



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



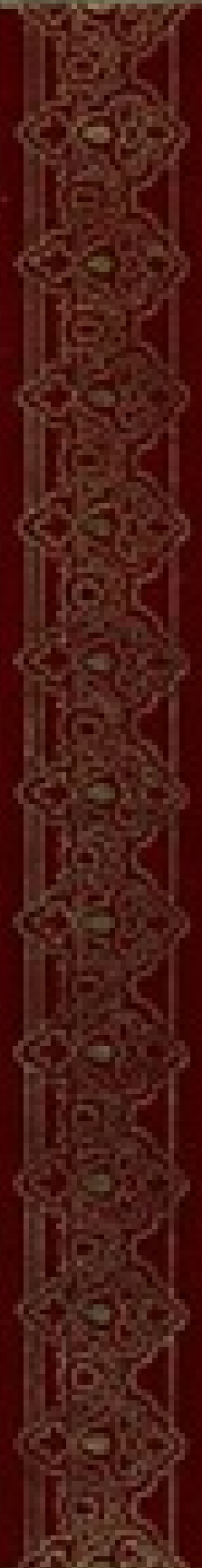
عليه  
صلى الله عليه وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

المعاني  
وقلائد أولاد الأئمة

تأليف  
شيخ الإسلام العلامة  
أبي عبد الله محمد بن الحسين القاسمي  
٢٨٥ - ٤٦٠ هـ

مجلد  
مكتبة دار الكتب والوثائق  
بمطبع دار الكتب والوثائق  
بمطبع دار الكتب والوثائق



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# العهه فى اصول الفقه

كاتب:

محمد بن حسن شيخ طوسى ( شيخ الطائفه )

نشرت فى الطباعه:

مجهول ( بى جا ، بى نا )

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

الفهرس	٥
العهه فى اصول الفقه	١١
اشاره	١١
المجلد ١	١١
اشاره	١١
الباب الأول	١٥
اشاره	١٥
فصل ١ - «فى ماهيه أصول الفقه، و انقسامها، و F١ يفيه ترتيب أبوابها»	١٧
فصل ٢ - «فى بيان حقيقه العلم، و أقسامه، و معنى الدلاله، و ما يتصرف منها»	٢٢
فصل ٣ - «فى ذ F٣ أقسام أفعال الم F٣ لف»	٣٥
فصل ٤ - «فى حقيقه ال F٤ لام، و بيان أقسامه، و جمله من أح F٤ أمه، و ترتيب الأسماء»	٣٨
فصل ٥ - «فى ذ F٥ ما يجب معرفته من صفات الله تعالى، و صفات النبى صلى الله عليه و آله و سلم و صفات الأئمه عليهم السلام حتى يصح معرفه مرادهم»	٥٢
فصل ٦ - «فى ذ F٦ الوجه الذى يجب أن يحمل عليه مراد الله بخطابه»	٥٩
الباب الثانى ال F٧ لام فى الأخبار	٧١
اشاره	٧١
فصل ١ - «فى حقيقه الخبر، و ما به يصير خبراً، و بيان أقسامه»	٧٣
فصل ٢ - «فى أن الأخبار قد يحصل عندها العلم، و F٢ يفيه حصوله، و أقسام ذل F٢»	٧٩
فصل ٣ - «فى أن فى الأخبار المرويه ما هو F٣ ذب [١]، و الطريق الذى يعلم به ذل F٣ من المعلوم الذى لا يتخالج فيه ش F٣»	٩٩
فصل ٤ - «فى ذ F٤ الخبر الواحد و جمله من القول فى أح F٤ أمه»	١٠٧
اشاره	١٠٧
[ما استدلووا به على وجوب العمل بخبر الواحد]	١١٨
[الاستدلال بآيه النفر]	١١٨
[الاستدلال بآيه النبأ]	١٢٠
[الاستدلال بآيه إِنَّ الَّذِينَ يُكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ]	١٢٣

- و قد استدل الخلق منهم من الفقهاء، و المتكلمين [٢] بإجماع الصحابه ..... ١٢٤
- و استدلو أيضا بأن قالوا: لا خلاف في أنه يجب على المستفتى الرجوع إلى المفتى ..... ١٣٣
- [مختار المصنف] ..... ١٣٦
- فصل - ٥ «في ذ F القرائن التي تدل على صحه أخبار الأحاد [١] أو على بطلانها ..... ١٥٣
- الباب الثالث ال F لام في الأوامر ..... ١٦٧
- اشاره ..... ١٦٧
- فصل - ١ «في ذ F حقيقه الأمر و ما به يصير أمرا» ..... ١٦٩
- فصل - ٢ «في ذ F مقتضى الأمر هل هو الوجوب، أو الندب، أو الوقف، و الخلاف [١] فيه» ..... ١٨٠
- فصل - ٣ «في ح F م الأمر الوارد عقيب الحظر» ..... ١٩٣
- فصل - ٤ «في أن الأمر بالشىء هل هو أمر بما لا يتم إلا [١] به أم لا [٢]؟» ..... ١٩٦
- فصل - ٥ «في أن الأمر يتناول ال F ف و العبد F ما يتناول المسلم و الحر» ..... ٢٠٠
- فصل - ٦ «في أن الأمر بالشىء هل هو نهى عن ضده أم لا [١]» ..... ٢٠٦
- فصل - ٧ «في أن الأمر بالشىء يقتضى الفعل مره، أو يقتضى الت F رار [١]؟» ..... ٢٠٩
- فصل - ٨ «في أن الأمر المعلق بصفه أو شرط [١] هل يت F رر بت F ررهما [٢] أم لا؟» ..... ٢١٥
- فصل - ٩ «في الأمر المعلق بوقت متى لم يفعل المأمور به فيه هل يحتاج إلى دليل فى إيقاعه فى الثانى أم لا [١]» ..... ٢١٩
- فصل - ١٠ «في أن الأمر هل يقتضى F ون المأمور به مجزيا أم لا [١]؟» ..... ٢٢٢
- فصل - ١١ «في ح F م الأمر إذا ت F رر بغير واو العطف [١]، و بواو العطف، ما القول فيه A ؟» ..... ٢٢٥
- فصل - ١٢ «في ذ F م الأمر بالأشياء على جهه التخيير، F يف القول فيه [١]؟» ..... ٢٢٩
- فصل - ١٣ «في أن الأمر هل يقتضى الفور أو التراخى [١]؟» ..... ٢٣٥
- فصل - ١٤ «في الأمر المؤقت، ما ح F م A ؟ [١]» ..... ٢٤٣
- فصل - ١٥ «في أنّ الأمر هل يدخل تحت أمره أم لا [١]» ..... ٢٥٢
- فصل - ١٦ «في ذ F م الشروط التى يحسن معها الأمر» ..... ٢٥٤
- الباب الرابع ال F لام فى التهى ..... ٢٦٣
- اشاره ..... ٢٦٣
- فصل - ١ «في ذ F حقيقه التهى و ما يقتضيه، و جمله من أح F م [١]» ..... ٢٦٥
- فصل - ٢ «في أنّ التهى يدلّ على فساد المنهى عنه أم لا [١]؟» ..... ٢٧٠

- فصل - ٣ «فيما يقتضيه الأمر من جمع و أحاد» ..... ٢٧٨
- الباب الخامس ال F◊ لام في العموم و الخصوص ..... ٢٨١
- اشاره ..... ٢٨١
- فصل - ١ «في ذ F◊ حقيقة العموم و الخصوص، و ذ F◊ ألفاظه» ..... ٢٨٣
- فصل - ٢ «في ذ F◊ ال F◊ لام على أن العموم [١] له صيغه في اللغه» ..... ٢٨٨
- فصل - ٣ «في ذ F◊ ألفاظ الجمع و الجنس و غير ذل [١] F» ..... ٣٠١
- فصل - ٤ «في أن أقل الجمع [١] ما هو؟ [٢]» ..... ٣٠٨
- فصل - ٥ «في معنى قولنا إن العموم مخصوص، و إن الله تعالى يجوز أن يريد بالعام الخاص [١]» ..... ٣١٢
- فصل - ٦ «في أن العموم إذا خص F◊ ان مجازاه، و ما به يعلم ذل F◊، و حصر أدلته [١]» ..... ٣١٦
- فصل - ٧ «في ذ F◊ ر جمل من أح F◊ ام الاستثناء [١]» ..... ٣٢٣
- فصل - ٨ «في أن الاستثناء إذا تعقب جملا F◊ ثيره هل يرجع إلى جميعها أو إلى ما يليه A◊؟ [١]» ..... ٣٣٠
- فصل - ٩ «في ذ F◊ ر جمله من أح F◊ ام الشرط، و تخصيص العموم به» [١] ..... ٣٣٦
- فصل - ١٠ «في ذ F◊ ر ال F◊ لام في المطلق و المقيد» ..... ٣٣٩
- فصل - ١١ «في ذ F◊ ر ما يدل على تخصيص العموم من الأدله المنفصله التي توجب العلم» [١] ..... ٣٤٦
- فصل - ١٢ «في ذ F◊ ر تخصيص العموم بأخبار الأحاد» ..... ٣٥٣
- فصل - ١٣ «في ذ F◊ ر تخصيص العموم بالقياس» ..... ٣٦٢
- فصل - ١٤ «في تخصيص العموم بأقوابيل الصحابه، و بالعادات، و بقول الزاوى» [١] ..... ٣٧٠
- فصل - ١٥ «في تخصيص الإجماع، و تخصيص قول الرسول صلى الله عليه و آله و سلم» ..... ٣٧٥
- فصل - ١٦ «في أن العموم إذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه» ..... ٣٧٨
- فصل - ١٧ «في ذ F◊ ر ما الحق بالعموم و ليس منه، و ما أخرج منه و هو منه» ..... ٣٨٣
- فصل - ١٨ «في ذ F◊ ر غايه ما يخص العموم إليها» [١] ..... ٣٨٩
- فصل - ١٩ «في ذ F◊ ر ما يخص في الحقيقة، و ما يخص في المعنى، و ما لا يجوز دخول التخصيص فيه» ..... ٣٩٢
- فصل - ٢٠ «في الشرط و الاستثناء إذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم، لا يجب أن يح F◊ م أن ذل F◊ هو المراد بالعموم لا غير» ..... ٣٩٤
- فصل (٢١) «في جواز تخصيص الأخبار، و أنها تجرى مجرى الأوامر في ذل [١] F» ..... ٤٠٠
- فصل (٢٢) «في ذ F◊ ر بناء الخاص على العام، و ح F◊ م العمومين إذا تعارضا» ..... ٤٠٣
- الباب السادس ال F◊ لام في البيان و المجمل ..... ٤١١

٤١١ ..... اشارة

٤١٣ ..... فصل - ١ «في ذ♦F حقيقه البيان و المجل، و ماهيته التص، و غير ذل ♦F»

٤١٩ ..... فصل - ٢ «في ذ♦F جمله ما يحتاج إلى البيان و ما لا يحتاج»

٤٢٤ ..... المجلد ٢

٤٢٤ ..... اشارة

٤٢٧ ..... تتمه الباب السادس ال ♦F لام في البيان و الجمل

٤٢٧ ..... فصل-٣

٤٣٢ ..... فصل-٤

٤٣٥ ..... فصل-٥

٤٤٤ ..... فصل-٦

٤٥٠ ..... فصل-٧

٤٤٤ ..... فصل-٨

٤٤٤ ..... فصل-٩

٤٨٢ ..... فصل-١٠

٤٨٤ ..... فصل-١١

٥٠٣ ..... الباب السابع

٥٠٣ ..... اشارة

٥٠٥ ..... فصل-١

٥٢١ ..... فصل-٢

٥٢٩ ..... فصل-٣

٥٣٨ ..... فصل-٤

٥٤٢ ..... فصل-٥

٥٥٢ ..... فصل-٦

٥٦٠ ..... فصل-٧

٥٦٣ ..... فصل-٨

٥٦٩ ..... فصل-٩



٥٨١	فصل -١٠
٥٨٨	الباب الثامن
٥٨٨	اشاره
٥٩٠	فصل -١
٥٩٦	فصل -٢
٦٠٢	فصل -٣
٦١١	فصل -٤
٦١٦	فصل -٥
٦١٩	فصل -٦
٦٢٩	الباب التاسع
٦٢٩	اشاره
٦٣١	فصل -١
٦٥٨	فصل -٢
٦٦٩	فصل -٣
٦٧٥	الباب العاشر
٦٧٥	اشاره
٦٧٧	فصل -١
٦٨٣	فصل -٢
٦٩٥	فصل -٣
٧٠٠	فصل -٤
٧٦٠	الباب الحادى عشر
٧٦٠	اشاره
٧٦٢	فصل -١
٧٦٧	فصل -٢
٧٧٣	فصل -٣
٧٧٨	الباب الثانى عشر

٧٧٨	.....	اشاره
٧٨٠	.....	فصل-١
٧٨٢	.....	فصل-٢
٧٩٣	.....	فصل-٣
٧٩٣	.....	اشاره
٧٩٦	.....	[الكلام فى استصحاب الحال][١]
٨٠٠	.....	فصل-٤
٨٠٦	.....	الفهارس
٨٠٦	.....	اشاره
٨٠٩	.....	١- فهرست الايات القرآنيه
٨٢٥	.....	٢- فهرس الاحاديث
٨٣١	.....	٣- فهرس الاثار و اقوال الصحابه
٨٣٥	.....	٤- فهرس الاعلام
٨٤١	.....	٥- فهرس الفرق و الطوائف و المذاهب
٨٤٥	.....	٦- فهرس الكتاب الوارده فى المتن
٨٤٧	.....	٧- فهرس الاشعار
٨٤٩	.....	٨- فهرس الاماكن و البقاع
٨٥١	.....	٩- فهرس مصادر البحث و التحقيق
٨٦٣	.....	١٠- فهرس محتوى الكتاب
٨٧٣	.....	تعريف مركز

سرشناسه: طوسى ، محمد بن حسن ، ٤٦٠ - ٣٨٥

عنوان و نام پديدآور: العهده فى اصول الفقه / تاليف ابن جعفر محمد بن حسن الطوسى ؛ تحقيق محمدرضا الانصارى القمى

مشخصات نشر: بى نا - ١٤١٧ق

يادداشت: عربى

يادداشت: كتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: انصارى قمى ، محمدرضا، ١٣٣٧ - ، محقق

رده بندي كنگره: BP١٥٨/٥ / ط٩ع٤ ١٣٧٥

رده بندي ديويى: ٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسى ملي: م ٨٣-٦١٦٨

ص: ١



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده، والصلاة على خير خلقه، محمد وآله الطيبين.

قد سألتكم الله إملاء مختصر في أصول الفقه، يحيط بجميع أبوابه على وجه الاختصار والإيجاز (١)، على ما تقتضيه مذاهنا، وتوجه أصولنا، فإن من صنّف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسالك التي اقتضاها (٢) أصولهم، ولم يصنف أحد (٣) من أصحابنا في هذا المعنى، إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله (٤) في المختصر الذي له في أصول

ص: ٣

١- (١) على سبيل الإيجاز والاختصار.

٢- (٢) المسلك الذي اقتضاه.

٣- (٣) ولم يعهد لأحد.

٤- (٤) هو الشيخ المفيد، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان، العكبري، البغدادي. يعد أعظم متكلمي الإمامية. ولد عام ٣٣٦ هـ [أو ٣٣٨] بعكبري، وعاش ببغداد، وحضر دروس أعلامها، كانت له مجالس درس ونظر، فربى جماعه من الأعلام أمثال الشريفيين الرضى، والمرضى، والطوسى، وغيرهم. مدحه المترجمون له، فقال عنه ابن أبي طى الحلبي في تاريخه: (هو شيخ مشايخ الطائفة، ولسان الإمامية، ورئيس الكلام والفقه والجدل، وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلاله العظيمه فى الدوله البويهيه، وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاه والصوم، خشن اللباس، وكان عضد الدوله ربما زار الشيخ المفيد، عاش ستا وسبعين سنه، وله أكثر من مائتى مصنف) توفى فى رمضان عام ٤١٣ هـ وشيعه ما يزيد على مائه ألف ودفن بمقابر قريش، وفى ذكره الألفية أقيم مؤتمر عالمى فى مدينه قم شارك فيه وفود خمسون دوله وطبعت كتبه ورسائله فى ١٤ مجلد. و قد صدرت عند دراسته مفضله باللغه الإنكليزيه وهى كتاب: (نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد The Theology Of AL-Shaik-AL-Mufid) حيث نال بها كاتبها الأب اليسوعى مارتن مكدرموت شهادة الدكتوراه من جامعه شيكاغو، و قد ترجم الكتاب إلى اللغه العربيه و الفارسيه. [الفهرست للنديم: ١٧٨ و ١٩٧، تاريخ بغداد ٣: ٢٣١، رجال النجاشى ٣: ٤٠-٣٩٩، ط جماعه المدرسين، الفهرست للطوسى: ١٨٦ ط نجف، العبر فى خبر من غير ٣: ١١٥-١١٤].

الفقه (١) و لم يستقصيه، و شدّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها، و تحريرات غير ما حرّرها فإن (٢) سيدنا الأجل المرتضى (٣) قدس الله روحه (٤) و إن كثر في أماليه و ما يقر عليه شرح ذلك، فلم يصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه، و يجعل ظهراً يستند إليه.

و قلت: إن هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به، لأن الشريعة كلها مبنيّة عليه، و لا يتم العلم بشيء منها من دون إحكام أصولها، و من لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكياً و مقلداً، و لا يكون عالماً، و هذه منزله يرغب أهل الفضل عنها.

و أنا مجيبكم إلى ما سألتكم عنه، مستعينا بالله و حوله و قوته، و أسأله أن يعنى (٥) على ما يقرب من ثوابه، و يبعد من عقابه.

و أقدم (٦) في أول الكتاب فصلاً يتضمن ماهية أصول الفقه، و انقسامها، و كيفية ترتيب أبوابها، و تعلق بعضها ببعض، حتى أن الناظر إذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب، و تبين من أوله إلى آخره (٧).

و الله تعالى الموفق للصواب.

□

ص: ٤

١- (١) و اسمه (التذكرة بأصول الفقه) و هو كتاب مختصر في علم أصول الفقه، ألفه الشيخ المفيد لبعض إخوانه - كما جاء في مقدمتها - ثم لخصه العلامة الشيخ أبي الفتح محمد بن علي الكراچكي المتوفى عام ٤٤٩ هـ و سماه (مختصر التذكرة) و أدرجه في كتابه (كنز الفوائد)، و قد وصل إلينا المختصر دون الأصل. و طبع لأول مره عام ١٣٢٢ هـ و تلاها طبعات عديده أخرى.

٢- (٢) و إن.

٣- (٣) هو الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد... ابن علي بن أبي طالب عليهم السلام. من الأعلام المشاهير. وصفه تلميذه النجاشي بقوله: (حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، و سمع من الحديث فأكثر، و كان متكلماً، شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم، و الدين، و الدنيا). ولد ببغداد عام ٣٥٥ هـ و فيها تلقى العلم عند جماعه منهم الشيخ المفيد و المرزباني. عاش في عزّ و منعه و ثراء واسع، و تولى زعامه الشيعة بعد وفاة المفيد. ربي في مدرسته جماعه من الفقهاء الأعلام كالطوسي و ابن البراج و غيرهما، و صنّف عشرات الكتب و الرسائل. توفي ببغداد في ربيع الأول سنة ٤٣٦ هـ و دفن بمقابر قریش ثم نقل إلى كربلاء. [رجال النجاشي: ٢٧٠، ط جماعه المدرسين، تاريخ بغداد ١١: ٤٠٢، الفهرست للطوسي ٩٧، معجم الأدباء ١٣: ١٤٦].

٤- (٤) أدام الله علوه.

٥- (٥) يعين.

٦- (٦) و أبدأ.

٧- (٧) و آخره.







## فصل ١ - « في ماهية أصول الفقه، و انقسامها، و ﴿F﴾ فيه ترتيب أبوابها »

أصول الفقه هي أدلة الفقه، و إذا (١) تكلمنا في هذه الأدلة فقد نتكلم فيما تقتضيه من إيجاب، و ندب، و إباحه، و غير ذلك من الأقسام على طريق الجملة، و ليس يلزم على ذلك (٢) أن تكون الأدلة الموصلة إلى فروع الفقه، الكلام فيها كلاما في أصول الفقه (٣)، لأن هذه الأدلة أدلة على تعيين المسائل، و الكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل، و ليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه إلا معه، لأنه لو كان كذلك لزم أن يكون الكلام في حدود الأجسام، و إثبات الصانع، و العلم بصفاته، و إيجاب عدله، و تثبيت الرساله، و تصحيح النبوه، كلاما في أصول الفقه، لأن العلم به لا يتم من دون العلم بجميع ذلك، و ذلك لا يقوله أحد، فعلم بهذه الجملة أن المراد بهذه العبارة ما قلناه.

و الأصل في هذه الأصول الخطاب، أو ما كان طريقا إلى إثبات الخطاب، أو ما كان الخطاب طريقا إليه.

فأما الخطاب: فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه، و ليس كل كلام خطابا، []

ص: ٧

١- (١) فإذا.

٢- (٢) عليها.

٣- (٣) الكلام على ما في أصول الفقه.

و كل خطاب كلام.

و الخطاب يفتقر فى كونه كذلك إلى إرادته المخاطب، لكونه خطاباً لمن هو خطاب له و متوجه إليه، لأنه قد يوافق الخطاب فى جميع صفاته من وجود، و حدوث، و صيغته، و ترتيب ما ليس بخطاب، فلا بد من أمر زائد، و هو ما قلناه.

و الكلام فى الخطاب، كلام فى بيان أدله الكتاب، و السنه، و ذلك ينقسم خمسة أقسام:

أحدها: الكلام فى الأوامر و النواهي.

و الثانى: الكلام فى العموم و الخصوص.

و الثالث: الكلام فى المطلق و المقيد.

و الرابع: الكلام فى المجمل و المبين.

و الخامس: الكلام فى الناسخ و المنسوخ.

أما ما هو طريق إلى إثبات الخطاب من هذه الطرق، فهو قسم واحد، و هو الكلام فى الأخبار، و بيان أقسامها.

و أما ما الخطاب طريق إليه، فهو أيضاً قسم واحد، و هو الكلام فى أحكام الأفعال.

و الحق قوم بهذا القسم الكلام فى الإجماع، و القياس، و الاجتهاد، و صفة المفتى و المستفتى، و الحظر، و الإباحه.

و ذلك غير صحيح على قاعده مذاهنا، لأن الإجماع عندنا إذا اعتبرناه، من حيث كان فيه معصوم، و لا يجوز عليه الخطأ، و لا يخلو الزمان منه، و طريق ذلك العقل دون السمع، فهو خارج عن هذا الباب.

و أما القياس و الاجتهاد [١] فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظور استعمالهما، []

□ .....

ص: ٩

و نحن نبين ذلك فيما بعد، و نبين أيضا ما عندنا في صفة المفتى و المستفتى.

و أما الكلام في الحظر و الإباحه، فعندنا و عند أكثر من خالفنا طريقه العقل أيضا(١)، فهو - أيضا - خارج من هذا الباب.

و الأولى في تقديم هذه الأصول الكلام في الأخبار، و بيان أحكامها، و كيفية [ ]

ص: ١٠

---

١- (١) زياده في نسخه الأصل.

أقسامها، لأنها الطريق إلى إثبات الخطاب. ثم الكلام في أقسام الخطاب. ثم الكلام في الأفعال لأنها متأخرة عن العلم بالخطاب. ثم الكلام في تتبع ما عده المخالف أصلاً وليس منه.

و لما كان المبتغى (١) بهذه الأصول العلم، فلا بدّ من أن نبين فصلاً يتضمن بيان حقيقته، و(٢) الفرق بينه وبين الظن وغيره، و ما يصح من ذلك أن يكون مطلوباً، و ما لا يصح.

و لا- بد أيضاً من بيان ما لا يتم العلم إلا به: من حقيقه النظر، و شرائط الناظر، و ما يجب أن يكون عليه، و بيان معنى الدلالة، و سائر متصرفاته، و اختلاف العبارة عنه.

و لما كان الأصل في هذا الباب الخطاب، و كان ذلك كلاماً فلا بدّ من بيان فصل يتضمن معنى الكلام، و بيان حقيقه منه و المجاز، و انقسام أنواعه.

و لما كان الكلام صادراً من متكلم، فلا بدّ من بيان من يصح الاستدلال بكلامه و من لا يصح، و يدخل في ذلك الكلام فيما يجب أن يعرف من صفات الله تعالى و ما لا يجب، و صفات النبي صلى الله عليه و آله و سلم و صفات الأئمة القائمين مقامه الذين يجرى قولهم مجرى قوله عليه السلام.

و نحن نبين جميع ذلك في أبوابه على غايه من الاختصار حسب ما تقتضيه الحاجة، و نقتصر (٣) فيما نذكره على الإشارة إلى ذكر ما ينبغي أن يعتمد عليه، و يحصل العلم به دون أن يقرن (٤) ذلك بالأدله المفضيه إليه، لأن لشرح ذلك موضعاً غير هذا، و المطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختصه من تصحيح أصول الفقه التي ذكرناها، و بيان الصحيح منها و الفاسد، إن شاء الله تعالى.

\*\*\* []

ص: ١١

١- (١) المبتنى.

٢- (٢) زاد في الأصل: ثم.

٣- (٣) يفتقر.

٤- (٤) يقترن.

حد العلم ما اقتضى سكون النفس.

وهذا الحد أولى من قول من قال: «إنه اعتقاد للشئ على ما هو به، مع سكون النفس» لأنّ العدى يبين به العلم من غيره من الأجناس هو سكون النفس، دون كونه اعتقاداً، لأنّ الجهل أيضاً اعتقاد، وكذلك التقليد.

ولا يبين أيضاً بقولنا: «للشئ على ما هو به» لأنه يشاركه فيه التقليد أيضاً، إذا كان معتقده على ما هو به. والعدى يبين به هو سكون النفس، فينبغي أن يقتصر (١) عليه، وليس من حيث أنّ ما اقتضى سكون النفس لا يكون إلاّ اعتقاداً للشئ على ما هو به، ينبغي أن يذكر في الحد.

كما أنه لا بدّ من أن يكون عرضاً، ووجوداً، ومحدثاً، وحالاً في المحلّ، ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به، فكذلك ما قلناه.

ولا يجوز أن يحدّ العلم بأنّه المعرفة، لأنّ المعرفة هي العلم بعينه، ولا (٢) يجوز []

ص: ١٢

١- (١) يقتصر.

٢- (٢) فلا.

أن يحدّ الشّيء بنفسه.

ولا يجوز أن يحدّ بأنّه إثبات، لأنّ الإثبات في اللّغة هو الإيجاب (١)، ولأجل ذلك يقولون: «أثبتّ السيّهم في القرطاس» أيّ أوجبه (٢) فيه. ويعبّر أيضا في الخبر عن وجوب الشّيء كما يقال في المجبّره [١] أنّهم مثبّته.

ثمّ إنّ ذلك ينتقض بالتقليد، لأنّه أيضا إثبات للشّيء على ما هو به، إن أريد بهذه اللفظه الاعتقاد، وإن أريد بها العلم فقد حدّ الشّيء بنفسه.

والعلوم على ضربين: ضروريّ، ومكتسب.

فحدّ الصّروري: ما كان من فعل غير العالم به، على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشكّ أو شبهه.

وهذا الحدّ أولى ممّا قاله بعضهم من أنّه: «ما لا يمكن العالم به دفعه عن نفسه بشكّ أو شبهه إذا انفرد» [٢] لأنّ ذلك تحرز ممّن (٣) اعتقد بقول النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّ زيدا في الدّار، ثمّ شاهده، فإنّه لا يمكنه أن يدفع ذلك عن نفسه، و(٤) مع هذا فهو اكتساب.

□

ص: ١٣

---

١- (١) في أغلب مصادر اللّغة التي بين أيدينا أنّ «الإثبات» بمعنى الدوام، والاستقرار، والإقامة، والتّحقّق، والتأكّد، ولم يرد بمعنى «الإيجاب» ولا يخفى أن الإيجاب من مرادفات المعاني التي ورد ذكرها في المصادر.

٢- (٢) في الأصل: أوجده.

٣- (٣) لمن.

٤- (٤) في الأصل: أو.

و هذا لا يصحّ عندنا، لأنّ العلم بالبلدان، و الوقائع، و ما جرى مجراهما، هذا الحدّ موجود فيه، و عند كثير من أصحابنا مكتسب قطعاً، و عند بعضهم هو على الوقف، فلا يصحّ ذلك على الوجهين معاً.

على أنّ ذلك إنّما يصحّ على مذهب من يقول ببقاء العلوم، فأما من قال أنّ العلم لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده، لأنّه لا يبقى وقتين، فيصحّ طرؤ الشّبّهه في ذلك أو الشكّ، فيعتبر صحّه انتفائه بهما أولاً، و إنّما يتجدّد حالاً بعد حال، اللهمّ إلاّ أن يراد بذلك أنّه يصحّ أن يمنع منه ابتداء، فإن أريد به ذلك فذلك يوجد في العلم الاستدلاليّ الذي لم يقارنه الضروريّ [١]، لأنّه في حال حصول العلم أيضاً لا يمكنه دفعه عن نفسه و إن لم يكن ضروريّاً. و إنّما يصحّ أن يدخل الشّبّهه أو الشكّ عليه فيمنعنا من وجود مثله في الثّاني، أو يدخله في طريقه قبل حصوله، فيمنعنا من توليده، فأما حال حصوله فلا يصحّ على حال، فعلم بذلك أنّ الصّحيح ما قلناه.

اللهمّ [إلاّ] أن يراد بذلك ما أمكن ذلك فيه على وجه، فإن أريد ذلك كان صحيحاً على مذهبه، و لا يصحّ ذلك على مذهبنا، لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان و الوقائع.

و العلوم الضّروريّه على ضربين:

ضرب منهما: يحصل في العاقل ابتداء [٢]، و هو مثل العلم بأنّ الموجود لا يخلو من أن يكون قديماً أو غير قديم، و أنّ الجسم الواحد لا يخلو من أن يكون في مكان أو لا يكون فيه، و أنّ الذات لا بدّ من أن يكون على صفه أو لا يكون عليها، و تعلق []



الكتابه بالكاتب، و البناء بالباني، و ما يجرى مجرى ذلك، ممّا يعدّ (١) في كمال العقل، و هي كثيره.

و الضرب الثّاني: ما يقف على شرط، و هو العلم بالمدركات، لأنّ العلم بها ضروري، إلاّ أنّه واقف على شرط، و هو الإدراك مع ارتفاع اللبس، و هذا العلم واجب حصوله مع الشّروط الّذي ذكرناه في العاقل، لأنّه ممّا يدخل به في كونه كامل العقل، و متى لم يحصل، أخلّ ذلك بكمال عقله.

و زاد قوم في هذا القسم الّذي يقف على شرط - و إن لم يكن ذلك واجبا - العلم بالصّنائع عند الممارسه، و العلم بالحفظ عند الدّرس.

و لنا في ذلك نظر، ليس هذا موضع الكلام فيه.

و ذكروا فيه أيضا العلم بمخبر الأخبار المتواتره، و نحن نبين ما عندنا فيها (٢) عند الكلام في الأخبار إن شاء الله تعالى. □

و أمّا العلم المكتسب: فحدّه أن يكون فعل من العالم به، و هذا الحدّ أولى من حدّ من قال إنّه: «ما أمكن العالم به دفعه عن نفسه لشبهه في دليله، أو طريقه إذا انفرد»، لأنّ ذلك لا يصحّ على مذهبنا، على ما قلناه من العلم بأخبار البلدان و الوقائع.

و العلم المكتسب على ضربين:

أحدهما: لا يقع إلاّ متولّدا عن نظر في دليل.

و الآخر: يفعله العالم في نفسه ابتداء.

فالقسم الأول على ثلاثه أضرب:

أحدها: أن ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره، نحو نظرنا في الحوادث لنعلم أنّ لها محدثا، و هذا الوجه يختصّ العقليّات، لأنّها الطّريق إلى إثبات ذوات []

ص: ١٥

١- (١) نعدّه.

٢- (٢) فيه.

الأشياء، دون الشَّرعيّات التي هي طريق إلى إثبات أحكامها.

و ثانيها: أن ينظر في حكم لذات، فيحصل له العلم بصفه لها، و ذلك نحو نظرنا في صحّح الفعل من زيد، فيحصل لنا العلم بأنّه قادر.

و هذا أولى ممّا قاله قوم: من أنّه ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره، و مثل ذلك بالنظر في فعل زيد، فيحصل له العلم بأنّه قادر.

و إنّما قلنا أنّه أولى، لأنّ الذي يدلّ على كونه قادرا، صحّح الفعل منه على وجه دون وقوعه، فتمثيله بما قلناه أولى.

و الضرب الثالث: أن ينظر في حكم لذات، فيحصل لنا العلم بكيفيته صفه لها، نحو نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات، فيحصل لنا العلم بأنّها محدثه.

و هذا الذي ذكرناه أولى ممّا قاله قوم من أنّا ننظر في صفه لذات، فيحصل لنا العلم بصفه أخرى لها، لأنّ جواز العدم ليس هو صفه، و إنّما هو حكم من أحكامها، و كونها محدثه ليس أيضا بصفه، و إنّما هو كيفيته في الوجود، فعلم بذلك أنّ ما قلناه أولى.

و مثاله في الشَّرعيّات: أن ننظر في أنّ شيئا منها واجب، فيحصل لنا العلم بأنّ له جهه وجوب.

□  
و أمّا الضرب الثاني من العلوم المكتسبه التي تحصل من غير نظر: فهو ما يفعله المنتبه من نومه، و قد سبق له النّظر في معرفه الله تعالى، فحينئذ يعقل (1) العلم عند ذكره الأدلّه.

و طريق النّظر في الوجوه الثلاثه، التي قدّمنا ذكرها.

و قال قوم: في العلوم التي تقع عن نظر ما يسمّى استدلالا، و هو ما يكون المستدلّ به غير المستدلّ عليه.

و منه ما يسمّى اكتسابا فقط، و إطلاق الاكتساب على جميع ذلك لا خلاف فيه.

□

ص: ١٦

١- (١) نعقل.

و لا يمتنع أن يسمّى أيضا جميع ذلك استدلالا، و إنّما يختصّ بتسميته الاكتساب ما يفعله ابتداء، على ما بيّناه عند الانتباه، فإنّ ذلك لا يجوز أن يسمّى استدلالا.

و من حقّ العلوم المكتسبه أن تتأخّر عن الضروريّه، لأنّها فرع عليها، أو كالفرع.

و أمّا الظنّ: فعندنا و إن لم يكن أصلا في الشريعة تستند الأحكام إليه [١]، فإنّه تقف أحكام كثيره عليه، نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين، و نحو جهات القبله، و ما يجرى مجراها، فلا بدّ أن نذكر (١) حدّه.

و حدّه: «ما قوى عند الظان كون المظنون على ما ظنّه، و يجوز مع ذلك كونه على خلافه».

و هذا أولى ممّا قاله قوم من أنّه: «ما أوجب كون من وجد في قلبه ظنا» (٢)، لأنّه بهذا (٣) لا يبين (٤) من غيره، لأنّه يحتاج بعد إلى تفسير، فالأولى ما ذكرناه.

و بما قلناه يبين من العلم، لأنّ العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه. و كذلك به يتميّز من الجهل، لأنّ الجاهل يتصوّر نفسه بصوره العالم، فلا يجوز خلاف ما اعتقده، و إن كان يضطرب عليه حاله فيما (٥) يجهله، من حيث لم يكن ساكن النفس، و لأنّه اعتقاد لا على ما هو [٢] به، و ليس كذلك الظنّ.

□

ص: ١٧

١- (١) يذكر.

٢- (٢) ظانا.

٣- (٣) أى بهذا التعريف المذكور ثانيا لا يتميّز الظنّ عن غيره إلا بتوضيح و تفسير.

٤- (٤) يتبيّن.

٥- (٥) ممّا.

و أما المقلد [١]: فإن كان يحسن الظن بمن قلده [٢] فهو سيظن أن الأمر على ما قلده فيه.

و إذا قلد من لا يجوز عليه الخطأ، فكذلك لا يجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده.

و إذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ما قلده فيه ففارق الظن، لأن ذلك يكون قد سبق إلى اعتقاد لا مزيه لكونه على ما اعتقده، أو على خلافه (١)، فقد فارق حال الظن.

و أما الشاك: فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما هو به، و لا على ما هو به مع خطوره بباله، و تجويزه كل واحد من الصفتين عليه.

و أما الدلاله: فهي ما أمكن الاستدلال بها على ما هي داله (٢) عليه، إلا أنها لا تسمى بذلك إلا إذا قصد فاعلها الاستدلال.

و إنما قلنا ذلك لأن ما لا يمكن الاستدلال به، لا يكون دلاله، ألا ترى أن طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلاله على النبوه، لأنه لا يمكن ذلك فيها من حيث كان ذلك معتاداً، و طلوعها من مغربها يكون دلاله، لإمكان ذلك فيه.

و أثر اللص لا يسمى دلاله، و إن أمكن الاستدلال به عليه، من حيث لم يقصد بذلك استدلال (٣) عليه، و إن سمي ذلك دلاله على بعض الوجوه فعلى ضرب من []

ص: ١٨

١- (١) و على خلافها.

٢- (٢) في الأصل: دلاله.

٣- (٣) الاستدلال.

المجاز، لأنه لو كان حقيقه لوصف بأنه دالّ، و ذلك لا يقوله أحد، لأننا نعلم أنه يجتهد في إخفاء أمره، و أن لا يعلم به، فكيف يجوز وصفه بأنه دالّ!، و تستعمل هذه اللفظه في العبارة عن الدلالة، و لهذا يقول أحد الخصمين لصاحبه أعدّ دلالتك، و إنما يريد به كيفيّة عبارتك عنها، و ذلك مجاز.

و إنما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك إذا تأمله كان أقرب إلى معرفه المدلول عليه، كما أنه عند النظر في الدلالة كذلك.

و توصف الشبهه بأنها دلالة مجازا، و لهذا يقال دلالة المخالف.

و من حقّ الدلالة أن تكون معلومه للمستدلّ بها على الوجه الذي تدلّ على ما تدلّ عليه، حتّى يمكنه الاستدلال بها، و لا فرق بين أن يعلم ذلك ضروره أو استدلالا.

و لا يجب في الأدلّه أن تكون موجوده، و لأجل ذلك صحّ الاستدلال [١] بمجىء الشجره، و حنين الجذع على نبوّه النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و بكلامه على الأحكام، و إن كان ذلك كلّه معدوما.

و لا يجب في الأدلّه أن يعلم بدلاله أخرى، و يجوز ذلك فيها، إلاّ أنّها لا بدّ أن تنتهي إلى دلالة يعلم صفتها ضروره، و إلاّ أدّى إلى ما لا يتناهى من الأدلّه.

و الدالّ: هو من فعل الدلالة، لأنه مشتق منها، فجرى في ذلك مجرى الضارب في أنه مشتق من الضرب، و على هذا يصحّ أن يقال: إنّ الله تعالى دلّنا على كذا، فهو دالّ، و كذلك (١) النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم دلّنا على كذا و كذا فهو دالّ. و قد يتجوّز في ذلك فيعتبر به عن الدلالة فيقولون: قول الله تعالى، و قول النبيّ (٢) دالّ على كذا و كذا من الأحكام، و إن كان الدالّ في الحقيقه هو الله تعالى و الرّسول على ما بيّناه، [ ]

ص: ١٩

١- (١) و كذا.

٢- (٢) الرّسول.

و كذلك يتجوّز في العبارة عن الدّالة.

و الدليل: هو الدّال في الأصل قال الشاعر:

إذا الدّليل استأف أخلاق الطرق [١] فوصف الدّالّ على الطّريق بأنّه دليل، من حيث فعل أشياء استدلّ بها على الموضوع المقصود. و قد يتجوّز في ذلك فيستعمل في الدّالة، فيقولون في الأجسام إنّّه دليل على خالقها، و بأنّ القرآن دليل على الأحكام. و لا يمتنع أن يقال أيضا إنّ حقيقه فيهما [٢].

و المدلول: هو الذي نصبت له الدّالة ليستدلّ (١) بها، و هو المكلف، و قد يتجوّز بذلك في المدلول عليه فيقولون: هذا مدلول الدّالة، و ذلك مجاز.

و المدلول عليه: هو ما يؤدّي النّظر في الدّالة إلى العلم به.

و المستدلّ: هو الناظر، و لا يسمّى بذلك إلا إذا فعل الاستدلال.

و المستدلّ به: هو الدّالة بعينها، و لا يسمّى بذلك قبل الاستدلال بها.

و المستدلّ عليه: هو المدلول عليه بعينه، غير أنّه لا يسمّى بذلك قبل حصول الاستدلال.

و النّظر ينقسم إلى:

تقليب الجارحه الصّحيحه نحو المرئى طلبا لرؤيته.

□

ص: ٢٠

١- (١) في الأصل: لتستدل.

و إلى معنى الانتظار.

و إلى معنى التعطف و الرّحمه.

و إلى معنى الفكر.

و الواجب من ذلك هو الفكر [١].

و الناظر يعلم نفسه ناظرا ضروره، و يفصل بين هذا الحال و بين سائر صفاته من كونه معتقدا، و ظانّا، و مريدا، و غير ذلك من الصّفات.

و من شرط الناظر أن يكون عالما بالدليل على الوجه الذي يدلّ على ما يدلّ عليه، حتّى يصحّ أن يوّلّد نظره العلم.

و لأجل ذلك نقول: إنّ من لا- يعلم صحّه الفعل من زيد لا- يعلمه قادرا، و من لا- يعلم وقوع الفعل محكما منه، لا يمكنه أن يستدلّ على كونه عالما، لما لم يكن عالما بالوجه التي لكونه عليها يدلّ، و لهذا نقول إنّ من لا يعلم أنّ قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١) كلام الله، و أنّ الله تعالى لا يجوز عليه القبيح، و لا التعميه و الإلغاز في الكلام، لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلاه، و لا- الزكاه، و لذلك ألزمتنا المجبره أن لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى من حيث جوّزوا [٢] عليه القبائح كلّها.

و كذلك من لا يعلم أنّ النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم صادق، و أنّه لا يجوز عليه الكذب، و لا التعميه و الإلغاز في الكلام، لا يصحّ له أن يستدلّ بقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم على شيء من الأحكام.

و هذه العلوم التي ذكرناها، شرط في توليد النّظر للعلم لا في صحّه وجوده، لأنّ [ ]

ص: ٢١

١- (١) البقره: ٤٣.

من اعتقد الدليل، أو ظنه على الوجه الذي يدلّ - وإن لم يكن عالما به - جاز منه فعل النظر، وإن لم يولد [١] العلم. وإنما قلنا إنه متى لم يكن عالما لا يولد نظره العلم، لأنه إذا لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدلّ عليه جواز الأ(١) يكون دليلا(٢) على الوجه الذي يدلّ، فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل مع تجويز ما قلناه فيه؟ والنظر في الدليل من الوجه الذي يدلّ، يوجب العلم، لأنه يكثر بكثرته و يقلّ بقلّته، ولأنه يقع العلم عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل، ألا ترى أنّ من نظر في صحه العقل من زيد لا يصحّ أن يقع عليه العلم بأنّ عمرا قادرٌ، وكذلك من نظر في أحكام الفعل لا يصحّ أن يقع له العلم بالهندسه وغيرها، فعلم بوجود هذه المطابقه أنّه متولد عن(٣) النظر.

و النظر لا يولد الجهل [٢] على وجهه، لأنه لو ولده لم يخل أن يكون النظر في الدليل يولده، أو النظر في الشبهه. ولا يجوز أن يولد النظر في الدليل الجهل، لأننا قد بينا أنّ النظر في الدليل يولد العلم، ولا يجوز في شيء أن يولد الشيء و ضده. ولو ولد النظر في الشبهه الجهل، لكان يجب كل من نظر فيها أن يولد له الجهل، كما أن كل من نظر في الدليل ولد له العلم. ونحن نعلم أنا ننظر في شبهه(٤) المخالفين فلا يتولد لنا [ ]

ص: ٢٢

١- (١) أن لا.

٢- (٢) الدليل.

٣- (٣) من.

٤- (٤) شبهه.



الجهل، ولأنه لو كان شيء من النَّظر يولد الجهل، لأدى إلى قبح كل نظر، لأن الإنسان لا يفرق بين النَّظر الَّذى يولد العلم، و النَّظر الَّذى يولد الجهل، ولا بين الدليل و الشبهه، و إنما يعلم كون الدليل دليلاً، إذا حصل له العلم بالمدلول، فأما قبل حصوله فلا يعلمه دليلاً.

و ما أدى إلى قبح كل نظر، ينبغى أن يحكم بفساده لأننا نعلم ضروره حسن نظر كثير من أمر الدين و الدنيا معا.

و النَّظر الَّذى ذكرناه لا يصح إلا من كامل العقل [١]، فلا بدّ أن نبين ماهيه العقل.

