات: للراغب الاصفهاني ـ ط مصر
١٤٣ ـ الملل والنحل: محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ـ ط مصر.
١٤٤ ـ الملل والنحل: لأبي منصور عبدالقاهر الجرجاني البغدادي ـ ط دار المشرق.
١٤٥ ـ النهاية في غريب الحديث: لابن الأثير ـ ط الكتب العلمية.

[١٠]

فهرس محتوى الكتاب

مقدمة التحقيق ٣

الشيخ الطوسي ـ حياته وآثاره ٥

أولاً ـ حياة الشيخ الطوسي ٩

١ـ في خراسان ٩

٢ـ في بغداد ١٧

شيوخ الشيخ الطوسي ١٩

زعامة الشيخ الطوسي ٢٤

الاوضاع الاجتماعية والسياسية في بغداد في النصف الاول من القرن الخامس الهجري .. ٢٧

خصائص مدرسة الشيخ الطوسي في بغداد ٣٢

٣ـ الشيخ الطوسي في النجف الاشرف ٣٨

تلاميذ الشيخ الطوسي ٤٤

ثانياً ـ تراث الشيخ الطوسي ٤٩

ثالثاً ـ دراسة حول كتاب (العُدّة في اصول الفقه) ٥٥

دور الشيعة في تأسيس علم الاصول ٥٥

مراحل تطور علم الاصول عند الشيعة الامامية ٦٥
الشيخ الطوسي ودوره في تطوير علم الاصول ٧٠
منهج الشيخ الطوسي في تدوين كتاب (العُدّة في اصول الفقه) ٧٤
مخطوطات كتاب (العُدّة في اصول الفقه) ٧٨
أوصاف النسخة المعتمدة في التحقيق ٨٣
رابعاً ـ عملنا في التحقيق ٨٧

الجزء الاول

خطبة المُؤلف ٣

[الباب الأول]

فصل(١) في ماهية أُصول الفقه وانقسامها، وكيفية ترتيب أبوابها ٧
الخطاب وأقسامه ٨
فصل(٢) في بيان حقيقة العلم وأقسامه، ومعنى الدّلالة، وما يُتصرف منها ١٢
حد العلم ـ العلوم الضرورية ـ العلم المكتسب ـ الظن ..... ١٣ ـ ١٧
الشاك ـ الدلالة ـ الدال ـ المستدل عليه ـ النظر ..... ١٨ ـ ٢٣
العقل ـ الإمارة ..... ٢٣ ـ ٢٤
فصل(٣) في ذكر أقسام أفعال المكلف ٢٥
الفعل الحَسَن والقبيح ..... ٢٥ ـ ٢٦
فصل(٤) في حقيقة الكلام، وبيان أقسامه، وجملة من أحكامه، وترتيب الأسماء.. ٢٨
الأسامي المفيدة ٣١
الحقيقة ـ الإستعارة..... ٣٨
فصل(٥) في ذكر ما يَجبُ معرفته من صفات الله تعالى، وصفات النبي(ص)،

وصفات الائمة(ع) حتى يصحّ معرفة مرادهم ٤٢
معرفة مراد الرسول بخطابه ٤٥
فصل(٦) في ذكر الوجه الذي يَجبُ أنْ يُحمل عليه مراد الله بخطابه ٤٩
الخطاب العام ـ اللفظ المشترك ..... ٥١ ـ ٥٠
في الحقيقة والمجاز ـ في الكناية والصريح ..... ٥٩ ـ ٥٨
الدليل على الحكم ٥٩

[الباب الثاني]
الكلام في الأخبار

فصل(١) في حقيقة الخَبَر، وما به يَصيرُ الخبر خبراً، وبيان أقسامه ٦٣
في حد الخبر ـ أقسام الخبر ..... ٦٥ ـ ٦٤
فصل(٢) في أنّ الأخبار قد يَحصل عندها العلم، وكيفية حصوله، وأقسامه ذلك ٦٩
العلم بالأخبار ٧٠
شروط قبول الأخبار ..... ٧٦ ـ ٧٥
في خبر الواحد ٨٧
فصل(٣) في أنّ الأخبار المروية ما هو كذبٌ، والطريق الذي يتم به ذلك من المعلوم الذي لا يتخالج فيه الشك ٨٩
في أقسام الأخبار ..... ٩٦ ـ ٩١
فصل(٤) في ذكر الخبر الواحد، وجملة من القول في أحكامه ٩٧
في جواز العمل بالخبر الواحد ١٠٠
ادلة القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد ١٠٨
ابطال ادلة القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد ..... ١٢٦ ـ ١٠٨
مذهب المصنف في جواز العمل بالخبر الواحد، وادلته على ذلك ..... ١٤٢ ـ ١٢٦

فصل(٥) في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد أو على بطلانها، وما تُرَجح به الأخبار بعضها على بعضٍ، وحكم المراسيل ..... ١٥٥ ـ ١٤٣

[الباب الثالث]
الكلام في الأوامر

فصل(١) في ذكر حقيقة الأمر وما به يصير الأمر أمراً ١٥٩
فصل(٢) في ذكر مقتضى الأمر هل هو الوجوب أو الندب أو الوقف، والخلاف فيه؟ . ١٧٠
ادلة المصنف على مذهبه في دلالة الأمر ومقتضاه ..... ١٨٢ ـ ١٧٢
فصل(٣) في حكم الأمر الوارد عقيب الخطر ١٨٣
فصل(٤) في أنّ الأمر بالشيء هل هو أمرٌ بما لا يتم إلّا به أم لا؟ ١٨٦
فصل(٥) في أنّ الأمر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحُرّ ١٩٠
فصل(٦) في أنّ الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا؟ ١٩٦
فصل(٧) في أنّ الأمر بالشيء يقتضي الفعل مرةً أو يقتضي التكرار؟ ١٩٩
فصل(٨) في أنّ الأمر المعلق بصفةٍ أو شرط هل يتكرر بتكررهما أم لا؟ ٢٠٥
فصل(٩) في أنّ الأمر المُعلّق بوقتٍ متى لم يفعل المأمور به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني أم لا؟ ٢٠٩
فصل(١٠) في أنّ الأمر هل يقتضي كون المأمور به مُجزياً أم لا؟ ٢١٢
فصل(١١) في حكم الأمر اذا تكرر بغير واو العطف وبواو العطف، ما القول فيه؟ . ٢١٥
فصل(١٢) في ذكر الأمر بالاشياء على جهة التَّخيير كيف القول فيه؟ ٢١٩
فصل(١٣) في أنّ الأمر هل يقتضي الفور أو التراخي؟ ٢٢٥
فصل(١٤) في الأمر الموقت ما حُكمه؟ ٢٣٣
فصل(١٥) في أنّ الآمر هل يدخل تحت أمره أم لا؟ ٢٤٢
فصل(١٦) في ذكر الشروط التي يَحسن معها الأمر ٢٤٤

[الباب الرابع]

الكلام في النهي

فصل(١) في ذكر حقيقة النهي، وما يقتضيه، وجملة من أحكامه ٢٥٥
فصل(٢) في أنّ النهي يدل علي فساد المنهى عنه أم لا؟ ٢٦٠
فصل(٣) فيما يقتضيه الأمر من جمعٍ وآحاد ٢٦٨

[الباب الخامس]

الكلام في العموم والخصوص

فصل(١) في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه ٢٧٣
فصل(٢) في ذكر الكلام على أن العموم له صيغةٌ في اللغة ٢٧٨
فصل(٣) في ذكر الفاظ الجمع والجنس وغير ذلك ٢٩١
فصل(٤) في أن أقل الجمع ما هو؟ ٢٩٨
فصل(٥) في معنى قولنا إن العموم مخصوص وإن الله تعالى يجوز أن يريد بالعام الخاص ٣٠٢
فصل(٦) في أن العموم اذا خُصّ كان مجازاً، وما به يعلم ذلك، وحصر أدلته . ٣٠٦
فصل(٧) في ذكر جُمل من أحكام الاستثناء ٣١٣
فصل(٨) في أن الاستثناء اذا تعقب جُملاً كثيرة هل يرجع الى جميعها أو الى ما يليه؟ ٣٢٠
فصل(٩) في ذكر جملة من أحكام الشرط وتخصيص العموم به ٣٢٦
فصل(١٠) في ذكر الكلام في المطلق والمفيد ٣٢٩
في أقسام التخصيص ٣٣٤
فصل(١١) في ذكر ما يدّل على تخصيص العموم من الأدلة المنفصلة التي توجب العلم ٣٣٦