و العقل: هو مجموع علوم إذا حصلت كان الإنسان عاقلاً، مثل أن يجب أن يعلم المدركات إذا أدركها و ارتفع عنها اللبس، و أن يعلم أن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، و أن المعلوم لا يخلو من وجود أو عدم، و يعلم وجوب كثير من الواجبات، و حسن كثير من المحسنات، مثل وجوب رد الوديعة، و شكر النعمه، و حسن الإحسان، و يعلم قبح كثير من المقبحات، مثل الظلم المحض، و الكذب العارى من نفع و دفع ضرر، و العبث و غير ما عددناه، و يعلم تعلق الفعل بالفاعل [٢] و قصد المخاطبين، و يمكنه معرفه ما يمارسه من الصنائع، و يمكنه أيضاً معرفه مخبر الأخبار، و غير ذلك.

□  
فإذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح منه الاستدلال على الله تعالى، و على صفاته، و على صدق الأنبياء عليهم السلام.

و وصفت هذه العلوم التى ذكرناها بالعقل لوجهين:

أحدهما: أنه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفاً له عن فعلها، و علمه [ ]

بوجوب (١) كثير من الواجبات، داعيا له إلى فعلها، و صارفا عن الإخلال بها، سمي عقلا تشبيها بعقال الناقه الذي يمنعها (٢) من السير.

و الثاني: أنه لما كانت العلوم الاستدلالية لا تثبت إلا مع ثبوت هذه العلوم، سميت عقلا تشبيها أيضا بعقال الناقه، و لأجل ما قلناه لا يصح وصف القديم تعالى بأنه عاقل، لأن هذا المعنى لا يصح فيه.

و أما الأماره، فليست موجه للظن، بل يختار الناظر فيها عندها الظن ابتداء، لأننا نعلم أنه ينظر جماعه كثيره في إماره واحده من جهه واحده، فلا- يحصل لجميعهم الظن، فلو كانت مولده لوجب ذلك، كما يجب ذلك في الدليل، أ لا ترى أن الجماعه إذا نظرت في الدليل من الوجه الذي يدل، حصل لجميعهم العلم، و لم يحصل لبعضهم دون بعض، و ليس كذلك الظن.

\*\*\* []

ص: ٢٤

---

١- (١) لوجوب.

٢- (٢) التي تمنعها.

### فصل ٣ - «في ذم ف أقسام أفعال الم ف لف»

أفعال المكلف [١] إذا كان عالما بها، أو متمكنا من العلم بها، و هو غير ساه عنها، و لا ملجأ إليها [٢]، لا- تخلو من أن تكون حسنه أو قبيحه، و إنما قلنا ذلك لأن فعل الساهى و النائب لا يوصف بذلك.

و قال قوم: يوصف بذلك إذا كان فيه جهه الحسن أو القبح.

فالحسن على ضربين:

ضرب منه: ليس له صفه زائده على حسنه، و ذلك يوصف بأنه مباح، إذا دل فاعله على حسنه، و يوصف - أيضا - فى الشرع بأنه حلال و طلق و غير ذلك.

□

ص: ٢٥

و الضرب الآخر: له صفه زائده على حسنه، و هو على ضربين:

أحدهما: أن يستحق المدح بفعله، و لا يستحق الذم بتركه [١]، فيوصف بأنه مرغّب فيه، و مندوب إليه، و نفل، و تطوع، و هذا الضرب إذا تعدى إلى الغير سمى بأنه إحسان و إنعام.

و الضرب الثاني: هو ما يستحق الذم بتركه، و هو أيضا على ضربين:

أحدهما: أنه متى لم يفعله بعينه استحق الذم، و ذلك مثل رد الوديعه، و الصلوات المعينه المفروضه، فيوصف بأنه واجب مضيق.

و الضرب الثاني: هو ما إذا لم يفعله، و لا ما يقوم مقامه استحق الذم، فيوصف بأنه واجب مخير فيه، و ذلك نحو الكفارات فى الشريعة، و أداء الصلوات فى الأوقات المخير فيها، و قضاء الدين من أى درهم شاء، و ما شاكل ذلك.

و من الواجب ما يقوم فعل الغير مقامه [٢]، و ذلك نحو الجهاد، و الصلاه على الأموات، و دفنهم، و غسلهم، و مواراتهم، فيوصف بأنه فرض على الكفايه.

و أما القبيح: فلا- ينقسم انقسام الحسن، بل هو قسم واحد، و هو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه، و يوصف فى الشرع بأنه محذور، و محرم إذا دل فاعله عليه أو أعلمه.

و فى الأفعال ما يوصف بأنه مكروه، و إن لم يكن قبيحا، و هو كل فعل كان الأولى تركه و اجتنابه، و إن لم يكن قبيحا يستحق بفعله الذم، فيوصف بأنه مكروه.

و فى أفعال الشريعة ما يوجب على غير فاعلها حكما، كفعل الطفل، و المجنون، و ما أشبههما، فإنه يلزم المكلف أن يأخذ من مال الطفل و المجنون عوض ما أتلّفه و يردّه على صاحبه، و يأخذ الزكاه مما يجب فيه من جمله ماله عند من قال بذلك.

□

و فى الأفعال ما يوجب على فاعلها أحكاما، و ذلك على أقسام:

منها: قولهم «إن الصلاة باطله»، فمعناه أنه يجب علينا(١) إعادتها.

و قولهم: «إن الشهاده باطله» أنه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها، و إذا قالوا:

«إنها صحيحه» معناه أنه يجوز تنفيذ الحكم عندها.

و قول من قال: «إن الوضوء بالماء المغصوب غير جائز» أنه يجب عليه إعادته ثانياً بماء طلق، و عند من قال: «إنه جائز» معناه أنه وقع موقع الصحيح.

و قولهم: «إن البيع صحيح» معناه أن التمليك وقع به، و قولهم: «إنه فاسد» خلاف ذلك، و أنه لا يصح التملك به، و لا استباحه التصرف به.

و هذه الألفاظ إذا تؤملت رجع(٢) معناها إلى ما قدمناه من الأقسام، غير أن لها فوائد فى الشريعة تكشف عن أسباب أحكامها. فهذه الجملة كافيه فى هذا الفصل.

و إذ قد بينا ما أردناه من حقيقه العلم، و النّظر، و الدليل، و صفه الناظر، و غير ذلك، و حقيقه الأفعال، فلا بد من أن نبين حقيقه الكلام و نشرح أقسامه، و ما ينقسم إليه من حقيقه أو مجاز.

ثم نبين الأسماء اللغويه، و العرفيه، و الشرعيه، و كيفيه ترتيبها.

فإذا فعلنا ذلك بينا صفات من يصح أن يستدل بخطابه، و من لا يصح.

ثم نشرع فيما ذكرناه من ترتيب الأصول على ما قدمنا القول فيه إن شاء الله تعالى. □

\*\*\* □

ص: ٢٧

١- (١) عليه.

٢- (٢) يرجع.

## فصل ٤ – «في حقيقه الـفلام، و بيان أقسامه، و جملة من أحـفامه، و ترتيب الأسماء»

حقيقه الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف المعقوله، إذا وقع ممن يصح منه، أو من قبيله [١] الإفاده، و هو على ضربين:

مهمل، و مفيد.

فالمهمل: هو الذى لم يوضع ليفيد فى اللغه شيئا.

و المفيد: على ضربين:

ضرب منهما: له معنى صحيح و إن كان لا يفيد فيما وضع له، [٢] و ذلك نحو أسماء الألقاب و غيرها.

و الضرب الثانى: يفيد فيما وضع له. و هو على ضربين: حقيقه، و مجاز.

فحد الحقيقه: ما أفيد به ما وضع فى اللغه، و من حقه أن يكون لفظه منتظما []

ص: ٢٨

لمعناه من غير زياده، و لا نقصان، و لا نقل إلى غير موضعه، و ذلك مثل قوله تعالى:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (١) إلى ما شاكل ذلك من الحقائق.

و أما المجاز: فهو ما أفيد به ما لم يوضع له فى اللغة، و من حقه أن يكون لفظه لا- ينتظم معناه إما بزياده، أو نقصان [١]، أو بوضعه فى غير موضعه.

و المجاز الذى دخلته الزيادة، نحو قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (٢) لأن معناه ليس مثله شىء، فالكاف زائده.

و المجاز بالنقصان، نحو قوله: وَ شَيْئَلِ الْقَرْيَةِ (٣) ، و اسئالِ الْعَيْرِ (٤) ، لأن معناه و اسأل أهل القرية، و أهل العير، فحذف ذلك اختصاراً و مجازاً، و نحو قوله تعالى: إِلِىٰ رَبِّهَا نَظَرَةٌ (٥) ، على تأويل من قال إلى ثواب ربها ناظره. و جاء رَبُّكَ (٦) لأن معناه، و جاء أمر ربك، و ما أشبه ذلك.

و المجاز الثالث، نحو قوله تعالى: وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ (٧) فنسبه إليه من حيث دعاهم، و إن كانوا هم ضلوا فى الحقيقة، لا أنه فعل فيهم الضلال.

و يجب حمل الحقيقة على ظاهرها، و لا يتوقع فى ذلك دليل يدل على ذلك.

و المجاز لا يجوز حمله عليه، إلا أن يدل دليل على كونه مجازاً.

□

ص: ٢٩

١- (١) الأنعام: ١٥١.

٢- (٢) الشورى: ١١.

٣- (٣) يوسف: ٨٢.

٤- (٤) يوسف: ٨٢.

٥- (٥) القيامة: ٢٣.

٦- (٦) الفجر: ٢٢.

٧- (٧) طه: ٨٥.

و الحقيقة إذا عقلت فائدتها، فيجب حملها على ما عقلت من فائدتها [١] أين وجدت، و لا- يخص به موضع دون آخر، و يطرد ذلك فيها إلا لمانع من سمع أو عرف أو غير ذلك، إلا أن تكون وضعت (١) لتفيد معنى في جنس دون جنس، فحينئذ يجب أن يخص ذلك الجنس به، نحو قولهم: «خل» انه يفيد الحموضه في جنس مخصوص، و قولهم: «بلق» يفيد اجتماع اللونين في جنس دون جنس. و على هذا المعنى يقال إن الحقائق يقاس عليها.

و اما المجاز فلا يقاس عليه و ينبغي أن يقر حيث استعمل، و لذلك لا يقال: «سل الحمير» و يراد مالكها كما قيل: «و أسأل القرية» و أريد أهلها، لأن ذلك لم يتعارف فيه.

و الحقيقة لا يمتنع أن يقل استعمالها فتصير كالمجاز، مثل قولنا «الصلاه» في الدعاء و غير ذلك.

و كذلك لا يمتنع في المجاز أن يكثر استعماله فيصير حقيقه بالعرف (٢) نحو قولنا: «الغائط» في الحدث المخصوص، و قولنا: «دابه» في الحيوان المخصوص، و ما هذا حكمه، حكم له بحكم الحقيقة.

و المفيد من الكلام لا يكون إلا جملة من اسم و اسم، أو فعل و اسم، و ما عداها ما لا يفيد إلا بتقدير واحد من القسمين فيه، و لأجل ذلك قلنا: «يا زيد» في النداء إنما يفيد لأن معنى «يا» أدعو فصار معنى هذا الحرف معنى الفعل، فلأجل ذلك أفاد.

و ينقسم (٣) ذلك إلى أقسام:

إلى الأمر و ما معناه معنى الأمر (٤) من السؤال، و الطلب و الدعاء.

□

ص: ٣٠

١- (١) وضعه.

٢- (٢) في العرف.

٣- (٣) فينقسم.

٤- (٤) في الأصل: و معناه ما معنى الأمر.



و إلى النهى.

و إلى الخبر، و يدخل فى ذلك الجحود، و القسم، و الأمثال، و التشبيه و ما شاكلة، و الاستخبار، و الاستفهام، و التمنى [و الترجى] (١) شبيه بالإخبار.

هذا ما قسمه أهل اللغة، و طول كثير من الفقهاء فى أقسام الكلام.

و قال قوم: (٢) الأصل فى ذلك كله الخبر، لأن الأمر معناه معنى الخبر، لأن معناه أريد منك أن تفعل و ذلك خبر، و النهى معناه أكره منك الفعل و ذلك أيضا خبر، و كذلك القول فى سائر الأقسام.

و الأسماء المفيدة على ضربين:

إما أن تكون مفيدة لعين واحدة، أو تفيد أكثر من ذلك، فما أفاد الفائدة فى عين واحدة فهو أسماء الأجناس. و ما أفاد أكثر من ذلك على ضربين:

أحدهما: نحو قولنا: «لون» فإنه لا يفيد فى عين واحدة، بل يفيد فى أعيان فائده واحدة.

و الضرب الثانى: يفيد معانى مختلفه و هو جميع الأسماء المشتركة نحو قولنا:

«قرأ» و «جون» و «عين»، و غير ذلك.

و فى الناس من دفع ذلك و قال: ليس فى اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين.

و هذا خلاف حادث لا يلتفت إليه، لأن الظاهر من مذهب أهل اللغة خلافه.

و يدخل على الجمل (٣) حروف تغير معانيها و تحدث فيها فوائد لم تكن قبل []

ص: ٣١

١- (١) زياده من الحجريه.

٢- (٢) انظر: «دلائل الإعجاز: ٤٠٨-٤٠٣»، الذريعه إلى أصول الشريعه ٤١:١، و راجع أيضا المصادر الوارده فى التعليقه رقم (٨) صفحه ١٤٩.

٣- (٣) الجمله.

ذلك، و هي كثيره قد ذكرها أهل اللغه و لا نحتاج إلى ذكر جميعها، و نحن نذكر منها ما له تعلق بهذا الباب.

فمنها: «الواو» فذهب قوم إلى أنها توجب الترتيب، و هو المحكى عن الفراء، و أبي عبيده، و احتج كثير من الفقهاء به [١].

و الصحيح أنها لا تفيد الترتيب بمقتضى اللغه [٢]، و لا- يمتنع أن يقال أنها تفيد ذلك بعرف الشرع، بدلاله ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال لمن خطب فقال: (من يطع الله و رسوله صلى الله عليه و آله و سلم فقد هدى، و من يعصهما فقد غوى) «بئس خطيب القوم أنت».

فقال: يا رسول الله، كيف أقول؟ فقال عليه السلام قل: «و من يعص الله و رسوله فقد غوى» [٣].

فلو لا الترتيب لما كان لهذا الكلام معنى، و لكان يفيد قوله: «و من يعصهما» ما أفاد «و من يعص الله و رسوله» عند من قال بأنها تفيد الجمع، و قد علمنا خلاف ذلك.

و منها: أن القائل إذا قال لزوجته التي لم يدخل بها «أنت طالق و طالق»، لا []

خلاف بين الفقهاء أنه لا يقع إلا لطلقه واحده (١)، فلو كانت الواو تفيد الجمع لجرى مجرى قوله: «أنت طالق تطليقتين» (٢). وقد علمنا خلاف ذلك.

و قال قوم (٣): إن الواو تفيد الجمع و الاشتراك (٤) و هو الظاهر فى اللغة نحو قولهم: «رأيت زيدا و عمرا» و معناه رأيتهما، و تستعمل بمعنى استئناف جملة من الكلام، و إن لم تكون معطوفة على الأول فى الحكم، نحو قوله تعالى: وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ (٥) على قول من قال إن المراد به الإخبار عن الراسخين بأنهم يقولون آمنا به، لا أنهم يعلمون تأويل ذلك.

و قد تستعمل بمعنى «أو»، كقوله تعالى فى وصف الملائكة: أُولَىٰ أَعْيُنٍ مَّشِيَّةٍ وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ (٦)، و كقوله: فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ (٧)، و المراد بذلك أو. و الأشبه فى ذلك أن يكون مجازا لأنه لا يطرد فى كل موضع.

و منها: «الفاء» و معناها الترتيب و التعقيب [١]، نحو قول القائل: «رأيت زيدا فعمرا، فإنه يفيد أن رؤيته له عقيب رؤيته لزيد مع أنه بعده، و لذلك ادخل الفاء فى جواب الشرط لما كان من حق الجزاء أن يلحق (٨) بالشرط من غير تراخ. و قلنا: إن قوله [ ]

ص: ٣٣

١- (١) المغنى لابن قدامة ٨: ٤٠٢ مسألة رقم (٦٠٠٦)، التبصره: ٢٣٣.

٢- (٢) طليقتين.

٣- (٣) الإحكام فى أصول الأحكام ١: ٥١.

٤- (٤) أى تفيدهما فى اللغة بدون ترتيب.

٥- (٥) آل عمران: ٧.

٦- (٦) فاطر: ١.

٧- (٧) النساء: ٣.

٨- (٨) فى نسخه الأصل: يستحق.

تعالى: **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١)** أن ظاهر الكلام يقتضى كون المكون عقيب كن لموضع الفاء، و هذا يوجب أن كن محدثه، لأن ما تقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديما، و ذلك يدل على حدوث الكلام بالضد مما يتعلقون به [١].

و ذهب المرتضى رحمه الله إلى أنها تفيد الترتيب، و خالف فى أنها تفيد التعقيب من غير تراخ، بل قال: ذلك موقوف على الدليل و يجب التوقف فيه، و خالف فى جميع ما يمثل به فى هذا الباب.

و أما «ثم»: فإنها تفيد الترتيب و التراخى، فهى مشاركة للفاء فى الترتيب و تضادها فى التراخى. و قد استعملت «ثم» بمعنى «الواو» فى قوله تعالى: **فَالْيَوْمَ نَبْرِجُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَيْنَا مَا يَفْعَلُونَ (٢)** لأن معناه و الله شهيد، و ذلك مجاز.

و أما «بعد»: فإنها تفيد الترتيب من غير تراخ و لا تعقيب.

و أما «إلى»: فهى للحد، و قد يدخل الحد فى المحدود تاره، و تاره لا يدخل، فهو موقوف على الدليل، و إن كان الأقوى أنه لا يدخل فيه.

و أما «من»: فلها **(٣)** أربعة أقسام:

أحدها: التبعض، نحو قولهم: «أكلت من الخبز و اللحم»، يعنى أكلت بعضهما، و نحو قولهم: «هذا باب من حديد، و خاتم من فضه» لأن المراد به أنه من هذا الجنس.

و ثانيها: معنى ابتداء الغايه، نحو قولهم: «هذا الكتاب من فلان إلى فلان»، أى [ ]

ص: ٣٤

١- (١) النحل: ٤٠.

٢- (٢) يونس: ٤٦.

٣- (٣) فإن لها.

ابتداء غايته منه، و على هذا حمل قوله تعالى: نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ (١) ، فإن (٢) معناه أن ابتداء النداء كان من الشجرة، فذلك دليل على حدوث النداء.

و ثالثها: أن تكون زائده، مثل قولهم: «ما جاءني من أحد» معناه ما جاءني أحد.

و رابعها: أن تبين تبين الصفه، نحو قوله تعالى: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ (٣) معناه فاجتنبوا (٤) الرجس الذي هو الأوثان، ذكر ذلك أبو علي الفارسي النحوي [١].

و قال بعضهم: أن معناها في جميع المواضع ابتداء الغايه، و أنكر ما عدا ذلك من الأقسام.

و أما «الباء»: فتستعمل على وجهين:

أحدهما: التبويض، و هو إذا استعملت في الموضع الذي (٥) يتعدى الفعل إلى المفعول به بنفسه، و لأجل هذا قلنا أن قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ (٦) يقتضى المسح ببعض الرأس، لأنه لو كان المراد مسح الرأس كله لقال: «امسحوا رءوسكم»، لأن الفعل يتعدى بنفسه إلى الرءوس.

و الثاني: أن تكون للإصاق، و هو إذا كان الفعل لا يتعدى إلى المفعول بنفسه، []

ص: ٣٥

١- (١) القصص: ٣٠.

٢- (٢) و إن.

٣- (٣) الحج: ٣٠.

٤- (٤) اجتنبوا.

٥- (٥) في موضع يتعدى الفعل.

٦- (٦) المائدة: ٦.

مثل قولهم «مررت بزيدا»، لأنه لو قال: «مررت زيدا» لم يكن كاملا.

و أما «أو»: فالأصل فيها التخيير، كقولهم: «جالس الحسن أو ابن سيرين». و على هذا حملت آيه الكفاره [١].

و تستعمل بمعنى الشك كقول القائل: «أكلت كذا أو كذا»، و «رأيت فلانا أو فلانا»، إلا أن هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى.

و قد تستعمل بمعنى «الواو» كما قال تعالى: **وَ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ** (١) و إنما أراد به و يزيدون.

و قد تستعمل بمعنى الإبهام، مثل قول القائل: «فعلت كذا و كذا» إذا كان عالما بما فعله، و إنما يريد إبهامه على المخاطب به.

و أما «في»: فإنها تفيد الظرف، نحو قولهم: «زيد في الدار»، و إن استعملت في غير ذلك (الموضع) (٢) فعلى ضرب من المجاز.

و إذ قد بينا أن الكلام ينقسم إلى حقيقه و مجاز فلا بدّ من إثباته، لأن في الناس من دفع أن يكون في الكلام مجاز أصلا [٢]. و هذا قول شاذ لا يلتفت إليه، لأن من [ ]

ص: ٣٦

١- (١) الصفات: ١٤٧.

٢- (٢) زياده في الأصل.

المعلوم من دين أهل اللغة أن استعمالهم لفظه الحمار في البليد، والأسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة.

و كذا قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ (١) بمعنى يؤذون أولياء الله، وَجَاءَ رَبُّكَ (٢) بمعنى جاء أمر ربك، وقوله: وَ سِئَلِ الْقَرْيَةَ (٣) بمعنى أهل القرية، أن كل ذلك مجاز.

فإن دفع ذلك استعمالاً، فما ذكرناه دلاله عليه.

و إن قال: لا- أدفعه استعمالاً إلا- أنى أقول إنه حقيقة، كان مخالفاً لاستعمال أهل اللغة و إطلاقهم، و يحتج عليه بالرجوع إلى الكتب المصنفة في المجاز (٤).

و الوجه الذى يستعمل عليه المجاز كثير و ينضب، و قد ذكر بعضه فى الكتب.

و لا يجوز أن يكون مجاز و لا حقيقة له، و إنما قلنا ذلك لما بيناه من أن المجاز هو ما استعمل فى غير ما وضع له، و إذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه. و يجوز []

ص: ٣٧

١- (١) الأحزاب: ٥٧.

٢- (٢) الفجر: ٢٢.

٣- (٣) يوسف: ٨٢.

٤- (٤) و يمكن الإشارة إلى بعض هذه المصنفات: ١ - كتاب (مجازات الآثار النبوية) و كتاب (تلخيص البيان فى مجازات القرآن) للشريف الرضى محمد بن الحسين بن موسى العلوى (المتوفى: ٤٠٦هـ). ٢ - كتاب (الحقيقة و المجاز) لعلى بن عيسى الرماني (المتوفى ٣٨٤هـ). ٣ - كتاب (مجاز القرآن) لأبى عبيده (المولود ١١٠هـ). ٤ - كتاب (مجاز القرآن) و كتاب (المجاز من كلام العرب) لقطرب (المتوفى ٢٠٦هـ). ٥ - كتاب (مجاز الكلام و تصاريفه) لأحمد بن يحيى المشهور بثعلب (المتوفى ٢٩١هـ). ٦ - كتاب (مجاز ما جاء فى شعر العرب) لابن السكيت (المتوفى ٢٤٣هـ).

أن تكون حقيقه و لا مجاز لها.

□  
و من حق الحقيقه أن يعلم المراد بها بظاهرها، و من حق المجاز أن يعلم المراد به بدليل غير الظاهر، و الله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقه، و كذلك الرسول عليه و آله السلام، و من دفع ذلك لا يلتفت إلى قوله، و ليس ذلك بمؤد إلى الحاجه لأن الله تعالى استعمل ذلك على عاده العرب في خطابها في استعمال الحقيقه و المجاز، كما استعمل الإطاله تاره و الإيجاز أخرى، كما استعملت هي، فإذا جاز أحدهما جاز الآخر.

□  
فأما لفظ الاستعاره فالأولى أن لا يطلق على كلام الله تعالى من حيث (١) يوهم أن فاعلها استعارها لحاجه، و إن أريد بذلك ما ذكره بعضهم من أن المخاطب بتلك اللغه يقتضى حسن استعمالها في المجاز كحسن ذلك في الحقيقه، فعلى هذا لا يمتنع إطلاق هذه اللفظه على كلام الله تعالى. فإذا (٢) ثبت أن الله تعالى خاطب بالحقيقه و المجاز معا فلا بد من أن يدل على الفصل بينهما، و إلا أدى إلى تكليف ما لا يطاق، كما لا بد من أن يدل على الفصل بين الألفاظ المختلفه لتعرف معانيها.

و الفصل بين الحقيقه و المجاز يقع من وجوه:

منها: أن يوجد نص من أهل اللغه، أو دلالة على أنه مجاز.

و منها: أن يعلم بأنهم وضعوا تلك اللفظه لشيء ثم استعملوها في غيره (٣) على وجه التشبيه.

و منها: أن يعلم أنها تطرد [١] في موضع و لا- تطرد في آخر، و لا- مانع فيعلم أنها مجاز في الموضع الذي لا تطرد فيه. و إنما شرطنا المانع لأن الحقيقه قد لا تطرد لمانع [ ]

ص: ٣٨

١- (١) من حيث إنه.

٢- (٢) و إذا.

٣- (٣) غيرها.



عرفى أو شرعى، ألا ترى أن لفظه «الدَّابَّة» و وضعت فى الأصل لكل ما دب، ثم اختصت فى العرف بشىء (١). بعينه، و كذلك لفظه «الصلاه» فى الأصل للدعاء، ثم اختصت فى الشرع بأفعال بعينها، و كذلك لفظه «النكاح» و ما جرى مجرى ذلك، فيعلم أنه حقيقه و إن لم تطرد، لما بيناه من العرف و الشرع.

و منها: أن يعلم أن للفظه حكما و تصرفا من اشتقاق، أو تشبيه، أو جمع، أو تعلق بالغير (٢)، فإذا استعملت فى موضع و هذه الأحكام منتفيه عنه علم أنه مجاز، و لذلك قلنا أن لفظه الأمر حقيقه فى القول و مجاز فى الفعل، لأن الاشتقاق لا يصح فى الفعل و يصح فى القول.

و منها: أن يعلم أن تعلقها بالمذكور لا يصح، فيحكم أن هناك حذفاً و أن اللفظ مجاز، و لذلك قلنا: إن قوله: وَ سَيِّئِلِ الْقَرْيَةِ (٣) مجاز، و كذلك قوله: إِلَى رَبِّهَا نَظَرَةٌ (٤) على أحد التأويلات.

و منها: أن يستعمل فى الشىء من حيث كان جزء لغيره، نحو قوله تعالى:

وَ جَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا (٥)، لأن الجزاء فى الحقيقه لا يكون سيئه، و لهذا قال أهل اللغه الجزاء بالجزاء، و معلوم أن الأول ليس جزاء، و لذلك نظائر كثيره.

و منها: أن يستعمل فى الشىء لأنه يفضى إلى غيره، كقولهم: «حضره الموت» [١] إذا خيف عليه من مرضه، و نحو قولنا: إن النكاح اسم للوطء، حقيقه و مجاز فى العقد لأنه موصل إليه، و إن كان بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ «الصلاه» و غيرها.

□

ص: ٣٩

١- (١) فى الأصل: لشيء.

٢- (٢) كالفاعل و المفعول و نحوهما.

٣- (٣) يوسف: ٨٢.

٤- (٤) القيامة: ٢٣.

٥- (٥) الشورى: ٤٠.

و قد يستعمل اللفظ في الشيء لأنه مجاور لغيره، أو هو منه بسبب.

و هذه الجملة كافيها في هذا الباب فإنها تنبه على ما عداها، و قد انتقلت أسماء كثيرة مما كانت عليه في هذا الباب فإنها تنبه على ما عداها، و قد انتقلت أسماء كثيرة مما كانت عليه في اللغة إلى العرف تاره، و إلى الشرع (١) أخرى، فما انتقل منه إلى العرف نحو قولنا: «دابه» و «غائط» فإن هذا و إن كان اسما في اللغة لكل ما يدب و للمكان المطمئن من الأرض منه، صار في العرف عبارة عن حيوان مخصوص و حدث مخصوص، و نظائر ذلك كثيرة لا فائده في ذكر جميعها و إنما أردنا المثال.

و أما ما انتقل منه إلى الشرع فنحو قولنا: «الصلاه» فإنها في اللغة موضوعه للدعاء، و قد صارت في الشريعة عبارة عن أفعال مخصوصه، و كذلك «الزكاه» في اللغة عبارة عن النموّ، و في الشريعة عبارة عن أخذ شيء مخصوص، و نظائر ذلك كثيرة. و أما لفظه «الإيمان» فعند قوم أنها منتقله، و عند آخرين أنها على ما كانت عليه (٢)، و ليس هذا الكتاب موضوعا لأعيان الأسماء التي انتقلت و التي لم تنتقل فإن شرح ذلك يطول، و إنما كان غرضنا أن نبين ثبوت ذلك.

و السبب في استعمال ذلك أنه حدثت أحكام في الشريعة لم تكن معروفه في اللغة، فلا بدّ من العبارة عنها، فلا فرق بين أن توضع لها عبارة مبتدأه لا تعرف، و بين أن ينقل بعض الأسماء المستعمله في غير ذلك، كما أن من يرزق ولدا يجوز له أن يضع له اسما لا يعرف، و يجوز أن ينقل بعض الأسماء المستعمله إليه، إلا أن (٣) الأمر و إن كان على ما قلناه، فمتى نقل الاسم من مقتضى اللغة إلى شيء لا يعرف فيها لا يكون المتكلم به متكلما باللغة، بل يكون متكلما بالشرع، و إن سمي متكلما باللغة يكون مجازا من حيث أنه استعمل ما كانوا استعملوه، و إن كان قد استعملوه في غير ذلك.

و متى لم نقل ذلك لزم أن يكون من تكلم باللغة المعروفه و وافق بعض أسمائها أسماء []

ص: ٤٠

١- (١) في الأصل: الشريعة.

٢- (٢) لسان العرب ١: ٢٢٣، ماده (أمن).

٣- (٣) في الأصل: لأن.

العجم أن يكون متكلمًا بالعجمية، و ذلك لا يقوله أحد. فعلم أن الصحيح ما قلناه.

□

و إذا ثبتت هذه الجملة فمتى ورد خطاب من الله تعالى أو من الرسول عليه السلام (١) نظر فيه، فإن كان استعماله في اللغة و العرف و الشرع سواء، حمل على مقتضى اللغة، و إن كان له حقيقته في اللغة و صار في العرف حقيقته في غيره و جب حمله على ما تعورف في العرف، و كذلك إن كان له حقيقته في اللغة أو العرف و قد صار بالشرع (٢) حقيقته لغيره (٣)، و جب حمله على ما يعرف (٤) بالشرع (٥)، و كذلك إذا (٦) كانت اللفظه منتقلة عن اللغة إلى العرف ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف، و جب حملها على ما تقرر في الشرع، لأن خطاب الله تعالى و خطاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم ينبغي أن يحمل على ما تقتضيه الشريعة، لأنه المستفاد من هاتين الجهتين. و متى نقل الله تعالى أو رسوله عليه و آله السلام اسما من اللغة إلى الشرع و جب عليه أن يبينه لمن هو مخاطب به (٧) دون من لم يخاطب به، لأن من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه له، و لأجل هذا لا يجب أن يبين الله تعالى لنا مراده بالكاتب السالفه لما لم تكن مخاطبين بها، و هذا و إن لم يجب فإنه يحسن أن يبين لغير المخاطب كما يبين الله تعالى أحكام الحيض لمن ليس هو مخاطب بها من الرجال، و ذلك جائز غير واجب على ما قلناه، و إنما قلنا ذلك لأنه كما يجب أن يقدر من ليس بمخاطب به، فكذلك لا يجب أن يعلمه لأن القدره أكد من العلم، لأن الفعل يستحيل من دونها أصلا، فإذا لم تجب القدره فكذلك لا يجب العلم على ما بيناه.

□

ص: ٤١

□

- ١- (١) النبي صلى الله عليه و آله.
- ٢- (٢) في الشرع.
- ٣- (٣) في غيره.
- ٤- (٤) تعورف.
- ٥- (٥) في الشرع.
- ٦- (٦) إن.
- ٧- (٧) المراد بالمخاطب أعم من المكلف و من توجه إليه الكلام.

فصل – ٥ «في ذكره» ما يجب معرفته من صفات الله تعالى، و صفات النبي صلى الله عليه وآله و صفات الأئمة عليهم السلام حتى يصح معرفه مرادهم»

□  
اعلم أنه لا يمكن معرفه المراد بـخطاب الله تعالى إلا بعد ثبوت العلم بأشياء:

منها: أن يعلم أن الخطاب خطاب له، لأننا متى لم نعلم أنه خطاب له لم يمكننا أن نستدل على معرفه مراده.

و منها: أن نعلم أنه لا يجوز أن لا يفيد بـخطابه شيئاً أصلاً [١].

و منها: أن نعلم أنه لا يجوز أن يخاطب [٢] بـخطابه على وجه يقبح.

و منها: أنه لا يجوز أن يريد بـخطابه غير ما وضع له و لا يدل عليه.

فمتى حصلت هذه العلوم صح الاستدلال بـخطابه على مراده، و متى لم يحصل جميعها، أو لم يحصل بعضها لم يصح ذلك، و

لذلك ألزمتنا المجبره [٣] ألا (١) □

ص: ٤٢

---

١- (١) أن لا.

يعرفوا بخطابه شيئاً ولا مراده أصلاً من حيث جوزوا على الله تعالى القبائح.

و لشرح هذه الأشياء موضع غير هذا يحتمل أن نبسط الكلام فيه، غير أنا نشير إلى جمل منه موصله إلى العلم.

□  
إنما قلنا: أنه لا يجوز أن يخاطب ولا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً، لأن ذلك عبث لا فائده فيه، تعالى الله تعالى عن ذلك.

و ليس لأحد أن يقول: يجوز أن لا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً و يكون وجه حسنه المصلحه، لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يكون طريق إلى معرفه المراد بخطابه أصلاً [١]، لأنه لا خطاب إلا و ذلك مجوز فيه و ذلك فاسد، فجرى ذلك مجرى المعجزات الداله على نبوه الأنبياء عليهم السلام في أنه لا يجوز أن تفعل للمصلحه [٢] دون التصديق (١)، لأن ذلك يؤدي إلى انسداد الطريق علينا من الفرق بين الصادق و الكاذب، و لأجل ذلك قلنا إنه لا يجوز فعل المعجز إلا للتصديق [٣]، فكذلك القول []

ص: ٤٣

---

١- (١) في الأصل: تصديقه.

فى الخطاب: إنه لا يجوز أن يصدر منه إلا للإفاده.

و ليس لهم أن يقولوا: إنه تعبد بتلاوته [١]، و ذلك لا يمكن إلا بـخطاب آخر، و الكلام فى ذلك الخطاب كالكلام فيه.

و ذلك يؤدى إلى أن لا نعلم بخطابه شيئاً أصلاً، على أن التعبد بتلاوه ما لا يفهم عبث، لأنه يجرى مجرى التعبد بالتصويب من الصراخ.

و لأن التعبد به إنما يجوز إذا كان للمتعبد به طريق إلى معرفه مراده فيدعوه ذلك إلى فعل الواجب، أو يصرفه عن فعل القبيح، فأما إذا لم يكن كذلك فلا تحسن العباده بالتلاوه.

أيضاً: فلو كان لمجرد التلاوه لم يحسن أن يجعل بعضه أمراً، و بعضه نهياً، و بعضه خبراً، و بعضه وعداً، و بعضه وعيداً، و لا أن يكون خطاباً لقوم بأولى من أن يكون خطاباً لغيرهم، و كل ذلك يبين أنه لا يحسن لما قالوه.

فأما الذى يدل على أنه لا يجوز أن يخاطب على وجه يقبح، ما ثبت من كونه عالماً بقبحه، و من أنه غنى عنه، و من هذه صفته لا يجوز أن يفعل القبيح، ألا- ترى أن من علم أنه إذا صدق توصل إلى مراده، و كذلك إذا كذب وصل إليه على حد ما كان يفعل إليه لو صدق من غير زياده، لم يجز أن يختار الكذب على الصدق، و لا وجه فى ذلك إلا لعلمه بقبح الكذب، و بأنه غنى عنه بالصدق، فكذلك القديم تعالى.

و أما الذى يدل على أنه لا يجوز أن يريد بخطابه غير ما وضع له و لا يدل عليه، فإن ذلك يؤدى إلى أن لا نعلم بخطابه شيئاً أصلاً، لأنه لا- خطاب إلا- و ذلك يجوز فيه، و لا يمكن أن يدعى العلم بقصد ضروره فى بعض خطابه، لأن ذلك يمنع من التكليف.

و ليس لهم أن يقولوا: أنه يؤكد ذلك الخطاب فيعلم به مراده، و إن كان هذا عارياً منه، []

لأن التأكيد أيضا خطاب فيلزم فيه ما لزم في المؤكد، و أن يكون فعل لمثل ما فعل له المؤكد [نفسه، و ذلك يؤدي إلى ما قلناه.

و لا- لهم أن يقولوا: إنه يخاطبه بـخطاب لا يحتمل أصلا، لأنه لا خطاب إلا و يمكن أن يراد به غير ظاهره على وجه التجوز، فإذا جوز أن لا يدل عليه لزم أن لا نفهم بـخطابه شيئا أصلا، و لا يلزمنا ذلك فيما نقوله في الأسماء المنقولة إلى الشرع، لأنه قد دللنا على المراد بجميع ذلك، ففارق ذلك ما قالوه.

و هذه جملة كافيته في هذا الباب، لأن شرح ذلك يطول و يخرج عن بغيه الكتاب.

□  
و إذا ثبت ما قلناه، فمتى ورد خطاب من الله تعالى و جب حمله على ظاهره فيما تقتضيه اللغة، إلا أن يدل دليل على خلافه.

و أما معرفه مراد الرسول عليه و آله السلام بـخطابه فيكون على ضربين:

أحدهما: لمن يشاهده و يضطر إلى قصده بـخطابه، فمن هذه صفته أغناه علمه بقصده، و مراده عن اعتبار صفاته.

أما من غاب عنه، و لا يعلم قصده ضروره، فلا يصح أن يعرف مراده إلا بعد العلم ما شاء.

□  
منها: أن نعلم أنه لا يجوز أن يكذب فيما يؤديه عن الله تعالى.

و منها: أنه لا يجوز أن يكتم ما يجب أدائه.

و منها: أنه لا يؤدي على وجه يقتضى التفسير عنه فيمن حصلت له عده علوم، صح أن يعلم بـخطابه مراده. و متى لم تحصل له لم يصح ذلك.

و لم نذكر في جملة هذه الأقسام العلم بنبوته، لأن الكلام في خطاب من ثبت نبوته، دون من لم تثبت نبوته، فذلك خارج عن هذا.

□ □  
و إنما شرطنا هذه العلوم، لأن العلم المعجز إذا دل على صدقه أنه رسول الله صلى الله عليه و آله دل على أنه صادق فيما يؤديه عن الله تعالى، لأنه لا يجوز أن يعلمه صادقا في أنه رسول الله صلى الله عليه و آله و يجوز أن يكذب فيما بلغ، لأن ذلك يوجب أن يكون الله تعالى أرسله مع علمه أنه لا يؤدي ما حمله من رساله على □

وجهها، أو يكذب عليه فيها، وهذا لا يجوز لأن ذلك مناقضه للغرض يتعالى الله عن ذلك.

وقد أجمعت الأمة على هذا القسم، وأنه لا يجوز على النبي صلى الله عليه وآله الكذب فيما يؤديه عن الله تعالى، فيمكن الاعتماد عليه أيضا.

وإذا ثبت كونه صادقا، دل على أن أوامره أوامر محسن، ونواهيها عن قبيح، لأنهما في المعنى بمعنى الخبر، فلو لم يكونا كذلك لكانا كذابين، وقد بينا خلاف ذلك.

و أما الكذب في غير ما يؤديه عن الله تعالى، فلا يجوز عليه لأنه يقتضى التنفير عن قبول قوله، وذلك لا يجوز.

و إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكتم عنا ما أمر بأدائه إلينا، لأنه لو جاز ذلك لأدى إلى أن لا يكون لنا طريق يعرف به مصالحنا، فلا يجوز من الحكيم تعالى أن يبعث رسولا غرضه أن يعرفنا مصالحنا، وهو يعلم أنه لا يؤدينا.

ولا يمكن أن يقال: انه يجوز عليه الكتمان إلا أنه يبعث نبيا آخر فيؤدى به.

لأن الكلام في ذلك النبي كالكلام فيه في أنه يجوز عليه أن يكتم عنا ولا يبين ما يجب بيانه، وفي ذلك ما قلناه.

ولا يلزم على ذلك وجوب البيان قبل الحاجة، لأن قبل الحاجة ليس يجب عليه تعريفنا في ذلك الحال.

فلو قيل: لو خوف بالقتل عند الحاجة إلى الفعل كان يجوز أن لا يؤدي أم لا؟ قيل له: إذا دفع إلى ما قدر في السؤال لم يخل حاله من أمرين:

أحدهما: أن يكون الذي يجب أن يبينه وهو صفة ذلك الشيء فقط، وما عدا ذلك قد بينه.

[الثاني] (١): أو لم يجب بيانه عليه على وجه، فإن كان كذلك وجب عليه بيانه وإن قتل دونه. ولا يجوز أن يكتم لأن في كتمانها ما قدمنا ذكره.

ولا يلزم على ذلك وجوب إظهار الإيمان على المكروه على الكفر، لأن ذلك لا []

ص: ٤٤



يتعداه، ففارق حاله حال ما قلناه.

و إن كان مما يلزمه بيان أشياء أخرى في المستقبل و لا يكون في معلوم الله تعالى من يقوم مقامه، فإن الله تعالى يمنع منه و لا يمكن من قبله، فسقط الاعتراض.

و إنما قلناه: إنه لا يجوز أن يؤدي على وجه لا يمكن معرفه مراده، لأنه متى أدى على هذا الوجه لم يمكننا أن نعلم ما هو مصلحه لنا، و ذلك يخل بشرائط حسن التكليف [١].

و ليس يمكن أن يقال: أنه و إن لم نعلم مراده في الحال، فإنه يمكن أن نعلم مراده في المستقبل ضروره بأن نضطر إلى قصده، لأن ذلك لا يخلو إما أن يكون وقت الحاجه إلى ما تضمنه الخطاب أو لا يكون كذلك، فإن كان وقت الحاجه فإنه يؤدي إلى ما قلناه. و إن لم يكن وقت الحاجه فلا يجوز أيضا، لأن فيه التنفير عن قبول قوله، لأنه متى جوز عليه التعميه و الإلغاز في كلامه - و إن أمكن معرفه المراد في الحاله الأخرى - نفر ذلك عن قبول قوله حاله أخرى، و لا يقبح هذا الوجه للأول بل لما قلناه [٢].

فأما ما لا تعلق له بالشريعة فيجوز أن يعنى فيه من مصالحه الدنياويه، و على هذا يتأول قوله عليه السلام لما سأله الأعرابي في مسيره إلى بدر: مم أنتم؟ قال مما تورى في نفسه و لم يصرح [١] [٢]، و ذلك لا يجوز في الشرعيات، و ليس هذا من جواز []

ص: ٤٧

١- (١) زياده من الأصل.

٢- (٢) في الأصل: و لا يقبح هذا الوجه الأول لما قلناه.

تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب في شيء على ما نذهب إليه، لأن المجمل له ظاهر مقصود مستفاد، ففارق ذلك حال المعنى الذى يوهم (١) به شيء على حال.

و إنما قلنا: أنه لا يجوز أن يؤدي إلينا على وجه يقتضى التنفير، لأن الغرض فى بعثه إذا كان القبول منه فما أدى إلى التنفير عن ذلك يجب أن يجنب، و لأجل ما قلناه جنبه الله تعالى الفضاضه و الغلطه و فعل القبائح، لما فى ذلك من التنفير.

فإذا ثبت الجملة التى ذكرناها، فمتى ورد من الرسول خطاب وجب حمله على ظاهره، إلا- أن يدل دليل على أن المراد به غير ظاهره فيحمل عليه، و على هذا يعلم مراد الرسول.

و أما ما يجب أن يكون الإمام عليه السلام عليه حتى يصح أن يعلم مراده بخطابه فيما لا يعلم إلا من جهته، فجميع الشرائط التى شرطناها فى النبى صلى الله عليه و آله و سلم لا بد أن يكون حاصله فى الإمام، فالطريقه فيهما واحده فلا معنى لإعاده القول فيه.

□

ص: ٤٨

---

١- (١) فى الأصل: يفهم.