تخصيص الكتاب بالكتاب ٣٣٩
تخصيص الكتاب بالسنة ٣٤٠
تخصيص الكتاب بالاجماع ٣٤١
تخصيص الكتاب بافعال النبي(ص) ٣٤٢
فصل(١٢) في ذكر تخصيص العموم باخبار الآحاد ٣٤٣
فصل(١٣) في ذكر تخصيص العموم بالقياس ٣٥٢
فصل(١٤) في تخصيص العموم باقاويل الصحابة، وبالعادات، وبقول الراوي . ٣٦٠
فصل(١٥) في تخصيص الإجماع، وتخصيص قول الرسول(ص) ٣٦٥
فصل(١٦) في أن العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه ٣٦٨
فصل(١٧) في ذكر ما أُلحِق بالعموم وليس منه، وما أُخرج منه وهو منه ٣٧٣
فصل(١٨) في ذكر غاية ما يَخصُّ به العموم ٣٧٩
فصل(١٩) في ذكر ما يَخصّ في الحقيقة، وما يَخصُّ في المعنى، وما لا يجوز دخول التخصيص فيه ٣٨٢
فصل(٢٠) في الشرط والاستثناء اذا تَعلّقا ببعض ما دَخَل تحت العموم، لا يجبُ أن يُحكم أنّ ذلك هو المراد بالعموم لا غير ٣٨٤
فصل(٢١) في جواز تخصيص الأخبار، وأنّها تجري مجرى الأوامر في ذلك . ٣٩٠
فصل(٢٢) في ذكر نباء الخاص على العام، وحكم العمومين إذا تعارضا ٣٩٣

[الباب السادس]

الكلام في البيان والمجمل

فصل(١) في ذكر حقيقة البيان والمُجمل، وماهية النصّ، وغير ذلك ٤٠٣
فصل(٢) في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج ٤٠٩

الجزء الثاني

فصل(٣) في ذكر الوجوه التي تحتاج الأشياء فيها الى بيانٍ، وما به يقع البيان . ٤١٧
فصل(٤) في ذكر جملة ما يحتاج الى بيانٍ وما لا يحتاج من الافعال ٤٢١
فصل(٥) في أن تخصيص العموم لا يمنع من التعلّق بظاهره ٤٢٤
فصل(٦) في ذكر وقوع البيان بالافعال ٤٣١
فصل(٧) في ما أُلحق بالمجمل وليس منه وما أُخرج منه وهو داخلٌ فيه ٤٣٦
فصل(٨) في ذكر جواز تاخير التبليغ، والمنع من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ٤٤٧
فصل(٩) في ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب، وذكر الخلاف فيه .. ٤٤٩
فصل(١٠) في أنّ المخاطب بالعام هل يجوز أنْ يَسمعه وإنْ لم يسمع الخاص أو لا يجوز؟ ٤٦٥
فصل(١١) في القول في دليل الخطاب، واختلاف الناس فيه ٤٦٧

[الباب السابع]
الكلام في الناسخ والمنسوخ

فصل(١) في ذكر حقيقة النسخ، وبيان شرائط، والفصل بينه وبين البَداء ٤٨٥
في نسخ الحكم ببدلٍ ٤٩١
في معنى البداء ٤٩٥
فصل(٢) في ذكر ما يصح النسخ فيه من أفعال المكلف، وما لا يصحُّ، وبيان شرائطه . ٤٩٩
النسخ في الأخبار ٥٠١
أقسام الخبر ٥٠٣
فصل(٣) في ذكر جواز نسخ الشرعيات ٥٠٦
فصل(٤) في ذكر جواز نسخ الحكم دون التلاوة، ونسخ التلاوة دون الحكم . ٥١٤