□  
إذا ورد خطاب عن الله تعالى فلا يخلو من أن يكون محتملا- أو غير محتمل، فإن كان غير محتمل، بأن يكون خاصا أو عاما  
وجب أن نحمله على ما يقتضيه ظاهره، إلا- أن يدل على أنه أراد به غير ظاهره دليل، فيحمل عليه. فإن دل دليل على أنه أراد  
بالخاص غيره [١] ووجب حملة على ما دل عليه، وإن دل على أنه لم يرد الخاص نظر فيه، فإن كان ذلك الخاص مما لا يتسع إلا  
في وجه واحد، ووجب أن يحمل على أنه مراد به، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون ما أراد بالخطاب شيئا أصلا. وإن كان ذلك  
مما يتسع به في وجوه كثيرة ووجب التوقف فيه، ولا يقطع على أنه أريد به البعض لعدم الدليل، ولا أنه أريد به الجميع لأنه لا  
دليل أيضا عليه.

و هذا أولى مما قاله قوم: من أنه يجب حملة على أنه أريد به جميع تلك الوجوه لأنه لا يمتنع أن يكون أراد بعض تلك الوجوه  
و آخر بيانه إلى وقت الحاجة على ما نذهب إليه في جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب.

□

وقولهم: «إنه لو أراد به بعض الوجوه لبينه» ينعكس عليهم بأن يقال: لو أراد به جميع الوجوه لبينه، وليس أحد القولين أولى من الآخر، فالأولى الوقف.

فإن فرضنا أن الوقت وقت الحاجة و لم يبين المراد من تلك الوجوه، وجب حمله على جميعه لأنه ليس حمله على بعضه بأولى من بعض، فإن دل الدليل على أنه أراد بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه و القطع على أنه لم يرد غيره، لأنه لا- ظاهر هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقوله في العموم، أو ما له ظاهر. و متى دل (١) على أنه أراد به الخاص و غيره، وجب القطع على أنه أراد الخاص باللفظ، و ما عداه مراد بدليل، و ذلك نحو قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ (٢) الآية، فإنه قد علم أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم مراد باللفظ، و من عداه من الأمة مراد بدليل.

و أما العام: فإذا ورد ينبغي حمله على ظاهره، فإن دل الدليل على أنه أراد غير ما اقتضاه الظاهر وجب حمله عليه، و إن دل الدليل على أنه أراد جميع تلك الأشياء وجب حمله عليها [١].

و إن دل الدليل على أنه ما أراد به بعضها، وجب القطع على أنه مراد و ما عداه يتوقف فيه، لأن كون أحدهما مراد لا يمنع من أن يريد به الآخر، على ما سنبينه فيما بعد [٢].

و إن دل الدليل على أنه لم يرد أحدهما، و كان اللفظ مشتركاً بين شيئين وجب القطع على أنه أراد به الآخر، و إلا خلا الخطاب من أن يكون أريد به شيء أصلاً.

□

ص: ٥٠

١- (١) يدل.

٢- (٢) الطلاق: ١

و إن كان مشتركا بين أشياء، قطع على أنه لم يرد ما خصه بأنه غير مراد، و توقف في الباقي و انتظر البيان.

و متى كان اللفظ مشتركا و لم يقرن به دلالة أصلا، و كان مطلقا، و جب التوقف فيه و انتظار(1) البيان، لأنه ليس بأن يحمل على بعضه بأولى من أن يحمل على جميعه، و تأخير البيان عن وقت الخطاب جائز.

فإن كان الوقت وقت الحاجة و أطلق اللفظ، و جب حمله على جميعه، لأنه ليس بأن يحمل على بعضه بأولى من بعض، و لو كان أراد بعضه لبينه، لأن الوقت وقت الحاجة.

و هذا الذي ذكرناه أولى مما ذهب إليه قوم من أنه إذا أطلق اللفظ و جب حمله على جميعه على كل حال(2)، لأنه لو أراد بعضه لبينه، لأن لقائل(3) أن يقول:

لو أراد الجميع لبينه، فيجب حمله على بعضه، و يتعارض القولان و يسقطان.

و إنما حملهم على هذا قولهم: إن تأخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب، و عندنا أن ذلك جائز على ما نستدل(4) عليه فيما بعد، فمتى كان الوقت وقت الحاجة و جب حمل اللفظ على أنه أراد به الجميع، ثم ينظر فيه، فإن أمكن الجمع بينها و جب القطع على أنه أراد به ذلك على طريق الجمع بينهما، و إن لم يمكن الجمع بينها و جب القطع على أنه أراد به الجميع على وجه التخيير.

و ذهب قوم إلى أنه يجوز أن يريد من كل مكلف ما يؤديه اجتهاده إليه.

و هذا يتم لمن قال: إن كل مجتهد مصيب، و عندنا أن ذلك باطل، فلا وجه غير التخيير، و على هذا ينبغي أن تحمل القراءتان المختلفتان(5) المعنى إذا لم يكن هناك []

ص: ٥١

١- (١) انتظر.

٢- (٢) أي سواء كان وقت الحاجة أو قبله.

٣- (٣) في الأصل: للقائل.

٤- (٤) سندل.

٥- (٥) القراءتين المختلفتين.

دليل على أنه أراد أحدهما، و كذلك القول في الخبرين المتعارضين إذا لم يكن هناك ما يرجح به أحدهما على الآخر، و لا ما يقتضى نسخ أحدهما للآخر من التاريخ.

و هذا الذى ذكرناه كله فيما يصح أن يراد باللفظ الواحد(١).

فأما ما لا يصح أن يراد باللفظ الواحد، فإنه لا بد فيه من اقتران بيان به، لأن الوقت وقت الحاجة على ما فرضناه.

و متى كان اللفظ شرعياً منقولاً مما كان عليه فى اللغة، و جب حمله على ما تقرر فى الشرع، فإن دل الدليل على أنه لم يرد به ما وضع له فى الشرع نظر فيما عداه، فإن كانت(٢) الوجوه التى يمكن حمل الخطاب عليها محصوره، و كان الوقت وقت الحاجة و جب حمله على جميعها، لأنه ليس حمله على بعضها بأولى من حمله على جميعها، و لو كان المراد بعضها لبينه لأن الوقت وقت الحاجة.

و إن لم يكن الوقت وقت الحاجة، توقف فى ذلك إلى أن يرد البيان حسب ما قدمناه فى الألفاظ المشتركة سواء.

و إن دل الدليل على أنه أراد بعض تلك الوجوه، لم يكن ذلك مانعاً من أن يراد به الوجوه الأخر، فإن كان الوقت وقت الحاجة و جب حمله على أن المراد به جميعه، و إن لم يكن وقت الحاجة يوقف(٣) على البيان على ما بيناه.

فأما كيفية المراد باللفظ الواحد للمعاني المختلفه، فالذى ينبغى أن يحصل فى ذلك أن نقول: لا يخلو اللفظ من أن يكون يتناول الأشياء على الحقيقه، و يفيد فى جميعها معنى واحداً، أو يفيد فى كل واحد منها خلاف ما يفيد فى الآخر:

فإن كان الأول، فلا خلاف بين أهل العلم فى أنه يجوز أن يراد باللفظ ذلك [١] كله.

□

ص: ٥٢

١- (١) أى على سبيل التخيير.

٢- (٢) فى الأصل: كان.

٣- (٣) أوقف.

و إن كان القسم الثانى، فقد اختلف العلماء فى ذلك:

فذهب أبو هاشم [١]، و أبو عبد الله [٢]، و من تبعهما [٣] إلى أنه لا يجوز أن يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد، فإن دل الدليل على أنه أرادهما جميعا قالوا لا بد من أن نفرض أنه تكلم باللفظ مرتين، أراد كل مره منهما معنى واحدا، و على هذا حملوا آيه القرء بأن قالوا: لما دل الدليل على أنه أرادهما جميعا بحسب ما يؤدى اجتهاد المجتهد [٤] إليه علمنا أنه تكلم بالآيه مرتين، ثم أنزله على النبى صلى الله عليه و آله و سلم و قالوا (١) فى الحقيقه، و المجاز، و الكنايه [٥]، و الصريح مثل ذلك، و قالوا: لا يجوز [٦] أن يريد بقوله: **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ** (٢) الجماع، و اللمس باليد، و بقوله:

□

ص: ٥٣

١- (١) فى الأصل: فقالوا.

٢- (٢) النساء: ٤٣.

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ (١) العقد، و الوطء.

وقال: لا- يجوز أن يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء و تجاوزه، و قال فى قوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (٢) و لا يجوز أن يريد به الغسل و الوضوء.

و قال أيضا: لا يجوز أن يريد باللفظ الواحد نفى الأجزاء و الكمال.

و قال: فى قوله عليه السلام «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (٣) لا ينبئ عن نفى الأجزاء، و أنه إذا جاز أن يريد به نفى الأجزاء و نفى الكمال، و ثبت أن كليهما لا يصح أن يراد بعبارة واحده، فيجب أن لا يدل الظاهر على نفى الأجزاء.

و قال: يصح أن يريد عزّ و جل بقوله: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (٤) ، الماء و النيىذ، لأنهما يتفقان فيما يفيد هذا الاسم، و إن كان أحدهما شرعيا و الآخر لغويا.

و قال: قولنا بأن النص الدال على أن الفخذ عوره، المراد به الفخذ، و الركبه لا ينقض هذا، لأن ذلك علمناه بغير اللفظ بل بدليل آخر.

و اعتل فى ذلك بأن قال: لا يصح أن يقصد المعبر باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له و العدول به عن ذلك، فكذلك لم يصح أن يريد باللفظ الواحد الحقيقة و المجاز، و ذكر أن تعذر ذلك معلوم لنا، و أن الواحد منا إذا قصده لم يصح منه، فدل على أن جميع ذلك غير صحيح (٥).

و ذهب أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد [١] إلى أنه «يجب أن تعتبر العبارة، [ ]

ص: ٥٤

١- (١) النساء: ٢٢.

٢- (٢) المائدة: ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعة: الباب ١: أبواب القراءه، كتر العمال ٧: ٤٤٣، و ٧: ١١٣.

٤- (٤) النساء: ٤٣.

٥- (٥) المعتمد فى أصول الفقه ١: ٣٠٧-٣٠٠.



و يعتبر ما به صارت عبارته، فإن كانت مشتركة بين الشئيين المختلفين، فمتى (١) أراد أحدهما لم يصح أن يريد الشئ (٢) الآخر، و يستحيل ذلك فيه، قطع به.

و إن لم يمنع من ذلك جوز أن يراد به المعنيان معا، لأنه إذا كان المخاطب يصح أن يريد كل واحد منهما بالعبارته، و لا مانع يمنع من أن يريد هما جميعا، فيجب أن يريد هما معا.

قال: و قد علمنا أن القائل إذا قال لصاحبه «لا تنكح ما نكح أبوك» يصح أن يريد بذلك العقد و الوطاء، و إرادته لأحد الأمرين لا يمنع من إرادته للآخر.

و إنما قلنا: أنه لا يجوز أن يريد بلفظ الأمر، الأمر و التهديد، لأنه ما به يصير أمرا و هي إرادته المأمور به يضاد ما به يصير تهديدا و هي كراهته (٣)، و يستحيل أن يريد الشئ الواحد، في الوقت الواحد، على وجه واحد، من مكلف واحد، و يكرهه على هذه الوجوه.

و قلنا: أنه لا يصح أن يريد بالعبارته الاقتصار على الشئ و تجاوزه، لأنه يتنافى أن يريد الزيادة على ذلك الشئ و ألا يريد، و لذلك استحال ذلك.

و إنما نقول: أنه لا يريد بالعبارته ما لم يوضع له على وجه، لأنه لا يصح أن يستعمل العبارته في الشئ إلا بأن يفيد في الحقيقة أو المجاز، لا لأنه يتنافى أن يريد هما جميعا، لأنه يصح أن يريد بقوله: **وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ (٤)** قتل النفس و الإحسان إلى الناس، و لا يتنافى ذلك و إنما يصح أن يراد ذلك به لأن العبارته لم توضع له، و إذا صح ذلك و وجدنا عبارته قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء في أنه (٥) موضوع للطهر و الحيض، لا يتنافى من المخاطب أن يريد هما جميعا، فلا وجه []

ص: ٥٥

١- (١) و متى.

٢- (٢) في الأصل: المعنى.

٣- (٣) كراهية ذلك.

٤- (٤) الإسراء: ٣٣.

٥- (٥) فإنه.

لإحالة القول في ذلك. وقد وضع قولنا «النكاح» للوطء حقيقه و للعقد(١) مجازا، و إرادته أحدهما لا تمنع من إرادته الآخر، فلا مانع من أن يراد جميعا بالنكاح(٢).

فإن قيل: الذي يمنع من ذلك أنه لا يجوز استعمال العبارة فيما وضعت له و العدول بها عما وضعت له في اللغة، فلذلك منعت من أن يراد جميعا بها، لأن ذلك يتنافى استعمالها (في ما وضعت له)(٣).

قيل له: إن العبارة تستعمل فيما وضعت له إذا قصد بها إفادته ذلك، و إن لم يقصد المعبر إلى(٤) أن يستعملها فيما وضعت له.

فإن قيل: فإن إرادته الوطء و العقد بهذه الكلمه يتعذر، و نجد تعذر ذلك من أنفسنا، فلذلك منعت من أن يراد جميعا بها! قيل له: إن ما ادعيت تعذره نحن نجده منا مأثيا فلا معنى لتعلقك به.

هذه ألفاظه بعينها قد سقناها على ما ذكرها في كتاب (٥) «العمد»(٦).

و هذا المذهب(٧) أقرب إلى الصواب من مذهب أبي عبد الله(٨)، و أبي هاشم(٩)، و ما ذكره سديد واقع موقعه.

و القول في الكناية و الصريح يجرى أيضا على هذا المنهاج.

و قوله: <sup>□</sup>أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ(١٠) ما كان يمتنع أن يريد به الجماع و اللمس باليد، <sup>□</sup>

ص: ٥٦

١- (١) العقد.

٢- (٢) في الأصل: بالكلام.

٣- (٣) الزيادة من النسخة الثانية.

٤- (٤) على.

٥- (٥) كتابه.

٦- (٦) انظر التعليقه رقم (٢) صفحه ٥٠٢.

٧- (٧) أى القول بالجواز العقلى، أو به و بالجواز اللغوى أقرب إلى الصواب.

٨- (٨) الشيخ أبو عبد الله الحسين بن على البصرى.

٩- (٩) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى.

١٠- (١٠) النساء: ٤٣.

لكن علمنا بالدليل [١] أنه أراد أحدهما و هو الجماع.

□

و أما ما ذكره أبو عبد الله (١) من قوله عليه السلام: «لا- صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (٢)، و أن ذلك لا- يمكن حمله على نفى الأجزاء و الكمال من حيث كان نفى أحدهما يقتضى ثبوت الآخر، فليس على ما ذكره، لأنه متى نفى الأجزاء فقد نفى أيضا الكمال، لأنه إذا لم يكن مجزئا كيف يثبت كونها كامله؟ فكيف يدعى أن نفى أحدهما إثباتا للآخر؟ و كذلك إذا نفى الكمال لا- يمتنع أن ينفى معه الأجزاء أيضا، لأنه ليس فى نفيه إثبات الأجزاء، فلا- يمكن ادعاء ذلك فيه. و ينبغى أن يكون الكلام فى ذلك مثل الكلام فيما تقدم.

و أما ما ذكره عبد الجبار (٣) من أنه لا يجوز أن يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء و تجاوزه، لأنه يتنافى أن يريد الزيادة و الأ- يريدها، فالذى يليق بما ذكره من المذهب الصحيح غير ذلك، و هو أن يقال: أن ذلك غير ممتنع، لأنه لا يمتنع أن يريد الاقتصار على الشيء و يريد أيضا ما زاد على ذلك على وجه التخيير، و ليس بينهما تناف، و ليس ذلك بأكثر من إرادته الطهر و الحيض باللفظ الواحد و قد أجاز ذلك، فكذلك القول فى هذا.

و متى كان اللفظ يفيد فى اللغة شيئا، و فى العرف شيئا آخر، و فى الشرع شيئا آخر، لا يمتنع أن يريد هما معا، و كذلك القول فى الحقيقة، و المجاز، و الكناية، و الصريح.

فإن قيل: إذا كان جميع ما ذكرتموه [٢] غير ممتنع أن يكون مرادا باللفظ، []

ص: ٥٧

□

١- (١) الشيخ أبو عبد الله الحسين بن على البصرى.

٢- (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ أبواب القراءة، كنز العمال ٧: ٤٤٣ و ٨: ١١٣.

٣- (٣) أى القاضى عبد الجبار المعتزلى.

فكيف الطريق إلى القطع على أن الجميع مراد بظاهره [١] أم بدليل؟ و كيف القول فيه؟ قيل له: لا- يخلو أن (١) يكون اللفظ حقيقه في الأمرين، (و حقيقه في أحدهما و مجازا في الآخر، فإن كان اللفظ حقيقه في الأمرين) (٢) فلا يخلو أن (٣) يكون وقت الخطاب وقت الحاجه إلى الفعل أو (٤) لا يكون كذلك:

فإن كان الوقت وقت الحاجه، و لم يقترن به ما يدل على أنه أراد أحدهما، و جب القطع على أنه أرادهما باللفظ، و إن اقترن به ما يدل على أنه أراد أحدهما قطع به و حكم بأنه لم يرد الآخر. و كذلك إن دل على أنه لم يرد أحدهما قطع على أنه أراد الآخر، كل ذلك باللفظ.

و إن لم يكن الوقت وقت الحاجه، توقف في ذلك، و جوز كل واحد من الأمرين، و انتظر البيان على ما نذهب إليه من جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب.

و إن كان اللفظ حقيقه في أحدهما و مجازا في الآخر قطع على أنه أراد الحقيقه، إلا أن يدل دليل على أنه أراد المجاز، أو أراد الحقيقه و المجاز، فيحكم بذلك.

فإن دل الدليل على أنه أراد المجاز، لم يمنع ذلك من أن يكون أراد الحقيقه أيضا، فينبغي أن يحمل عليهما، إلا- أن يدل الدليل (٥) على أنه (لم يرد الحقيقه أو لا يمكن الجمع بينهما، فيحمل حينئذ على أنه) [٢] أراد المجاز لا غير، و كذلك إن كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا و في الشرع شيئا آخر، و جب القطع على أنه أراد ما اقتضاه الشرع، إلا أن يدل دليل على أنه أراد ما وضع له في اللغة أو أرادهما جميعا، []

ص: ٥٨

١- (١) إما أن.

٢- (٢) زياده من النسخه الحجرية.

٣- (٣) إما أن.

٤- (٤) في الأصل: أم.

٥- (٥) دليل.

فيحكم بذلك.

و كذلك القول في الكنايه و الصريح، ينبغى أن يقطع على أنه أراد الصريح، إلا أن يدل دليل على أنه أراد الكنايه أو أرادهما جميعا.

هذا إذا لم يكن اللفظ حقيقه في الكنايه و الصريح، فأما إذا كان اللفظ حقيقه فيهما على ما نذهب إليه في فحوى الخطاب و دليل الخطاب، فينبغى أن يكون الحكم حكم الحقيقتين، على التفصيل الذى قدمنا.

و القول فى الاسم اللغوى و العرفى، أو العرفى و الشرعى مثل القول فى اللغوى و الشرعى على ما قدمنا القول فيه.

و اعلم أن الدليل إذا دل على وجوب حكم من الأحكام، ثم يرد نصّ يتناول ذلك الحكم، فلا يخلو من أحد أمرين:

إما أن يتناوله حقيقه، أو مجازا، فإن كان متناولا له حقيقه، وجب القطع على أنه مراد [١] بالنص، لأنه يقتضى ظاهره و لو أراد غيره لبينه، فمتى لم يبين وجب القطع على أنه مراد به، و إلا- خلا- اللفظ من فائده، و لهذا نقول: إذا دل الدليل على وجوب الصلاة، ثم ورد قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (١) وجب القطع على أنها مراده بالنص، لتناول اللفظ لها.

و إن كان اللفظ متناولا لذلك الحكم على جهه المجاز، لم يجب القطع على أنه مراد [٢] لأن الخطاب يجب حمله على ظاهره، إلا أن يدل دليل على أن المراد به المجاز، و ليس ثبوت الدليل على وجوب حكم يتناوله اللفظ على جهه المجاز بموجب للقطع على أنه مراد باللفظ، و لذلك قلنا: إنه لا يمكن إبطال مذهب [ ]

ص: ٥٩

الشافعي [١] في تعلقه بقوله تعالى: **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (١)** بأن يقال: لما دل الدليل على أن الحكم المذكور في الآية يتعلق بالجماع، وجب حمل الآية على أن المراد به دون غيره من وجهين:

أحدهما: إنا قد بينا أن اللفظ إذا تناول شيئين، فليس في ثبوت كون أحدهما مرادا ما ينافي أن يكون الآخر أيضا مرادا.

والذي يقتضيه عندنا الوقف إن لم يكن الوقت وقت الحاجة، وإن كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله عليهما جميعا.

والوجه الثاني: أن تسميه الجماع باللمس إنما هو على طريق المجاز دون الحقيقة، وقد بينا أن اللفظ يجب حمله على الحقيقة، إلا أن يدل دليل على أنه أراد المجاز. ولو دل أيضا الدليل على أنه أراد المجاز، لم يكن ذلك مانعا من أن يريد به ما تقتضيه حقيقته، إلا أن يدل دليل على أنه لم يرد حقيقته، على ما قدمنا القول فيه.

وكذلك القول في قوله تعالى: **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (٢)** أن ثبوت الوطاء مراد بالآية لا يمنع من إرادته العقد بها أيضا على ما قدمناه، فينبغي أن يجرى الباب على ما حررناه، فإن أعيان المسائل لا تنحصر، وأصولها ما حررناه.

و نعود الآن إلى الترتيب الذي وعدنا به في أبواب أصول الفقه على ما قررناه إن شاء الله تعالى.

□

ص: ٦٠

١- (١) النساء: ٤٣.

٢- (٢) النساء: ٢٢.

اشاره

□

ص: ٦١





## فصل - ١ « في حقيقة الخبر، و ما به يصير خيرا، و بيان أقسامه »

حد الخبر ما صح فيه الصدق أو الكذب، و هذا أولى مما قاله بعضهم من أنه ما صح فيه الصدق و الكذب، لأن ذلك محال، لأنه لا يجوز أن يكون خبر واحد صدقا و كذبا، لأنه لا يخلو أن يكون مخبره (١) على ما تناوله الخبر فيكون صدقا، أو لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون كذبا.

فأما احتمالهما جميعا فمحال على ما بينا.

ثم لو صح لكان منتقضا، لأن هاهنا مخبرات كثيرة لا يصح فيها الكذب، و مخبرات كثيرة لا يصح فيها الصدق، نحو الإخبار عن توحيد الله و صفاته، فإن جميع ذلك لا يصح فيها الكذب، و الإخبار عن ثان و معه ثالث لا يصح فيها (٢) الصدق أصلا، فعلم أن الأولى ما قلناه.

اللهم إلا أن يراد بهذه اللفظة: «أن يحتمل الصدق و الكذب» أنه يحتمل أحدهما، فإن أريد ذلك كان مثل ما قلناه.

□

ص: ٦٣

---

١- (١) المراد بالمخبر - بفتح الباء - هنا المحكوم عليه، و بما تناوله الخبر المحكوم به.

٢- (٢) في الأصل: فيه.

و ينبغي أن يذكر في اللفظ ما يزيل الإبهام، لأن الحدود مبنية على الألفاظ دون المعاني.

و قد حد قوم: بأنه ما احتمل التصديق و التكذيب.

و هذا صحيح، غير أن ما ذكرناه أولى من حيث أن التصديق و التكذيب يرجع إلى غير الخبر، و ينبغي أن يحد [١] الشيء بصفه هو عليها لا بما يرجع إلى غيره.

و توصف الإشارة و الدلالة بأنهما خبران، و ذلك مجاز، و إنما يدخل في كونه خبرا بقصد المخاطب إلى إيقاع كونه خبرا، و إنما قلنا ذلك لأنه يوجد الصيغه و لا يكون خبرا فلا بد من أن يكون هناك أمر خصصه.

و من الناس من جعل القصد من قبيل الإرادة، و منهم من جعله من قبيل الداعي، و ليس هذا موضع تصحيح أحدهما.

و الخبر لا يخلو من أن يكون مخبره [٢] على ما هو به فيكون صدقا، أو لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذبا، و هذا أولى مما قاله بعضهم في الكذب أن يكون خبره على خلاف ما هو به، لأن ذلك بعض الكذب، و قد يكون الخبر كذبا و إن لم يكن متناولا [٣] للشيء على خلاف ما هو به، ألا ترى أن القائل إذا قال: «ليس زيد قاعدا» و هو قاعد يكون خبره كذبا و إن لم يكن قد أخبر بصفه تخالف كونه قاعدا، فعلم (بذلك) (١) أن الحد بما ذكرناه أولى لأنه أعم.

□  
و على هذا التحرير يكون قول القائل: «محمد بن عبد الله و مسيلمه صادقان أو كاذبان» ينبغي أن يكون كذبا، لأنه في الحالين جميعا ليس مخبره على ما تناوله الخبر، □

ص: ٦٤

لأنه إن أخبر عنهما بالصدق فأحدهما كاذب، و إن أخبر عنهما بالكذب فأحدهما صادق، فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا. و هذا أولى مما قاله أبو هاشم (١) من أن تقدير هذا الكلام تقدير خبرين: أحدهما يكون صدقا، و الآخر يكون كذبا، لأن ظاهر ذلك أنه خبر واحد، فتقدير كون الخبرين فيه ترك الظاهر.

و ليس من شرط كون الخبر صدقا أو كذبا علم المخبر بما أخبر به، و إنما ذلك شرط في حسن (٢) إخباره به، و يفارق ذلك حكم (٣) العلم لأن الاعتقاد قد يخلو من أن يكون علما أو جهلا بأن يكون تقليدا ليس معه سكون النفس.

و الخبر على ضربين:

أحدهما: يعلم أن مخبره على ما تناوله الخبر.

و الآخر: لا يعلم ذلك فيه، و هو على ضربين.

أحدهما: يعلم أنه على خلاف ما تناوله الخبر.

و الآخر: متوقف فيه.

فأما الخبر الذي يعلم أن مخبره على ما تناوله الخبر فعلى ضربين:

أحدهما: يعلم ذلك، و يجوز أن يكون ضروره أو اكتسابا.

و الآخر: يقطع على أنه يعلم ذلك استدلالا (٤).

□  
فالأول نحو العلم بالبلدان، و الوقائع، و الملوك، و مبعث النبي صلى الله عليه و آله و سلم و هجرته، و غزواته، و ما يجرى مجرى ذلك، فإن كل ذلك (٥) من الأمرين □

ص: ٦٥

١- (١) المعتمد في أصول الفقه ٢: ٧٤.

٢- (٢) هذا يدل على أن الإخبار بما يكون مظنونا ليس بحسن.

٣- (٣) حال.

٤- (٤) بالاستدلال.

٥- (٥) واحد.

جائز فيه على ما سنبينه فيما بعد.

فأما (١) ما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى ضروب:

□  
منها: خبر الله تعالى، و خبر الرسول، و خبر الإمام عليهما السلام.

و منها: خبر الأمة إذا [١] اعتبرنا كونها حجه.

و منها: خبر من أخبر بحضرة جماعه كثيره لا يجوز على مثلها (٢) الكتمان و التواطؤ و ما يجرى مجرى ذلك، و ادعى عليهم المشاهده، و لا صارف لهم عن تكذيبه، فيعلم أن خبره صدق.

□  
و منها: خبر المخبر إذا أخبر بحضرة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و ادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره.

و منها: خبر المتواترين الذين يعلم خبرهم إذا حصلت الشرائط فيهم.

و منها: أن تجتمع الأمة أو الفرقه المحقه على العمل بخبر الواحد، و علم أنه لا دليل على ذلك الحكم إلا ذلك الخبر، فيعلم أنه صدق.

و منها: خبر تلقته الأمة أو الطائفه المحقه بالقبول، و إن كان الأصل فيه واحدا.

و أما (٣) ما يعلم أن مخبره على خلاف ما تناوله فعلى ضربين أيضا:

أحدهما: يعلم ذلك من حاله، و يجوز كونه ضروريا و مكتسبا مثل ما قلناه فيما [ ]

ص: ٦٦

١- (١) و أما.

٢- (٢) مثله.

٣- (٣) فى الأصل: فأما.

يعلم صحته، و ذلك مثل ما يعلم أنه ليس بين بغداد و البصره بلد أكبر منهما، و أنه لم يكن مع النبي صلى الله عليه و آله و سلم نبي آخر، و لا أن له هجره إلى خراسان، و ما جرى مجرى ذلك.

و الثانى: يعلم أنه على خلاف ما تناوله بضرب من الاستدلال، و هو على ضروب:

منها: أن يعلم بدليل عقلى أو شرعى أنه على خلاف ما تناوله.

و منها: أن يعلم أن مخبره لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف الوجه الذى نقل عليه، بل على وجه تقوم به الحجج، فإذا لم ينقل كذلك علم أنه كذب.

و منها: أن يكون مخبره مما لو فتش عنه من يلزمه العمل به لوجب أن يعلمه، فإذا لم تكن هذه حاله علم أنه كذب.

و منها: أن يكون مخبر الخير حادثه عظيمه مما لو كانت لكانت الدواعى إلى نقلها يقتضى ظهور نقلها إذا لم يكون هناك مانع، فمتى لم ينقل علم أنه كذب.

و منها: أن يعلم أن نقله ليس كتنقل نظيره، و الأحوال فيهما متساويه، فيعلم حينئذ أنه كذب.

و أما ما لا يعلم أن مخبره على ما تناوله، و لا أنه على خلافه، فعلى ضربين:

أحدهما: يجب العمل به، و الآخر لا يجب العمل به، فعلى (1) ضربين:

أحدهما: يجب العمل به عقلا.

و الآخر: يجب ذلك فيه سمعا.

فما يجب العمل به عقلا نحو الأخبار المتعلقة بالمنافع و المضار الدنيويه، فإنه □

ص: ٦٧

١- (١) على.

يجب العمل بها عقلا.

و ما يجب العمل به شرعا فكالشهادات، و الأخبار الواردة في فروع الدين إذا كانت من طرق (١) مخصوصه و رواها من له صفه مخصوصه.

و الضرب الثاني من الضريين الأولين، و هو ما لا يجب العمل به فعلى ضريين:

أحدهما: يقتضى ظاهره الرد.

و الثاني: يجب التوقف فيه، و يجوز كونه كذبا و صدقا على حد واحد، و نحن نبين شرح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى. □

□

ص: ٦٨

---

١- (١) في الأصل: طريق.

## فصل ٢ - «في أن الأخبار قد يحصل عندها العلم، و﴿F﴾يفيه حصوله، و أقسام ذل﴿F﴾»

حكى عن قوم يعرفون بالسمنيه [١] أنهم أنكروا وقوع العلم بالأخبار، و عندها خصوا العلم بالإدراكات [٢] دون غيرها.

و هذا مذهب ظاهر البطالين، لا- معنى للتشاغل بإبطاله و الإكثار في رده، لأن المشكك فيما يحصل من العلم عند الإخبار كالمشكك فيما يحصل عند المشاهده و غيرها من ضروب الإدراكات من السوفسطائيه(١)، و أصحاب العنود، و مدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات في ذلك، لأن نفوسنا تسكن إلى وجود البلدان []

ص: ٦٩

---

١- (١) في الأصل: الإدراك.

التي لم نشاهدها مثل الصين، والهند، والروم، وغير ذلك مما لم نشاهدها، وإلى وجود الملوك وغيرهم، وإلى هجره النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإلى وقوع المغازي، وحصول الوقائع الحادثة في الأيام الماضية، كما تسكن إلى العلم بالمشاهدات، فمن ادعى فيما يحصل عند الإخبار أنه ظن و حساب كمن ادعى ذلك في المشاهدات.

و هذا القدر كاف في إبطال هذا المذهب لأنه ظاهر البطلان.

فأما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف العلماء في ذلك:

فذهب أبو القاسم البلخي (١) و من تبعه إلى أن الأخبار المتواترة التي تحصل عندها العلوم لكل عاقل كلها مكتسبه (٢).

و إلى ذلك كان يذهب شيخنا أبو عبد الله (٣) رحمه الله.

و ذهب أبو علي (٤) و أبو هاشم، و البصريون (٥) و أكثر الفقهاء، و أصحاب الأشعري إلى أن العلم بهذه الأخبار يحصل ضروره من فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيها (٦).

□

ص: ٧٠

□  
١- (١) هو أبو القاسم عبد الله، بن أحمد، بن محمود الكعبي البلخي، من أعلام المعتزلة، و أعيانها، أصله من بلخ، عاش ببغداد و تتلمذ بها على الخياط مده طويله ثم عاد إلى مسقط رأسه و توفي عام ٣١٧ هـ (أو ٣١٩ هـ) و عرف أتباعه باسم الكعبيه. له كتاب (المقالات) و (قبول الاخبار و معرفه الرجال).

٢- (٢) انظر: «المعتمد في أصول الفقه ١: ٨١، التبصره: ٩٣، المنحول: ٢٣٦، شرح اللمع ٢: ٥٧٥، الذخيره في علم الكلام: ٣٤٥، و هو مختار الغزالي في (المنحول: ٢٣٦) و لكن تراجع عن ذلك في المستصفى ١: ٨٥، و ادعى فيه الضروره) و كذلك الرازي و الجويني».

□  
٣- (٣) يقصد به الشيخ المفيد رحمه الله، و قد صرح المفيد بقوله هذا في كتابه أوائل المقالات ص ٨٩ باب ٧٣.

٤- (٤) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ولد سنه ٢٣٥ هـ في جبا بخوزستان. درس على أبي يعقوب الشحام الذي كان رأس المعتزله بالبصره، و أصبح الجبائي رئيسا لهذه المدرسه بعد موت شيخه، و ظل هكذا إلى أن توفي. و من تلاميذه أبو الحسن البصري. كان الجبائي يعتقد أن صفات الله هي عين ذاته. له تصانيف كثيره.

٥- (٥) أي متكلمو البصره من أتباع مدرسه الاعتزال البصري.

٦- (٦) انظر: «أوائل المقالات: ٨٩ باب ٧٣، المعتمد في أصول الفقه ٢: ٨١، المنحول: ٢٣٨-٢٣٥، الذخيره في علم الكلام: ٣٤٥، التبصره: ٢٩٣، الأحكام للآمدي ٢: ١٨، الإبهاج ٢: ١٨٦».



و ذهب المرتضى رحمه الله [١] إلى تقسيم ذلك فقال: إن أخبار البلدان، و الوقائع، و الملوكة، و هجره النبي صلى الله عليه و آله و سلم و مغازيه، و ما يجرى هذا المجرى يجوز أن يكون ضروره من فعل الله تعالى، و يجوز أن يكون مكتسبه من فعل العباد، و أما ما عدا أخبار البلدان، و ما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه و آله، و كثير من أحكام الشريعة، و النص الحاصل على الأئمة عليهم السلام، فيقطع على أنه مستدل عليه [٢].

و هذا المذهب عندى أوضح من المذهبين جميعا، و إنما قلنا بهذا المذهب لأنه لا دليل هاهنا يقطع به على صحة أحد المذهبين دون الآخر، فالأدلة فيها كالمتكافئه، و إذا كان كذلك وجب الوقف و تجويز كل واحد من المذهبين.

و نحن نعرض ما استدل به كل فريق من الفئتين و نبين ما فى ذلك.

و لأنه أيضا لا- يمتنع أن يكون العالم بهذه الأخبار قد يقدم له على الجملة العلم بصفه الجماعه التى لا- يجوز أن يتفق منها الكذب، فلا(١) يجوز على مثلها أيضا التواطؤ لأن علم ذلك مستند إلى العباده، فجائز أن يكون قد عرف ذلك و تقرر فى نفسه، فلما أخبره عن البلدان، و أخبار الملوكة، و الوقائع، من هو على تلك الصفه فعل لنفسه اعتقاد الصدق لهذه الأخبار، و كان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمه، فيكون كسبيا لا(٢) ضروريا فيه.

و ليس لأحد أن يقول: إن إدخال التفصيل فى الجملة إنما يكون فيما له أصل ضرورى على سبيل الجملة كما نقول: «إن من شأن الظلم أن يكون قبيحا» علم على الجملة ضرورى، فإذا علمنا فى ضرر بعينه أنه ظلم فعلنا اعتقادا لقبحه، و كان علما [ ]

ص: ٧١

١- (١) و لا.

٢- (٢) كسبيا له.

لمطابقته للجمله المتقرره، و أنتم قد جعلتم علم الجمله مكتسبا، و التفصيل كذلك، و ذلك أنه لا فرق بين أن يكون علم الجمله حاصلًا بالضروره أو الاكتساب، في جواز أن يبنى عليه التفصيل، لأن من علم منا بالاكتساب أن من صح منه الفعل يجب أن يكون قادرا، ثم علم في ذات بعينها أنه يصح منها (١) الفعل، فعل اعتقادا لكونها قادره، فيكون ذلك الاعتقاد علما لمطابقته للجمله المتقدمه، و إن كانت تلك الجمله مكتسبه.

و كذلك إذا علم بالاكتساب أن من شأن القادر أن يكون حيا، ثم علم في ذات بعينها أنها قادره، فعل اعتقادا لكونها حيه فيكون علما لمطابقته للجمله المتقرره. فلا فرق إذا في إدخال التفصيل في الجمله المتقدمه بين الضروري و المكتسب.

□  
و كما أن ما ذكرناه ممكن، يمكن أيضا أن يكون الله تعالى أجرى العاده بأن يفعل العلم فينا عند سماع الأخبار عن البلدان و ما شاكلها على ما ذهب إليه آخرون، و ليس في العقل دليل على أحد القولين، فلا يخل الشك في ذلك بشيء من شرائط التكليف، فيجب أن يجوز كلا الأمرين.

و نحن نتبع أدله كل فرقه من الفريقين لئتم لنا ما قصدناه:

فما استدل به أبو القاسم البلخي و من تبعه على أن هذه العلوم مكتسبه أن قال:

«لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، و مخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن الإدراك، فلا يجوز أن يكون ذلك ضروريا، لأنه لو جاز كون العلم بالغائب ضروريا، جاز أن يكون العلم بالمشاهدات مستدلا عليه» (٢).

و استدل أيضا: «بأن العلم بمخبر الأخبار إنما يحصل بعد تأمل أحوال المخبرين بها و صفاتهم، فدل ذلك على أنه مكتسب» (٣).

□  
فيقال له فيما ذكره أولا: لم زعمت أن العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضروريا، أو ليس الله تعالى قادرا على فعل العلم بالغائب مع غيبته، فما المنكر من أن []

ص: ٧٢

١- (١) في الأصل: منه.

٢- (٢) اللمع: ٣٩، شرح اللمع ٥٧٥:٢، التبصره: ٢٩٣، المنحول ٢٣:٦.

٣- (٣) اللمع: ٣٩، شرح اللمع ٥٧٥:٢، التبصره: ٢٩٣، المنحول ٢٣:٦.

يفعل بمجرى العاده عند إخبار جماعه مخصوصه ؟ و ليس له أن يدعى: أن ذلك غير مقدور له تعالى، كما يقول: إن العلم بذاته تعالى لا- يوصف بالقدره عليه، لأنه يذهب إلى أن العلم بالمدرجات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، و ليس يفعل العلم بذلك إلا- و هو فى مقدوره. و ليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى لأنه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه، و على هذا أى فرق بين أن يفعل العلم بالمدرك عند إدراكه، و بين أن يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الأخبار عنه ؟ و إنما لم يجر أن يكون المشاهد مستدلا عليه، لأن المشاهد معلوم ضروره للكامل العقل.

و لا(1) يصح أن يستدل و ينظر فيما يعلمه، لأن من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور إليه.

و أما الشبهه الثانيه: فبعيده عن الصواب، لأنها مبنيه على الدعوى، لأن خصومه لا يسلمون أن العلم بمخبر الأخبار عن البلدان و ما جرى مجراها يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين، بل يقولون إنه يقع من غير تأمل لأحوال المخبرين، و أنه إنما يعلم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضرورى له بما أخبروا عنه(2).

و تعلق من [1] ذهب إلى أن هذا العلم ضرورى بأشياء:

منها: أن العلم بمخبر هذه الأخبار لو كان مكتسبا و واقعا عن تأمل حال المخبرين، و بلوغهم إلى الحد الذى لا يجوز أن يكذبوا، لوجب أن يكون من لم يستدل على ذلك و لم ينظر فيه من العوام و المقلدين و ضروب من الناس لا يعلمون []

ص: ٧٣

١- (١) فلا.

٢- (٢) هذا النص منقول عن كتاب «الذخيره فى علم الكلام: ٣٥١-٣٥٠» للشريف المرتضى.

البلدان، و الحوادث العظام، و معلوم ضروره الاشتراك فى ذلك.

و منها: أن حد العلم الضرورى قائم فى العلم بمخبر الأخبار، و لأننا لا نتمكن من إزاله ذلك عن نفوسنا و لا التشكيك فيه، و هذا حد العلم الضرورى.

و منها: أن (1) من ذهب إلى أن هذا العلم ضرورى صارف عن النظر فيه و الاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كل من اعتقد أن هذا العلم ضرورى، غير عالم بمخبر هذه الأخبار لأن اعتقاده يصرفه عن النظر، فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان و ما أشبهها، و معلوم ضروره خلاف ذلك.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إن طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعه التى لا يجوز أن تكذب فى خبرها، و بين من يجوز ذلك عليه قريب لا- يحتاج إلى دقيق النظر و طويل التأمل، و كل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعه التى قضت العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه، و بين من ليس كذلك، و المنافع الدنيويه من التجارات و ضروب التصرفات مبنيه على حصول هذا العلم، فهو مستند إلى العاده، و يسير التأمل كاف فى ذلك، فلا يجب فى المقلدين و العامه إلا يعلموا مخبر هذه الأخبار من حيث لم يكونوا أهل تحقيق و تدقيق لما ذكرناه.

و يقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: لا نسلم لكم أن حد العلم الضرورى هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه، بل حده ما فعله فينا من هو أقدر منا على وجه لا يمكننا دفعه عن أنفسنا، و لا ينبغى أن يجعلوا ما تفردوا به من الحد دليلا على موضع الخلاف.

و يقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إن العالم بالفرق بين صفه الجماعه التى لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها، و استحاله الكذب منها كالملجأ عند كمال عقله، و حاجته إلى التفتيش و التصرف إلى العلم بذلك و الدواعى إليه قويه، و البواعث على فعله متوفره، و قد حصل للعقلاء هذا العلم. و هذا الفرق قبل أن يختص بعضهم []

ص: ٧٤

١- (١) أن اعتقاد من ذهب.

بالاعتقاد الذي ذكروه، أنه صارف لهم، فإذن لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم لأجل ما ادعى من الاعتقاد.

وقيل: إنه صارف، لأننا قد بينا أنه غير ممتنع أن يكون العلم بما قلناه قد سبقه و تقدم عليه، و يلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالما بأن المحدثات تفتقر إلى محدث، لأنه يعتقد أن العلم بذلك ضروري، و اعتقاده ذلك صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالما بذلك، و يجوز أن يكون غير عارف بالله تعالى و صفاته و أحواله! فأى شيء قالوه فيه (١) قلنا مثله فيما تعلقوا به.

و في الناس من قال: إن العلم الحاصل عند الإخبار متولد عنها، و هو من فعل فاعل الأخبار.

و الذي يدل على بطلان هذا المذهب، أنه لو كان العلم الحاصل عند الإخبار متولدا لوجب أن يتولد عن خبر آخر المخبرين [١]، لأن العلم عند ذلك يحصل، فلو كان كذلك لوجب أن يكون لو أخبرنا [٢] ابتداء أن يحصل لنا العلم بخبره، لأن خبره هو الموجب للعلم، و كان يجب إذا أخبرنا عما يعلم باستدلال أيضا أن يحصل لنا العلم به، كما يحصل لنا العلم بما يعلم ضروره، لأن خبره هو الموجب، و اختلاف حاله في كونه عالما ضروره و استدلالا يؤثر في ذلك، فإذا بطل ذلك ثبت ما قلناه.

فإن قيل: إذا جوزتم حصول هذا العلم ضروره فما شرائطه؟ و هل هي التي راعاها البصريون أم لا؟ قيل: الشرائط التي اعتبروها، نحن نعتبرها و نعتبر شرطا آخر لا يعتبرونه، فالشرائط التي اعتبروها هي:

□

ص: ٧٥

١- (١) أي في البلخي.

أن يكون المخبرون أكثر من أربعة، ولا يقطعون على عدد منهم دون عدد.

و منها: أن يكونوا عالمين بما يخبرونه ضروره.

و منها: أن يكونوا ممن إذا وقع العلم بخبر عدد منهم أن يقع العلم بكل عدد مثلهم.

و أما ما نختص به فهو أن نقول: لا يمتنع أن يكون من شرطه أن يكون من يسمع الخبر لا يكون قد سبق إلى اعتقاد يخالف ما تضمنه الخبر بشبهه أو تقليد، و نحن ندل على وجوب جميع ذلك إن شاء الله تعالى.

إنما قلنا أنه لا بد أن يكونوا أكثر من أربعة، لأنه لو جاز أن يقع العلم بخبر أربعة، لكان شهود الزنا إذا شهدوا بالزنى و هم أربعة، كان يجب أن يحصل العلم للحاكم بصحة ما شهدوا به أنهم كانوا صادقين، و متى لم يحصل له العلم علم أنهم كاذبون، فكان يجب أن يرد شهادتهم، و يقيم حد القذف عليهم، و إن كان ظاهرهم ظاهر العدالة مزكين، و قد أجمع المسلمون على خلاف ذلك.

و ليس لأحد أن يقول: إنهم لا يأتون بلفظ الخبر، فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم.

لأنه لا اعتبار عندنا بالألفاظ، لأنه لو أخبر المخبر بالأعجميه (١) أو النبطيه لكان كإخباره بالعربيه، بل لو عرف قصد المشير لكان حاله حال المخبر في وجوب العلم عنده، فما ذكره لا يصح (٢).

و ليس لهم أيضا أن يقولوا: أن الشهود يشهدون مجتمعين غير متفرقين، و كونهم كذلك يوجب أن يكونوا في حكم من تواطأ على ما أخبر به، و من شرط من يقع العلم بخبرهم ألا (٣) يتواطأوا، فلذلك لا نعلم بشهادتهم.

و ذلك أن هذا فاسد من وجهين:

□

ص: ٧٦

١- (١) بالعجميه.

٢- (٢) المعتمد في أصول الفقه ٢: ٨٩.

٣- (٣) أن لا.

أحدهما: أنا لو فرقنا الشهود - وهو الأفضل عندنا - لما وقع العلم بخبرهم، فكونهم مجتمعين ككونهم متفرقين في انتفاء العلم عند شهادتهم.

و الوجه الآخر: إنا لا نجعل من شرط من يقع العلم بخبره أن لا يتواطأوا، فإن ذلك إنما يشترط (١) في الخبر الذي يستدل على صحه مخبره دون ما يقع العلم عنده ضروره، و لا- فرق فيما يخبرون به بين أن يكونوا مجتمعين أو متفرقين أو متواطئين أو غير ذلك، إذا علموا ما أخبروا به ضروره في وجوب حصول العلم عند خبرهم. و لو لا هذا الدليل لما وقف على أربعة أيضا، فكان يجب أن يحصل العلم عند كل عدد دون ذلك، كما أن ما زاد على أربعة لم يقف على عدد دون عدد، بل جوزنا أن يحصل العلم عند كل عدد زاد على الأربعة، فنظير هذا أن يجوز حصول العلم عند كل عدد دون الأربعة، لأنه ليس هاهنا دليل على وجوب مراعاة هذا العدد المدعاه، فلما لم نقطع على عدد زاد على الأربعة - لفقد الدليل على ذلك - فكذلك هاهنا (٢).

و قول من قال: إنهم عشرون تعلقا بقوله تعالى: **إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ** (٣)، و أنه لما أوجب الجهاد عليهم، و جب أن يكونوا ممن إذا دعوا إلى الدين علم ما دعوا إليه.

لا يصح من وجهين:

أحدهما: إن البغيه بالآيه التنبيه على وجوب ثبات الواحد للعشره، لا إيجاب الجهاد على هذا العدد. بل قد اتفقت الأمة على وجوب الجهاد على الواحد إذا كان له غنا، و لم يوجب وقوع العلم بخبره.

و الوجه الثاني: إن ما يدعون إليه من الدين معلوم باستدلال، و نحن نبين أن ما يعلم بالدليل لا يقع العلم بخبرهم و إن كثروا، و لا بد من أن يكون عالمين به ضروره.

□

ص: ٧٧

١- (١) يشترط.

٢- (٢) انظر: «المعتمد في أصول الفقه ٢: ٨٩، روضه الناظر و جنبه المناظر: ٨٨، التبصره: ٣١٢».

٣- (٣) الأنفال: ٤٥.

و أما من قال: إنهم سبعون مثل عدد الذين أحضرهم موسى عليه السلام عند الميقات، لأنه إنما أحضرهم ليقوم بخبرهم حجه على غيرهم (١).

لا يصح أيضا، لآخر الوجهين الذين دل ما (٢) في الشبهه الأولى أنه (٣) لا يمتنع (٤) أن يكون من دونهم بمنزلتهم، سيما و خبر موسى عليه السلام عن ربه كان يغنى عن خبرهم، فإذا جاز أن يختاروا مع أن خبره يغنى عن خبرهم، فيجب أن يكون اختيار السبعين و إن وقع العلم بمن دونهم أو لم يقع العلم بخبرهم أصلا كذلك، فمن أين سبب اختيارهم كان ما ادعاه السائل؟ فأما من اعتبر الثلاثمائة (٥) [و ثلثه عشر] لأنهم العدد الذين جاهد بهم النبي صلى الله عليه و آله و سلم في غزاه بدر، فليس له تعلق بوقوع العلم بخبرهم.

و الكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين الأولين.

و أما الشرط الثاني: و هو أنه يجب أن يكونوا عالمين بما أخبروا به ضروره، فإنما اعتبرناه لأن جماعه المسلمين يخبرون الملحده بأن الله تعالى أحد، و يخبرون اليهود و النصارى بنوه النبي (٦) صلى الله عليه و آله و سلم فلا يحصل لهم العلم بصحة ذلك. و يخبر بعضهم عن البلدان و ما أشبهها فيحصل العلم بخبرهم.

و العله في ذلك على التقريب أن العلم الضروري لو وقع بذلك لأدى إلى أن يكون حال المخبر أقوى من حال المخبر، و هذا لا يجوز، و إذا لم يقع العلم بخبر من يعلم ما أخبر عنه باكتساب فبأن لا يقع بخبر من لا يعلم المخبر عنه أصلا من المقلدين □

ص: ٧٨

١- (١) شرح اللمع ٥٧٤:٢.

٢- (٢) ذكرناهما.

٣- (٣) لأنه.

٤- (٤) يمنع.

٥- (٥) شرح اللمع ٥٧٤:٢.

٦- (٦) نبينا صلى الله عليه و آله و سلم.



والمبختين (١) أولى وأحرى (٢).

و أما الشرط الثالث: وهو أن كل عدد وقع العلم عند خبرهم فيجب أن تطرد العاده فيه، فيقع العلم عند كل عدد مثله إذا ساووه في الإخبار بما علموه ضروره.

و إنما قلنا ذلك: لأننا لو جوزنا خلاف ذلك، لم نأمن أن يكون في الناس من تخبره الجماعه الكثيره و لا يعلم بخبرها، و هذا يوجب أن يصدق من أخبر عن نفسه مع مخالطته الناس أنه لا- يعلم أن في الدنيا مكه، بل يجب أن يصدق المقيم في الجانب الشرقي أن لا يعلم الجانب الغربي إذا لم يعبر إليه، و ذلك سفسطه لا يصير إليه عاقل.

و أما الشرط الذي نختص بمراعاته فإنما قلنا: إنه لا يمتنع (٢) لأنه إذا كان هذا العلم مستندا إلى العاده و ليس بموجب عن سبب، جاز وقوعه على شروط زائده و ناقصه [١] بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحه و أجرى به العاده.

و إنما احتجنا إلى زياده هذا الشرط لثلا يقال أى فرق [٢] بين خبر البلدان، و الأخبار الوارده بمعجزات النبي صلى الله عليه و آله و سلم سوى القرآن، كحنين الجذع [٣]، []

ص: ٧٩

١- (١) البخت: بالفتح الحظ وزنا و معنى، و هو فارسي معرب «لسان العرب، المصباح المنير، مجمع البحرين».

٢- (٢) المعتمد في أصول الفقه ٢: ٩١-٩٠.

٣- (٣) بدايه لفقره ينقلها المصنف عن كتاب (الدخيره) للشريف المرتضى.

و انشقاق القمر [١]، و تسييح الحصى [٢]، و غير ذلك؟ و أى فرق أيضا بين أخبار البلدان، و بين خبر النص الجلى [٣] الذى يتفرد بنقله الإماميه؟ و إلا أجزتم أن يكون العلم بذلك كله ضروريا، كما أجزتموه فى أخبار البلدان و ما أشبهها؟ و ليس يمتنع أن يكون السبق إلى اعتقاد مانعا من فعل العلم الضرورى بالعادة، كما أن السبق إلى اعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا مانع من توليد النظر و العلم، و إذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فأولى أن يجوز فيما طريقه العاده.

و ليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن لا يفعل العلم (الضرورى) (١) لمن سبق إلى اعتقاد لنى ذلك المعلوم، و يفعل لمن لم يسبق، و هذا يقتضى أن يفعل []

ص: ٨٠

---

١- (١) زياده من النسخه الحجرية.

العلم الضرورى بالنص الجلى للشيعة، لأنهم لم يسبقوا إلى اعتقاد يخالفه، وكذلك المسلمون فى المعجزات التى ذكرناها. و ذلك أنه يمكن أن يقال:

□  
إن المعلوم فى نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى الاعتقاد لفيه إما لشبهه، أو تقليد لم يجر الله تعالى العاده بفعل العلم الضرورى. و إن كان مما لا يجوز أن يدعو العقلاء داع إلى اعتقاد نفيه، و لا تعرض لشبهه فى مثله، - كالخبر عن البلدان - و جاز أن يكون العمل به ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه.

و ليس لأحد أن يقول، أجزوا أن يكون فى العقلاء المخالطين لنا السامعين للأخبار من سبق إلى اعتقاد منع (١) من فعل العلم الضرورى له، فإذا أخبركم بأنه لا يعرف بعض البلدان الكبار، و الحوادث العظام، مع سماعه الأخبار، و كمال عقله، كان صادقا.

و ذلك أنا نعلم ضروره أنه لا داعى للعقلاء يدعوهم إلى سبق اعتقاد نفى بلد من البلدان أو (حادث عظيم من الحوادث، و لا شبهه تدخل فى مثل ذلك ففارق هذا الباب) (٢) أخبار المعجزات و النص، لأن كل ذلك مما يجوز السبق فيه إلى الاعتقادات الفاسده للدواعى المختلفه (٣) و ليس من شرط المخبرين أن يكونوا مؤمنين، و لا أن يكون فيهم حجه حتى يقع العلم بخبرهم، لأن الكفار قد يخبرون عن أشياء يعلمونها ضروره، فيحصل لنا العلم عند خبرهم، فلو (٤) كان ذلك شرطا صحيحا لاستحال ذلك.

و ليس أيضا من شرط وقوع العلم تصديق جميع الناس لخبرهم، لأن العلم بتصديقهم كلهم لا يقع إلا - بمشاهدتهم و ذلك متعذر، أو بالخبر عن حالهم و ذلك يوجب وقوع العلم بخبر طائفه و إن لم يعلم أن غيرهم مصدقون لهم.

□

ص: ٨١

- 
- ١- (١) منع بالعادة.
  - ٢- (٢) زياده من النسخه الحجرية.
  - ٣- (٣) نهايه الفقره المنقوله عن كتاب (الذخيره: ٣٥٠-٣٤٩) للشريف المرتضى.
  - ٤- (٤) و لو.

و هذه الجملة كافيها في جواز أن يعلم مخبر الأخبار ضروره و اكتسابا.

□

فأما الأخبار التي نعلم مخبرها استدلالا، فقد ذكر سيدنا المرتضى رحمه الله (١) جملة وجيزه في هذا الباب في كتابه «الذخيره» أنا (٢) أذكرها بألفاظه لأنها كافيها في هذا الباب و الزيادة عليها يطول به الكتاب.

قال: «الخبر إذا لم يكن [١] من باب ما يجب وقوع العلم عنده، و اشتراك العقلاء فيه، و جاز وقوع الشبهه فيه، فهو أن يرويه جماعه قد بلغت من الكثره إلى حد لا يصح معه أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد، فإن (٣) يعلم - مضافا إلى ذلك - أنه لم يجمعها (٤) على الكذب جامع كالتواطؤ و ما يقوم مقامه، و يعلم أيضا أن اللبس و الشبهه زائلان عما خبروا عنه.

هذا إذا كانت الجماعه تخبر بلا واسطه عن المخبر، فإن كان بينهما واسطه و جب اعتبار هذه الشروط المذكوره في جميع من خبرت (٥) عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء إلى نفس المخبر.

و تأثير هذه الشروط المذكوره في العلم بصحة هذا الخبر ظاهر، لأن الجماعه إذا لم تبلغ من الكثره إلى الحد الذي يعلم معه أنه لا يجوز أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد، لم نأمن أن تكون كذبت على سبيل الاتفاق، كما يجوز ذلك في الواحد و الاثنين.

و إذا لم يعلم أن التواطؤ و ما يقوم مقامه مرتفع عنها، جوزنا أن يكون الكذب □

ص: ٨٢

□

١- (١) أدام الله علوه.

٢- (٢) في الأصل: أنا قد.

٣- (٣) و أن.

٤- (٤) في الأصل: (يجمعا) و في الحجريه و (الذخيره) يجمعهما.

٥- (٥) من خبرت من المتوسطات عنه.

وقع منها على سبيل التواطؤ.

و الشبهه أيضا تدعو إلى الكذب و تجمع عليه، كأخبار الخلق الكثير من المبطلين، عن مذاهبهم الباطله لأجل الشبهه الداخله عليهم فيها، و إن لم يكن هناك تواطؤ منهم.

و لا- فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس و الشبهه بين أن يكون المخبر عنه مشاهدا أو غير مشاهد في أن الشبهه قد يصح اعتراضها في الأمرين، ألا ترى أن اليهود و النصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام و قتله، لما التبس عليهم الأمر فيه (١)، و ظنوا أن الشخص الذي رأوه مصلوبا هو المسيح عليه السلام، و دخلت الشبهه عليهم، لأن المصلوب قد تتغير حليته، و تبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به، و لبعد المصلوب أيضا عن التأمل، تقوى الشبهه في أمره.

و الوجه (في) (٢) اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطه بيننا و بين المخبر، لأن ذلك لو لم يكن معلوما في جميعهم، جوزنا كون من ولينا من المخبرين صادقا عن أخبر عنه من الجماعات، و إن كان الخبر في الأصل باطلا من حيث لم تتكامل الشرائط في الجميع، و متى تكاملت هذه الشروط فلا بدّ من كون الخبر صادقا، لأنه لا ينفك عن كونه صادقا أو كذبا، و متى كان كذبا فلا بدّ أن يكون وقع اتفاقا، أو لتواطؤ، أو لأجل شبهه، و إذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بدّ من كونه صادقا.

فأما الطريق إلى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبينه:

أما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز أن يقع من الجماعات، و العلم [ ]

ص: ٨٣

١- (١) في الأصل: فيهم.

٢- (٢) زياده من الأصل.

بحال الجماعة، و أن ذلك لا يتفق منها، و أنها مخالفه للواحد و الاثنين ضروره(١)، و لا يدخل على عاقل فيه شبهه، و لهذا أجزنا أن يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بأن الإمام تنكس على أم رأسه من المنبر كاذبا، و لا يجوز أن يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع، أو جماعه منهم كثيره، إلا لتواطؤ أو ما يقوم مقامه.

و قد شبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحاله اجتماع الجماعة الكثيره على نظم شعر على صفه واحده، و اجتماعهم على تصرف مخصوص، و أكل شيء معين من غير سبب جامع.

و شبه أيضا بما علمناه من استحاله أن يخبر الواحد أو الجماعه من غير علم عن أمور كثيره، فيقع الخبر بالاتفاق صدقا.

و جواز إخبار الجماعة الكثيره(٢) بالصدق من غير تواطؤ مفارق لإخبارها بالكذب من غير سبب جامع، لأن الصدق يجرى في العاده مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ، أو ما يقوم مقامه، و علم المخبر بكون الخبر صدقا داع إليه و باعث عليه، و ليس كذلك الكذب، لأن الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من أمر جامع لها [١]، و لم يستحل أن يخبروا بذلك و هم صادقون من غير تواطؤ.

و أما الطريق إلى العلم بفقد التواطؤ على الجماعة، فربما كان كثره الجماعات يستحيل معها التواطؤ عليها مراسله أو مكاتبه، و على كل وجه و سبب، لأننا نعلم [ ]

ص: ٨٤

١- (١) ضروري.

٢- (٢) جماعه كثيره.

ضروره أن جميع أهل بغداد لا يجوز أن يواطئوا جميع أهل الشام لا باجتماع و مشافهه، و لا بمكاتبه أو مراسله، على أن التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعه بمشافهه أو مكاتبه أو مراسله لا بد بمجرى العاده من أن يظهر لمن خالطهم ظهورا يشترك كل من خالطهم في علمه، و هذا حكم مستند إلى العادات لا يمكن دفعه.

و أما ما يقوم مقام التواطؤ من الأسباب الجامعه كتخويف السلطان و ما يجرى مجراه، فلا بد أيضا من ظهوره و علم الناس به، لأن الجماعه لا تجتمع على الأمر الواحد لأجل خوف السلطان إلا بعد أن يظهر لهم غايه الظهور، و ما هذه حاله لا بد من العلم به و القطع على فقده إذا لم يعثر عليه.

و أما ما به يعلم ارتفاع اللبس و الشبهه عن مخبر الخبر العدى خبرت به الجماعه، فهو أن تخبر الجماعه عن أمر مدرك إما بمشاهده، أو بسماع، و يعلم انتفاء أسباب اللبس و الشبهه عن ذلك المخبر، فإن أسباب التباس المدركات معلومه محصوره يعلم انتفاؤها حيث ينتفى ضروره.

و أما (1) ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في الطبقات التي تروى الخبر، فهو أن العادات جاريه بأن المذاهب أو الأقوال التي تقوى بعد ضعف، و تظهر بعد خفاء، و توجد بعد فقد لا بد أن يعرف ذلك من حالها، و يفرق العقلاء المخالطون لأهلها بين زمانى فقدها و وجودها، و ضعفها و قوتها، و لهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج [1]، []

ص: ٨٥

و ظهور مقاله الجهميه [١]، و النجاره [٢] و من جرى مجراهم، و فرق العقلاء من سامعى الأخبار بين زمان حدوث مقالاتهم و بين ما تقدمها.

و إذا صحت هذه الجملة التى ذكرناها فى صفه الخبر الذى لا بد أن يكون المخبر به صادقا من طريق الاستدلال<sup>(١)</sup> بنينا عليها صحه تلك المعجزات و النصوص على الأئمة عليهم السلام على ما نذهب إليه، و غير ذلك من أحكام الشريعة و غيرها.

فأما خبر الله تعالى فإنما يعلم صدقه إذا علم أولا أنه لا يلغز فى إخباره، و لا يريد بها غير ظاهرها و لا يدل عليه، و أنه لا يجوز عليه الكذب، و لا يعلم ذلك من حاله إلا من علم أنه عالم بقبح القبيح، و غنى عن فعله، و أنه إذا كان كذلك لا يجوز أن يختار القبيح، و قد بينا جملة من القول فيه.

و أما خبر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فإنه يعلم به<sup>(٢)</sup> صدقه، لأن العلم المعجز قد دل على أنه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لا يجوز أن يرسل الله من يكذب فيما يؤديه عنه، و قد أمرنا بتصديقه فى كل أخباره، فيجب أن يكون صدقا، لأن تصديق الكذاب قبيح، و الله يتعالى عن ذلك، فعلم عند ذلك أن أخباره عليه السلام صدق.

و القول فى أخبار الإمام عليه السلام القائم مقامه كالقول فى أخباره، لأن الدليل الدال على وجوب عصمته أمنا من وقوع القبيح من جهته، و فى ذلك أمان من أن []

ص: ٨٤

١- (١) نهايه فقره المنقوله عن كتاب (الذخيره فى علم الكلام): ٣٥٥-٣٥١.

٢- (٢) أى بالرسول صلى الله عليه و آله و سلم.



يكون خبره كذبا.

و أما خبر الأُمه إذا اعتبرناه، فإنما يعلم مخبره (١) لما تقدم لنا من العلم بكون المعصوم فيها (٢).

و أما خبر الواحد بمحضر من الجماعه الكثيره، و ادعاؤه عليهم المشاهده كنحو من ينصرف من الجامع و يخبر بوقوع الإمام من المنبر، و يدعى على جميع المنصرفين من الجامع مشاهده ذلك، و يعلم أنه لا صارف لهم عن تكذيبه، فمتى لم يكذبوه علمنا أنه صادق، لأنه لو لم يكن صادقا لأنكروه على مقتضى العاده.

□  
فأما خبر المخبر [بحضره النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن الشيء إذا لم ينكر عليه، فإن كان هذا المخبر يدعى] (٣) المشاهده لذلك و لم ينكر عليه، فذلك دليل على صدقه، و إن أطلق الخبر إطلاقا فانه لا يدل على ذلك.

فأما الأُمه إذا تلتقت الخبر بالقبول و صدقت به، فذلك دليل على صحته، لأنه لو لم يكن صحيحا لأدى إلى اجتماعها على خطأ، و ذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها.

و متى تلتقت الخبر بالقبول و لم تصدق به، فذلك لا يدل على صدقه، لأن هذا حكم أكثر أخبار الآحاد.

و أما الخبر إذا روى و عملت الأُمه بأجمعها بموجبه لأجله، فعند من قال: لا يجوز العمل بخبر الواحد، ينبغي أن يكون دلالة على صحته، لأنه لو لم يكن صحيحا لأدى إلى إجماعهم على العمل به و هو خطأ، و ذلك غير جائز عليهم.

و اما من قال يجوز العمل بخبر الواحد (٤) فلا يمكنه أن يقول أن ذلك دلالة على □

ص: ٨٧

١- (١) في الأصل: مخبرها.

٢- (٢) راجع بحث الإجماع و شروط حجتيه عند الإماميه.

٣- (٣) زياده من النسخه الثانيه.

٤- (٤) انظر: «المعتمد في أصول الدين ٢: ١٢٣-٩٨، اللمع: ٤٠، شرح اللمع ٢: ٥٨٣، الرساله: ٤٠١، التبصره: ٣٠١، المنحول: ٢٥٢، المستصفي ١: ١٤٦».

صحته، لأنهم إذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد، جاز أن يجمعوا عليه و إن لم يكن صحيحا في الأصل، كما أنهم يجوز أن يجمعوا(١) على شيء من طريق الاجتهاد عندهم، و إن لم يكن طريق ذلك العلم(٢).

و أما الخبر إذا ظهر بين الطائفة المحقة، و عمل به أكثرهم، و أنكروا على من لم يعمل به، فإن كان الذى لم يعمل به علم أنه إمام، أو الإمام داخل فى جملتهم، علم أن الخبر باطل.

و إن علم أنه ليس بإمام، و لا هو داخل معهم، علم أن الخبر صحيح، لأن الإمام داخل فى الفرقة التى عملت بالخبر.

و هذه جملة كافيته فى هذا الباب.

□

ص: ٨٨

١- (١) يجمعوا.

٢- (٢) المعتمد فى أصول الدين ٢: ٨٤.

فصل ٣ – «في أن في الأخبار المرويه ما هو ﴿Fذب [١]، و الطريق الذي يعلم به ذل ﴿Fمن المعلوم الذي لا يتخالج فيه ش ﴿F»

إن في الأخبار المرويه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذبا، كما أن فيها صدقا، فمن قال: إن جميعها صدق فقد أبعد القول فيه، و من قال: إنها كلها كذب []

ص: ٨٩

فكذلك، لفقد الدلالة على كلا القولين، وقد توعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الكذب عليه بقوله: (من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)<sup>(١)</sup>. و تجنب كثير من أصحابه الرواية نحو الزبير [١]، و البراء بن عازب [٢] لما تبينوا أنه وقع فيها الكذب، فروى عن البراء أنه قال: «سمعنا كما سمعوا لكنهم رووا ما لم يسمعوا» و روى عن شعبه [٣] أنه قال: «نصف الحديث كذب» [٤] و لأجل ما قلنا حمل أصحاب []

ص: ٩٠

---

١- (١) أصول الكافي ١: ٦٢ باب اختلاف الحديث، ح ١، البخاري: كتاب العلم، باب ٣٨، مسند أحمد بن حنبل ٣: ٣٠٣.

الحديث نفوسهم على نقد(١) الحديث، و تمييز الصحيح منها من الفاسد [١].

و ليس لأحد أن يقول: إن ما يتعلق بالدين إذا لم يقم به الحجة، وجب القطع على كذبه، كما نعلم كذب المدعى للنبوه إذا لم يظهر عليه المعجز، و ذلك أنه لا يمتنع أن يتعبد بالخبر و إن لم تقم به الحجة، كما تعبد بالشهادات و إن لم تعلم صحتها.

و لا يجوز أن يتعبد بتصديق نبي و لا علم له، أو بتصديق كذاب، فلذلك كذبنا المدعى للنبوه إذا لم يكن له معجزه. و غاية ما فى هذا ألا- يجب العمل به، و ليس إذا لم يجب العمل به و جب القطع على كذبه، بل ينبغى أن يتوقف فيه إلى أن يدل دليل عقلى أو شرعى على كذبه أو كذب بعضه.

و اما(٢) الطريق الذى به يعلم كذب الخبر فلا يجوز أن يكون الخبر، سواء أوجب العلم ضروره أو اكتسابا. و يفارق الكذب فى هذا الباب الصدق، لأننا بالخبر نعلم صدق الخبر و لا نعلم به كذبه، بل العلم بكذبه يحتاج إلى أمور آخر. و الأخبار على ضربين.

أحدهما: يعلم كونه كذبا (ضروره، و هو أن يعلم)(٣)، ضروره أن مخبره على []

ص: ٩١

١- (١) فقد.

٢- (٢) فأما.

٣- (٣) زياده ساقطه من الأصل.

خلاف ما تناوله، فيعلم أنه كذب. و لذلك قلنا أن المخبر عن كون فيل بحضرتنا يعلم بطلان خبره بالاضطرار(١)، لأنه لو كان هناك فيل لرأيناه.

و الضرب الآخر: يعلم كونه كذبا باكتساب، و هو كل خبر نعلم أن مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلي، أو بالكتاب و السنه، أو الإجماع، و قد يعلم ذلك بأن يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجه به على المكلفين أو بعضهم، فإذا لم تقم به الحجه علم أنه باطل، و العله في ذلك أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف عباده فعلا و لا يزيح علتهم في معرفته، فإذا صح ذلك و كان ذلك الفعل مما طريقه العلم لا العمل، أو مما علم بالدليل أنه مما يجب أن يعلمه المكلف، و إن كان طريقه العمل، فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره إذا لم يعرف(٢) من جهه المكلفين ما يمنع من وروده، فإذا لم يكن ذلك حاله علم بطلانه، اللهم إلا أن يكون هناك طريق آخر يعلم به صحه ما تضمنه ذلك الخبر فيستغنى بذلك الطريق عن الخبر و لا يقطع على كذبه، و لذلك نقول: إن الخبر إذا صار بحيث لا تقوم به الحجه قام قول الإمام في ذلك مقامه، إذا أوجب العلم و صارت الحجه به قوله دون الخبر، و العله في ذلك أن ما تضمنه الخبر إذا كان من باب الدين و مصلحه المكلف فلا بدّ من أن يكون للمكلف طريق إلى العلم به، فإن كان حاصلًا من طريق النقل، و إلا فما ذكرناه من قول الإمام، لأنه إن لم يكن أحد هذين أدى إلى أن لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو مصلحه له، و ذلك لا يجوز.

و منها: أن يكون المخبر عنه مما لو كان على ما تناوله الخبر لكانت الدواعى تقوى إلى نقله، و قد جرت العاده بتعذر كتمانها، فإذا لم ينقل ذلك نقل مثله علم كذبه، و هو أن يخبر المخبر بحادثه عظيمه وقعت في الجامع، و رؤيه الهلال و السماء مصيحه، في أنه إذا لم يظهر النقل فيه علم أنه كذب.

□

ص: ٩٢

---

١- (١) في الأصل (باضطراب) و الصحيح ما أثبتناه من النسخه الثانيه.

٢- (٢) يعرض.

ومنها: أن تكون الحاجة في باب الدين إلى نقله ماسه، فإذا لم ينقل نقل نظيره في هذا الباب علم أنه كذب، نحو ما نقول أن العرب لو عارضت القرآن لوجب نقله كتنقل نظيره، لأن الحاجة إلى نقله كالحاجة إلى نقل القرآن، و حالهما في قرب العهد سواء، ولذلك نقول: إنه لا يجوز أن يكون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم شرائع أخر لم تنقل إلينا، لأنها لو كانت لنقلت نقل نظيرها لمساواتها لها في الحاجة إليها وقرب العهد بها، هذا إذا فرضنا أن الموانع والصوارف عن نقله كلها مرتفعه يجب ذلك.

فأما إذا جوزنا أن يمنع من نقل بعض الأخبار مانع من خوف و ما يجرى مجراه فلم يجب القطع على كذب ذلك الخبر، لأن هذا الذى ذكرناه حكم أكثر الفضائل المرويه لأئمة المؤمنين عليه السلام و النص عليه، و العله فيها ما قلناه من اعتراض موانع من خوف و تقيه و غير ذلك.

فأما ما يعم البلوى به، أو ما وقع فى الأصل شائعا ذائعا، فيجب (١) نقله على وجه يوجب العلم، ما لم يعرض فيه ما يمنع من نقله، فمتى لم يعرض هناك ما يمنع من نقله و كان فى الأصل شائعا ذائعا، علم أنه باطل.

و الخبر إذا كان ظاهره يقتضى الجبر و التشبيه، أو أمرا علم بالدليل بطلانه، و لا يمكن تأويله على وجه يطابق الحق غير متعسف و لا بعيد من الاستعمال، و جب القطع على كذبه. فإن أمكن تأويله على وجه قريب أو على ضرب من المجاز (الذى) (٢) جرت العاده باستعماله يقطع على كذبه.

فأما ما تكلفه محمد بن شجاع الثلجى [١] من تأويل الأخبار الوارده من الجبر و التشبيه من التعسف و الخروج عن حد الاستعمال فلا يحتاج إليه، لأنه لو ساغ ذلك []

ص: ٩٣

١- (١) يجب.

٢- (٢) زياده فى الأصل.

لم يكن لنا طريق نقطع على كذب أحد، و ذلك باطل.

و الفائدة في نقل ما علم كذبه هو أن ينحصر المنقول من الأحاديث ليعلم أن ما ادخل فيه معمول، كما حصر (١) الخلاف في الفقه ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح و لا يلتفت إليه.

و ليس لأحد أن يقول: إن في تجويزكم (٢) الكذب على هذه الأخبار أو في بعضها طعنا على الصحابه، لأن ذلك يوجب تعمدهم الكذب.

و ذلك أنه: لا يمتنع أن يكون وقع الغلط من بعض الصحابه، لأنه ليس كل واحد منهم معصوما لا يجوز عليه الغلط، و إنما يمنع من إجماعهم على الخطأ دون أن يكون ذلك ممتنعا من آحادهم.

□  
و أيضا: فإنهم كانوا يسمعون الحديث من النبي صلى الله عليه و آله و سلم و لا يكتبونه فيسهون (٣) عنه أو عن بعضه، فيقع الغلط في نقله (٤).

و أيضا: أنهم كانوا يحضرونه عليه السلام و قد ابتدأ الحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه لذلك، و لذلك كان عليه السلام إذا أحس برجل داخل ابتدأ الحديث (٥)، و لهذا أنكرت عائشه [١] على من روى عن النبي صلى الله عليه و آله []

ص: ٩٤

١- (١) خص.

٢- (٢) تجويز.

٣- (٣) و يسهون.

٤- (٤) المعتمد في أصول الفقه ٢: ٨٠.

٥- (٥) المعتمد في أصول الفقه ٢: ٨٠.



و سلم انه قال: «الشؤم فى ثلاثه: الفرس، و المرأه، و الدار»<sup>(١)</sup>، و ذكرت أنه عليه السلام كان حاكيا لذلك فلم يسمع الراوى أول كلامه و كذلك خطأت من روى عنه عليه السلام أنه قال: <sup>(٢)</sup>«التاجر فاجر»<sup>(٣)</sup> و «أن ولد الزنا شر الثلاثه»<sup>(٤)</sup>، و ذكرت أن كلامه خرج على تاجر قد دلس، و ولد زنا قد سب أمه<sup>(٥)</sup>. و على هذا الوجه أنكرت و ابن عباس [١] جميعا ما رواه ابن عمر [٢] أن الميت ليعذب ببياء أهله عليه» [٣]، و غير ذلك، فقالا و هل [٤] ابن عمر، و إنما قال عليه السلام: «إن الميت ليعذب و أن أهله يبكون عليه».

و قد كان منهم من ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه.

و هذه الوجوه التى ذكرناها أو أكثرها تنفى الطعن عن ناقل الخبر، و إن كان كذبا.

□

ص: ٩٥

- 
- ١- (١) قال العجلونى: رواه البخارى و السيوطى فى ذيل الجامع الصغير و الترمذى و النسائى و غيرهم. انظر: «كشف الخفاء و مزيل الإلباس» ١٢:٢.
  - ٢- (٢) المعتمد فى أصول الفقه ٨٠:٢.
  - ٣- (٣) اللئالى المصنوعه فى الأحاديث الموضوعه ١٤٢:٢ كتاب المعاملات.
  - ٤- (٤) مجمع الزوائد و منبع الفوائد ٢٥٧:٦.
  - ٥- (٥) لأمه.

فأما من تأخر عن زمان الصحابه و التابعين فلا يمنع أن يكون فيهم من يدخل في الأحاديث الكذب عمدا و يكون غرضه الإفساد في الدين كما روى عن عبد الكريم بن أبي العوجاء(1) أنه لما صلب و قتل قال: «أما إنكم إن قتلتموني لقد أدخلت في أحاديثكم أربعة آلاف حديث مكذوبه» و هذا واحد من الزنادقه و الملحدين، فكيف الصورة في الباقين.

□  
فأما الأخبار التي هي من باب العمل كالأخبار الواردة في فروع الدين فسنذكر القول فيها - إن شاء الله تعالى - في الفصل الذي يليه.

□

ص: ٩٤

---

١- (١) من كبار الزنادقه، اتهم بالمانويه و القدرية و اعتقاده بالتناسخ و الحلول، فقبض عليه و عذب ثم صلب سنة ١٥٥ أو ١٦٠ هـ أيام المهدي العباسي.

إشارة

اختلف الناس في خبر الواحد، فحكى عن النظام [١] إنه كان يقول: أنه يوجب العلم الضروري إذا قارنه سبب [٢]، و كان يجوز في الطائفة الكثيره ألا يحصل العلم بخبرها.

و حكى عن قوم من أهل الظاهر أنه يوجب [٣] العلم (١)، و ربما سموا ذلك علما []

ص: ٩٧

---

١- (١) يوجب العلم مطلقا.

ظاهرا.

و ذهب الباكون من العلماء، من المتكلمين و الفقهاء إلى أنه لا يوجب العلم [١]، ثم اختلفوا:

فمنهم من قال: لا يجوز العمل به [٢].

و منهم من قال: يجب العمل به [٣].

و اختلف من قال: لا يجوز العمل به:

فقال قوم: لا يجوز العمل به عقلا [٤].

و قال آخرون: انه لا-يجوز العمل به، لأن العباده لم ترد به و إن كان جائزا فى العقل ورودها به. و ربما قالوا و قد ورد السمع بالمنع من العمل به.

و اختلف من قال يجب العمل به:

فمنهم من قال: يجب العمل به عقلا، و حكى هذا المذهب عن ابن سريج [٥] []

ص: ٩٨

وغيره.

وقال آخرون: إنما يجب العمل به شرعاً، والعقل لا يدل عليه، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا [١].

ثم اختلفوا:

فمنهم من قال: يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا [٢].

ومنهم: من راعى في ذلك العدد، وهو أن يكون رواته أكثر من واحد [٣]، وهذا [ ]

ص: ٩٩

المذهب هو المحكى عن أبى على [١].

والذى أذهب إليه [٢]: أن خبر الواحد لا يوجب العلم [٣]، وأنه كان يجوز أن ترد العباده بالعمل به عقلا، وقد ورد جواز العمل به فى الشرع، إلا- أن ذلك موقوف على طريق مخصوص و هو ما يرويه من كان من الطائفة المحقه، و يختص بروايته، و يكون على صفه يجوز معها قبول خبره من العداله و غيرها.

و أنا أبتدىء أولا فأدل على فساد هذه المذاهب التى حكيتها، ثم أدل على صحه ما ذهبت إليه:

أما الذى يدل على أن خبر الواحد لا يوجب العلم، فهو أنه لو أوجب العلم لكان يوجه كل خبر واحد، إذا كان المخبر صادقا و إلى ما أخبر به مضطرا [٤].

و لو كان كذلك لوجب أن يعلم صدق أحد المتلاعنين و كذب الآخر.

□

ص: ١٠٠

و كان يجب أن لا يصح الشك في خير النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه أسرى به إلى السماء.

□  
و قد علمنا خلاف ذلك، لأننا لا نعلم صدق أحد المتلاعنين، و نجوز أن تدخل الشبهه في نبوه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يعتقد صحه نبوته، فيشك في خبره عن الإسراء به، و لو كان يوجب العلم الضرورى لما صح ذلك، و لكان يجب أيضا أن يحصل لنا العلم بصدق كل رسول ادعى رساله بعضنا إلى بعض، لأن ذلك يعلم ضروره، فكان يجب حصول العلم به، و قد علمنا خلاف ذلك.

فإذا بطل جميع ذلك علم أنه لا يوجب العلم.

فأما ما اعتبره النظام من اقتران السبب به (١)، فليس يخلو من:

أن يقول: يقع العلم به و بالسبب جميعا.

أو يقول: إن العلم يقع به بشرط أن يقارنه السبب.

أو يقول: إن العلم يقع به إلا أن يكون (٢) السبب حاصلًا [١].

و كل هذه الوجوه يبطل، لأنه يوجب أن لا- يمتنع أن يخبر الجماعه العظيمه عن الشىء (٣) و لا- يقترن بها ذلك السبب، فلا يحصل عند خبرها العلم، و هذا يؤدي إلى تجويز أن نصدق من يخبرنا عن نفسه بأنه لا- يعلم أن فى الدنيا مكه مع اختلاطه بالناس و نشوئه بينهم، و قد علمنا خلاف ذلك.

فأما ما يذكره من مشاهده من رأى محرق الثياب يلطم (٤) على وجهه، و قد كان .

□

ص: ١٠١

١- (١) راجع هامش رقم (٢) صفحه ٩٧.

٢- (٢) فى الحجريه: لا يكون، و هو خطأ واضح.

٣- (٣) فى الأصل النبى.

٤- (٤) فى الأصل (محرق يلطم)..

علم أن له عليلاً و يخبر بموته، إنا نعلم عند خبره أنه ميت، فدعوى (١) لا برهان عليها، لأن مثل ذلك قد يفعله العقلاء، لأغراض كثيرة، ثم ينكشف الأمر عن خلاف ذلك، فمن أين أن المذنب يعتقد عند خبره علم لا يجوز التشكك فيه؟ فأما من قال: إنه لو لم يوجب العلم لما صح أن يتعبد [١] به، لأن العبادة لا تصح إلا بما نعلمه دون ما لا نعلمه. فإنما (٢) كان يدل لو ثبت أن في العقل لا يجوز العبادة بما طريقه الظن، ثم يثبت أنه تعبد به، و لم يثبت لهذا القائل واحد من الأمرين، فلا يصح التعلق به.

فأما تعلقه بقوله: وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣).

فهو لا يدل على إيجاب خبر الواحد العلم، لأن معنى الآية النهي عن الكذب على الله تعالى، و ليس من عمل بخبر الواحد يضيف إليه أن الله تعالى قد قال ما تضمنه الخبر، و إنما يضيف إليه أنه تعبد بالعمل بما تضمنه الخبر، و ذلك معلوم عنده بدليل دل عليه، فيسقط بجميع ذلك هذا المذهب.

و لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لما كان اختلاف الناس في قبوله و شكهم في صحته صحيحاً. و لا صح التعارض في الأخبار [٢]، و لا احتيج إلى اعتبار صفات []

ص: ١٠٢

١- (١) في الأصل: دعوى.

٢- (٢) في الأصل: إنما.

٣- (٣) البقرة: ١٦٩.



الراوى، و لا ترجيح بعض الأخبار على بعض، و كل ذلك يبين فساد هذا المذهب.

فأما تسميته من سماه علما ظاهرا(1): فربما عبر عن «الظن» بأنه علم، لأن العلم لا يختلف حاله إلى أن يكون ظاهرا و باطنا، فإن أراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به.

فأما من قال لا يجوز العمل به عقلا(2): فالذى يدل على بطلان قوله أن يقال:

□  
إذا تعبد الله تعالى بالشىء فإنما يتعبد به لأنه مصلحة لنا، و ينبغى أن يدلنا عليه و على صفة التى إذا(3) علمناه عليها كان مصلحة لنا، و صح منا أدائه على ذلك الوجه. لا يمتنع أن تختلف الطرق التى بها يعلم أن الله سبحانه تعبدنا به، كما لا يمتنع اختلاف الأدلة التى بها تعلم صحه ذلك، فإذا صحت هذه الجملة لم يمتنع أن يدلنا على أنه قد أمرنا بأن نفعل ما ورد به خبر الواحد إذا علمناه على صفة ظننا أنه صادق كعلمنا أنه تعبدنا بما أنزله من القرآن، و إن كان أحدهما قد علق بشرط و الآخر لم يعلق به.

و إذا صح هذا، و كان صورته الخبر الواحد هذه الصورة، فيجب أن لا يمتنع ورود العبادة بالعمل به. و الذى يبين ذلك أيضا ورود العبادة بالشهادات و إن لم يعلم صدقهم، و جرى وجوب الحكم بقولهم فى أنه معلوم مجرى الحكم بما علمناه بقول الرسول صلى الله عليه و آله و سلم.

□  
و ليس لأحد أن يقول: إذا لم يصح أن يتعبد الله تعالى بالقبول من النبى بلا علم معجز يظهر عليه، فبأن لا يجوز القبول من غيره أولى. و ذلك أن فقد ظهور العلم على الرسول صلى الله عليه و آله و سلم يقتضى الجهل بالمصالح التى لا تعلم إلا من جهته، و ليس فى فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك، لأنه يصح أن يعلم بقول النبى □

ص: ١٠٣

١- (١) راجع هامش رقم (٣) صفحه ٩٧ و رقم (٢) صفحه ١٠٢.

٢- (٢) راجع هامش رقم (٤) صفحه ٩٨.

٣- (٣) زياده من النسخه الثانيه.

صلى الله عليه وآله وسلم وجوب ما أخبر به الواحد، فيصير في حكم علم قد ظهر عليه، وإن جوزنا كونه كاذباً فيه، لأنه لا يمتنع أن تكون المصلحه لنا في العمل به وإن كان هو كاذباً، كما لا يمتنع أن يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق إذا خوفنا الواحد من سعي فيه أو لص، وإن كان كاذباً.

ثم هذا يوجب عليه [\(١\)](#) يحكم بشهادة الشهود مع تجويز أن يكونوا كذبه، كما لا تقبل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الشريعه إلا بعلم يدل على نبوته.

فإن قالوا: ولم لا يجوز أن يعلم أيضاً بقول نبي متقدم وجوب تصديق نبي آخر يجيء بعده؟ والعمل بما معه مثل [\(٢\)](#) ما قلتموه في خبر الواحد من أنه يعلم وجوب العمل به بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

قيل له: إن كان سؤالك عن وجوب العمل بما يجيء به إنسان في المستقبل، فهذا هو معنى قبول خبر الواحد و جواز العمل به بعينه، فذلك جائز، وإن كان (سؤالك) [\(٣\)](#) عن تصديق نبي يجيء، فذلك طريقه العلم لا العمل، فلا يجوز أن يعمل بقوله، لأننا بينا أن خبر الواحد لا- يوجب العلم. اللهم إلا أن يفرض المسأله فيقال: إن النبي المتقدم ينص لنا على صفه من يدعى النبوه و يقول: «من كان عليها و ادعى النبوه فاعلموا أنه صادق» فإن ذلك جائز، و يكون ذلك نصاً على نبوته، و ما دل على صدقه دال على تصديق هذا و إن كان بواسطه، فبطل بهذا التجويز جميع ما تعلق به في هذا الباب.

فإن قالوا [\(٤\)](#): لو جاز قبول خبر الواحد في الفروع، لجاز ذلك في الأصول، و في ثبوت القرآن، لأن جميع ذلك من مصالح الدين، فإذا لم يصح ذلك في بعضه لم يصح في سائرهِ.

□

ص: ١٠٤

١- (١) أن لا.

٢- (٢) في الأصل (قيل).

٣- (٣) زياده من الحجريه.

٤- (٤) انظر: «المعتمد في أصول الفقه ٢: ١٠١، التبصره: ٢٩٩، الذريعه إلى أصول الشريعه ٢: ٤٧».

قيل له: إنه ما كان يمتنع أن يتعبد بقبول خبر الواحد في أصول الدين، كما تعبدنا الآن بقبوله في فروعه، وإن كان لا بد من قيام الحجبه ببعض الشرائع [١].