فصل(٥) في نسخ الشيء قبل وقت فعله، ما حكمه؟ ٥١٨
فصل(٦) في أنّ الزيادة في النص هل يكون نسخاً او لا؟ ٥٢٧
فصل(٧) في أنّ النقصان من النص هل هو نسخ أم لا؟ والخلاف فيه ٥٣٤
فصل(٨) في نسخ الكتاب بالكتاب، والسُّنة بالسُّنة، ونسخ الإجماع والقياس، وتجويز القول بهما ٥٣٧
فصل(٩) في ذكر نسخ القرآن بالسُّنة، والسُّنة بالقرآن ٥٤٣
فصل(١٠) في ذكر الطريق الذي يُعرف به الناسخ والمنسوخ ومعرفة تاريخهما .. ٥٥٤

[الباب الثامن]
الكلام في الأفعال

فصل(١) في ذكر جملة من أحكام الأفعال وما يُضاف اليه، واختلاف أحوالهم. ٥٦٣
فصل(٢) في ذكر معنى التأسي بالنبي(ص) وهل يجب اتّباعه عقلاً أو سمعاً؟ والقول فيه ٥٦٩
فصل(٣) في الدلالة على أنّ أفعاله(ع) كلها ليست على الوجوب ٥٧٥
فصل(٤) في ذكر الوجوه التي تقع عليها أفعاله(ع)، وبيان الطريق الى معرفة ذلك... ٥٨٢
فصل(٥) في ذكر افعاله إذا اختَلَفَتْ هل يصح التعارض فيها أم لا؟ ٥٨٧
فصل(٦) في أنّه(ع) هل كان متعبداً بشريعة من كان قبله من الأنبياء أم لا؟ ... ٥٩٠

[الباب التاسع]
الكلام في الإجماع

فصل(١) في ذكر اختلاف الناس في الإجماع هل هو دليل ام لا؟ ٦٠١
فصل(٢) في كيفية العلم بالإجماع، ومن يعتبر قوله فيه ٦٢٨
فصل(٣) في ما يتفرع على الإجماع من حيث كان اجماعاً عند من قال بذلك، كيف

القول فيه على ما نذهب اليه؟ ٦٣٩

[الباب العاشر]
الكلام في القياس

فصل (١) في ذكر حقيقة القياس، واختلاف الناس في ورود العبادة به ٦٤٧
فصل (٢) في الكلام على من أحال القياس عقلاً على اختلاف عللهم ٦٥٣
فصل (٣) في أنّ القياس في الشرع لا يجوز استعماله ٦٦٥
فصل (٤) في أنّ العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس ٦٦٩

[الباب الحادى عشر]
الكلام في الاجتهاد

فصل (١) الكلام في الاجتهاد ٧٢٣
فصل (٢) في ذكر صفات المفتي والمستفتي وبيان أحكامهما ٧٢٧
فصل (٣) في أنّ النبي (ع) هل كان مجتهداً في شيء من الأحكام؟، وهل كان يسوغ ذلك له عقلاً أم لا؟ وإنّ من غاب عن الرسول (ص) فى حال حيوته هل كان يسوغ له الاجتهاد أو لا؟ وكيف حال من بحضرته في جواز ذلك؟ ٧٣٣

[الباب الثاني عشر]
الكلام في الحظر والإباحة

فصل (١) في ذكر حقيقة الحظر والإباحة والمراد بذلك ٧٣٩
فصل (٢) في ذكر بيان الاشياء التي يقال إنّها على الخطر أو الإباحة والفصل بينهما وبين غيرها، والدليل علىٰ الصحيح من ذلك؟ ٧٤١

فصل(٣) في ذكر حكم النافي، هل عليه دليل أم لا؟ والكلام في استصحاب الحال . ٧٥٢
الكلام في استصحاب الحال ٧٥٥
فصل(٤) في ذكر ما يُعلَم بالعقل والسَّمع ٧٥٩