فأما إثبات القرآن، فإن كان لم يرد (١) مثل القرآن، و على صفته في الإعجاز، صح أن يتعبد به، لأن كونه على هذه الصفه يوجب العلم.

و إن كان ما يرد لا يكون بصفه القرآن في الإعجاز فإنه لا يمتنع أيضا ورود العباده بالعمل به من غير قطع على أنه قرآن، مثل ما قلناه في خبر الواحد.

و كذلك ما كان يمتنع أن يتعبد بتخصيص عموم القرآن، و نسخه بخبر الواحد، و إن كان لم يقع ذلك أصلا، لأن الكلام فيما يجوز من ذلك و ما لا يجوز، فليس لأحد أن يقول: أوجبوا العمل به كما أجزتموه، لأن إيجاب العمل يحتاج إلى دليل منفصل من دليل الجواز.

فأما من ذهب إلى أن العباده لم ترد به (٢):

فإن أراد أنها لم ترد به بالإطلاق، فهو مذهبا الذي اخترناه.

و إن أراد أنها لم ترد على التفصيل الذي فصلناه [٢]، فنستدل نحن فيما بعد على ورود العباده به إذا انتهينا إلى الدلاله على صحه ما اخترناه.

و أما من قال: إن العباده منعت منه (٣) و تعلقهم في ذلك بقوله: **وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٤)**، و بقوله: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (٥)** و ما أشبه ذلك []

ص: ١٠٥

١- (١) ما يرد على مثل القرآن.

٢- (٢) انظر هامش رقم (٢) صفحه ٩٨.

٣- (٣) راجع هامش رقم (٢) صفحه ١٠٢.

٤- (٤) البقره: ١٦٩.

٥- (٥) الإسراء: ٣٦.

من الآيات [١]. فقد بينا تأويل الآية الأولى(١).

فأما قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** فلا يدل على ذلك أيضا، لأن من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دله دليل [٢] على وجوب العمل به، إما من الكتاب أو السنه أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم، وإنما الآية مانعه من العمل بغير علم أصلا، وقد بينا أنا لا نقول ذلك، لأن من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم بما يعمل به، فسقط التعلق بهذه الآية أيضا.

و أما(٢) من أوجب العمل به عقلا(٣): فالذى يدل على بطلان قوله، أنه ليس فى العقل ما يدل على وجوب ذلك، وقد سيرنا(٤) أدله العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه، فينبغى أن لا يكون واجبا، وأن يكون مبقى(٥) على ما كان عليه.

و أيضا: فإن الشريعة مبنيه على المصالح، فإذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد فى العقل فينبغى أن يكون مبقى(٦) على ما كان عليه فى العقل من الحظر أو الإباحه.

□

ص: ١٠٦

---

١- (١) انظر كلام المصنف عن تأويل الآية صفحه ١٠٢.

٢- (٢) فى الأصل: فأما.

٣- (٣) انظر هامش رقم (٣) صفحه ٩٨.

٤- (٤) السبر: استخراج كنه الأمر. لسان العرب ٦: ١٥٠.

٥- (٥) فى الأصل: مبقيا.

٦- (٦) فى الأصل: مبقيا.

و ليس لأحد أن يقول [١]: إن في العقل وجوب التحرز من المضار، و إذا لم نأمن عند خبر الواحد أن يكون الأمر على ما تضمنه الخبر، يجب علينا التحرز منه و العمل بموجبه، كما أنه يجب علينا إذا أردنا سلوك طريق أو تجاره و غير ذلك فخيرنا مخبر أن فى الطريق سبعا أو لصا، أو يخبرنا بالخسران الظاهر، و جب علينا أن نتوقف عليه و نمتنع من السلوك فيه، فحكم خبر الواحد فى الشريعة هذا الحكم.

و ذلك أن الذى ذكره غير صحيح من وجوه:

أحدها: أن الاعتبار الذى اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعى النبوه من غير علم يدل على نبوته، لأن العله قائمه فيه و هى وجوب التحرز من المضار، فأى فرق فرقوا فى ذلك فرقنا بمثله فى خبر الواحد.

و الثانى: أن الذى ذكره إنما يسوغ فيما طريقه المنافع و المضار الدنيويه، فأما ما يتعلق بالمصالح الدينيه، فلا يجوز أن يسلك فيها إلا طريق العلم [٢]، و لهذه العله أوجبنا بعثه الأنبياء، و إظهار الأعلام (١) على أيديهم، و لو لا ذلك لما وجب ذلك كله.

و الثالث: أن خبر الواحد لا يخلو أن يكون واردا بالحظر أو الإباحه.

فإن ورد بالحظر، لا نأمن أن تكون المصلحه فى إباحته، و أن كونه محظورا يكون مفسده لنا.

و كذلك إن ورد بالحظر لا نأمن أن تكون المصلحه تقتضى حظه، و أن تكون []

ص: ١٠٧

١- (١) أى المعجزات.

إباحته مفسده لنا، فنقدم على ما لا نأمن أن يكون مفسده لنا، لأن الخبر ليس بموجب للعلم، فنقطع به على أحد الأمرين، و ذلك لا يجوز في العقول.

و ليس لأحد أن يقول [١]: إذا لم يكن في السمع دلالة على الحادثه إلا ما تضمنه خبر الواحد، وجب العمل به بحكم العقل، لأننا متى لم نعمل به أدى إلى أن تكون الحادثه لا- حكم لها، و ذلك لا- يجوز لأنه إذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثه وجب تبقيتها على مقتضى العقل، من الحظر، أو الإباحه، أو الوقف، و يحتاج إلى خبر الواحد، فعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب.

و أما من أوجب العمل (١) به، على ما يذهب إليه مخالفونا في الأحكام، فالذى يبطله أن نقول:

إذا لم يكن في العقل ما يدل على ذلك فالطريق إلى إيجابه السمع، و ليس في السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد - على ما يذهبون إليه - لأن جميع ما يدعونه دليلا ليس في شيء منه دليل على وجهه، و نحن نذكر شبههم في ذلك و نتكلم عليها بموجب من القول:

**[ما استدلوا به على وجوب العمل بخبر الواحد]**

**[الاستدلال بآيه النفر]**

أحد ما استدلوا به على وجوب العمل بخبر الواحد قوله تعالى: **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (٢).**

قالوا: فحث الله تعالى كل طائفة على التفقه، و أوجب عليهم الإنذار، و الطائفة []

ص: ١٠٨

١- (١) انظر هامش رقم (١) صفحه ٩٩.

٢- (٢) التوبه: ١٢٢.

يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم [١]، فلو لا أنه يجب العمل بخبرهم لما أوجب عليهم الإنذار، لأنه لا فائده فيه (١).

و ربما قووا ذلك بأن قالوا: لما أوجب الله تعالى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإنذار وجب علينا القبول، و لو لم يجب علينا القبول لما وجب عليه الإنذار (٢).

و هذه الآيه لا- دلالة فيها، لأن الّذى يقتضيه ظاهر الآيه وجوب الإنذار على الطائفة، و ليس فى وجوب الإنذار عليهم وجوب القبول منهم، لأنّه غير ممتنع [٢] أن تتعلق المصلحه بوجوب الإنذار عليهم و لا- تتعلق بوجوب القبول منهم، إلا- إذا انضاف إليه شيء آخر، ألا- ترى أنه قد يجب التحذير و الإنذار من ترك معرفه الله و معرفه صفاته، و إن لم يجب القبول من المخبر فى ذلك، بل يجب الرجوع إلى أدله العقل و ما يقتضيه. و كذلك يجب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإنذار و إن لم يجب القبول منه إلا إذا دل العلم المعجز على صدقه، فيجب حينئذ القبول منه.

فكذلك القول فى تحذير الطائفة أنه يجب عليهم التحذير، و يجب على المنذر الرجوع إلى طرق العلم.

و أيضا: يجب على أحد الشاهدين إقامة الشهاده، و لا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته، إلا إذا انضاف إليه من تتكامل الشهاده به، ثم يعتبر أيضا بعد تكاملهم صفاتهم، و هل هم عدول أو لا؟ حتى يجب عليه الحكم بشهادتهم.

و كذلك يجب على آحاد المتواترين النقل فيما طريقه العمل، و إن كان لا [ ]

ص: ١٠٩

١- (١) راجع: «التبصره: ٣٠٤، الأحكام ١: ١٠٣ و ١٠٤، المعتمد ٢: ١١٠، شرح اللمع ٢: ٥٨٨، الذريعه ٢: ٥٥».

٢- (٢) راجع: «التبصره: ٣٠٤، الأحكام ١: ١٠٣ و ١٠٤، المعتمد ٢: ١١٠، شرح اللمع ٢: ٥٨٨، الذريعه ٢: ٥٥».

يحصل العلم بخبره، و لا- يجب علينا أن نعتقد صحه ما أخبر به إلا بعد أن ينضاف من يتكامل به التواتر إليهم، فحينئذ يوجب العلم، و لذلك نظائر كثيره فى العقلیات [١]، أ لا- ترى أنه قد يجب على الواحد منا العطيه إلى غيره، و إن كان ذلك الغير لا يجوز له أخذها، أ لا ترى أن من ألجأ غيره ظلما بتخويف القتل إلى إعطائه المال أو الثياب يجب عليه إعطاؤه بحكم العقل خوفا من القتل، و لا يجوز للظالم الملجئ أخذ ذلك على وجه من الوجوه [٢].

و ليس لأحد أن يقول: إن هذا يبطل فائده الإنذار، لأنه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الإنذار عليهم، و ذلك إنا قد بينا أنه قد يجب الإنذار فى مواضع ذكرناها، و إن لم يجب القبول من المنذر لما بيناه، فكذلك القول فيما قالوه.

فأما حملهم (١) ذلك على النبى صلى الله عليه و آله و سلم فذلك دليلنا، لأننا قد بينا أنه لا يجب القبول منه إلا بعد أن يدل العلم المعجز على صدقه فحينئذ يجب القبول منه.

فنظير هذا أن يدل دليل على وجوب العمل بما أنذروا به حتى يجب علينا العمل به.

و فى هذا القدر كفايه فى إبطال التعلق بهذه الآيه.

### [الاستدلال بآيه النبأ]

و استدلووا أيضا: بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ []

ص: ١١٠

١- (١) أى قياسهم.



فَتَبَيَّنُوا أَن تَصِيبُوا قَوْمًا بِيَهَالِهِ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (١) قالوا: أوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق، فينبغي أن يكون خبر العدل بخلافه و أن يجب العمل به، و ترك التوقف فيه [١].

و هذا أيضا لا دلالة فيه، لأن هذا أولا استدلال بدليل [٢] الخطاب [٣]، و من أصحابنا [٤] من قال: إن دليل الخطاب ليس بدليل، فعلى هذا المذهب لا يمكن [ ]

ص: ١١١

---

١- (١) الحجرات: ٦.

الاستدلال بالآيه.

و أما من قال بدليل الخطاب [١]، فإنه يقول لا يصح أيضا الاستدلال بها من وجوه [٢]:

أحدها: أن هذه الآيه نزلت في [٣] فاسق [٤] أخبر برده قوم [٥] و ذلك لا خلاف []

ص: ١١٢

أنه لا يقبل فيه أيضا خبر العدل، لأنه لا يجوز أن يحكم بارتداد أقوام بخبر الواحد العدل.

و الثاني: أن تعليل الآيه يمنع من الاستدلال بها، لأن الله تعالى علل خبر الفاسق فقال: **أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** و ذلك قائم في خبر العدل، لأن خبره إذا كان لا يوجب العلم فالتجوز في خبره حاصل مثل التجوز في خبر الفاسق.

و ليس لأحد أن يقول: إنى أمتنع من تجوز ذلك في العدل، لأنه لو كان ذلك جائزا لما علق تجوز الجهاله بالفاسق؟ لأن ذلك لا يصح من وجهين:

أحدهما: أن هذا يقتضى أن يقطع على أنه يعلم بخبر العدل، لأن الجهل لا يرتفع إلا و يحصل العلم، و ذلك لا يقوله أحد.

و الثاني: أنه ليس من يمنع من تجوز الجهاله في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق، بأولى ممن قال: أنا أمتنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق، لأنه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل، و التعليل دليل، فيسقط على كل حال التعلق بالآيه.

### [الاستدلال بآيه إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ]

و استدل قوم: بقوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ** (١) الآيه.

و قالوا: حظر الكتمان يقتضى وجوب الإظهار، و وجوب ذلك يقتضى وجوب القبول، و إلا فلا فائده في الآيه [١].

□

ص: ١١٣

و هذه الآية أيضا لا دلالة فيها من وجوه [١]:

منها: ما قدمناه في الآية الأولى من أن هاهنا مواضع كثيرة يجب الإنذار فيها و التخويف، و إن لم يجب القبول على المنذر، إلا أن ينضاف إليه أمر آخر، فكذلك القول في الإظهار.

و منها: أنه ليس في الآية إلا- تحريم كتمان ما أنزله الله تعالى في الكتاب، و ظاهر ذلك يقتضى أن المراد به القرآن و ذلك يوجب العلم، دون خبر الواحد الذي لا يوجبه.

و ليس لأحد أن يقول: فقد قال بعد ذلك: وَ الْهُدَىٰ فَيَدْخُلُ فِيهِ سَائِرُ الْأَدْلَةِ.

لأن ذلك لا يصح من وجهين:

أحدهما: أنه قال بعد ذلك مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فَقَدْ عَادَ الْأَمْرُ إِلَىٰ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْكِتَابَ.

و الثانى: أنه يقتضى وجوب إظهار ما هو دليل، و يحتاج أن يثبت أولا أن خبر الواحد دليل بغير الآية حتى يتناوله قوله: وَ الْهُدَىٰ ، فإذا لم يثبت دليل لا يمكن حمل الآية عليه، و إذا ثبت استغنى عن الاستدلال بالآية.

**و قد استدل الخلق منهم من الفقهاء، و المتكلمين [٢] بإجماع الصحابة**

بأن قالوا:

□

ص: ١١٤

وجدنا الصحابه قد عملت بأخبار الآحاد و شاع ذلك فيما بينهم، نحو ما روى عن عمر أنه قبل خبر حمل بن مالك [١] فى الجنين، و قال: «كدنا أن نقضى فيه برأينا» [٢]، و خبر الضحاک [٣] فى توريث المرأه من ديه زوجها [٤]، و خبر عبد الرحمن فى أخذ الجزيه من المجوس [٥]، و كانوا فى ذلك بين طائفتين، طائفه تعمل بهذه الأخبار، و الأخرى لا []

تنكر عليهم، فلو لا أن العمل بها كان صحيحا جائزا، و إلا كانوا قد أجمعوا على الخطأ و ذلك لا يجوز.

و الاستدلال بهذه الطريقة لا يصح من وجوه.

أحدها: أن هذه الأخبار التي رووها كلها أخبار آحاد، و الطريق إلى أنهم عملوا بها أيضا أخبار آحاد، لأنه لو كانت متواتره لكانت توجب العلم الضروري عندهم [١]، و نحن لا نعلم ضروره أن الصحابه عملت بأخبار الآحاد، فإذا لا يصح الاعتماد على هذه الأخبار، لأن المعتمد عليها يكون أوجب العمل بخبر الواحد و ذلك لا يجوز.

و لا- خلاف أيضا بين الأصوليين في أن وجوب العمل بأخبار الآحاد طريقه العلم دون الظن، و أخبار الآحاد قد (١) دللنا على أنها لا توجب العلم، فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة.

و الثاني: أنا لو سلمنا أنهم عملوا بهذه الأخبار، من أين لهم أنهم عملوا بها من حيث كانت أخبار آحاد و من أجلها؟، و ما ينكرون على من قال: إنهم عملوا لدليل دلهم على صحه ما تضمنته هذه الأخبار؟ أو قرينه اقترنت إليها أوجبت صحتها؟ أو يكون العامل بها كان قد سمع كما يسمع الراوى، فلما روى له ذلك تذكر ما كان نسيه، فعمل به لأجل علمه لا لأجل روايته [٢]؟ []

ص: ١١٤

---

١- (١) و قد دللنا...

و ليس لأحد أن يقول: إذا عملوا عند سماع هذه الأخبار و لم يعملوا قبل ذلك، علم أن عملهم لأجلها دون أمر آخر، و يبين ذلك قول عمر في خبر الجنين: «كدنا أن نقضى فيه برأينا»(١)، و في خبر آخر: «لو لا هذا لقضينا فيه برأينا»(٢) فنبه(٣) أنه عدل عن الرأى إلى ما عمل به لأجل الخير لا لأجل علمه أو أمر آخر.

□  
و كذلك روى عنه أنه كان ممن يرى المفاضله في ديه الأصابع حتى أخبر عن كتاب عمرو بن حزم أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: «فى كل إصبع عشره من الإبل» [١] فسوى بين الكل، و فى ذلك إبطال قول من قال جوزوا أن يكونوا عملوا بهذه الأخبار لأمر آخر.

و ذلك: أنه لا يمتنع أنهم قبل روايه هذه الأخبار لم يعلموا، لأنهم كانوا ناسين لذلك، فلما روى لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لأجل الخير.

فأما قول عمر: «كدنا أن نقضى فيه برأينا»(٤)، فلا يمتنع أيضا أن يكون لما كان نسي الخبر و بعد عهده به أراد أن يقضى برأيه فيه، فلما روى له الخبر تذكر ما تضمنه الخبر، فرجع إلى ما عمله، و أخبر أنه لو لا هذا الخبر العذى كان سببا لتذكاره كاد أن يقضى برأيه.

و أما رجوعه إلى كتاب عمرو بن حزم فى الديه، فإن كتاب عمرو بن حزم [٢] □

ص: ١١٧

١- (١) راجع تخريج الحديث فى هامش رقم (٢) صفحه ١١٥.

٢- (٢) راجع تخريج الحديث فى هامش رقم (٢) صفحه ١١٥.

٣- (٣) فى الأصل (فبينه).

٤- (٤) راجع تخريج الحديث فى هامش رقم (٢) صفحه ١١٥.

كان معلوما بين الصحابه، و أنه من إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لم يكن طريق ذلك خير الواحد، فلأجل ذلك رجع إليه.

و الثالث: أنا لو سلمنا أنهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها، لم يكن أيضا فيه دلالة، لأنه ليس جميع الصحابه عمل بها، و إنما عمل بها بعضهم، و ليس فعل بعضهم حجه، و إنما الحجه فى فعل جميعهم.

و ليس لهم أن يقولوا: إنهم بين طائفتين، طائفه عملت بها، و طائفه لم تنكر عليهم العمل بها، فلو لم يكن صحيحا لكانوا قد أجمعوا على الخطأ(١).

و كذلك(٢) أن هذا لا يصح من وجهين:

أحدهما: أنه من أين لهم أنه حيث لم ينكروا كانوا راضين بأفعالهم، مصوبين لهم ما عملوا؟، و ما المانع من أن يكونوا كارهين لذلك منكرين بقلوبهم، و منع من إظهار ذلك بعض الموانع [١].

و إنما يمكن الاعتماد على سكوتهم إذا لم يكن لسكوتهم وجه غير الرضا فحينئذ يحمل عليه، فأما و يمكن غير ذلك فينبغى أن لا يقطع به على الرضا.

و أيضا: فإنما يجب عليهم إنكار ذلك إذا علموا أنهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها، و غير ممتنع أن يكونوا شاكين فى حال العاملين بها مجوزين، لأنهم عملوا بها لدليل دلهم على صحه هذه الأخبار، أو لتذكرهم، فلأجل ذلك لم ينكروهم.

و الوجه الثانى: أنهم قد أنكروا أجمع العمل بأخبار(٣) الآحاد، ألا ترى إلى ما [ ]

ص: ١١٨

١- (١) المعتمد ٢: ١١٥.

٢- (٢) و ذلك.

٣- (٣) بخير.



روى عن أبي بكر أنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبه [١] فى الجده حتى شهد معه محمد بن مسلمه [٢].

و ما روى عن عمر أنه لم يقبل خبر أبى موسى [٣] فى الاستئذان [٤] حتى شهد معه أبو سعيد [٥].

و ما روى عن على عليه السلام أنه لم يقبل خبر ابن سنان الأشجعى [٦]، و غير []

ص: ١١٩

ذلك مما لا يحصى كثره.

و رد هذه الأخبار ظاهر بينهم، كما ظهر بينهم العمل بما ذكروه من الأخبار، فإن كان عملهم بما عملوه دليلا على جوازه، فردهم لما ردوه يجب أن يكون دليلا على المنع منه، و لا فرق بينهما على حال.

و ليس لأحد أن يقول [١]: نحن لا ننكر رد كثير من الأخبار إذا لم يكن شرط وجوب القبول فيه ثابتا.

و ذلك: أن هذا التأويل في رد هذه الأخبار إنما يسوغ إذا ثبت أنهم عملوا بخبر الواحد، فأما و لما يثبت ذلك، بل نحن في سبر [٢] ذلك فلا يمكن تأويل ذلك.

و لا- فرق بين من تأول هذه الأخبار و قال: إنهم ردوها لبعض العلل ليسلم له العمل بتلك الأخبار، و بين من عكس ذلك فقال: إنهم عملوا بتلك الأخبار لقيام دليل دلهم على ذلك غير نفس الأخبار لتسلم له ظواهر هذه الأخبار، و لا فرق بينهما على حال.

على أن هذه الطريقة التي اعتمدها توجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد لأنهم نسخوا القبلة بخبر الواحد، لأنه روى أن أهل قباء كانوا في الصلاة []

ص: ١٢٠

متوجهين إلى بيت المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حول قبلته إلى الكعبة، فداروا إلى التوجه إلى الكعبة (١)، و كان ذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم و لم نجده عليه السلام أنكر عليهم ذلك، فينبغي أن يكون على قانون طريقتهم يجوز نسخ بخبر الواحد، و ذلك لا يقوله أحد [١].

و ليس لهم أن يقولوا: إن أهل قباء كانوا قد علموا نسخ قبله بغير ذلك الخبر، فلأجل ذلك عملوا به.

لأن عليهم فيما استدلوا به من الأخبار مثله بأن يقال: و إنما عملوا بتلك الأخبار لأنه كان سبق لهم العلم بما تضمنته تلك الأخبار، فذكروه عند حصولها كما قلموه في أهل قباء حذو النعل بالنعل.

و استدلوا أيضا: بما كان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم من بعثه رسله إلى الأطراف، و عماله، و ساعاته إلى النواحي، و أمره إياهم بالدعاء إلى الله تعالى و إلى رسوله و شريعته، فلو لا أن القبول كان واجبا منهم و إلا لم يكن لذلك فائده (٢).

و هذا لا يمكن الاعتماد عليه، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يبعث، برسله و يأمرهم أولا بالدعاء إلى الله تعالى و إلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم و لا خلاف أن ذلك طريقه الدليل، و أنه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه، بل يجب الرجوع []

ص: ١٢١

---

١- (١) سيره ابن هشام ٢: ٢٥٧، تاريخ الطبري: حوادث السنه الثانيه للهجره، تاريخ يعقوبى ٢: ٤٢، الرساله: ١٠٩، السيره الحلبيه ٢: ١٢٨.

٢- (٢) راجع: «الإحكام ١: ١٠٧-١٠٥، المعتمد ٢: ١٢٠، شرح اللمع ٢: ٥٨٩-٥٨٨، التبصره: ٣٠٤، المنحول: ٢٥٣، الذريعه ٢: ٥٨-٥٧».

فى ذلك إلى الأدله الواضحه فىه، فكذلك القول فى الأحكام الشرعيه.

□

فإن قالوا: إنهم كانوا يدعونهم إلى معرفه الله تعالى، و ينبهونهم على ما هو مركز فى عقولهم من الأدله الداله على توحيده و عدله، و كذلك يدعونهم إلى النبوه و الإقرار به، و يقرءون عليهم القرآن الدال على صدقه فى دعواه.

قيل لهم: فإذا قد صار لدعائهم إلى ما يدعون إليه فائده غير وجوب القبول منهم، و إذا جاز ذلك فى معرفه و النبوه جاز له أن يقول فى أحكام الشرعيه مثله، بأن يقول: إنهم كانوا ينبهونهم على الطرق الداله على أحكام الشرعيه من الكتاب و السنه المتواتره بها، و يجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصدقه ما يتضمنه.

ثم يقال لهم: طريق التعبد بخبر الواحد و وجوب العمل به الشرع، لأن العقل قد بينا أنه لا يدل على ذلك، فمن أين يعلمون أنهم قد تعبدوا بوجوب (١) القبول من الرسل و العمال و غيرهم حتى يجب عليهم القبول منهم؟ فإن أحالوا على جهه من الجهات من تواتر أو غير ذلك، قلنا مثله فى سائر الأحكام، و سقط التعلق بهذه الطريقه.

فإن قيل: فما قولكم فى المواضع النائيه التى يقطع على أنه لا تواتر اتصل بهم بأحكام الشرعيه، أ ليس كان يجب عليهم القبول من الرسل و العمال، و ليس هناك طريق يعلمون به أحكام الشرعيه؟ قيل له: إذا فرضت المسأله فى الموضع الذى ذكر فى السؤال، فلأصحابنا عن ذلك جوابان:

أحدهما: أنه لا- يجب عليهم القبول منهم، و ينبغى أن يكونوا متمسكين بحكم العقل إلى أن ينقطع عذرهم بأحكام الشرعيه، فحينئذ يجب عليهم العمل به.

و الجواب الثانى: أنه إذا كان القوم بحيث لم تتصل بهم الشرعيه على وجه ينقطع العذر، و كانت المصلحه لهم فى العمل بتلك الشرعيه، فإنه لا يجوز أن يبعث []

ص: ١٢٢

١- (١) وجوب.

إليهم إلا معصوما لا يجوز عليه التغيير و التبديل، و يظهر على يده علم معجز يستدلون به على صدقه، فإذا علموا صدقه و جب عليهم القبول منه.

و على الوجهين جميعا سقط السؤال.

ثم يقال لهم: إذا كان القوم بحيث فرضتم من البعد من أين يعلمون أنهم متعبدون بوجوب قبول قول الرسل و الرجوع إلى ما يقولونه في أحكام الشريعة؟ فلا- بدّ لهم من أن يحيلوا على جهة أخرى غير مجرد أقوالهم، فنقول لهم مثل ذلك في سائر الأحكام، و سقط السؤال.

### و استدلو أيضا بأن قالوا: لا خلاف في أنه يجب على المستفتى الرجوع إلى المفتى

، مع تجويزه الغلط عليه، فكذلك أيضا يجب الرجوع إلى خبر الواحد و إن جوز على المخبر الغلط(1).

و هذا أيضا لا يصح الاستدلال به، لأن لأصحابنا في هذه المسألة مذهبين.

أحدهما: أنه لا يجوز للمستفتى القبول من المفتى، بل يلزمه طلب الدليل كما لزم [١] المفتى، فعلى هذا سقط السؤال.

□

ص: ١٢٣

---

١- (١) التبصره: ٣٠٩، شرح اللع ٥٨٥:٢ و ٦٠٠، المعتمد ١٢٣:٢-١٢٢، الذريعة ٥٨:٢.

والمذهب الآخر: أنه يجوز ذلك.

و الجواب عنه: على هذا المذهب [١]: أن هذا قياس، ولا خلاف أن هذه المسألة لا تثبت بالقياس لأن طريقها العلم.

و لم إذا وجب ذلك في المستفتى و المفتى يجب مثل ذلك في خبر الواحد؟ فإن جمعوا بينهما بعله أنه يجوز على كل واحد منهما الخطأ كان ذلك قياساً، و قد اتفقنا على أن طريق وجوب العمل بخبر الواحد العلم دون القياس.

على أن ذلك إنما يمكن أن يستدل به على جواز ورود العباده بخبر الواحد، دون أن يجعل طريقاً إلى وجوب ذلك.

و هذه الجملة كافيه في إبطال هذه الشبهه.

و قد استدلووا بأشياء يجرى مجرى ما ذكرناه، مثل حملهم ذلك على الشهاده و غير ذلك [٢].

و الجملة التي ذكرناها تنبه على طريقه الكلام على جميع ذلك، فلا فائده في التطويل.

□

فأما من راعى أن يكون الراوى أكثر من واحد [١]، واستدلالة على ذلك بخبر أبى بكر فى الجده (١)، و خبر عمر فى الاستئذان (٢)، و حديث ذى اليدىن [٢] فى سهو النبى صلى الله عليه وآله وسلم و أنه لم يقبل منه حتى سأل غيره من الصحابه، و حملة ذلك على الشهاده و غير ذلك.

فما ذكرناه من الكلام على من لم يراع العدد كلام عليه، لأننا اعتبرنا المنع من كل []

ص: ١٢٥

---

١- (١) انظر تخريج الحديث فى صفحه (١١٩) هامش رقم (١).

٢- (٢) انظر تخريج الحديث فى صفحه (١١٩) هامش رقم (٤).

خبر لا يوجب العلم، فلا وجه لاعتبار هذا العدد.

و قلنا: إن هذه الأخبار كلها أخبار آحاد لا يصح التعلق بها.

و منعنا من أنهم عملوا بها لأجلها و منعنا أيضا من أن يكونوا كلهم عملوا بها و بينا أيضا أنهم أنكروا أيضا العمل بأخبار الآحاد في مواضع، فالطريق إلى إبطال ذلك واحد.

### [مختار المصنف]

فأما ما اخترته من المذهب فهو:

□  
أن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه، و كان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو عن واحد من الأئمه عليهم السلام، و كان ممن لا يطعن في روايته، و يكون سديدا في نقله، و لم تكن هناك قرينه تدل على صحه ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرينه تدل على صحه ذلك، كان الاعتبار بالقرينه، و كان ذلك موجبا للعلم - و نحن نذكر القرائن فيما بعد - جاز العمل به.

و المذى يدل على ذلك: إجماع الفرقة المحقه، فإنني وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه(١)، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل [١] مشهور، و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا و سلموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله، و هذه عادتهم و سجيتهم من عهد □

ص: ١٢٤

١- (١) في الأصل: يتدافعون.



النبي صلى الله عليه وآله وسلم و من بعده من الأئمة عليهم السلام، و من زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذى انتشر العلم عنه و كثرت الروايه من جهته، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك و لأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذى يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا فى الشريعة عندهم، لم يعملوا به أصلا، و إذا شذ منهم واحد [١] عمل به فى بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجه لخصمه و إن لم يعلم اعتقاده، تركوا قوله و أنكروا عليه و تبرءوا من قوله، حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لما كان عاملا بالقياس، فلو كان العمل بخبر الواحد يجرى ذلك المجرى لوجب أيضا فيه مثل ذلك، و قد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون الإجماع على الفرقة المحقه فى العمل بخبر الواحد، و المعلوم من حالها أنه لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل لهم (١): المعلوم من حالها الذى لا ينكر و لا يدفع أنهم لا يرون العمل بخبر [ ]

ص: ١٢٧

١- (١) يقال لهم.

الواحد العدى يرويه مخالفهم فى الاعتقاد، و يختصون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم و طريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك، و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس أيضا، و أنه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم فى أن خبر الواحد لا يعمل به، و يدفونهم عن صحه (١) ذلك، حتى إن منهم من يقول: «لا يجوز ذلك عقلا»، و منهم من يقول: «لا يجوز ذلك لأن السمع لم يرد به» [١]، و ما رأينا أحدا منهم تكلم فى جواز ذلك، و لا -صنف فيه كتابا و لا أملى فيه مسأله، فكيف تدعون أتم خلاف ذلك؟ قيل له: من (٢) أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما كلموا من مخالفهم فى الاعتقاد و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنه للأحكام التى يروون هم خلافها، و ذلك صحيح على ما قدمنا، و لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، و أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلا -مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدله الموجبه للعلم، و الأخبار المتواتره بخلافه.

فأما من أحال ذلك عقلا (٣)، فقد دللنا فيما مضى على بطلان (٤) قوله، و بينا أن ذلك جائز، فمن أنكروه كان محجوجا بذلك.

على أن الذين أشير إليهم فى السؤال أقوالهم متميزه من بين أقوال الطائفه [ ]

ص: ١٢٨

١- (١) التذكره بأصول الفقه: ٣٨، أوائل المقالات: ١٢٢.

٢- (٢) الذين.

٣- (٣) راجع التعليقه صفحه (٩٨) هامش رقم (٤).

٤- (٤) انظر أجوبه المصنف و ردوده فى صفحه (١٠١).

المحقة، و علمنا أنهم لم يكونوا أئمه معصومين، و كل قول علم قائله و عرف نسبه (١) و تميز من أقاويل سائر الفرقه المحقه، لم يعتد بذلك القول، لأن قول الطائفه إنما كان حجه من حيث كان فيها معصوم، فإذا كان القول صادرا من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقى الأقوال، و وجب المسير إليه، على ما نبينه فى باب الإجماع.

فإن قيل: إذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد، و الشرع قد ورد به، ما الذى حملكم على الفرق بين ما ترويه الطائفه المحقه، و بين ما يرويه أصحاب الحديث من العامه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم؟ و هلا عملتم بالجميع، أو منعمت من الكل؟ قيل: العمل بخبر الواحد إذا كان دليلا- شرعيا فينبغى أن نستعمله بحيث قررتة الشريعة، و الشرع يرى العمل بما يرويه طائفه مخصوصه، فليس لنا أن نتعدى إلى غيرها، كما أنه ليس لنا أن نتعدى من روايه العدل إلى روايه الفاسق.

و إن كان العقل مجوزا لذلك، أجمع على أن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون روايه عدلا بلا خلاف، و كل من أسند إليه ممن خالف الحق لم تثبت عدالته، بل ثبت فسقه، فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره.

فإن قيل: هذا القول يؤدى إلى أن يكون الحق فى جهتين مختلفتين إذا عملوا بخبرين مختلفين، و المعلوم من حال أئمتكم و شيوخكم خلاف ذلك [١].

قيل له: المعلوم من ذلك أنه لا- يكون الحق فى جهتهم و جهه من خالفهم فى الاعتقاد فأما أن يكون المعلوم أنه لا يكون الحق فى جهتين إذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين، فقد بينا أن المعلوم خلافه، و الذى يكشف عن ذلك أيضا أن من منع من العمل بخبر الواحد يقول: إن هاهنا أخبارا كثيره لا ترجيح لبعضها على بعض، و الإنسان فيها مخير، فلو أن اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين []

ص: ١٢٩

١- (١) فى الأصل: عرف نفسه.

أليس كانا يكونان مختلفين و قولهما حق على مذهب هذا القائل؟ فكيف يدعى أن المعلوم خلاف ذلك؟ و يبين ذلك أيضا: أنه قد روى عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن اختلاف أصحابه في المواقيت و غير ذلك؟ فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم» [١]، فترك الإنكار لاختلافهم، ثم أضاف الاختلاف إلى أنه أمرهم به، فلو لا أن ذلك كان جائزا لما جاز ذلك عنه (١).

فإن قيل: اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم، لأن الذين أشرتهم إليهم إذا قالوا قولاً طريقه العلم من التوحيد و العدل و النبوه و الإمامه و غير ذلك، فسألوا عن الدلالة على صحته أحوالوا على هذه الأخبار بعينها، فإن كان هذا القدر حجة فينبغي أن يكون حجة في وجوب قبولها فيما طريقه العلم، و قد أقررتم بخلاف ذلك.

قيل له (٢): لا نسلم أن جميع الطائفة تحيل على أخبار الآحاد فيما طريقه العلم مما عدتموهم، و كيف نسلم ذلك و قد علمنا بالأدلة الواضحة العقلية أن طريق هذه الأمور العقل، أو ما يوجب العلم من أدله الشرع فيما يمكن ذلك فيه؟! و علمنا أيضا: أن الإمام المعصوم لا بد أن يكون قائلاً به، فنحن لا نجوز أن يكون قول المعصوم داخلا في قول العاملين في هذه المسائل بالأخبار، و إذا لم يكن قوله داخلا في جملة أقوالهم فلا اعتبار بها، و كانت أقوالهم في ذلك مطرحه.

و ليس كذلك القول في أخبار الآحاد، لأنه لم يدل دليل على أن قول الإمام []

ص: ١٣٠

١- (١) منه عليه السلام.

٢- (٢) نحن لا نسلم.

داخل فى جملة أقوال المنكرين لها، بل بينا أن قوله عليه السلام داخل فى جملة أقوال العاملين بها، و على هذا سقط السؤال.

على أن الذى ذكره مجرد الدعوى من الذى أشير إليه ممن يرجع إلى الأخبار فى هذه المسائل، فلا يمكن إسناد ذلك إلى قوم علماء متميزين، و إن قال ذلك بعض غفلة أصحاب الحديث، فذلك لا يلتفت إليه على ما بيناه.

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار، و نحن نعلم أن روايتها أكثرهم كما رووها رووا أيضا أخبار الجبر [١]، و التشبيه [٢]، و غير ذلك من الغلو [٣]، و التناسخ [٤] و غير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء؟ قيل لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه و غير ذلك مما ذكر فى السؤال، و لو صح أنه نقله لم يدل على أنه كان معتقدا لما تضمنه الخبر، و لا يمتنع أن يكون، إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شىء من الروايات، لا لأنه يعتقد ذلك.

و نحن لم نعتد على مجرد نقلهم، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم، و ارتفاع النزاع [٥] بينهم، فأما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال.

فإن قيل: كيف تعولون على هذه الأخبار و أكثر روايتها المجبره [٦]، و المقلده، [ ]

و الغلاه (١)، و الواقفه [١]، و الفطحيه [٢]، و غير هؤلاء من فرق الشيعه المخالفه (٢) اعتقادهم للاعتقاد الصحيح.

و من شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلا عند من أوجب العمل به، و هذا مفقود في هؤلاء.

و إن عولتم على عملهم دون روايتهم، فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، و (٣) ذلك لا يدل على جواز العمل بأخبار الكفار و الفساق.

قيل لهم: إنا لا نقول أن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد، و نشير هاهنا إلى جمله من القول فيه:

فأما ما ترويه العلماء المعتقدون للحق، فلا طعن على ذلك بهذا السؤال.

و أما ما يرويه قوم من المقلده فالصحيح الذي أعتقده، أن المقلد للحق و إن كان مخطئا في الأصل معفو عنه، و لا أحكم فيه بحكم الفساق. فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أن من أشاروا إليه لا- نسلم أنهم كلهم مقلده، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما تقوله جماعه أهل العدل في كثير من أهل الأسواق []

ص: ١٣٢

١- (١) انظر هامش رقم (٣) صفحه ١٣١.

٢- (٢) كالكيسانيه (رجال الكشي: رقم ١٤٩، ١٥٢، ٢٠٤)، و الناوسيه (رجال الكشي: رقم ٣٨٤، ٤٦٠، ٤٧٦)، و الخطايه (رجال الكشي: رقم ٥١٠، ٥٨١، ٥٥، ٩٠٧) و الجهميه (رجال الكشي: رقم ٤٧٦)، و البتريه (رجال الكشي: رقم ٤٢٢، ٤٢٩، ٤٣٠). و غيرها من الفرق و المذاهب البائده.

٣- (٣) و هل.

و العامه، و ليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحجج و المناظره صناعه و ليس يقف حصول المعرفه على حصوله، كما قلناه في أصحاب الجمل.

□  
و ليس لأحد أن يقول: إن هؤلاء ليسوا من أصحاب الجمل لأنهم إذا سألوا عن التوحيد، أو العدل، أو صفات الله تعالى، أو صحه النبوه، قالوا كذا روينا و يروون في ذلك كله الأخبار.

و ليس هذا طريقه أصحاب الجمل [١]، و ذلك لأنه لا يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمل و قد حصلت لهم المعرفه (١) بالله تعالى، غير أنهم لما تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلا عليهم، و ليس يلزمهم [٢] أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلا إلا بعد أن يتقدم المعرفه بالله تعالى، و إنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، و هم عالمون على الجمله كما قررناه (٢)، فما يتفرع عليه الخطأ [٣] فيه لا يوجب التكفير و لا التضليل.

و أما الفرق الذين أشاروا إليهم من الواقفه، و الفطحيه و غير ذلك، فعن ذلك جوابان [٤].

□

ص: ١٣٣

١- (١) المعارف.

٢- (٢) في الأصل: قدرناه.

أحدهما: أن ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل - وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد (من القول بالوقف) (١) - إذا علم من اعتقادهم و تمسكهم بالدين، و تخرجهم من الكذب، و وضع الأحاديث، و هذه كانت طريقه جماعه عاصروا الأئمه عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير [١]، و سماعه بن مهران [٢]، و نحو بني فضال [٣] من المتأخرين عنهم، و بنى سماعه [٤] و من شاكلهم.

فإذا علمنا أن هؤلاء الذين أشرنا إليهم، و إن كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف و غير ذلك، كانوا ثقات في النقل، فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به.

و الجواب الثانى: أن جميع ما يرويه هؤلاء إذا اقتصوا بروايته لا يعمل به، و إنما يعمل به إذا انضاف إلى روايتهم روايه من هو على الطريقه المستقيمه و الاعتقاد الصحيح، فحينئذ يجوز العمل به. فأما إذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه على حال.

□

ص: ١٣٤

١- (١) زياده من الأصل.



و على هذا سقط الاعتراض.

فأما ما رواه الغلاة، و من هو مطعون عليه فى روايته، و متهم فى وضع الأحاديث، فلا يجوز العمل بروايته إذا انفرد. و إذا انضاف إلى روايته روايه بعض الثقات جاز ذلك، و يكون ذلك لأجل روايه الثقة دون روايته.

و أما المجبره و المشبهه فأقل (١) ما فى ذلك أنا لا- نعلم أنهم مجبره و لا مشبهه، و أكثر ما معنا أنهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر و التشبيه، و ليس روايتهم لها دليلا- على أنهم كانوا معتقدين لصحتها، بل بينا الوجه فى روايتهم (٢)، أو أنه غير الاعتقاد لمتضمنها، و لو كانوا معتقدين للجبر و التشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما ترويه الفرق المتقدم ذكرها، و قد بينا ما عندنا فى ذلك.

و هذه جمله كافيه فى إبطال هذا السؤال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها (٣)؟ بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها [و] لأجلها عملوا بها، و لو تجردت لما عملوا بها، و إذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل له: القرائن التى تقترن بالخبر و تدل على صحته أشياء مخصوصه - نذكرها فيما بعد - من الكتاب، و السنه، و الإجماع، و التواتر، و نحن نعلم أنه ليس فى جميع المسائل التى استعملوا فيها أخبار الآحاد، ذلك لأنها أكثر من أن تحصى، موجوده فى كتبهم و تصانيفهم و فتاواهم، لأنه ليس فى جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك فى صريحه و فحواه، أو دليله و معناه، و لا فى السنه المتواتره لعدم ذلك فى أكثر []

ص: ١٣٥

١- (١) فى الأصل: فأول.

٢- (٢) فى روايتهم لها.

٣- (٣) بمجردها.

الأحكام(١)، بل لوجودها في مسائل معدوده، و لا في الإجماع لوجود الاختلاف في ذلك، فعلم أن ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محاله.

و من ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر(٢) بيننا و بينه، بل كان معولا على ما يعلم ضروره خلافه، مدافعا لما يعلم من نفسه ضده و نقيضه.

و من قال عند ذلك: إني متى عدت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل [١]. يلزمه أن يترك أكثر الأخبار و أكثر الأحكام و لا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به.

و هذا حد يرغب أهل العلم عنه، و من صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معولا على ما يعلم ضروره من الشرع خلافه.

و مما يدل أيضا: على جواز العمل بهذه الأخبار التي أشرنا إليها، ما ظهر بين الفرقه المحقه من الاختلاف الصادر عن العمل بها، فإنني وجدتها مختلفه المذاهب في الأحكام، يفتى أحدهم بما لا يفتى به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهاره إلى أبواب الدّيات من العبادات، و الأحكام، و المعاملات، و الفرائض، و غير ذلك، مثل اختلافهم في العدد، و الرؤيه [٢] في الصوم.

و اختلافهم في أن التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحده أم لا؟ و مثل اختلافهم في باب الطهاره، و في مقدار [٣] الماء الذي لا ينجسه شيء.

□

ص: ١٣٦

١- (١) عمن.

٢- (٢) السبر: استخراج كنه الأمر.

و نحو اختلافهم فى حد الكر.

و نحو اختلافهم فى استئاف [١] الماء الجديد لمسح الرأس و الرجلين.

و اختلافهم فى اعتبار أقصى مده النفاس.

و اختلافهم فى عده فصول الأذان و الإقامه [٢]، و غير ذلك فى سائر أبواب الفقه، حتى أن بابا منه لا يسلم إلا (وقد) (١) وجدت العلماء من الطائفه مختلفه فى مسائل منه، أو مسأله متفاوته الفتاوى! و قد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الأحاديث المختلفه التى تختص الفقه فى كتابى المعروف ب «الاستبصار» [٣] و فى كتاب «تهذيب الأحكام» [٤] ما يزيد []

ص: ١٣٧

---

١- (١) زياده من الأصل.

على خمسة آلاف حديث، و ذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها و ذلك أشهر من أن يخفى، حتى أنك لو تأملت اختلافهم في هذه الأحكام وجدته يزيد على اختلاف [١] أبي حنيفة [٢]، و الشافعي، و مالك [٣]، و وجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاه صاحبه، و لم ينته إلى تضليله و تفسيقه و البراءة من مخالفته، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما جاز ذلك، و كان يكون من عمل بخبر عنده أنه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقيح، يستحق التفسيق بذلك، و في تركهم ذلك و العدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الأخبار.

□

ص: ١٣٨

فإن تجاسر متجاسر إلى أن يقول: كل مسأله مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع، و من خالفه مخطئ فاسق! يلزمه أن يفسق الطائفه بأجمعها! و يضل الشيوخ المتقدمين كلهم! فإنه لا يمكن أن يدعى على أحد موافقته في جميع أحكام الشرع، و من بلغ إلى هذا الحد لا يحسن مكالمته، و يجب التغافل عنه بالسكوت.

و إن امتنع من تفسيقهم و تضليلهم، فلا يمكنه إلا أن العمل بما عملوا به كان حسنا جائزا خاصه، و على أصولنا [١] أن كل خطأ و قبيح كبير [٢] فيمكن أن يقال: إن خطأهم كان صغيرا، فانحبط [٣] على ما تذهب إليه المعتزله [٤]، فلأجل ذلك لم يقطعوا الموالاه و تركوا التفسيق فيه و التضليل.

فإن قال قائل [٥]: أكثر ما في هذا الاعتبار أن يدل على أنهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الأخبار، و أنه قد عفى عنهم، و ذلك لا يدل على صوابهم، لأنه لا يمتنع [ ]

أن يكون من خالف الدليل منهم أخطأ و أثم و استحق العقاب، إلا أنه عفى له عن خطئه و أسقط عنه ما استحقه من العقاب.

قيل له: الجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما: أن غرضنا [١] بما اخترناه من المذهب هو هذا، و أن من عمل بهذه الأخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب، فإذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود.

و الثاني [٢]: أن ذلك لا يجوز: لأنه لو كان قد عفى لهم عن العمل بذلك مع أنه قبيح يستحق به العقاب و أسقط عقابهم، لكانوا مغيرين بالقبيح و ذلك لا-يجوز، لأنهم إذا علموا أنهم إذا عملوا بهذه الأخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم عن العمل بها صارف، فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال.

فإن قيل: لو كانت هذه الطريقة داله على جواز العمل بما اختلف من الأخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض، و لم يفسق بعضهم بعضا، ينبغي أن تكون داله على صوابهم فيما طريقه العلم، فإنهم قد اختلفوا فى الجبر، و التشبيه، و التجسيم، و الصورة [٣] و غير ذلك، و اختلفوا فى أعيان الأئمة، و لم نرهم قطعوا الموالاه و لا أنكروا على من خالفهم، و ذلك يبطل ما اعتمدهم.

قيل: جميع ما عددهم من الاختلاف الواقع بين الطائفة فإن النكير واقع فيه من الطائفة، و التفسيق حاصل فيه، و ربما تجاوزوا ذلك أيضا إلى التكفير و ذلك أشهر من أن يخفى، حتى أن كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على روايه من خالفه فى المذاهب التى ذكرت فى السؤال، و صنفوا فى ذلك الكتب، و صدر عن الأئمة عليهم السلام []

أيضاً النكير عليهم، نحو إنكارهم على من يقول بالتجسيم، و التشبيه، و الصورة، و الغلو(١) و غير ذلك، و كذلك من خالف في أعيان الأئمة عليهم السلام، لأنهم جعلوا ما يختص الفطحيه، و الواقفه، و الناووسيه [١] و غيرهم من الفرق المختلفه بروايته لا يقبلونه و لا يلتفتون إليه، فلو كان اختلافهم في العمل بأخبار الآحاد يجرى مجرى اختلافهم في المذاهب التي أشرنا إليها لوجب أن يجرؤا فيها ذلك المجري، و من نظر في الكتب و سبر أحوال الطائفة و أقاويلها وجد الأمر بخلاف ذلك.

و هذه أيضاً طريقه معتمده في هذا الباب.

و مما يدل أيضاً على صحه ما ذهبنا إليه، أنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقله لهذه الأخبار، و وثقت الثقات منهم، و ضعفت الضعفاء، و فرقوا بين من يعتمد على حديثه و روايته، و من لا يعتمد على خبره، و مدحوا الممدوح منهم و ذموا المذموم، و قالوا فلان متهم في حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخلط، و فلان مخالف في المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفي، و فلان فطحي، و غير ذلك من الطعون التي ذكروها، و صنّفوا في ذلك الكتب، و استثنوا [٢] الرجال من جمله ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إن واحدا منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده و ضعفه برواته [٣].

□

ص: ١٤١

---

١- (١) راجع الروايات الواردة في: أصول الكافي ١: ١١٢-٩٢، و معجم رجال الحديث ١٤: ٢٥٥-٢٤٤.

هذه عاداتهم على قديم الوقت و حديثه لا تنخرم، فلو لا أن العمل بما يسلم من الطعن و يرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه و بين غيره فرق، و كان يكون خبره مطروحا(١) مثل خبر غيره، فلا يكون فائده لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف و التوثيق و ترجيح الأخبار بعضها على بعض، و في ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترنا.

□

ص: ١٤٢

---

١- (١) مطرحا.



## فصل ٥ - «في ذمة القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد [١] أو على بطلانها

، و ما ترجح به الأخبار بعضها على بعض، و حكم المراسيل» القرائن التي تدل على صحة متضمن الأخبار التي لا توجب العلم أربع (١) أشياء.

منها: أن تكون موافقه لأدله العقل و ما اقتضاه، لأن الأشياء في العقل إذا كانت إما على الخطر أو الإباحه - على مذهب قوم - أو الوقف على ما نذهب إليه.

فمتى ورد الخبر متضمنا للحظر [٢] أو الإباحه و لا- يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه، و جب أن يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من اختار ذلك.

و أما على مذهبن الذي نختاره في الوقف، فمتى ورد الخبر موافقا لذلك، []

ص: ١٤٣

---

١- (١) أشياء أربعة.

و تضمن وجوب التوقف كان دليلاً (١) أيضاً على صحه متضمنه، إلا أن يدل دليل على العمل بأحدهما فيترك (٢) له الخبر و الأصل (٣).

و متى كان الخبر متناولاً للحظر، و لم يكن هناك دليل يدل على الإباحه، فينبغى أيضاً المصير إليه، و لا يجوز العمل بخلافه، إلا أن يدل دليل يوجب العمل بخلافه، لأن هذا (٤) حكم مستفاد بالعقل، و لا ينبغى أن يقطع (٥) على حظر ما تضمنه ذلك الخبر لأنه خبر واحد لا يوجب العلم فنقطع به، و لا هو موجب (٦) العمل فنعمل به.

و إن كان الخبر متضمناً للإباحه، و لا يكون هناك خبر آخر أو دليل شرعى يدل على خلافه، و جب الانتقال إليه و العمل به و ترك ما اقتضاه الأصل (٧)، لأن هذا فائده العمل بأخبار الآحاد، و لا ينبغى أن يقطع على ما تضمنه، لما قدمناه من (٨) وروده مورداً لا يوجب العلم.

و منها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب (٩) إما خصوصه، أو عمومه، أو دليله، أو فحواه، فإن جميع ذلك دليل على صحه متضمنه، إلا أن يدل دليل يوجب العلم (١٠) يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص العموم به، أو ترك دليل الخطاب فيجب حينئذ المصير إليه.

□

ص: ١٤٤

- ١- (١) كان ذلك دليلاً.
- ٢- (٢) فالمراد بترك الخبر و الأصل عدم إعمالهما فى شىء ليس من جزئياتهما.
- ٣- (٣) فترك الخبر و الأصل.
- ٤- (٤) يعنى دليل العقل.
- ٥- (٥) فى الأصل: نقطع.
- ٦- (٦) أى ليس القطع بحظره من باب العمل حتى يكون هذا الخبر موجهه فيعمل به، فالتقدير و لا هو موجب العمل من هذه الحثيه.
- ٧- (٧) أى عدم أعماله لأنه ليس من جزئياته.
- ٨- (٨) فى الأصل: (منى).
- ٩- (٩) المراد بالنص، المتواتر دون القراءه الشاذه، فهو القدر المشترك بين الصريح و الظاهر.
- ١٠- (١٠) أى العلم بجواز العمل به سواء أوجب العلم بكون متضمنه حكم الله فى الواقع فيجوز الفتوى به أيضاً أم لا.

و إنما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم بأخبار الآحاد إن شاء الله تعالى.

و منها: أن يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر، فإن ما يتضمنه الخبر الواحد إذا وافقه، مقطوع على صحته أيضا و جواز (١) العمل به، و إن لم يكن ذلك دليلا على صحه نفس الخبر لجواز (٢) أن يكون الخبر كذبا و إن وافق السنة المقطوع بها.

و منها: أن يكون موافقا لما أجمعت الفرقه المحقه عليه، فإنه متى كان كذلك دل أيضا على صحه متضمنه.

و لا- يمكننا أيضا أن نجعل إجماعهم دليلا على صحه نفس الخبر، لأنهم يجوز أن يكونوا أجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر، أو خبر غير هذا الخبر و لم ينقلوه استغناء بإجماعهم على العمل به، و لا يدل ذلك على صحه نفس هذا الخبر.

فهذه القرائن كلها تدل على صحه متضمن أخبار الآحاد، و لا يدل على صحتها أنفسها، لما بيناه من جواز أن تكون الأخبار مصنوعه و إن وافقت هذه الأدله، فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضا، ثم ينظر فيه فإن كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب أو سنه أو إجماع و جب إطراحه و العمل بما دل الدليل عليه، و إن كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه، و لا يعرف فتوى الطائفه فيه، نظر فإن كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجرى مجراه و جب ترجيح أحدهما على الآخر، و سنين من بعد ما يرجح به الأخبار بعضها على بعض.

و إن لم يكن هناك خبر آخر مخالفه (٣) و جب العمل به، لأن ذلك إجماع منهم []

ص: ١٤٥

١- (١) في النسخ (و جواز) و الظاهر (جاز) بدل (و جواز) و على ما في النسخ اسم إن.

٢- (٢) في الأصل (بجواز).

٣- (٣) يخالفه.

و إذا(١) أجمعوا على نقله و ليس هناك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل به مقطوعا عليه.

و كذلك إن وجد هناك فتاوى مختلفه من الطائفة، و ليس القول المخالف له مستندا إلى خبر آخر، و لا- إلى دليل يوجب العلم(٢) و جب إطراح القول الآخر و العمل بالقول الموافق لهذا الخبر، لأن ذلك القول لا بد أن يكون عليه دليل.

فإذا لم يكن هناك دليل يدل على صحته، و لسنا نقول بالاجتهاد(٣) و القياس يسند ذلك القول إليه، و لا- هناك خبر آخر يضاف إليه، و جب أن يكون ذلك القول مطرحا، و وجب العمل بهذا الخبر، و الأخذ بالقول الذي يوافق.

و أما القرائن التي تدل على العمل بخلاف ما يتضمنه الخبر الواحد، فهو أن يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب، أو سنه مقطوع بها، أو إجماع من الفرقة المحقه على العمل بخلاف ما تضمنه، فإن جميع ذلك يوجب ترك العمل به.

و إنما قلنا ذلك، لأن هذه الأدله توجب العلم، و الخبر الواحد لا يوجب العلم و إنما يقتضى غالب الظن(٤)، و الظن لا- يقابل العلم.

و أيضا: فقد روى عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: «إذا جاءكم عنا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله و سنه رسوله صلى الله عليه و آله و سلم فإن وافقهما فخذوا به، و ما لم يوافقهما فردوه إلينا»(٥) فلأجل ذلك رددنا هذا الخبر، و لا يجب على هذا أن نقطع على بطلانه في نفسه، لأنه لا يمتنع أن يكون الخبر في نفسه صحيحا و له وجه [ ]

ص: ١٤٤

١- (١) فإذا.

٢- (٢) في الأصل: و لا إلى ذلك موجب العلم.

٣- (٣) انظر هامش رقم (١) صفحه ٩.

٤- (٤) أى مع قطع النظر عن المعارض أو مع المعارض أيضا.

٥- (٥) عيون أخبار الرضا ٢: ٢١ حديث رقم ٤٥، و نحوه في: الكافي ١: ٦٧ ح ١٠ - التهذيب ٦: ٣٠١ ح ٥٢ - من لا يحضره

الفقيه ٣: ٥ - فروع الكافي ٧: ٤١٢ ح ٥.

من التأويل لا نقف عليه، أو خرج على سبب خفى علينا الحال فيه، أو تناول شخصا بعينه، أو خرج مخرج التقيه و غير ذلك من الوجوه، فلا يمكننا أن نقطع على كذبه، وإنما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه.

فأما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، و الترجيح يكون بأشياء:

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنه المقطوع بها و الآخر مخالفا لهما، فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك العمل بما خالفهما.

و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقه المحقه و الآخر يخالفه، و جب العمل بما يوافق إجماعهم و يترك [\(١\)](#) العمل بما يخالفه.

فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك، و كانت فتيا الطائفه مختلفه، نظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلا و جب العمل به و ترك العمل بما لم يروه العدل، و سنيين القول في العدالة المراعاة في هذا الباب.

فإن كان رواتهما جميعا عدلين، نظر في أكثرهما رواه عمل به و ترك العمل بقليل الزواه.

فإن كان رواتهما متساويين في العدد و العدالة، عمل بأبعدهما من قول العامه [١] و يترك العمل بما يوافقهم.

□

ص: ١٤٧

١- (١) ترك.

و إن كان الخبران يوافقان العامه أو يخالفانها جميعا نظر في حالهما:

فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالخبر الآخر على وجه من الوجوه و ضرب من التأويل، و إذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، و جب العمل بالخبر الذى يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما، و ليس هناك قرينه تدل على صحه أحدهما، و لا ما يرجح أحدهما به على الآخر فينبغى أن يعمل بها إذا أمكن و لا يعمل بالخبر الذى إذا عمل به و جب إطراح العمل بالخبر الآخر.

و إن لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما و تنافيهما و أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر (الآخر) (١) على وجه، كان الإنسان مخيرا فى العمل بأيهما شاء.

و أما العدالة المراعاة فى ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو (٢): أن يكون الراوى معتقدا للحق، مستتبصرا، ثقه فى دينه، متحرجا من الكذب، غير متهم فيما []

ص: ١٤٨

---

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

٢- (٢) كذا، و الظاهر: فهى.

فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه.

فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطراح خبره.

و إن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره، و يكون هناك ما يوافقه وجب العمل به.

و إن لم يكن من الفرقه (١) المحققه خبر يوافق ذلك و لا- يخالفه، و لا- يعرف لهم قول فيه، و جب أيضا العمل به، لما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثه لا- تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا إلى ما رووا عن علي عليه السلام فاعملوا به» (٢)، و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث [١]، و غياث بن كلوب [٢]، و نوح بن دراج [٣]، و السكوني [٤]، و غيرهم من العامه عن أئمتنا عليهم []

ص: ١٤٩

---

١- (١) و إن لم يكن (هناك) من الفرقه.

٢- (٢) في «وسائل الشيعة ٢٧: ٩١ و بحار الأنوار ٢: ٢٥٣ عن العده».

السلام، فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه.

و(١) إذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحيه، و الواقفه، و الناووسيه و غيرهم نظر فيما يرويه:

فإن كان هناك قرينه تعضده، أو خبر آخر من جهه الموثوقين بهم، و جب العمل به.

و إن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، و جب إطراح ما اختصوا بروايته و العمل بما رواه الثقه.

و إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفه العمل بخلافه، و جب أيضا العمل به إذا كان متحرجا فى روايته موثوقا فى أمانته، و إن كان مخطئا فى أصل الاعتقاد.

و لأجل (٢) ما قلناه عملت الطائفه بأخبار الفطحيه مثل عبد الله بن بكير و غيره، و أخبار الواقفه مثل سماعه بن مهران، و على بن أبى حمزه [١]، و عثمان بن عيسى [٢]، و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعه، و الطاطريون [٣] و غيرهم فيما لم يكن

□

ص: ١٥٠

١- (١) و أما.

٢- (٢) فلاجل.



عندهم فيه خلافه.

و أما ما ترويه الغلاة، و المتهمون، و المضعفون و غير هؤلاء، فما يختص الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامه و حال غلو، عمل بما رووه في حال الاستقامه و ترك ما رووه في حال خطائهم (١)، و لأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب [١] في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه، و كذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي [٢]، و ابن أبي عذافر [٣] و غير هؤلاء.

فأما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال.

و كذلك القول فيما ترويه المتهمون و المضعفون.

و إن كان هناك ما يعضد روايتهم و يدل على صحتها و جب العمل به.

و إن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة و جب التوقف في أخبارهم، و لأجل (٢) ذلك توقف المشايخ عن أخبار كثيره هذه صورتها و لم يرووها و استثنوها في فهارسهم من جمله ما يروونه من التصنيفات (٣).

□

ص: ١٥١

١- (١) تخليطهم.

٢- (٢) فلأجل.

٣- (٣) انظر مشيخه «من لا يحضره الفقيه» ٤: ٥٣٩-٤٢٢، و مشيخه «تهذيب الأحكام» ١٠: ٨٨-٢.

فأما من كان مخطئا في بعض الأفعال، أو فاسقا بأفعال (١) الجوارح، و كان ثقته في روايته متحرزا فيها، فإن ذلك لا يوجب رد خبره، و يجوز العمل به لأن العدالة المطلوبه في الروايه حاصله فيه، و إنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته و ليس بمانع من قبول خبره، و لأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعه هذه صفتهم.

فأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إن أحدهما يقتضى الحظر و الآخر الإباحه، و الأخذ بما يقتضيه (٢) الحظر أولى أو الإباحه (٣).

فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه في الوقف، لأن الحظر و الإباحه عندنا (٤) مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك، و ينبغي لنا التوقف فيهما جميعا، أو يكون الإنسان فيهما مخيرا في العمل بأيهما شاء.

و إذا كان أحد الراويين يروى الخبر بلفظه و الآخر بمعناه ينظر في حال الذى يرويه بالمعنى، فإن كان ضابطا عارفا بذلك فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، لأنه قد أبيض له الروايه بالمعنى و اللفظ معا فأيهما كان أسهل عليه رواه.

و إن كان الذى يروى الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى، أو يجوز أن يكون غالطا فيه، ينبغي أن يؤخذ بخبر من رواه اللفظ.

و إذا كان أحد الراويين أعلم و أفقه و أضبط من الآخر، فينبغى أن يقدم خبره على خبر الآخر و يرجح عليه، و لأجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زواره [١]، و محمد [ ]

ص: ١٥٢

١- (١) فى الأصل: فى أفعال.

٢- (٢) يقتضى.

٣- (٣) فى الأصل (و الإباحه).

٤- (٤) جميعا عندنا.

ابن مسلم [١]، و بريد [٢]، و أبو بصير [٣]، و الفضيل بن يسار [٤] و نظرائهم من الحفاظ الضابطين على روايه من ليس له تلك الحال.

و متى كان أحد الراويين متيقظا في روايته و الآخر ممن يلحقه غفله و نسيان في بعض الأوقات، فينبغي أن يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه، لأنه لا يؤمن أن يكون قد سها أو دخل عليه شبهه أو غلط في روايته - و إن كان عدلا لم يعتمد ذلك - و ذلك لا ينافي العدالة على حال.

و إذا كان أحد الراويين يروى (الخبر) (١) سماعا و قراءه و الآخر يرويه إجازته، فينبغي أن يقدم روايه السامع على روايه المستجيز.

اللهم إلا أن يروى المستجيز بإجازته أصلا معروفا، أو مصنفا مشهورا، فيسقط حينئذ الترجيح.

و إذا كان أحد الراويين يذكر جميع ما يرويه و يقول إنه سمعه، و هو ذاك لسماعه، و الآخر يرويه من كتابه، نظر في حال الراوى من كتابه، فإن ذكر أن جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لروايه غيره على روايته، لأنه ذكر على الجملة أنه سمع جميع ما في دفتره، و إن لم يذكر تفاصيله، و إن لم يذكر أنه سمع جميع ما في دفتره، و إن وجد بخطه أو وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه، فلا [ ]

ص: ١٥٣

١- (١) زياده من الأصل.

يجوز له أولاً أن يرويه و يرجح خبر غيره عليه.

و إذا كان أحد الراويين معروفاً و الآخر مجهولاً، قدم خبر المعروف على خبر المجهول، لأنه لا يؤمن أن يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره.

و إذا كان أحد الراويين مصرحاً و الآخر مدلساً، فليس ذلك مما يرجح به خبره، لأن التدليس هو: «أن يذكره باسم أو صفة غريبه، أو ينسبه إلى قبيله، أو صناعه و هو بغير ذلك معروف»، فكل ذلك لا يوجب ترك خبره.

و إذا كان أحد الراويين مسنداً و الآخر مراسلاً، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير [١]، و صفوان بن يحيى [٢]، و أحمد بن محمد بن أبي نصر [٣] و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن [\(١\)](#) يوثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن روايه غيرهم.

فاما إذا انفرد، و جب التوقف في خبره إلى أن يدل دليل على وجوب العمل به.

□

ص: ١٥٤

١- (١) في الأصل: ممن.

فأما إذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذى ذكرناه، و دليلنا على ذلك: الأدله التى قدمناها على جواز العمل بأخبار الآحاد، فإن الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل، فيما يطعن فى واحد منهما يطعن فى الآخر، و ما أجاز أحدهما أجاز الآخر، فلا فرق بينهما على حال.

و إذا كان إحدى الروائين أزيد من الروايه الأخرى، كان العمل بالروايه الزائده أولى، لأن تلك الزيادة فى حكم خبر آخر ينضاف إلى المزيد عليه.

فإذا كان مع إحدى الروائين عمل الطائفة بأجمعها فذلك خارج عن الترجيح، بل هو دليل قاطع على صحته و إبطال الآخر.

فإن كان مع أحد الخبرين عمل أكثر الطائفة، ينبغى أن يرجح على الخبر الآخر الذى عمل به قليل منهم.

و إذا كان أحد المرسلين متناولا للحظر و الآخر متناولا للإباحه، فعلى مذهبنا الذى اخترناه فى الوقف يقتضى التوقف فيهما، لأن الحكمين جميعا مستفادان شرعا و ليس أحدهما بالعمل أولى من الآخر.

و إن قلنا: إنه إذا لم يكن هناك ما يترجح به أحدهما على الآخر كنا مخيرين، كان ذلك أيضا جائزا كما قلناه فى الخبرين المسندين سواء.

و هذه جملة كافيه فى هذا الباب. □



اشاره

□

ص: ١٥٧





## فصل ١ - « في ذم حقيقة الأمر و ما به يصير أمرا »

الأمر عبارته عن قول القائل لمن هو دونه [١]: افعل [٢].

و الفعل لا يسمى أمرا [٣] إلا على وجه المجاز و الاستعارة، و هذا مذهب أكثر المتكلمين و الفقهاء (١).

□

ص: ١٥٩

---

١- (١) انظر: «المعتمد في أصول الفقه ١: ٣٩، ميزان الأصول ١: ٢٠٠».

و قال قوم [١]: هو مشترك بين القول و بين الفعل.

و الذى يدل على صحه ما ذهبنا إليه: أن أهل اللغه قسموا أقسام الكلام، فسموا من جملتها قول القائل لمن هو دونه: «افعل» أمرا، فينبغى أن يكون ذلك عباره عنه، و لو جاز لمخالف أن يخالف فى ذلك لجاز أن يخالف فى سائر ما سموه من أقسام الكلام مثل النهى، و التخصيص، و التمنى، و السؤال، و الخبر و غير ذلك، فإذا كان جميع ذلك صحيحا مسلما فينبغى أن يكون ما ذكرناه مثله.

و أيضا: فإنهم فرقوا فى هذه الصيغه بين كونها أمرا و دعاء و مسأله باعتبار الرتبه بأن قالوا: إذا كان القائل فوق المقول له سمي أمرا، و إذا كان دونه سمي سؤالا و طلبا و دعاء، فلو جاز المخالفه فى تسميته أمرا جاز المخالفه فى تسميته سؤالا و طلبا، و ذلك لا يقوله أحد.

و ليس لأحد أن يقول: إن تسميتهم لذلك بأنه أمر لا خلاف فيه بل هو مسلم و إنما الخلاف فى أن غيره هل يسمى بذلك أم لا؟ لأن من قال: إن (١) هذه الصيغه مشتركه بين القول و الفعل يسلم صحه ذلك و يقول: إنها تستعمل فى الفعل [٢] أيضا، لأننا ندل على فساد هذه الدعوى فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و الذى يدل على ما قلناه من أن هذه الصيغه حقيقه فى القول دون الفعل، []

ص: ١٦٠

١- (١) بأن.

اطرادها فى القول و وقوفها فى الفعل، لأنه ليس كل فعل يسمى أمراً (١)، ألا ترى أنه لا يسمى الأكل و الشرب و القيام و القعود بأنه أمر، و إنما يقال لجمله أحوال الإنسان إنه أمر، فيقال «أمره مستقيم»، و «أمره مضطرب»، و أما (٢) تفاصيل الأفعال فلا توصف بذلك.

و ليس كذلك القول، لأن كل قول يحصل لمن هو دونه بهذه الصيغة يسمى أمراً، فعلمنا بذلك أنه حقيقة فيما قلناه و مجاز فيما ذكرناه.

و أيضاً: فإن هذه اللفظة لها اشتقاق، لأنه يشتق منها اسم الفاعل فيقال أمر، و اسم المأمور، و فعل الماضى و المستقبل، و كل ذلك لا يتأتى فى الفعل، فعلم بذلك أنه مجاز فى الفعل و حقيقة فى القول.

فأما من تعلق بالاستعمال فى كون هذه الصيغة مشتركة (٣) و قال: وجدت هذه اللفظة قد استعملت فى الفعل كما استعملت فى القول، فينبغى أن يكون حقيقة فيهما، و قد قال الله تعالى: **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصِيرِ** (٤)، و قال: **وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ** (٥) و غير ذلك من المواضع.

فإن الجواب عنه أن يقال: إن ذلك كله مجاز، و ليس لنفس الاستعمال دلالة [١] على الحقيقة، لأن المجاز أيضاً مستعمل كالحقيقة [٢]، و نحن نبين ذلك فيما بعد، []

ص: ١٤١

١- (١) قولاً.

٢- (٢) فأما.

٣- (٣) انظر التعليق فى صفحه ١٦٠ هامش رقم (١)، إلا أن الطوسى (ره) هنا يوجه نقده لكلام شيخه الشريف المرتضى (ره).

٤- (٤) القمر: ٥٠.

٥- (٥) هود: ٩٧.

و إذا لم يكن ذلك دالا على الحقيقه بطل التعلق به.

و قد أبطلنا أن يكون ذلك على وجه الحقيقه بما ذكرناه من الأدله.

و أما قوله تعالى [١]: **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالبَصْرِ (١)** و قوله: **وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (٢)** فقد قيل فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا نسلم أن ذلك عباره عن الفعل، بل لا يمتنع أن يكون أراد بذلك أمره الذي هو قوله: **وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ الَّذِي هُوَ قَوْلُهُ.**

و لا يطعن على هذا الوجه مساواه أفعاله في هذا الوصف و في كونها **كَلَّمَحٍ بِالبَصْرِ** في سرعه تأتيها منه.

لأن ذلك يعلم بدليل آخر، و بخبر آخر، و كذلك يعلم بشيء آخر أن أفعال فرعون مثل أقواله في كونها غير رشيده، فلا يمكن التعلق بذلك.

و الوجه الآخر: أن ذلك مجاز لما دللنا عليه من قبل (٣).

و أما من تعلق في ذلك بأن أهل اللغه جمعوا «الأمر» الذي هو من قبيل الأقوال «أوامر»، و جمعوا «الأمر» الذي هو من قبيل الأفعال «أمورا»، فينبغي أن يكون ذلك دلالة على كونها مشتركه فيهما.

فقوله يبطل لأنه يقال له: الصحيح أن «الأمر» لا يجمع «أوامر» فعلا، و إنما يجمع «أمورا» مثل «فلس» و «فلوس» و «زرع» و «زروع» و غير ذلك، فأما «أوامر» فخارج عن القياس، فإن سمع ذلك فإنه يكون على أنه جمع الجمع، فكأنه جمع أولا أمورا ثم جمع أمور أوامر، و على هذا لا يدل على مخالفتهم بين ذلك لاختلاف المعنيين.

و إذا ثبت ما قلناه لا يمكن التعلق بقوله تعالى: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (٤)** □

ص: ١٦٢

١- (١) القمر: ٥٠.

٢- (٢) هود: ٩٧.

٣- (٣) راجع: «تفسير التبيان ٦: ٥٩-٥٨».

٤- (٤) النور: ٦٣.

فى وجوب اتباع أفعاله عليه السلام، لأن ذلك غير داخل فيه على وجه الحقيقة.

و كونها مراده على وجه المجاز يحتاج إلى دليل غير الظاهر، فبطل التعلق به على كل حال.

و اعلم أن هذه الصيغة التى هو قول القائل «افعل» وضعها أهل اللغة لاستدعاء الفعل [١]، و خالفوا بين معانيها باعتبار الرتبة:

فسموها إذا كان القائل فوق المقول له أمرا، و إذا كان دونه، سؤالا و طلبا و دعاء.

و متى استعملوها فى غير استدعاء الفعل فى التهديد نحو قوله: **وَ اسْتَفْزَزْ مَنْ اسْتِطَعْتَ (١)**، و قوله: **إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (٢)**، و فى التحدى نحو قوله: **وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (٣)**، و نحو قوله: **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ (٤)**، و فى [ ]

ص: ١٦٣

١- (١) الإسراء: ٦٤.

٢- (٢) فصلت: ٤٠.

٣- (٣) المائدة: ٢.

٤- (٤) الجمعة: ١٠.

التحدى نحو قوله: فَأَتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ (١) ، و فى تكوين الشىء نحو قوله: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (٢) ، و ما أشبه ذلك من الوجوه كانت مجازاً خارجه عن باب ما وضعت له. و هذا مذهب كثير من الفقهاء و المتكلمين (٣).

و قال جماعه من الفريقين [١]: إن هذه الصيغه مشتركه بين جميع ذلك حقيقه فيه، و إنما يختص ببعضها بالقصد، فإذا أراد المأمور به كان أمراً و سؤالاً بحسب الرتبه، و إن كره الفعل كان ذلك نهياً و تهديداً.

و الذى يدل على صحه ما ذهبنا إليه [٢]: أن أهل اللغه فرقوا بين صيغه الأمر و صيغه النهى و صيغه الخبر، فقالوا:

صيغه الأمر قول القائل لمن هو دونه: افعل.

و صيغه النهى قول القائل لمن هو دونه: لا تفعل.

و الخبر مركب من مبتدأ و خبر، و من فعل و فاعل نحو قولهم: «زيد فى الدار»، و نحو «قام زيد».

□

ص: ١٦٤

١- (١) هود: ١٣.

٢- (٢) البقره: ٦٥.

٣- (٣) انظر: «شرح اللمع ١: ١٩٩، ميزان الأصول ١: ٢٠٠، التبصره: ٢٢، الإحكام: ٣: ٢٧٣».

و لو كان الأمر على ما قالوه لما كان لفرقهم بين هذه الصيغ معنى، و قد علمنا أنهم فرقوا.

إنما (١) قلنا ذلك: لأنه إذا كان الاعتبار بإرادته المأمور به على قولهم، فلو صادف (٢)، ذلك قول القائل «لا تفعل» لكان أمرا (٣)، و كذلك لو صادف كراهه ذلك لقوله «افعل» لكان نهيا، و هذا يؤدي إلى أنه لا فرق بين هذه الصيغ، و المعلوم من حال أهل اللغة خلاف ذلك.

و لا يلزمنا مثل ذلك بأن يقال: أ ليس قد استعمل صيغته الخبر في الأمر نحو قوله تعالى: **وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا** (٤)، و نحو قوله تعالى: **وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ** (٥)، و ما أشبه ذلك.

و كذلك استعمل صيغته الأمر في النهي و غيره من الأقسام نحو الإباحه، و التحدى، و التكوين، و غير ذلك.

لأننا نقول: إنما استعملوا ذلك على وجه المجاز دون الحقيقة.

فإن قيل: ظاهر استعمالهم يدل على أنه حقيقه (٦) في الموضوعين.

قيل له: لا نسلم أن نفس الاستعمال يدل على الحقيقة، لأن المجاز أيضا مستعمل، و إنما يعلم كون اللفظ حقيقه بأن ينصوا لنا على أنها حقيقه، أو نجد اللفظه تطرد في كل موضعين، أو غير ذلك من الأقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة و المجاز، و ليس مجرد الاستعمال من ذلك.

□

ص: ١٦٥

١- (١) في الأصل: و إذا ما.

٢- (٢) في الأصل: فلو أرضاه.

٣- (٣) أى لجاز أن يكون أمرا بالنظر إلى مجرد فرقهم.

٤- (٤) آل عمران: ٩٧.

٥- (٥) البقره: ٢٢٨.

٦- (٦) أى ظاهرا.

و ليس لهم أن يقولوا: إن المجاز طار و الحقيقة هي الأصل. بدلاله أنه يجوز أن تكون حقيقه لا مجاز لها، و لا يجوز أن يكون مجاز لا حقيقه له. فعلم بذلك أن أصل الاستعمال الحقيقه، و ذلك أن الذى ذكره غير مسلم لأنه لا يمتنع أن يكون الواضعون للغه وضعوا للفظه و نصوا على أنه إذا استعملت فى شىء بعينه كانت حقيقه و متى استعملوها فى غيره كانت مجازا.

و إن لم يقع استعمال اللفظه (١) فى واحد من المعنيين ثم يطرأ على الوضع الاستعمال، فربما استعملوها أولا فى الحقيقه، و ربما استعملوها أولا فى المجاز.

و إنما كان يتم ذلك [١] لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا إلى معرفه الحقيقه، فيجعل ما ابتدئ باستعماله حقيقه، قد بينا أنا لا نقول ذلك.

فإن قيل: أليس القائل إذا قال لغيره: «أريد منك أن تفعل كذا»، ناب ذلك مناب قوله: «افعل»، فينبغى أن يكون معناهما واحدا [٢].

قيل له: نحن لا نمنع أن يكون لاستدعاء الفعل لفظه أخرى، لأننا ما ادعينا أنه لا لفظه يستدعى به الفعل إلا قول القائل «افعل» بل الذى ادعينا أن هذه اللفظه يستدعى بها الفعل، و إن شاركها غيرها فى فائده هذه اللفظه، إلا أنه متى قال: «أريد أن تفعل كذا» لا يسمى أمرا بل يكون مخبرا، و الخبر غير الأمر.

و ليس لهم ان يقولوا: إن السؤال أيضا لا يسمى أمرا، و هو لاستدعاء الفعل (٢) على ما قررتموه.

لأننا قد بينا أن معناهما [٣] واحد، و إنما فرقوا بينهما فى التسميه لشيء يرجع [ ]

ص: ١٦٦

١- (١) فى الأصل: لفظه.

٢- (٢) فى الأصل: الأمر.



إلى اعتبار الرتبة [١]، وليس يمكن مثل ذلك في صيغه الخبر، لأنهم فرقوا بينها وبين صيغه الأمر في أصل الوضع دون اعتبار أمر آخر.

فإن قيل: أليس القائل إذا قال لغيره: «أريد أن تفعل كذا» و كان دون المقول له يسمى سائلا، فينبغي إذا قال ذلك و هو فوقه أن يسمى آمرا.

قيل له: هذا إثبات اللغة بالقياس و ذلك لا يجوز، لأنه ليس إذا كان للسؤال لفظتان يطلق على مستعملهما لفظ السائل ينبغى أن يكون حكم الأمر مثل ذلك، و لو جاز ذلك لأدى إلى بطلان ما بيناه من اعتبار أهل اللغة الفرق بين هذه الصيغ، و لو لزم ذلك لزم أن تسمى الإشارة آمرا، لأن المشير قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل و يسمى سائلا، و لا يقول أحد: إنه أمر على حال.

فإن قيل: فلو لم يحتج في كونه آمرا إلى إرادته المأمور به، جاز أن يكون كارها له، و قد علمنا استحاله ذلك.

قيل له: إن أردت بأنه إذا استدعى الفعل لا يجوز أن يكون كارها له بمعنى أن ذلك مستحيل، فليس الأمر كذلك بل ذلك يمكن.

و إن أردت أن ذلك لا يحسن، فهو مسلم لأنه متى استدعى الفعل و كان كارها له كان مناقضا لغرضه.

و إن فرضنا أن الأمر حكيم يدل أمره على حسن المأمور به، فلو كرهه لكان مقبحا [٢]، و ذلك لا يجوز على الحكيم، فلاجل ذلك لا يجوز، و متى فرض فيمن ليس بحكيم فإن جميع ذلك جائز غير مستحيل.

و أما حملهم ذلك على النهي بأن قالوا: لما كان من شرط النهي أن يكون كارها للمنهي عنه و جب في الأمر أن يكون مريدا للمأمور به.

فالجواب عنه: أن الكلام في النهي كالكلام في الأمر في أن ذلك ليس []

بمستحيل، و لا يخل ذلك بكونه نهياً(١)، و إنما يقبح لأن من نهى عن فعل و كان حكيماً دل نهيهِ على قبح المنهى عنه، فلاجل ذلك و جب أن يكون كارها له، و لم يحسن منه أن يريده لأن إرادته القبيح قبيحه، و متى فرض فيمن ليس بحكيم فإن ذلك جائز.

فإن قيل: فبأى شيء [١] يدخل في أن يكون مستعملاً لما وضعه أهل اللغة حقيقه دون المجاز.

قلنا: بأن يقصد إلى استعمال فيما وضعوه و يطلق(٢) القول، فإنه إذا كان حكيماً فإننا نعلم أنه أمر لأنه لو أراد غير ما وضع له على وجه التجوز لبينه، فمتى لم يقرب به البيان دل على أنه أراد ما وضع له حقيقه.

و متى لم نعرف أن القائل حكيم لا يفهم(٣) مراده إلا بقريته، أو يضطر إلى قصده [٢]، لأنه يجوز أن يكون أراد غير ما وضع له، و إن لم يبين ذلك في الحال، لأن القبيح غير مأمون منه.

فأما الكلام في القصد و هل هو من قبيل الاعتقادات أو هو جنس مفرد؟، فليس هذا موضع ذكره و بيان الصحيح منه.

و لا يمكن أن يدعى أن الأمر أمر بجنسه [٣]، لأننا نجد من جنسه ما ليس بأمر ما [ ]

ص: ١٦٨

١- (١) في الأصل: نهى.

٢- (٢) أطلق.

٣- (٣) نفهم.

هو فى مثل صورته [١].

فإن ادعى أن ذلك غير ما هو موضوع [٢] للأمر كان ذلك فاسدا من وجهين:

أحدهما: أنهما يشتهان على الحاسه و لا يفصل السامع بينهما من جهه الإدراك، أ لا ترى أن السامع لا يفصل بين قوله: أقيموا الصَّلاة (١) و بين قوله:

إِعملوا ما شئتم (٢) من حيث الإدراك، و إن كان أحدهما أمرا و الآخر تهديدا.

و الوجه الثانى: أن ذلك يبطل التوسع و المجاز، لأن معنى المجاز أن تستعمل اللفظه الموضوعه لشيء فى غير ما وضعت له، فمتى قيل أن هذه اللفظه ليست تلك بطل هذا الاعتبار.

و لا- يمكن أيضا أن يقال: إنه يكون أمرا، لأنه خطاب و لا أنه علم الأمر ما أمر به، و لا أنه بصورته، لأن جميع ذلك يثبت فيما ليس بأمر، فيبطل اعتبار جميع ذلك.

□

ص: ١٦٩

---

١- (١) البقره: ١١٠.

٢- (٢) فصلت: ٤٠.

## فصل ٢ – «في ذمّ من مقتضى الأمر هل هو الوجوب، أو الندب، أو الوقف، و الخلاف [١] فيه».

نسب أكثر المتكلمين من المعتزله و غيرهم، و قوم من الفقهاء إلى أن الأمر لا- يقتضى الإيجاب، و إنما يقتضى أن الأمر أراد المأمور به، ثم ينظر فيه فإن كان حكيما علم أن المأمور به حسن و ليس بقيح.

□

ص: ١٧٠

وإن كان قديماً علم أن له صفه زائده على الحسن و هي صفه الندب لأن المباح لا يجوز أن يريد الله تعالى.

وإن كان الأمر غير حكيم لا يعلم بأمره حسن الفعل أصلاً، لأنه يجوز أن يريد القبيح و الحسن جميعاً [١].

و ذهب قوم من المتكلمين و جل الفقهاء إلى أن الأمر يقتضى الإيجاب(١).

□

ص: ١٧١

---

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ١٧٠.

و ذهب كثير من المتكلمين إلى الوقف [١] في ذلك (١) ، وقالوا: لا نعلم بظاهر اللفظ أحد الأمرين و يحتاج في العلم بأحدهما إلى دليل، و هو الذى اختاره سيدنا المرتضى (٢) رحمه الله (٣) ، غير أنه و إن قال ذلك بمقتضى اللغة، فإنه يقول:

□ □  
«إنه استقر في الشرع أن أوامر الله تعالى، و أوامر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام على الوجوب» [٢].

و الذى يقوى في نفسى أن الأمر يقتضى الإيجاب لغه و شرعا، و يحتاج أن ينظر في حكم الأمر، فإن كان حكيمًا علم أن له صفة الوجوب، و إن لم يكن حكيمًا لم يعلم بأمره صفة الفعل، لأنه يجوز أن يوجب ما هو قبيح، و ما هو واجب و ما ليس بواجب و لا قبيح فظاهر أمره لا يدل على أحدهما.

و الذى يدل على ذلك: أنى وجدت العقلاء بأسرهم يوجهون الذم إلى العبد إذا خالف أمر سيده و يوبخونه على ذلك، فلو لا أنهم علموا أن الأمر يقتضى الإيجاب لما جاز منهم ذمه على حال، لأنه إن كان مقتضيا للندب فلا يستحق تاركه الذم، و إن كان مشتركا احتاج إلى بيان المراد، فلا يستحق الذم إذا تركه و خالفه، و فى علمنا بذلك دليل على صحه ما اخترناه.

و ليس لأحد أن يعلق ذم العقلاء للعبد بقريته تنضاف إلى الأمر عقل منها □

ص: ١٧٢

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ١٧٠.

٢- (٢) الذريعه إلى أصول الشريعه ١: ٥١.

٣- (٣) قدس الله روحه.

الإيجاب، و لأجل (١) ذلك ذموه، لأن ذلك يفسد من وجهين:

أحدهما: (أن العقلاء) (٢) إذا ذموه علقوا الذم بمخالفه الأمر دون غيره، حتى إذا استفسروا عن ذلك عتبوا عليه و قالوا: لأنه خالف أمر مولاه.

و الثاني: أنه لو كان الأمر على ذلك لوجب أن لا يذمه إلا من عرف تلك القرينه، و فى علمنا بدمهم له - و إن لم يعلموا أمرا آخر أكثر من مخالفته للأمر - دليل على تعليق الذم بذلك حسب ما قلناه.

فأما قول من قال: إنه يقتضى إرادته المأمور به فحسب (٣)، فقد بينا فى الفصل الأول أن الأمر لا يدل على إرادته المأمور به من حيث كان أمرا، و أنه إذا دل فإنما دل لأمر آخر غير مطلق الأمر، فسقط الاعتراض بذلك.

و لا يمكن أن يدعى الاشتراك (٤) من حيث وجدت أوامر كثيره مستعمله فى الندب، لأن ذلك إنما يكون كذلك على ضرب من المجاز، و قد بينا أن الاستعمال ليس بدلاله على الحقيقه لأنه حاصل فى الحقيقه و المجاز.

فإن قيل: ما أنكرتم على من قال: إنهم علقوا هناك قرينه لأجلها ذموا العبد إذا خالف سيده؟ و ذلك أنه إذا أمره بمنافع نفسه فإن فوتها يضر به فلا بد أن يكون موجبا عليه، و إذا أمره بمنافع تعود إلى العبد و لا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك و لا يذمونه متى خالف.

قيل له: هذا يسقط للوجهين اللذين قدمناهما:

أحدهما: أنهم علقوا (٥) الذم بمخالفه الأمر دون غيره، و كان ينبغى على ما اقتضى هذا السؤال أن يعلقوا الذم بدخول الضرر على السيد أو فوت المنفعه، و قد علمنا خلاف ذلك.

□

ص: ١٧٣

١- (١) فلأجل.

٢- (٢) زياده فى النسخه الثانيه.

٣- (٣) انظر التعليقه فى صفحه ١٧٠ هامش رقم (١).

٤- (٤) انظر التعليقه فى صفحه ١٧٠ هامش رقم (١).

٥- (٥) فى الأصل: تعلقوا.

و الآخر: أنه يذمه من لا يعلم أن السيد يستتضر بمخالفته و أنه ينتفع بامثاله، فلو كان الأمر على ما قيل لما جاز أن يذمه إلا من عرف ذلك، و قد علمنا خلاف ذلك.

على أنا لا- نسلم ذلك لأن السيد قد لا يستبصر بمخالفه عبده و يستحق العبد مع ذلك الذم إذا خالفه، ألا ترى أن من قال لغلامه: «اسقني الماء» فلم يسقه و كان هناك غلام آخر فسقاه، فإن العقلاء يذمون العبد المخالف، و إن كان السيد لم يدخل عليه ضرر، لأنه قد بلغ غرضه و مراده، فلو كان لما قالوه لما حسن ذلك على حال.

و كذلك يذمونه و إن خالف منافع ترجع إلى العبد، ألا ترى أنه لو قال له: «اغسل ثيابك، و ادخل الحمام، و كل الخبز» و ما أشبه ذلك فلم يفعل يحسن منه أن يؤدبه على ذلك و يذمه، فلو لا أن ذلك كان يجب عليه و إلا لم يحسن ذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنه إذا خالفه فيما عددموه عاد ذلك بالضرر عليه، فلأجل ذلك حسن ذمه.

و ذلك: أنه إن كان الأمر على ما قالوه سقط فرقهم بذلك بين منافع تخصه و بين منافع يرجع إلى السيد، لأنهم راموا بذلك أن يفصلوا بين أن يستحق الذم بمخالفه أمر سيده لمنافع تعود إليه، و بين منافع ترجع إلى العبد، و على هذا الفرض لا فصل بينهما لأن في كلا الحالين (١) يعود الضرر بالمخالفه على السيد، فبطل الفصل. و من سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم.

و يدل أيضا على صحه ما ذهبنا إليه قوله تعالى مخاطبا لإبليس: <sup>□</sup> مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (٢) فقرعه (٣) على مخالفه الأمر، فلو لا أن أمره كان يقتضى الإيجاب، و إلا لم يستحق التوبيخ.

و ليس لهم أن يقولوا: إنه إنما ذمه لأنه كان قد دله على أن ما أمره به واجب □

ص: ١٧٤

١- (١) في الأصل: كلا الحاليتين.

٢- (٢) الأعراف: ١٢، أيضا راجع: «التبيان في تفسير القرآن ٤: ٣٥٩-٣٥٧».

٣- (٣) التفرغ: التأنيب و التعنيف. و قيل: هو الإيجاع باللوم، و قرعت الرّجل إذا وبخته و عدلته. (لسان العرب ١١: ١٢١).



بقرينه اقترنت إلى الخطاب. لأن العدى ذكروه مخالف للظاهر، لأن الله تعالى إنما علق ذمه بمخالفه الأمر دون القرينه، فمن ادعى قرينه احتاج إلى دلاله.

و ليس لهم أن يقولوا: إن قوله: **مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ** (١) ليس بتوبيخ، وإنما هو تقرير على الذى حمله على مخالفه الأمر، و ذلك أن هذا خلاف الإجماع، لأنه لا خلاف بين الأمة فى أن هذا القول ذم للإبليس، فمن قال ليس كذلك سقط قوله.

و يدل أيضا على ذلك قوله تعالى: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ** (٢) فحذرنا من مخالفه أوامر الرسول صلى الله عليه وآله و سلم فلو لا أنها كانت مقتضيه للإيجاب، و إلا لم يجب الحذر من مخالفته.

فإن قالوا: المخالفه ليس هو أن لا يفعل ما اقتضاه الأمر، بل المخالفه هو رد القول، و أن يقال: ليس كذلك، لأن العدى ذكروه ضرب من المخالفه، و قد يكون المخالفه بترك المأمور به، أ لا ترى أن القائل إذا قال لغيره «قم أو اقعده» فمضى و قام يقال أنه خالفه، فكل واحد من الأمرين مخالفه و نحن نحمل الآيه عليهما جميعا.

و ليس لهم أن يقولوا: إن قوله: **فَلْيَحْذَرِ** قرينه تدل على أن أمره على الوجوب دون أن يكون ذلك بمقتضى اللغه، لأنه متى لم يكن الأمر مقتضيا للإيجاب لم يحسن التحذير [١] من مخالفته، أ لا ترى أنه لا يحسن أن يحذرنا من مخالفه ما ندبنا إليه لما لم يكن لها (٣) صفه الوجوب، و يحسن ذلك فيما يوجهه علينا، فعلم [ ]

ص: ١٧٥

١- (١) الأعراف: ١٢، أيضا راجع: «التبيان فى تفسير القرآن ٤: ٣٥٩-٣٥٧».

٢- (٢) النور: ٦٣، و أيضا راجع: «التبيان فى تفسير القرآن ٧: ٤٦٧-٤٦٥».

٣- (٣) له.

بذلك أن التحذير إنما يحسن إذا كان الأمر مقتضيا للإيجاب.

□  
و يدل أيضا على صحه ما ذهبنا إليه ما روى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لبريره (١): «ارجع إلى زوجك فإنه أبو ولدك، و له عليك حق».

□ □  
فقلت يا رسول الله: أ تأمرني بذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا وإنما أنا شافع» [١] فعدل عن الأمر إلى الشفاعة، فلو لا أنه كان يقتضى الإيجاب و إلا- لم يكن فرق بينه و بين الشفاعة، لأن شفاعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرغب فى إجابتها، فعلم بذلك أن أمره كان يقتضى الإيجاب، فلاجل ذلك لم يأمرها، لأنه أراد ترغيبها فى ذلك و لم يرد الإيجاب.

و يمكن أن يعتمد فى أن الأمر يقتضى الإيجاب على أن يقال: إن الاحتياط يقتضى ذلك، لأنه متى امتثل المأمور به، فإن كان مقتضاه الندب فقد فعله على كل حال، و إن كان مشتركا فقد أمن الدم و العقاب من مخالفته لو كان واجبا، و إن كان واجبا فقد امتثل المأمور به، فالاحتياط يوجب عليه ذلك على المذاهب كلها.

□  
إلا- أن هذا و إن أمكن فإنما يمكن أن يقال: يجب عليه أن يفعل المأمور به و لا يعتقد فيه أن له صفه الوجوب، لأنه إن اعتقد ذلك و هو لا يأمن أن لا يكون كذلك يكون اعتقاده جهلا، و إنما يسلم له ذلك إذا خلا من اعتقاد فى المأمور به و اقتصر على نفس الفعل، فإذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا.

□

ص: ١٧٦

---

١- (١) بريره بضم الموحده و فتح المهملتين و سكون الخاتمه كانت جاريه لعائشه و لها زوج، فلما أعتقتها عائشه اختارت مفارقه زوجها.

و يدل أيضا على صحه ما ذهبننا إليه رجوع المسلمين بأجمعهم من عهد رسول الله (١) إلى زماننا (٢) في وجوب الأفعال و احتجاجهم في ذلك إلى أوامر الله تعالى و أوامر رسول الله (٣) فلو لا أنهما يقتضيان الإيجاب و إلا لم يجز ذلك.

و كان للمحتج عليه أن يقول: و أى شىء في ذلك مما يقتضى الإيجاب ؟ و الأمر لا يقتضى الإيجاب.

و في علمنا بإجماعهم على ذلك دليل على صحه ما قلناه.

و ليس لأحد أن يقول: إنهم عقلوا ذلك بقريته دلتهم على ذلك. لأن هذا دعوى محضه، و من ادعى القرينه فعليه أن يوردها، و لم نر المحتجين بأوامر الله تعالى و أوامر رسوله صلى الله عليه و آله و سلم ذكروها على حال. فهذه أيضا طريقه معتمده.

و من الفقهاء و المتكلمين [١] من استدل على أن الأمر يقتضى الإيجاب بأن قالوا: إن الإيجاب حكم معقول فلا بد من أن يكون أهل اللغه وضعوا له عبارته، لأن الحاجه إليه ماسه و ليس نجد عبارته تستعمل في ذلك إلا هذه اللفظه، فينبغى أن تكون مفيده للإيجاب.

و اعترض على هذا الدليل من خالفهم بأن قالوا: هذا محض الاقتراح، و لم يجب على أهل اللغه أن يضعوا لذلك عبارته، إلا أنهم قد وضعوا لكل أمر معقول عبارته فإن ادعيتم ذلك كان الوجوب (٤) بخلافه، لأننا نعلم أن اختلاف الآراء يبيح أمورا []

ص: ١٧٧

---

١- (١) النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

٢- (٢) زماننا هذا.

٣- (٣) رسوله صلى الله عليه و آله و سلم.

٤- (٤) الوجود.

معقوله و لم يضعوا لكل واحد منها عبارته تخصه كما فعلوا ذلك في الألوان، و كذلك لم يضعوا لاختلاف الأكوان [١] اسما كما وضعوا لاختلاف الألوان، و أمور كثيره معقوله لم يضعوا لها عبارته، فما المنكر من أن يكون حكم الإيجاب ذلك الحكم؟ و لو سلم ذلك لقد وضعوا لذلك و هو قولهم: «أوجبت عليك»، و «ألزمتك إياه»، أو «فرضت عليك»، أو متى لم تفعله استحققت الذم و العقاب، و هذه عبارته تفيد ما اقترحوه (١) على أن الندب أيضا معنى معقول، و الإباحه معنى معقوله، و لم يضعوا لها عبارته.

فإن قلت: قد وضعوا لهما عبارته و هي قولهم (٢): «ندبتك إليه» أو «أبحتك إياه».

قيل لكم: في الإيجاب مثله.

فإن قلت: قولهم: «أوجبت» و «ألزمت» إنما هو خبر و ليس بأمر.

قيل لكم: و كذلك قولهم (٣) «ندبت» و «أبحت» خبر محض و ليس بأمر، فاستوى القولان.

فأما الاستدلال بقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (٤) على أن أمرهما يقتضيان الإيجاب.

فلا يصح لأن الآيه تضمنت الأمر بالطاعه لهما، و الكلام في الأمر وقع هل مقتضاه الإيجاب أم لا؟ فالاستدلال بها لا يصح (٥).

□

ص: ١٧٨

١- (١) انظر: الذريعة ١: ٥٥ و ٦٠.

٢- (٢) في الأصل: قولك.

٣- (٣) في الأصل: قولكم.

٤- (٤) النساء: ٥٩.

٥- (٥) انظر: المعتمد في أصول الفقه ١: ٦٥.

و أما قوله تعالى: فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ إِلَى قَوْلِهِ: مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (١)، فلا يمكن الاعتماد عليه أيضا في أن الأمر يقتضى الإيجاب، لأن القضاء فى الآيه بمعنى الإلزام و ليس بمعنى الأمر، و الإلزام هو الإيجاب (٢).

و كذلك قوله تعالى: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (٣) لا يمكن الاعتماد عليه لأن القضاء بمعنى الإلزام على ما بيناه.

على أن من قال: أن الأمر يقتضى الندب لا يقول: إن لهم الخيره، بل يقول: إن الفعل بصفه الندب و الأولى فعله، و التخيير إنما يثبت فى المباح المحض و ليس ذلك قولاً لأحد.

و قوله: وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (٤) لا يمكن أيضا الاعتماد عليه، لأن العصيان قد يكون بمخالفه المندوب إليه، و لأجل هذا حملنا قوله: وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (٥) على أنه خالف ما ندب إليه، و قد يتجاوز ذلك إلى أن يقال فيمن خالف المشوره بأنه عصى فيقولون: «أشرت عليك فعصيتي»، فلا يمكن الاعتماد عليه.

و الهدى قلناه: هو الاعتراض على قول من قال [١]: لو لم يقتض الأمر الإيجاب لما سمي من خالفه عاصيا، لأننا قد بينا أن العصيان قد يطلق على مخالفه المندوب إليه.

□

ص: ١٧٩

١- (١) النساء: ٦٥.

٢- (٢) انظر: المعتمد فى أصول الفقه ١: ٦٥.

٣- (٣) الأحزاب: ٣٦.

٤- (٤) الأحزاب: ٣٦.

٥- (٥) طه: ١٢١.

فأما ما وصف الله تعالى إبليس بالعصيان، فإنه علم أنه فعل قبيحا بتركه السجود المأمور به، وقد دللنا على أن الأمر يقتضى الإيجاب فلم يخرج من بابه.

و من قال بالندب، قال علم ذلك بدليل غير الأمر فلا يمكن الاستدلال به.

فأما من اعتمد على أن الأمر بالشىء نهى عن ضده لفظا أو معنى فلاجل ذلك اقتضى الإيجاب، فلا يمكن الاعتماد عليه، لأن عندنا ليس الأمر بالشىء نهيا عن ضده، و سنبين ذلك فيما بعد(١) فلا يمكن الاعتماد على ذلك.

ولا يمكن أيضا أن يعتمد على أن يقال [١]: إن الأمر يدل على أن الأمر مرید للمأمور به، و إذا كان كذلك فلا بد أن يكون كارها لضده لأن ذلك يفسد من وجهين:

أحدهما: إنا قد بينا(٢) أن الأمر لا يقتضى إرادته المأمور به أصلا فلا يصح ذلك، ثم لو اقتضى ذلك لم يجب أن يكون كارها لضده.

و الوجه الثانى: أن ذلك يقتضى أن تكون النوافل واجبه لأنها مراده، و قد علمنا أنها ليست مكروهه الضد [٢].

و لا يمكن أيضا أن يقال: إن نفس الإرادة للشىء كراهيه لضده(٣)، لأن ذلك يفسد من وجهين أيضا:

□

ص: ١٨٠

---

١- (١) انظر تفصيل الأقوال و اختلاف الآراء فى هذه المسألة فى صفحه ١٩٦ هامش رقم (١).

٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) فى صفحه ١٧٠.

٣- (٣) الذريعه إلى أصول الشريعه ١: ٥٦.

أحدهما: أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون بصفتين ضدتين فكيف يمكن أن يدعى أن إرادته بصفه الكراهه.

و الثاني: أن ذلك ينتقض بالنوافل، لأنها مراده و ليست مكروهه الضد.

و لا يمكن أيضا أن نعتمد بأن يقال: إن الأمر يقتضى المأمور به، و ليس على جواز تركه دليل.

لأن للقائل أن يقول: إنه لعمري يقتضى المأمور به، و لكن الكلام فى أنه كيف يقتضيه هل هو على جهة الوجوب أو جهة الندب ؟ و لا- يمكن أيضا أن يقال: أن الأمر أراد المأمور به على جهة الإيجاب، لأن ذلك متى لم يشر به إلى ما قلناه من أن الأمر يقتضى الإيجاب، أو أن يقال: إنه إذا أراد المراد فلا بدّ من أن يكون كارها لضده، أو إرادته الشيء كراهه لضده لا يعقل، فإن أريد بذلك الوجه الأول [فذلك صحيح، و ينبغى أن يقتصر على أن يقال: إن الأمر يقتضى الإيجاب] (١) و لا- يتعرض فى العبارة.

و إن أريد به ما عدا ذلك فقد أبطلنا صحه ذلك.

و لا يلزم القائلين بالندب أن يقال لهم: ينبغى على قولكم ألا يكون فرق بين الأمر بالنوافل و الفرائض.

لأنهم يقولون: إن بمجرد الأمر لا فرق بينهما، و إنما علمنا حكم الفرائض و أنه يستحق بتركه العقاب بدليل غير الأمر.

و لا- يلزمهم أيضا أن يقال لهم: ينبغى أن يكون الأمر لا يدل على أكثر من حسن المأمور به فقط إذا كان صادرا من حكيم، و يلزم على ذلك أن يكون الله تعالى مريدا للمباحات (٢) لأنها حسنه.

□

ص: ١٨١

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

٢- (٢) أى جائزا أمره بالمباحات.

لأنهم يقولون: المباحات [١] وإن كانت حسنة، فلا يحسن من القديم تعالى أن يردها في دار التكليف لأن ذلك عبث لا فائده فيه.

فالاعتماد على ما قلناه و أحكمناه.

□

ص: ١٨٢



ذهب أكثر الفقهاء و من صنف أصول الفقه إلى أن الأمر إذا ورد عقيب الحظر اقتضى الإباحه [١] [٢] و قال قوم [٣]: إن مقتضى الأمر على ما كان عليه من إيجاب أو ندب أو وقف(١) و لا(٢) اعتبار بما تقدم، و هذا هو الأقوى عندى.

و الذى يدل على ذلك: أن الاعتبار فى هذه الألفاظ بطواهرها و موضوعها فى اللغة، لأننا متى لم نراع ذلك لم يمكننا الاستدلال بشىء من الكلام، و إذا ثبت ذلك و كانت صيغه الأمر و صورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر، و جب أن يكون []

ص: ١٨٣

---

١- (١) فى الأصل: من الإيجاب و الندب و الوقف.

٢- (٢) فلا.

مقتضاها على ما كان، إلا أن يدل دليل [١] على خلاف ذلك فتحمل عليه، كما إذا دل دليل ابتداء على خلاف مقتضاها في أصل الوضع مما عليه.

والذى يدل أيضا على ذلك: أن كون الأمر واردا عقيب الحظر اللفظي ليس بأكثر من كونه واردا عقيب الحظر العقلي، ألا ترى أن الصلاة ورمى الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها، ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الأمر حمل ذلك على الوجوب أو الندب على الخلاف فيه، ولم يكن ما تقدمها من الحظر العقلي موجبا لإباحتها.

وكذلك حكم الأمر إذا ورد عقيب الحظر اللفظي ينبغي أن يكون حكمه حكم ما ورد ابتداء، ولا يؤثر في تغيير ذلك ما تقدمه من الحظر إلا بدليل.

فأما تعلقهم في ذلك بأن قالوا (١): الحظر لما كان منعا من الفعل ينبغي أن يكون الأمر رافعا لذلك، وذلك يفيد الإباحة.

فإن الذى يقتضيه هذا الاعتبار أنه ينبغي أن يكون الأمر مخالفا لحكم الحظر، وكذلك نقول، وقد يكون مخالفا له بأن يقتضى الوجوب أو الندب أو الإباحة، فمن أين أن المراد أحدهما دون الآخر؟ وكل ذلك يزيل حكم الحظر، فسقط التعلق بذلك.

فأما تعلقهم في ذلك بأن أوامر القرآن الواردة عقيب الحظر كلها كذلك نحو قوله تعالى: **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا** (٢)، و نحو قوله: **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** (٣) و ما جرى مجرى ذلك (٤)، فينبغي أن يكون حقيقتها ذلك (٥). فليس (٦) بصحيح لأننا []

ص: ١٨٤

١- (١) انظر التبصره: ٣٨.

٢- (٢) الجمعه: ١٠.

٣- (٣) المائده: ٢.

٤- (٤) نحو قوله تعالى: **فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ** [البقره: ٢٢٢].

٥- (٥) انظر: (التبصره: ٤٠، المعتمد ١: ٧٧، ميزان الأصول ١: ٢٢٨).

٦- (٦) فى الأصل: ليس.

نقول: إنما علم ذلك بدليل غير الظاهر، و لو خلينا و الظاهر لحكمنا في هذه الأوامر ما كنا نحكم فيها ابتداء من غير أن يتقدمها  
حظر، فالتعلق بذلك لا يصح.

على أنه قد ورد في القرآن عقيب الحظر الأمر و إن لم يوجب الإباحة نحو قوله تعالى: **وَ لَا تَخْلُقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ  
مَحِلَّهُ** [١] [١] و حلق الرأس بعد بلوغ الهدى محله ليس بمباح بل هو نسك، و ذلك يخالف ما أصلوا القول فيه.

□

ص: ١٨٥

---

١- (١) البقره: ١٩٦، انظر أيضا: «التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٦٠-١٥٤».

## فصل – ٤ «في أن الأمر بالشئ هل هو أمر بما لا يتم إلا [١] به أم لا [٢]؟»

اعلم أن الأمر إذا ورد فلا يخلو من أن يكون متناولا لمن كان على صفة مخصوصه، أو يكون مطلقا:

فإن كان متناولا لمن كان على صفة وجب أن يكون مقصورا على من كان عليها، و من ليس عليها لا يلزمه أن يجعل نفسه عليها ليتناوله الأمر، إلا أن يدل دليل []

ص: ١٨٦

على وجوب تحصيل تلك الصفه له فحينئذ يلزمه لمكان الدليل، و ذلك نحو قوله تعالى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)** فأوجب الحج على من كان مستطيعا، فمن ليس بمستطيع لا يلزمه تحصيل الاستطاعه ليدخل تحت الأمر، و كذلك لما أوجب الزكاه على من ملك مائتي درهم أو عشرين دينارا، فمن ليس معه النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الأمر.

و إن كان الأمر مطلقا نظر فيه، فإن كان لا يصح على وجه ما إلا بفعل آخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه الأمور به، و ذلك نحو الأمر بالمسبب و هو لا يحصل إلا عن سبب فلا بد من أن يكون السبب واجبا عليه، ألا ترى أن من أوجب على غيره إيلا م غيره و ذلك لا يحصل إلا من ضرب فلا بد من أن يلزمه الضرب ليحصل عنده الألم، و لهذه الجملة قلنا: إن الكافر إذا كان مخاطبا بالشرائع على ما بينه يلزمه الإسلام، لأنه لا يصح منه إيقاع الفعل على وجه القربه و كونها شرعيه، و كونه كافرا يمنع من ذلك.

و إن كان ذلك الأمور يصح على وجه ما حصوله، إلا أنه قد علم بالشرع أنه لا يكون شرعيا إلا بفعل آخر، جرى مجرى الأول فى وجوب تحصيل ذلك الأمر حتى يصح الأمور به، و ذلك نحو قوله: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (٢)** و قد علمنا أن الصلاه لا تصح إلا بالطهاره، و ستر العوره، و غير ذلك من الشرائط، و لا تكون شرعيه إلا كذلك، و جب عليه تحصيل كل ما لا يتم الصلاه إلا بها من الطهاره و غيرها.

و إن لم يدل دليل على وجوب فعل آخر، غير أنه قيل: «إذا كان أمر من الأمور وجب عليك كذا»، فإنه لا يجب عليه تحصيل ذلك الأمر ليلزمه ما أوجب عليه عند حصوله، و لذلك قلنا: إن قوله تعالى: **وَآتُوا الزَّكَاةَ (٣)** لا يقتضى وجوب تحصيل []

ص: ١٨٧

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) البقره: ٤٣.

٣- (٣) البقره: ٤٣.

النصاب لما لم يدل دليل شرعى على ذلك، و فرقنا بينه و بين قوله: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (١) على ما بيناه.

فأما استدلال أهل العراق [١] على أن ستر الركبه واجب لأن ستر العوره [٢] لا يتم إلا به (٢)، فبعيد، لأن ذلك ليس بمستحيل بل يمكن ستر العوره و إن لم تستر الركبه إذا سلم لهم أن الفخذ عوره، و إن كان عندنا الأمر بخلافه، اللهم إلا [٣] أن يدل دليل آخر على أن ستر العوره لا يتم إلا بستر الركبه، فحينئذ يجب عليه الأمر بستر العوره.

و أما ما قاله الشافعى فى قوله: أَوْ عَدُلْ ذَلِكَ صِيَاماً (٣) فى أنه إذا كان بدل كل يوم مداً من طعام فنقص عن المد يجب صوم يوم تام لأن صوم بعضه لا يتم إلا بصوم جميعه (٤)، فصحيح، لأننا قد علمنا بالشريعة أن بعض اليوم لا يكون صوماً فأوجبنا تمام اليوم لذلك، و جرى ذلك مجرى الأمر بالصلاه و أنه لا تكون كذلك إلا بالطهاره، فأوجبنا الطهاره، و لو لم يدل دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه إلا ذلك القدر الذى يصيبه.

□

ص: ١٨٨

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) الفتاوى الهنديه ١: ٥٨.

٣- (٣) المائده: ٩٥.

٤- (٤) الأم ٢: ١٨٥ باب كيف يعدل الصيام.

فأما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما أو غسل اليدين فخرج عن هذا الباب لأن اسم اليدين [١] واقع على عضوين المرفقان داخلان فيهما، فليس ذلك من باب ما لا يتم الشيء إلا به، فمن ظن ذلك فقد أبعده.

□  
و أما ما يحكى عن ابن عباس في قوله: **وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ (١)** أنه لما كان الإتمام يقتضى الدخول وجب الدخول الذى لا يصح الإتمام (٢) إلا به.

فالذى يقوى عندى خلاف ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون الأمر متناولا لمن كان قد دخل في الحج فحينئذ يلزمه إتمامه، و أما من لم يدخل فيه فليس يجب عليه الدخول، اللهم إلا أن يدل دليل على وجوب الدخول غير الأمر بالإتمام، فحينئذ يجب المصير إليه، و لأجل ما قلنا وجب على من دخل في الحج تطوعا إتمامه، و إن كان الدخول لم يكن واجبا عليه. و حجه الإسلام يجب الدخول فيها و إتمامها لما دل الدليل على ذلك.

□  
و هذه جملة كافيه ينبغى أن يجرى هذا الباب على هذا المنهاج إن شاء الله تعالى.

□

ص: ١٨٩

١- (١) البقره: ١٩٦.

٢- (٢) راجع: «التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٥٥-١٥٤».

## فصل ٥ – «في أن الأمر يتناول الـFأفر والعبد Fما يتناول المسلم و الحر»

ذهب أكثر المتكلمين و الفقهاء إلى أن الكافر مخاطب بالشرائع و كذلك العبد [١].

□

ص: ١٩٠



و قال قوم شذاذ ليسوا بمخاطبين بها.

و الذى أذهب إليه هو الأول، و الذى يدل على ذلك:

أن المراعى فى كون المكلف مخاطبا بالشريعة أن يرد الخطاب على وجه متناول (١) ظاهره، و يكون متمكنا من ذلك، فإذا ثبت هذا فمتى ورد الخطاب يحتاج أن ينظر فيه، فإن كان خطابا للمؤمنين مثل قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا (٢) فينبغى أن يكون الخطاب يختصهم و لا يتناول الكافر، إلا أن يدل دليل على أنهم مخاطبون به مثل المؤمنين فيحكم بذلك لأجل الدليل.

و متى كان الخطاب متعلقا باسم يتناول الكافر و المسلم مثل قوله: أَيُّهَا النَّاسُ (٣)، و وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ (٤)، و خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ (٥) و ما جرى مجرى ذلك، فينبغى أن نحمله على عمومه و شموله فى دخول الكافر و المسلم تحته، إلا- أن يدل دليل على خلافه فيحكم به و يخرج من جملة العموم.

و ليس لأحد أن يقول: إن الكافر لا يصح منه فعل الصلاة و لا فعل الحج مع كفره، فلا يجوز أن يكون مرادا بالخطاب [١].

و ذلك أن الذى يجب أن يكون عليه حتى يصح تناول الخطاب له أن يكون على صفة يصح معها أداء ما تناوله الأمر، أو يكون متمكنا من تحصيلها و يحسن تكليفه فى الحالين على حد واحد، و إذا ثبت ذلك فالكافر و إن لم يكن بصفة الإيمان []

ص: ١٩١

١- (١) يتناوله.

٢- (٢) البقره: ١٥٣.

٣- (٣) الأعراف: ١٥٨.

٤- (٤) آل عمران: ٩٧.

٥- (٥) التوبه: ١٠٣.

فتصح منه العباده فهو متمكن من فعل الإيمان، و يجب عليه تحصيله ليصح منه العباده، لأن إيجاب الشيء إيجاب ما لا يتم الشيء إلا به على ما بيناه في الفصل الأول في السبب و المسبب و الطهاره و الصلاه (١)، و أنه لا فرق بين أن يكون متطهرا في أنه يلزمه فعل الصلاه و بين أن يكون متمكنا منها في أنه يلزمه كذلك، و كذلك القول في الكافر.

و ليس يجرى مجرى من قطع رجل نفسه في سقوط فرض الصلاه عنه قائما، لأن مع قطع رجلهم يستحيل منه فعل الصلاه قائما فلأجل ذلك سقط عنه، و ليس كذلك الكافر لأن الإيمان ممكن فيه، و يجرى في هذا الباب مجرى من شد رجل نفسه في أنه يلزمه فعل الصلاه قائما لأنه متمكن من حلها، فيتمكن من فعل الصلاه قائما.

و يدل أيضا على صحه ما ذهبنا إليه قوله تعالى: **وَ وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ (٢)** فذم الله تعالى المشركين بمنعهم الزكاه، فلو لا أنهم يخاطبون بها و إلا ما كانوا يستحقون الذم إذا لم يفعلوها.

و يدل على ذلك أيضا قوله تعالى حاكيا عن الكفار: **قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٣)** فلو لا أنهم مخاطبون بها و إلا لم يعدوا من جمله ما عوقبوا عليه.

و ليس لهم أن يقولوا: إنهم عدوا (٤) من جمله ذلك قوله: **وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ (٥)** و إن كان ذلك غير واجب عليهم.

و ذلك أنه لا يمتنع أن يكونوا أرادوا بذلك منع الزكاه عن المساكين، أو منع ما وجب عليهم من الكفارات من إطعام المساكين على ما تضمنته الآيه الأولى، فلأجل ذلك عدوه في جمله ما عوقبوا عليه.

□

ص: ١٩٢

١- (١) انظر الفصل رقم (٤) ص ١٨٩-١٨٦.

٢- (٢) فصلت: ٧.

٣- (٣) المدثر: ٤٣.

٤- (٤) في الأصل: عدوا.

٥- (٥) المدثر: ٤٤.

و يدل أيضا على ذلك: ما لا خلاف فيه بين المسلمين من وجوب حد الزانى عليهم إذا زنوا، و وجوب القطع عليهم إذا سرقوا، فلو لا- أنهم مخاطبون بترك الزنا و ترك السرقة و إلا لم يجب عليهم الحد، كما لا يجب على المجانين و الأطفال لما لم يكن ذلك واجبا عليهم.

و تعلق من خالفنا فى ذلك بأن قال: الصلاة لا تصح منه فينبغى أن لا يكون مخاطبا بها، كما أن المقطوع الرجل لما لم يصح منه فعل الصلاة قائما لم يكن مخاطبا بها.

و قد قلنا ما عندنا فى ذلك فأغنى عن الإعادة(١).

و تعلقوا أيضا بأن قالوا: لو كان الكافر مخاطبا بالصلاة لوجب عليه قضاؤها إذا أسلم مثل المسلم إذا لم يصل و جب عليه قضاؤها [١].

و هذا أيضا غير صحيح، لأن القضاء فرض ثان يحتاج إلى دليل مستأنف، و ليس ما دل على وجوب الفعل دل على قضائه، ألا ترى من فاتته الجمعة و صلاه العيدين لا يلزمه قضاؤها و إن كان مخاطبا بها فى حال الأداء، و كذلك ما دل على وجوب القضاء لا يدل على وجوب المقضى لأن الحائض يلزمها قضاء الصوم و إن لم يكن ذلك واجبا عليها فى حال الحيض.

فإن قالوا: الصوم و إن لم يجب عليها فى حال الحيض، فهو واجب عليها على وجه [٢].

قلنا: ذلك ينتقض بالصلاة، فإنها يجب عليها على وجه و مع ذلك لا يلزمها أدائها فى حال الطهر.

□

ص: ١٩٣

---

١- (١) انظر ما قاله الشيخ الطوسى (ره) ردا على هذه الشبهة فى صفحه ١٩١.

و الكلام فى العبد كالكلام فى الكافر سواء لا فرق بينهما إذا كان داخلا تحت الاسم.

و ليس لهم أن يقولوا: إن العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك [١] لأننا لا نسلم أنه لا يملك تصرفه على كل حال، لأن الأوقات التى هى أوقات مستثناه من جملة ما يملك منه من الأوقات، فسقط الاعتراض بذلك.

و أما الصبى الذى ليس بكامل العقل و لا مميز لما يجب عليه و إن كان الاسم يتناوله فغير مراد لأننا نخصه من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل و من لا يتمكن من فعل ما كلفه على الوجه الذى كلف.

فأما ما يتعلق بالأموال فهم داخلون تحت الاسم الذى يوجب ذلك من الزكوات، و قيم المتلفات، و أروش الجنائيات و غير ذلك لأن قوله: **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (١)** يدخل تحته البالغ و الطفل، فينبغى أن يجب ذلك، و على هذا يجرى الباب.

فأما المرأة فإن كان الخطاب يختص النساء فلا خلاف أنها داخله تحت الخطاب.

و إن كان الخطاب يتناول اسم الجنس مثل قوله: **وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (٢)** فكمثله.

و إن كان الخطاب يختص الذكور [٢] فمن الناس من قال: إن النساء لا يدخلن فيه []

ص: ١٩٤

١- (١) التوبة: ١٠٣.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

إلا بدليل، وهو الظاهر من مذهب الشافعي و عليه كثير من الفقهاء.

و ذهب الباقر إلى أنه يدخل مع الرجال لأن الرجال والنساء إذا جمعوا في الخطاب غلب حكم التذكير، وهو الظاهر على مذهب أهل اللغة فينبغي أن يعتمد عليه.

و هذه جملة كافيه في هذا الباب.

□

ص: ١٩٥

## فصل – ٦ «في أن الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده أم لا [١]»

ذهب أهل العدل من المتكلمين و كثير من الفقهاء إلى أن الأمر بالشئ ليس بنهى عن ضده.

□

ص: ١٩٦

و منهم من قال: إنه نهى عن ضده معنى ١.

و الذى أذهب إليه أن الأمر بالشىء ليس بنهى عن ضده لفظاً، و أما من جهه المعنى فعلى المذهب الذى اخترناه فى أن الأمر يقتضى الإيجاب ٢، و إذا كان صادراً من حكيم دل على وجوب ذلك الشىء، يقتضى أن تكون تركه قبيحا و سواء كان له ترك واحد أم تروك كثيره فى أنه يجب أن يكون كلها قبيحه إذا كان الأمر مضيقاً.

و إن كان الأمر مخيراً فيه بينه و بين ضد له آخر، دل على أن ما عدا ذلك قبيح من تروكه.

و إن لم يكن له إلا ترك واحد، فيجب القطع على أنه قبيح إذا لم يدل على أنه واجب مثله مخيراً فيهما.

إلا أن مع هذا التفصيل أيضاً لا يجوز أن يسمى نهياً عن ضده، لأن النهى من صفات الأقوال دون المعانى، و ليس كل ما علم قبحه سمي منهياً عنه إلا على ضرب من المجاز.

و الذى يدل على صحه ما اخترناه أن أهل اللغه فرقوا بين صيغه الأمر و صيغه النهى فقالوا: صيغه الأمر قول القائل لمن دونه «افعل»، و النهى قوله: «لا تفعل» و هما يدركان بحاسه السمع، و ليس يسمع من قوله: «افعل» «لا تفعل»، فلا ينبغى أن يكون نهياً من حيث اللفظ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين، و قد علمنا خلاف ذلك.

□

فأما اقتضاؤه للنهي من حيث (١) المعنى، فقد بينا ما عندنا في ذلك وفيه كفايه و ذلك يبني على أن الأمر يقتضى الإيجاب، و قد دللنا عليه فيما مضى (٢).

و بين أيضا صحه ما قلنا: أن الأمر بالشىء لو كان نهيا عن ضده لجاز لقائل أن يقول: «إن العلم بالشىء جهل بضده» و ذلك جهاله، و لا يلزمنا مثل ذلك فيما اخترناه من دلالة على قبح تركه لأنه لا يمتنع أن يدل الشىء على حسن أمر و قبح شىء آخر من وجهين، و ليس ذلك بمتضاد (٣)، و يستحيل أن يكون العلم جهلا لأن الصفتين متضادتان، فبان الفرق بينهما (٤).

فأما شبهه من خالف في ذلك فهو أن قال: إن الأمر يقتضى إرادته المأمور به، و إرادته الشىء كراهه ضده، و الحكمه تقتضى ألا يريد الشىء إلا و يكره ضده.

فإن ذلك يسقط بما قلناه من أن الأمر لا يدل على إرادته المأمور به، و لو دل لم يكن إرادته الشىء كراهه ضده، لأن إرادته النوافل حاصله و ليست بكراهه لضدها، و متى بنى على أن الأمر يقتضى الإيجاب، و إذا كان صادرا من حكيم، دل على وجوبه و أن ما عداه قبيح إذا لم يدل على أنه واجب مخير فيه مثله (٥)، فهو المعتمد عليه على ما بيناه.

□

ص: ١٩٨

١- (١) جهه.

٢- (٢) راجع كلام المصنف و استدلاله في صحه ١٧٢.

٣- (٣) بمستضاد.

٤- (٤) زياده من الأصل.

٥- (٥) أى أمر مثله صادر من الأمر الحكيم.



**فصل ٧ – «في أن الأمر بالشيء يقتضى الفعل مره، أو يقتضى التFرار [١]؟»**

ذهب أكثر المتكلمين و الفقهاء إلى أن الأمر بالشيء لا يقتضى بظاهره أكثر من []

ص: ١٩٩

فعل مره، و يحتاج فى زيادته إلى دليل آخر، و هو المحكى عن أبى الحسن (١)، و الظاهر من قول الشافعى (٢).

و قال قوم شذاذ أن الأمر بظاهره يقتضى التكرار (٣).

و ذهب قوم إلى الوقف فى ذلك، و قالوا نقطع أن إرادته المره الواحده مراده و ما زاد عليه فمشكوك فيه متوقف فيه (٤).

فالذى اختاره المذهب الأول، و الذى يدل على ذلك: أن الأمر فى الشاهد على وتيره واحدہ إذا سبرناه يقتضى الفعل مره واحدہ، و لا يفهم من ظاهره إلا ذلك، ألا ترى أن من قال لغلامه: «اسقنى ماء» لا يعقل منه أكثر من مره واحدہ، حتى إنه لو []

ص: ٢٠٠

- 
- ١- (١) أبو الحسن الكرخى، المتكلم الفقيه.
  - ٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ١٩٩.
  - ٣- (٣) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ١٩٩.
  - ٤- (٤) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ١٩٩.

كرر عليه الماء دفعه ثانيه لعدوه سفيها.

و ليس لأحد أن يقول: إن ذلك عقل فيه بشاهد الحال و بقرينه اقترنت إلى الأمر دلت على المره الواحده.

و ذلك أن ما ذكرناه يعقله من لا يعرف القرينه أصلا و لا تخطر بباله، ثم القرينه تحتاج أن تكون معقوله، و ليس هناك قرينه تدل على ذلك.

فإن قالوا: القرينه أنه يعلم استكفاؤه بشربه واحده و ما زاد عليها لا يحتاج إليه.

[قلنا](1): لأن هذا لا طريق له إلى العلم به، لأنه قد لا يكتفى بشربه واحده و يحتاج في زيادتها إلى تجديد الأمر، فلو كان ذلك معقولا بالأمر الأول لما احتاج إليه.

□  
و إذا ثبت ذلك في الأوامر في الشاهد، و جب أن يكون حكم أوامر الله تعالى ذلك الحكم.

و يدل على ذلك أيضا: أن الأمر لو اقتضى استغراق الأوقات لاقتضى استغراق الأحوال و الأماكن، فلو كان و جب فعله في سائر الأوقات، لوجب فعله على سائر الأحوال و في سائر الأماكن، و ذلك لا يقوله أحد.

و إنما قلنا ذلك لأن الأوقات ظروف الزمان، فكما أن الفعل لا بد له من ذلك، فكذلك لا بد له من ظروف المكان و الأحوال.

و يدل على ذلك أيضا: ما لا- خلاف فيه بين الفقهاء من أن الرجل إذا أمر و كي له بطلاق زوجته لم يكن له أن يطلقها أكثر من واحد، فلو كان الأمر يقتضى التكرار لجاز له أكثر من مره، و ذلك خلاف الإجماع.

و يدل على ذلك أيضا: أن الأمر بالشىء أمر بإحداثه، فجزى في ذلك مجرى الخبر عن إحداثه، فكما أن الخبر عن إحداثه لا يقتضى أكثر من مره واحد فكذلك الأمر.

□  
و يدل على ذلك أيضا: ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه لما قال []

ص: ٢٠١

١- (١) زياده تقتضيها الجملة.

له سراقه بن مالك بن جعشم المدلجى (١) [١] فى الحج:

□  
□  
□  
أ لعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا بل لعامنا هذا، و لو قلت نعم لوجب» فبين صلى الله عليه وآله وسلم أن ما يقتضى الأمر لذلك العام، و ما زاد على ذلك إنما كان يثبت بقوله نعم لو قاله، و لو كان الأمر يقتضى التكرار لما احتاج إلى ذلك.

فإن قيل: إذا كان الأمر يقتضى الفعل مره واحده فلم استفهمه سراقه، و هلا قطع بظاهره على أنه لذلك العام و لا يحتاج إلى الاستفهام؟ قيل له: إنما استفهم عن ذلك لأنه جوز أن يكون ذلك للأبد بدليل غير ظاهر الأمر، كما وجد مثل ذلك أوامر كثيره مثل الصلاه و الزكاه و غيرهما من أفعال الشرع، فلأجل ذلك حسن استفهامه عليه السلام.

و تعلق من خالف فى ذلك بأشياء:

منها: أنهم حملوه على النهى و قالوا إن النهى لما اقتضى التكرار، فكذلك يجب فى الأمر لأنه ضده (٢).

و الجواب عن ذلك: أنا نقول فى النهى مثل ما نقوله فى الأمر، و أن الذى يقتضيه ظاهره أن لا يفعل دفعه واحده و ما زاد على ذلك يحتاج إلى دليل آخر. و من []

ص: ٢٠٢

---

١- (١) فى الأصل و المطبوع: المذججى.

٢- (٢) انظر: (التبصره: ٤٤، شرح اللمع ١: ٢٢٨).

الناس من فرق بينهما فقال: الاستعمال فرق بين الموضوعين لأن النهى يعقل منه فى الشاهد التكرار، أ لا ترى أن من قال لغلامه: «لا تفعل كذا و كذا» يعقل منه الامتناع على كل حال، و ليس كذلك الأمر على ما بيناه.

و قالوا أيضا: إن النهى لما كان يقتضى الكف، و الكف عن المنهى عنه لا ضيق فيه و لا حرج فاقضى لذلك الدوام، و ليس كذلك الأمر لأنه لو اقتضى الدوام للحق فى ذلك المشقه و الضيق.

و قالوا أيضا: إن من انتهى عن الفعل فى الأزمان كلها يقال فيه أنه انتهى عما نهى عنه، و إذا امر بالشيء و فعله ثم فعل مره أخرى لا يقال أنه فعل ما امر به.

و المعتمد هو الأول، و بعده الفرق الثانى و هو الرجوع إلى الشاهد.

و تعلقوا أيضا بأن قالوا: إنه إذا أطلق الأمر فليس بأن يقتضى الفعل فى وقت بأولى من أن يقتضى فى وقت آخر فيجب أن يحمل على الأوقات كلها.

و الجواب عن ذلك: أنا نقول: إنه يجب عليه أن يفعله فى الثانى (1) على ما نذهب إليه فى الفور، فسقط السؤال.

و من قال بالتراخى [1] يقول: هو مخير فى الأوقات كلها.

و من قال بالوقف قال: ينتظر بيان وقت الفعل، و ليس لاستغراق الأوقات فيه ذكر فيدعى فيه العموم.

و تعلقوا أيضا بأن قالوا: لو لم يقتض التكرار لما صح النسخ، لأن معنى النسخ هو إزاله مثل الحكم الثابت بالنص الأول فى الثانى بنص آخر على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تأخره عنه، و لو كان الأمر يقتضى الفعل مره واحده لما صح ذلك على حال.

و الجواب عن ذلك: أن النسخ إنما يصح إذا دل دليل غير الظاهر على أنه أريد []

ص: ٢٠٣

١- (١) أى فى الزمان الثانى.

التكرار، فأما إذا تجرد عن ذلك فلا يصح فيه النسخ على حال.

و تعلقوا أيضا بأن قالوا: وجدنا أوامر القرآن كلها على التكرار فوجب أن يكون ذلك بمقتضى الأمر(١).

و الجواب عن ذلك: أنا لا نسلم أن أوامر القرآن كلها على التكرار، لأن فيها ما يقتضى الفعل مره واحده و هو الأمر بالحج على ما بيناه، فأما ما يقتضى منها التكرار فبدليل غير الظاهر و هو الإجماع، فمن أين لهم أن ذلك بمقتضى الأمر؟ فهذه الجملة التي ذكرناها تأتي على جميع ما يتعلق بهذا الباب.

□

ص: ٢٠٤

---

١- (١) انظر: (شرح اللمع ١: ٢٢٥، التبصره: ٤٤).

فصل ٨ - «في أن الأمر المعلق بصفه أو شرط [١] هل يتحقق بتكررها [٢] أم لا؟»

ذهب أكثر الفقهاء و المتكلمين إلى أنه لا يتكرر بتكرر الشرط و الصفه، و أنه [ ]

ص: ٢٠٥

يقتضى الفعل مره واحده عند أول الشرط أو الصفه(١).

و منهم من قال: إن ذلك يوجب التكرار(٢).

و الذى أذهب إليه هو الأول، و الذى يدل على ذلك:

أن القائل إذا قال لغلامه: «إذا دخلت السوق اشتر الفاكهه» لم يعقل منه شراء الفاكهه كلما دخل السوق و إنما يعقل ذلك مره واحده، حتى إنه لو فعل دفعه أخرى لاستحق التوبخ و الدم.

و يدل أيضا على ذلك: أنه إذا ثبت أن الأمر المطلق يقتضى الفعل مره واحده فتعليقه بشرط أو صفه إنما يقتضى إيقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط أو الصفه و تخصيصه بهما، و لو اقتضى ذلك التكرار لاقتضى مطلق الأمر، و قد دللنا على خلاف ذلك.

و يدل أيضا على ذلك: أن القائل إذا قال لو كيله: «طلقها إذا دخلت الدار» فلا خلاف أن ذلك لا يقتضى جواز طلاقها كلما دخلت الدار، و إنما يقتضى جواز إيقاع الطلاق عند دخولها الدار أولا.

□  
و إذا ثبت ذلك، فأوامر الله تعالى ينبغى أن يكون هكذا حكمها، لأن حقيقه الأمر(٣) لا تتغير.

و قد تعلق من خالف فى ذلك بأشياء(٤):

□

ص: ٢٠٦

---

١- (١) راجع التعليقه رقم (٢) صفحه ٢٠٥.

٢- (٢) راجع التعليقه رقم (٢) صفحه ٢٠٥.

٣- (٣) هذا الأمر.

٤- (٤) راجع التعليقه رقم (٢) صفحه ٢٠٥.



منها: أن قالوا أن الحكم المعلق بالصفه أو الشرط يجرى مجرى تعليقه بالعله، فكما أن الأمر المعلق بالعله يقتضى التكرار عند تكرار العله، و كذلك القول فى الشرط و الصفه (١) و الجواب عن ذلك: أن هذا السؤال ساقط عنا، لأننا لا نقول [١] بالقياس و العلل، (٢) و من قال بذلك يقول أن العله داله على الحكم فلذلك يتكرر الحكم بتكررها، لأنه لا يجوز حصول الدليل مع ارتفاع المدلول، لأن ذلك يكون نقضا لكونها دلالة، و الصفه و الشرط شرط و لا يجب أن يكون مثل الشرط شرطا فى كل موضع، كما لا يجب أن يكون دخول الدار شرطا فى جواز الطلاق كلما دخلت الدار.

و تعلقوا أيضا بأن قالوا: لو لم يتكرر بتكرر الشرط أو الصفه لكان إذا لم يفعل مع الشرط الأول و فعل مع الشرط الثانى عد قاضيا [٢] لا مؤديا، فلما كان ذلك باطلا علم أنه مراد (٣).

و الجواب عن ذلك: أن ذلك قضاء فى الحقيقه، فإن منع من إطلاق هذه العبارة عليه فى بعض المواضع فلا اعتبار بذلك، لأن المعول [٣] على المعانى دون العبارات.

□

ص: ٢٠٧

---

١- (١) انظر: «التبصره: ٤٨، شرح اللمع ١: ٢٣٠، المعتمد ١: ١٠٨».

٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه (٩).

٣- (٣) انظر: «المعتمد ١: ١٠٩».

و تعلقوا أيضا بأن قالوا: لما كان النهى المعلق بصفه يقتضى تكرره عند تكرر الصفه فكذلك القول فى الأمر (١).

و الجواب عن ذلك: أن قولنا فى النهى مثل قولنا فى الأمر فى أنه لا يقتضى ذلك بظاهره، فسقط الاحتجاج بذلك.

و تعلقوا أيضا بأن قالوا: وجدنا أوامر القرآن المتعلقة بالصفات و الشروط تقتضى التكرار نحو قوله: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (٢)، و نحو قوله: وإن كنتم جنباً فاطهروا (٣)، و إذا قمتم إلى الصلاة فأغسلوا (٤)، و قوله تعالى: الزانية و الزانى فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلده (٥)، و غير ذلك (٦).

و الجواب عن ذلك: أن جميع ذلك عقل بغير الظاهر و بدليل دل على ذلك من الإجماع و غيره.

و من الناس من فرق بين بعض ذلك و بين الأمر المعلق بالشرط [١] فقال فى قوله تعالى: وإن كنتم جنباً فاطهروا، و قوله: الزانية و الزانى أن ذلك تعليل لا تعليق بصفه [٢] فكأنه قال: «إن كنتم جنباً فاطهروا لأنكم جنب» لما علم أنه لا يمكن أداء الصلاة مع الجنابه، و كذلك: «فاجلدوا الزانية و الزانى لأنهما زنيا» فصار ذلك تعليلاً لا شرطاً، و إذا كان كذلك جاز حمله على التكرار (٧).

و لم يسع ذلك فى الأمر المعلق بالصفه و الشرط على ما بيناه [٣].

□

ص: ٢٠٨

١- (١) انظر: «التبصره: ٤٩، شرح اللمع ١: ٢٣١».

٢- (٢) الإسراء: ٧٨.

٣- (٣) المائدة: ٦.

٤- (٤) المائدة: ٦.

٥- (٥) النور: ٢.

٦- (٦) انظر: «التبصره: ٤٩، شرح اللمع ١: ٢٣٠، المعتمد ١: ١٠٨».

٧- (٧) انظر: «التبصره: ٤٩، شرح اللمع ١: ٢٣٠، المعتمد ١: ١٠٨».

**فصل ٩ – «في الأمر المعلق بوقت متى لم يفعل المأمور به فيه هل يحتاج إلى دليل في إيقاعه في الثاني أم لا؟ [١]»**

ذهب أكثر الفقهاء و المتكلمين إلى أن الأمر المعلق بوقت إذا لم يفعل المأمور [ ]

ص: ٢٠٩

به فيه احتاج إلى دليل آخر في وجوب فعله في وقت آخر(١)، و كذلك قال في الأمر المطلق من ذهب إلى أنه متى لم يفعل في الثاني أو ذلك الوقت يجب عليه فعله في الثالث أو الوقت الآخر، فكأنهم قالوا: يقتضى الفعل في الثاني، فإن لم يفعل في الثاني اقتضى(٢) في الثالث، ثم كذلك في الرابع إلى أن يحصل المأمور به(٣).

و الذى أذهب إليه ما ذكرته أولاً، و الذى يدل على ذلك: هو أن الأمر إذا كان معلقاً بوقت دل على أن إيقاعه في ذلك الوقت مصلحه، فمتى لم يفعل في ذلك الوقت فمن أين يعلم [١] أنه مصلحه في وقت آخر؟ و يحتاج في العلم بذلك إلى دليل آخر، و على هذا قلنا أن القضاء فرض ثانٍ يحتاج إلى دليل آخر غير الذى دل على وجوب المقضى.

و ليس لأحد أن يقول: إن الأمر يدل على وجوب المأمور به و إنه مصلحه و ليس للأوقات [٢] تأثير في ذلك، فينبغى أن يكون إيقاعه مصلحه أى وقت شاء، و ذلك أنه لا يمتنع أن يكون للأوقات تأثير في كون الفعل مصلحه فيه حتى إذا فعل في غيره كان مفسده.

و الذى يكشف عن ذلك [٣] أن صلاه الجمعة لا خلاف أنها مصلحه و واجبه [ ]

ص: ٢١٠

---

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٠٩.

٢- (٢) اقتضاه.

٣- (٣) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٠٩.

فى وقت بعينه، و من لم يفعلها فإنها تسقط عنه، لا يجوز له فعلها فى وقت آخر.

و كذلك من قال: «الله على صوم يوم بعينه» فانه يلزمه صوم ذلك اليوم و لا- يجوز له أن يصوم يوما آخر، فعلم بذلك أن للأوقات تأثيرا فى كون الفعل مصلحه و سقط السؤال.

فأما تسميته قضاء فكلام فى عبارته فربما أطلق عليه ذلك، و ربما امتنع منه لضرب من الإبهام.

و ليس لهم أن يقولوا: لو اقتضى إيقاع الفعل فى ذلك الوقت و لم يقتض إيقاعه فى وقت آخر لبطل النسخ.

و ذلك أنا قد بينا [١] أنه لا يصح النسخ إذا كان الفعل مطلقا أو مقيدا بوقت، إلا أن يدل دليل آخر على أن ما بعده من الأوقات حكمه حكم ذلك الوقت، فبطل بذلك أيضا هذا السؤال.

□

ص: ٢١١

فصل – ١٠ «فى أن الأمر هل يقتضى Fون المأمور به مجزيا أم لا [١]؟»

ذهب الفقهاء بأجمعهم و كثير من المتكلمين إلى أن الأمر بالشىء يقتضى []

ص: ٢١٢

كونه مجزيا إذا فعل على الوجه الذى تناوله الأمر.

وقال كثير من المتكلمين: إنه لا يدل على ذلك ولا يمتنع أن لا يكون مجزيا و يحتاج إلى القضاء(١).

و الصحيح هو الأول.

والذى يدل على ذلك: أن الأمر يدل على وجوب المأمور به، و كونه مصلحه إذا فعل على الوجه الذى تناوله الأمر، فإذا فعل كذلك فلا بد من حصول المصلحه [١] به و استحقاق الثواب عليه، لأنه لو لم تكن مصلحه لم يحسن من الحكيم إيجابه، و لبطل (٢) كونه مصلحه على ما تناوله الأمر.

و ليس لهم أن يقولوا: أنه لا- يمتنع أن يوقع الفعل على الوجه الذى تناوله الأمر و تحصل مصلحه و يستحق الثواب عليه، إلا أنه يحتاج إلى أن يقضيه دفعه أخرى، كما أن المفسد للحج يلزمه المضى فيه و مع ذلك يلزمه قضاؤه، و كذلك الظان لكونه متطهرا فى آخر الوقت يلزمه الصلاة، ثم إذا علم أنه كان غير متطهر يلزمه قضاؤه(٣).

و ذلك الذى ذكره لا- يدل على أنه غير مجز، و إنما يدل على أن مثله مصلحه فى الثانى، و نحن لا نمتنع من ذلك و جرى ذلك مجرى أن يؤمر بالفعل فى وقتين، فانه متى فعل المأمور به فيهما فلا- يقول أحد أن ما فعل فى الثانى مجز و ما فعل فى الأول غير مجز، فكذلك(٤) ما يفعل بأمر آخر.

□

ص: ٢١٣

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٢.

٢- (٢) كذا فى النسخه، و الأولى: و كذا لو بطل كونه مصلحه على ما تناوله الأمر.

٣- (٣) انظر: «التبصره: ٨٦، شرح اللمع ١: ٢٦٥».

٤- (٤) و كذلك.

فأما تسميته قضاء للأول فكلام في العبارة، وقد بينا أنه لا اعتبار به (١).

فأما المضى [١] في الحج الفاسد، ووجوب الصلاة على الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت، فالذى تناوله الأمر في هذين إتمام الحج [٢] و أداء تلك الصلاة [٣] وقد فعلهما، و أما ما يجب عليه من قضاء تلك الصلاة إذا تيقن أنه كان محدثا و إعادته الحج، فإنه علم ذلك بدليل آخر، و قد بينا أنه لا اعتبار بتسميته قضاء (٢) فيتعلق بذلك في هذا الباب.

فإن قيل: إنما أردنا لكونه غير مجزأ أنه لا يعلم إذا فعل أنه لا يلزمه مثله في المستقبل.

قيل له: و إنما أردنا بكونه مجزيا أنه لا يعلم أنه يجب عليه مثله في المستقبل، و يسقط حينئذ الخلاف.

و يدل أيضا على ما ذهبنا إليه: أنه ثبت أن النهي يقتضى فساد المنهى عنه على ما سندل عليه (٣)، فينبغى أن يكون الأمر يقتضى كونه مجزيا لأنه ضده.

□

ص: ٢١٤

- 
- ١- (١) راجع كلام الشيخ حول بطلان تسميه الفعل الثانى قضاء فى صفحه ٢٠٧.
  - ٢- (٢) راجع كلام الشيخ حول بطلان تسميه الفعل الثانى قضاء فى صفحه ٢٠٧.
  - ٣- (٣) راجع رأى المصنف فى صفحه ٢٦٠.



## فصل – ١١ «في حFم الأمر إذا تFرر بغير واو العطف [١]، وواو العطف، ما القول فيهA؟»

اعلم أن الصحيح أن الأمر إذا تكرر بغير واو العطف تكرر المأمور به، ووجب كوجوبه، وهو مذهب أكثر المتكلمين و الفقهاء.

وقال قوم: إنه ينبغي أن يحمل الثاني على الأول و على أنه تأكيد له.

والله يدل على صحه ما ذهبنا إليه: أن كل واحد منهما لو انفرد لاقتضى فعل المأمور به إما وجوبا أو ندبا على الخلاف فيه، فينبغي أن يكون ذلك حكمه إذا تكرر.

□

ص: ٢١٥

و ليس ذكره بعد ذكر الأول مقتضيا لحمله على التأكيد [١]، إلا أن يدل دليل على أنه تأكيد فيحمل عليه، أو يكون الأول معرفاً أو إشاره إلى معهود و الثاني مثله فيحمل على ذلك، نحو أن يقول الله تعالى: «صلوا صلاه، صلوا صلاه» فإنه يجب أن تحمل اللفظه الثانيه على صلاه غير الصلاه الأولى.

و أما ما يكون معرفاً فنحو ما روى عن ابن عباس في قوله فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (١)، فقال: «لن يغلب عسر واحد يسرين» (٢) فحمل العسر على أنه واحد لما كانا معرفين، و اليسر على أنهما مختلفان لما كانا منكرين.

و قال قوم [٢] في تأويل هذه الآيه: إن التعريف في العسر ليس بتعريف لعهد و إنما هو تعريف الجنس فكأنه قال: مع جنس العسر يسر، و كذا مع جنس العسر يسر، و على هذا يكون الثاني غير (٣) الأول.

و الّذى يدل أيضا على ما قلناه: أن الخبرين (٤) إذا تكررا اقتضيا مخبرين، فوجب أن يكون حكم الأمرين مثل ذلك لأنهما في المعنى واحد.

فأما قول القائل لغيره: «اضرب اضرب» فالظاهر من ذلك أن الثاني غير الأول، إلا أن يدل دليل على أنه أراد تأكيد الأول من شاهد الحال و غير ذلك فيحمل عليه.

□

ص: ٢١٤

١- (١) الانشراح: ٥ و ٦.

٢- (٢) تفسير الطبرى (جامع البيان في تفسير القرآن): ج ٣٠: ١٥١، انظر أيضا: (المعتمد ١: ١٦١).

٣- (٣) كذا في النسخه و الأظهر أن يقال: عين الأول.

٤- (٤) كذا في النسخ، و الصحيح: أن الخبر إذا تكرر اقتضى...

و أما إذا عطف أحدهما على الآخر نظر فيه:

فإن كان الثانى يقتضى ما يقتضيه الأول من غير زياده و لا نقصان، فالكلام فيه كالكلام فى الأول سواء، لأنه لا فرق بين أن يفترق ذلك و يقترن و يصير ذلك بمنزله أمر واحد بفعلين، و لذلك قال الفقهاء [١] فى قول القائل لامرأته: «أنت طالق و طالق» على أنه أوقع الثنتين، إلا أن يدل دليل على أنه أراد تأكيد الأول فيحمل عليه.

و إن كان الثانى يقتضى غير ما يقتضيه [٢] الأول حمل على ظاهره، و لا تنافى بينه و بين الأول.

و إن كان الثانى يقتضى بعض ما تناوله الأول فالظاهر من الاستعمال أن يحمل على أنه أريد بالثانى غير البعض الذى تناوله الأول، لأن من حق المعطوف أن يتناول غير ما تناوله المعطوف عليه، ثم ينظر فى ذلك، فإن كان إذا جعل هذا البعض مراداً بالثانى كان هو بعينه يمتنع أن يكون مراداً بالأول أيضاً، فالواجب أن يحمل الأول على ما عداه، و إن كان لا يمتنع أن يراد بالأول ما يقتضيه أيضاً حمل الأول على جميعه، و الثانى على البعض الذى تناوله، و لذلك قلنا أن قوله: **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى** [١] يقتضى ظاهره أن المراد بالصلوات غير الوسطى ليصح عطف ما عطف به عليه.

اللهم إلا- أن يدل دليل على أن الثانى ذكر تأكيدا، أو تعظيما و تفخيما، فإن كان كذلك حمل عليه كما قيل فى قوله: **مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرَيْلَ وَ مِيكَالَ** [٢] أن المراد بذكر جبريل و ميكال تعظيم لهما و تفخيم، و كذلك قال أكثر أهل العلم [٣] فى قوله تعالى: **فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ** [٤].

□

ص: ٢١٧

١- (١) البقره: ٢٣٨.

٢- (٢) البقره: ٩٨.

٣- (٣) راجع: «التبيان فى تفسير القرآن ٩: ٤٨٤، تفسير الطبرى ٢٧: ٩١، الكشاف ٤: ٤٥٣».

٤- (٤) الرحمن: ٦٨.

وقال قوم: إنه لم يقصد بلفظ الملائكة جبريل و ميكال، و لا بلفظ الفاكهه النخل و الرمان، فلأجل ذلك حسن عطف ذلك عليه. و ذلك موقوف على الدليل.

فأما إذا كان الثانى أعم من الأول، فالقول فيه كالقول إذا كان الأول أعم سواء، لا فيما ذكرناه أخيرا من حمله على التعظيم و التفخيم، لأن ذلك قد يكون نسخا و قد لا يكون كذلك.

□  
و نحن نبين ذلك فى النسخ و المنسوخ إن شاء الله تعالى.

□.

ص: ٢١٨

**فصل – ١٢ «في ذم الأمر بالأشياء على جهة التخيير، ﴿١﴾ يف القول فيه [١]؟**

ذهب كثير من المتكلمين إلى أن الكفارات الثلاث كلها واجبه مخير فيها، وهو [ ]

ص: ٢١٩

المحكى عن أبي علي و أبي هاشم، و إليه ذهب أصحابهما(١).

و قال أكثر الفقهاء(٢): إن الواجب منها واحد لا بعينه، و ذهب إليه جماعه من المتكلمين(٣).

و حكى أبو عبد الله(٤) عن أبي الحسن [١] القولين(٥).

و الذى اختاره شيخنا أبو عبد الله [٢] أن الواجب واحد لا بعينه على ما يذهب إليه الفقهاء(٦).

و ذهب سيدنا المرتضى (رحمه الله)(٧) إلى أن الثلاث لها صفة الوجوب [٣] على وجه التخيير.

و الذى أذهب إليه: أن الثلاثه لها صفة الوجوب، إلا أنه يجب على المكلف اختيار أحدها.

و هذه المسأله إذا كشف عن معناها ربما زال الخلاف فيها، و اعلم [٤] أن المعنى []

ص: ٢٢٠

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٣- (٣) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٤- (٤) هو الشيخ أبو عبد الله الحسين بن على البصرى المعروف بالجعل.

٥- (٥) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٦- (٦) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٧- (٧) زياده فى الأصل.

بقولنا: «إن الثلاثه لها صفه الوجوب»، أن الله تعالى قد علم أن كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحه و لطفًا للمكلف، فأعلمنا ذلك و خيرنا بين فعلها، فالمخالف في ذلك لا يخلو: إما أن يوافق على ذلك و يقول: مع هذا أن الواجب واحد لا بعينه، فذلك يكون خلافا في عبارته لا اعتبار به.

و إن قال: إن الذي هو لطف و مصلحه واحد من الثلاثه [١]، و الثنتان ليس لهما صفه الوجوب، فذلك يكون خلافا في المعنى.

و الذي يدل على فساد هذا القول: أنه لو كان الواحد منها له صفه الوجوب و الباقي ليس له ذلك، لوجب أن يدل الله تعالى على ذلك و يعينه، لأنه لا (١) طريق للمكلف إلى معرفه ما له صفه الوجوب و تمييزه مما ليس له ذلك، و متى لم يفعل ذلك و الأمر على ما قلناه يكون قد كلفه ما لا دليل عليه و ذلك لا يجوز، و لذلك قلنا: إنه لا يجوز أن يكلف الله تعالى اختيار الرسل و الشرائع و لا ينصب على ذلك دليلا [٢]، لأن ذلك قبيح.

و ليس لأحد أن يقول [٣]: إنه يتميز له باختياره، لأن بعد اختياره قد سقط عنه التكليف، و ينبغي أن يتميز له في حال ما وجب عليه حتى يصح منه الإقدام عليه و تمييزه له من غيره، و ذلك يكون قبل اختياره.

□

ص: ٢٢١

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

و لا يلزم [١] على ذلك تعين البيع عند اختيار العقد، لأن ذلك فى الأصل تابع لاختياره دون كونه مصلحه، فكان ما يتبع ذلك مثله.

و يدل على ذلك أيضا: أنه لو كان الواحد من ذلك له صفة الوجوب و الثانى (١) ليس له ذلك (٢)، لكان ينبغى أن لو فرضنا أن المكلف اختار غيره أن لا- يجزيه، و فى ذلك خروج عن الإجماع، لأنه لا خلاف بين المسلمين أنه لو اختار أى الثلاثة كان أجزأه، و فى ذلك بطلان هذا المذهب.

و أيضا: فلو كان الواجب واحدا لا بعينه (٣) لما جاز من الحكيم أن يخبر المكلف بينه و بين ما ليس له صفة الوجوب، كما لا يحسن أن يخيره بين الواجب و المباح.

و ليس علمه بأنه لا يختار إلا ما هو الواجب بمحسن لذلك، لأنه لو كان محسنا له لحسنه إذا خيره بينه و بين المباح إذا علم أنه لا يختار إلا الواجب، و قد اتفقنا على خلاف ذلك.

□  
فأما من نصر ما قلنا و قال: نعى أن الله تعالى أراد كل واحد منها و كره ترك كل واحد منها مع ترك الآخر، و لم يكره تركه مع فعل الآخر (٤).

فلا يمكننا الاعتماد عليه، لأننا قد بينا أن الأمر لا يقتضى [إلا] (٥) الإيجاب، لأنه أراد الأمر المأمور به و كره تركه، و بينا ما عندنا فى ذلك (٦)، مع أن هذا المذهب يكاد لا يتصور و لا يتحقق، لأنه لا يخلو أن يكره ترك واحد منها و لا يكره ترك الثانى (٧)، فإن □

ص: ٢٢٢

١- (١) فى الأصل: (الباقي).

٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٣- (٣) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٤- (٤) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢١٩.

٥- (٥) زياده تقتضيها عبارته لتتطابق مع مذهب الشيخ الطوسى.

٦- (٦) انظر مختار الشيخ (ره) و استدلاله على ذلك فى صفحه ١٧٠.

٧- (٧) فى الأصل: (الباقي).



أرادوا ذلك فذلك قول من قال: «إن الواجب واحد لا بعينه»، وإن قالوا: إنه كره تركه و ترك الآخر فقد جمعهما للكراهه، فينبغي أن يكونا جميعا واجبين على الجمع و ذلك لا يقوله أحد.

و قولهم: «و لم يكره ترك واحد مع فعل الآخر»، يكاد يستحيل لأنه إذا كرهه مع ترك الآخر فقد حصلت الكراهه له و تعلقت به لنفسها، فكيف لا تكون حاصله إذا قدرنا فعل الآخر؟ و تعلق من خالف في ذلك بأن قال: لو فرضنا أنه فعل الثلاث لكان الواجب منها واحدا، فكذلك قبل الفعل.

و قالوا أيضا: لو لم يفعل الثلاثة لاستحق العقاب على واحده منها، فعلم بذلك أن الواجب هو الواحد.

و الجواب عن ذلك: أن هذا يسقط بما حررناه لأنه إذا فعل فالذى كان واجبا عليه واحد و إن كان الباقي له صفه الوجوب، لأنه كان مخيرا فيها فلاجل ذلك استحق ثواب الواحد على جهه الوجوب و الثنتان فعلهما تبرعا، و لا يمتنع أن يكون الشيء له صفه الوجوب إذا فعل مفردا، فإذا فعل مع غيره كان الواحد منها لا يتغير وجه كونه واجبا و الباقي (1) يصير ندبا، فلاجل ذلك يستحق عليه ثواب الندب، و كذلك إذا لم يفعل الثلاث فإنما يستحق العقاب على واحد، لأن واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلاثة.

فإن قيل: فأياها يستحق عليه الثواب إذا جمعت، و أيها يستحق عليه العقاب إذا لم يفعل شيء منها؟ قيل له: لا يلزمنا بيان ذلك، بل ما يعلمه الله تعالى من أنه لا يتغير كونه واجبا إذا []

ص: ٢٢٣

١- (١) في الأصل: الثانى.

فعله مع غيره يثيبه عليه ثواب الواجب، و استحق العقاب بترك ذلك بعينه.

و من (١) الناس من قال: إنه يستحق الثواب على الأشق ثواب الواجب، و العقاب على الأخف.

و الأول عندي هو المعتمد.

□

ص: ٢٢٤

---

١- (١) في.

## فصل – ١٣ «في أن الأمر هل يقتضى الفور أو التراخي [١]؟»

ذهب كثير من المتكلمين و الفقهاء إلى أن الأمر يقتضى الفور، و هو المحكى []

ص: ٢٢٥

عن أبي الحسن الكرخي (١).

و ذهب كثير منهم إلى أنه على التراخي، و هو المحكى عن أبي علي و أبي هاشم (٢).

و ذهب قوم إلى أنه على الوقف (٣) [١]، و قال يحتمل أن يكون مقتضاه الفور أو (٤) التراخي و يحتاج إلى الدليل. و اختلفوا:

فمن أجاز منهم تأخير البيان عن حال الخطاب في المجمل قال: متى لم يدل دليل (٥) في حال الخطاب على أنه أراد الفعل في الثاني قطعت على أنه غير مراد فيه و توقفت في الثالث و الرابع و ما زاد عليه، و كذلك إذا جاء الوقت الثاني و لم يبين له أنه مراده في الثالث قطعت على أنه غير مراد فيه، ثم على هذا التدريج.

□

هذا الذي اختاره سيدنا المرتضى (٦) رحمه الله (٧).

و من لم يجز تأخير بيان المجمل عن حال الخطاب لم يجوز ذلك [٢] □

ص: ٢٢٤

١- (١) انظر تعليقه رقم (١) صفحه ٢٢٥.

٢- (٢) انظر تعليقه رقم (١) صفحه ٢٢٥.

٣- (٣) انظر تعليقه رقم (١) صفحه ٢٢٥.

٤- (٤) في الأصل: و.

٥- (٥) زياده من النسخه الثانيه.

٦- (٦) انظر: الذريعه إلى أصول الشريعه ١: ١٣١-١٣٠.

٧- (٧) زياده من الأصل.

و الذى أذهب إليه هو الأول.

و الذى يدل على ذلك: أنه قد ثبت بما دللنا عليه أن الأمر يقتضى الإيجاب، فلو لم يقتض الفعل فى الثانى لم ينفصل مما ليس بواجب فى هذه الحال، لأن ما ليس بواجب هذا حكمه من أنه يجوز تركه، و هذا لاحق به، و هذا يؤدى إلى نقض كونه موجبا [١].

فإن قالوا: إنه و إن جاز تأخيرها، فلا يجوز ذلك إلا إلى بدل و هو العزم.

و ربما قالوا: إنما يجوز له أن يؤخر بشرط أن يفعل فى الثالث و كذلك فيما بعد.

قيل له: على الوجه الأول إثبات العزم يحتاج إلى دليل حتى يصح أن يكون مخيرا بينه و بين الفعل، فأما إذا لم يثبت ذلك فكيف يجعل مخيرا بينه و بينه، و لا- فرق بين من أثبته من غير دليل و بين من أثبت فعلا- آخر و جعله مخيرا بينه و بينه، فلما كان هذا فاسدا بلا خلاف كان العزم مثله.

و ليس لهم أن يقولوا: نحن لا- نثبت العزم إلا- بدليل، و ذلك أنه لما ثبت أن الفعل واجب و كانت الأوقات فى أدائها متساويه أثبتنا العزم، و إلا انتقض كونه واجبا.

و ذلك أن هذا إنما يتم إذا ثبت لهم أن الأوقات متساويه فى الأداء، و دون ذلك خرط القتاد.

و أيضا: فلو كان مخيرا بينه و بين العزم لجاز له أن يقتصر عليه و لا يفعل الواجب، لأن هذا حكم سائر الأبدال، و فى ذلك إغراء له بترك الواجب و ألا يفعل []

شيئا منه أصلا و يقتصر على العزم أبدا، و فى ذلك خروج عن الدين.

فأما من قال: أنه يجوز له تأخيره بشرط أن يفعل فى الثالث، فقوله يفسد من وجهين.

أحدهما: أن على هذا القول صار مخيرا فى الوقت الثانى بين فعله و أن لا يفعل، و هذه صفة الندب.

و الثانى: أنه لا يعلم أنه يفعل فى الثالث حتى يصح منه تأخيره عن الثانى إليه.

و فى بطلان الوجهين معا ثبوت ما قصدناه.

و ممّا يدلّ أيضا على أنّ الأمر يقتضى الفور: أنّ الأمر فى الشاهد يعقل منها الفور، ألا ترى أنّ من أمر غلامه بفعل فلم يفعل استحقّ الذمّ، فلو (1) كان يقتضى التأخير لجاز له أن لا يفعل و يعتلّ بذلك و يقول: أنا مخير بين الفعل و بين العزم عليه فلم أذمّ.

و فى علمنا ببطلان هذا الاعتلال دليل على أنه اقتضى الفور.

و ليس لهم أن يدّعوا قرينه دلّت على أنه يقتضى الفور لأجلها ذمّ، و ذلك أنّ القرينه المدّعاء غير معقوله فيحتاجون إلى أن يبيّنوها.

و أيضا: فإنّه يذمّه من لا يعرف القرينه أصلا.

فعلم أنه إنّما يذمّه لأنه عقل من مقتضى الأمر الفور دون التراخي.

و ممّا يدلّ أيضا على أنّ الأمر يقتضى الفور: أنه لا يخلو من أن يكون المأمور يجوز له تأخير الفعل لا إلى غايه أو إلى غايه، فإن جاز له تأخيره أبدا لا- إلى غايه ففى ذلك إخراج له من كونه واجبا، و إن كان يجوز له تأخيره إلى غايه كان ينبغي أن يكون تلك الغايه معلومه و كانت تكون مثل الأوامر المؤقتة، و متى لم يعلم ذلك كان مكلفا لإيقاع الفعل فى وقت لا طريق له إلى معرفته، و ذلك تكليف بما لا يطاق [1].

□

ص: ٢٢٨

١- (١) و لو.

فإن ذكروا: أنه يكون مخيراً بين الفعل و العزم لا إلى غايه.

كان الكلام عليهم ما تقدّم [١] من أنّ في ذلك إفساد [٢] التّكليف، و أن يقتصر المكلف من فعل الواجبات على العزم فحسب، فلا يفعل شيئاً منها، و ذلك خلاف المعقول و الدّين جميعاً.

فأمّا من قال هرباً [٣] من ذلك: أنّه يتعيّن الوقت عليه إذا غلب في ظنّه أنّه متى لم يفعل اخترم، أو عجز عنه.

فإنّه يقال له: و أىّ إماره توجب هذا الظنّ المدعى؟ و ذلك لا سبيل له إليه، على أنّه إذا كان مخيراً بين الفعل و العزم، فلو غلب في ظنّه فوت الفعل لم يغلب في ظنّه فوت العزم، فينبغي أن يجوز له الاقتصار عليه.

و فيمن وافقتنا على هذا المذهب (١) من استدللّ على ذلك بقوله تعالى:

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ (٢)، و بقوله: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٣).

و ذلك يضعف الاحتجاج [٤] به، لأنّ الظاهر من الآية أنّه أمر بالتّوبه، لأنّها هي []

ص: ٢٢٩

- 
- ١- (١) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٢٢٥، و انظر أيضاً: «التبصره: ٥٤، و شرح اللّمع ١: ٢٣٨، الإحكام ٣: ٣٠٧».
  - ٢- (٢) آل عمران: ١٣٣.
  - ٣- (٣) البقره: ١٤٨.

التي يحصل عندها الغفران، و ذلك متفق عليه أنه على الفور.

فأما الفعل الواجب الذي لم يتقدمه غيره من المعاصي حتى يغفر فكيف يحمل عليه؟ فإن حمل على أن المراد بذلك استحقاق الثواب، تصير الآية مجمله [١] لأنه يستحق الثواب بالواجب والتدب وليس التدب واجبا أصلا.

و منهم من استدلل على ذلك بأن قال: إن الأمر يقتضي إيقاع الفعل في وقت من جهة الحكمه، و إن لم يكن مذكورا في اللفظ، فأشبه ما يقتضيه العقود و الإيقاعات من الطلاق و العتاق، فكما أن ذلك كله على الفور و جب مثله في الأمر.

و هذا لا يصح الاستدلال به من وجهين.

أحدهما: أن هذا قياس، و نحن لا نقول بالقياس أصلا، فكيف يمكننا أن نعلم على ذلك؟ و من قال بالقياس لا يمكنه أيضا أن يعتمد هذه الطريقة، لأن القياس يوجب غلبه الظن، و هذه المسألة طريقها العلم [٢]، فلا يمكن الاعتماد فيها على القياس.

[الثاني] (١): و لو جاز استعمال القياس في ذلك، لكان هذا الاستدلال قرينه اقترنت إلى ظاهر الأمر، و القوم لا يمتنعون من ذلك، و إنما الخلاف في الأوامر المطلقة الخالية من القرائن، فعلم أن المعتمد ما قدمناه.

و إذا ثبت أن الأمر على الفور، فمتى لم يفعله في الثاني احتاج إلى دليل آخر في وجوبه عليه في الثالث على ما بيناه فيما تقدم (٢)، و في ذلك بطلان مذهب [٣] من []

ص: ٢٣٠

١- (١) زياده تقتضيها الجملة لما قال في القسم الأول من الوجهين (أحدهما) فالأولى أن يقول هنا: الثاني.

٢- (٢) انظر استدلال الشيخ على هذه المسألة في صفحته ٢١٠.



قال: إنّ بالأمر الأوّل يلزمه الفعل فى الثالث و الرابع إلى أن يحصل الفعل.

و استدللّ من قال(١): إنّ الأمر يقتضى التراخى [١] بأن قال: إنّ الأمر إنّما يقتضى كون الفعل واجبا، و ليس للأوقات ذكر فى اللفظ، و ليس بعضها بأن يوجب إيقاعه فيه بأولى من بعض، فىنبغى أن يكون مخيرا فيه، لأنّه لو أراد إيقاعه فى بعضها لبينه، فمتى لم يبينه دلّ على أنّه مخير فى ذلك كله(٢).

و الجواب عن ذلك أن يقال: أنّ الأوقات و إن لم تكن المذكوره فى اللفظ، فوقت الفعل هو الثانى، و هو معلوم بالأدله التى ذكرناها [٢] فىجب المصير إلى مقتضاها.

و قولهم: إنّ لو أراد إيقاع الفعل فى الثالث(٣) لبينه.

فعدنا أنّه بينه بالأدله التى قدّمناها(٤).

ثمّ لأصحاب الوقف أن يقولوا: و لو أراد التراخى لبينه، فىجب أن يتوقف فى ذلك و ينتظر البيان.

و متى اعتمد ذلك أصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدّم من أنّ الدليل قد []

ص: ٢٣١

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٢٥.

٢- (٢) انظر: «التبصره: ٥٣، شرح اللمع: ١-٢٣٥».

٣- (٣) فى الأصل «الثانى» و هو خطأ.

٤- (٤) انظر: «التبصره: ٥٣، شرح اللمع: ١-٢٣٥».

دلّ على أنه يقتضى الفعل فى الثانى (١).

وإن اعتمدوا على أنهم وجدوا الأوامر مستعمله فى الفور و التراخى [١].

فقد بينا أن نفس الاستعمال لا يدلّ على أن ما استعملوه حقيقة (٢)، و ذلك مجاز عندنا إذا استعمل على ما قالوه.

و هذه جملة كافيه فى هذا الباب.

□

ص: ٢٣٢

---

١- (١) لاحظ الأدله التى أقامها الشيخ على مذهبه حول فوريه الأوامر فى صفحه ٢٢٧.

٢- (٢) راجع كلامه فى صفحه ١٦١ حينما يقول: «فإنّ الجواب عنه أن يقال: أن ذلك كله...».

فصل – ١٤ «في الأمر المؤقت، ما حFمهA؟» [١]

يجوز أن يرد الأمر من الحكيم بعباده معلقه بوقت يقصر الوقت عن أدائها []

ص: ٢٣٣

فيه (١)، فان لم يقصر عن ذلك نظر فيه:

فإن كان ممّا يستغرق أداء العباده فيه وجب أدائه فيه بلا خلاف (٢)، و ذلك نحو الصوم المعلق بالتهار فإنه يجب أدائه في جميعه.

و إن كانت العباده يمكن أدائها في بعضه، فاختلف العلماء في ذلك:

فمنهم من قال: الوجوب متعلق بأول الوقت (٣).

و منهم من قال: يجب أدائها في آخره (٤).

و منهم: من جعله مخيرا بين أدائه في أوله و آخره و فيما بين ذلك، فإن آخره إلى آخره تضييق عليه الأداء (٥) فيه، ثم اختلفوا:

فقال قوم منهم: يجب عليه الفعل في أوله، فمتى لم يفعل يجب عليه العزم على فعله في آخره [١].

□

ص: ٢٣٤

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٣٣.

٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٣٣.

٣- (٣) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٣٣.

٤- (٤) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٣٣.

٥- (٥) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٣٣.

و منهم من قال: هو مخير في الأوقات كلها و لا يجب عليه العزم [١].

و من العلماء من وقف في ذلك و انتظر البيان و قال: كل ذلك جائز.

و الذى يقوى في نفسى: أنه إذا وردت العبادة معلقة بوقت، له أول و آخر من جهة اللفظ، فإنه يكون مخيرا بين أدائها في أوله و آخره، فإن لم يفعل في أوله و جب عليه العزم على أدائه في آخره، ثم يتضح في آخر الوقت، و ذلك نحو أن يقول الله:

«تصدق اليوم بدرهم»، «و صم في هذا الشهر يوما» فإنه يكون مخيرا بين أن يتصدق في أول النهار أو وسطه أو آخره، و كذلك يكون مخيرا بين أن يصوم في أول الشهر أو وسطه أو آخره، إلا أن يقوم دليل على أنه واجب في أوله فيخرج عن هذا الباب.

و الذى يدل على ذلك: أن الوقت الثانى مثل الوقت الأول في تناول الأمر له بأداء العبادة فيه، فليس لنا أن نجعل (١) أحدهما هو الواجب فيه دون الآخر، فينبغى أن يكون مخيرا في الأوقات كلها.

و ليس لهم أن يقولوا: إن هذا يرجع عليكم في آخر الوقت، فإنكم جعلتموه مضيقاً فإن ذلك لا بد منه في آخر الوقت، لأنه إن لم يفعل (٢) ذلك أدى إلى فوات العبادة، و ليس كذلك الوقت الأول لأنه إذا لم يفعل فيه فالوقت الثانى وقت له.

و ليس لأحد أن يقول: إن هذا ينتقض بما ذكرتموه في الباب الأول من أن الأمر يقتضى الفور، و إنه يجب المأمور به عقبه.

و ذلك أنا إنما قلنا ذلك في الأوامر المطلقة التى لها وقت واحد فحملناه على الفور، و حمل مخالفونا على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت، و ليس كذلك []

ص: ٢٣٥

١- (١) فى الأصل: فليس أن نجعل.

٢- (٢) نقل.

فى الأمر الموقت لأنه عین (١) فى الوقت و ذكر أوله و آخره، فقلنا أنه مخیر فیهما.

فإن قیل: فكیف أوجبتم العزم بدلا منه فى الوقت الأول و لم یذكر العزم فى اللفظ؟ و هلا لزمكم ما ألزمتوه من خالفكم فى الأمر المطلق و أنه یقتضى التراخی، و أوجب العزم بدلا منه فى كل الأوقات؟ قیل له: إذا ثبت أن الأمر یتناول الوقت الثانی كتناوله الوقت الأول و هو یقتضى الوجوب، فمتى لم یثبت العزم بدلا منه فى الأول أدى ذلك إلى خروجه عن كونه واجبا، فلأجل ذلك أوجباه. و لیس كذلك فى الأمر المطلق، لأنه لم یثبت للخصم أنه یجب فى الأوقات، و لا أن الأمر تناول الأوقات على جهة البدل، فیثبت العزم بدلا منه فى الأول، بل كان الوقت العدى یلزمه أداء الفعل فى هو الثانی لم یجز أن یثبت العزم بدلا منه، و احتاج المخالف فى إثبات ذلك إلى دلیل.

فأما من قال: إنه یجب تأخیره، فمتى فعل فى الأول كان نفلا (٢).

فذلك نقض لاقتضاء الأمر الإیجاب، و انتقال إلى مذهب من یقول أنه یقتضى الندب، و ذلك خلاف الصیح على ما دللنا علیه.

فإن قال: لو كان واجبا فى أوله لكان متى لم یفعله فى استحقّ الذم، لأنّ بذلك یتمیز الواجب من التفل، فلما لم یستحقّ الذم بالأ یفعل فى الأول علمت (٣) أنه نفل فىه.

قیل له: إنما یجب أن نقول بسقوط الذم عمّن لم یفعل فعلا بعینه على أنه ندب فىه، إذا لم یكن هناك أمر یسند ذلك إليه إلا كونه نفلا، فأما إذا كان هناك أمر یسند إليه ذلك فلا یصحّ، ألا ترى أنه إذا فرضنا أن هناك ما یقوم مقامه و یسدّ مسدّه من الواجب، فمتى لم یفعله و فعل ذلك الأمر لم یستحقّ الذم، و إنما یتّم ذلك فى الأمر المضیق إما [ ]

ص: ٢٣٦

١- (١) قد عنى.

٢- (٢) نسب السمرقندى هذا القول لأبى الحسن الكرخى، و نسبه أبو الحسين البصرى للكرخى و لأكثر أصحابه من المعتزله. راجع: «میزان الأصول: ١-٣٣٨، المعتمد ١: ١٢٥».

٣- (٣) علمنا.

بفعل واحد أو وقت واحد، فمتى لم يفعله بعينه أو في ذلك الوقت استحقَّ الذم، وقد بينا أنَّ هذه المسألة بخلاف ذلك و أنَّ هناك عزماً يقوم مقامه.

فإنَّ عادوا إلى أن يقولوا: العزم ليس عليه دليل، كزَّر عليهم الكلام الأوَّل، و هو أنَّه إذا تناول الأمر الوقت الثَّاني كتناوله للوقت الأوَّل فلا بدَّ - متى لم يفعل في الأوَّل - من عزم، و إلَّا خرج من كونه واجباً إلى (١) أن يكون نفلاً، و قد ثبت أنَّه واجب.

فإنَّ قالوا: إذا جاز لكم أن تعدلوا من ذلك إلى فعل العزم، جاز لنا أن نعدل إلى أنَّه نفل، و إلَّا فما الفرق؟.

قيل له: حملة على كونه نفلاً- نقض لكونه واجباً، و ليس في إيجاب العزم نقض لكونه واجباً على ما بيناه، فكان ذلك فرقاً بين الموضوعين.

فإنَّ قيل: فعلى هذا المذهب فما قولكم في صلاه الظَّهر التي لها وقتان أوَّل و آخر و كذا سائر الصَّيلوات؟ قيل له: اختلف العلماء في ذلك، و أصحابنا أيضاً:

فمن الفقهاء من جعل الفرض متعلِّقاً بآخر، و متى فعل في الأوَّل كان نفلاً، و ربَّما سمَّاه «موقوفاً» على أن يأتي عليه الوقت الأخير و هو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصَّلاه و يخرج الوقت فيحكم له بالوجوب، و مع تسميته نفلاً يكون قد أجزأ عن الواجب (٢)، و هذا هو المحكى عن أبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة [١].

و ذهب باقي الفقهاء إلى أنَّه مخير في الأوقات كلَّها، ثمَّ اختلفوا:

□

ص: ٢٣٧

١- (١) في الأصل: إلَّا.

٢- (٢) في الأصل: أجرى على الواجب، و في الحجريه: أجزأت.

فمنهم من رجّح الوقت الأوّل بالفضل (١).

و منهم من لم يرجّح و سوى بين الأوقات (٢).

□  
و أصحابنا اختلفوا: فكان شيخنا أبو عبد الله (٣) يذهب إلى أنّ الوجوب يتعلّق بأوله، و أنّه متى لم يفعل استحقّ الذمّ و العقاب، إلاّ أنّه متى تلافاه سقط عقابه [١].

و ذهب سيّدنا المرتضى إلى أنّه مخيّر في الأوقات كلّها أوّلها و آخرها، غير أنّ أداءها في أوّل الوقت أفضل (٤).

و إذا نصرنا المذهب الأوّل نقول: إنّما فعلنا ذلك لأنّه لم يخيّر على كلّ حال بين الصلاة في أوّل الوقت و آخر الوقت و إنّما فرضه الوقت الأوّل، فلا- يصحّ أن يجعل مخيّر بينه و بين ما لم يجعل له، و جرى ذلك مجرى الأمر المضيق المعين بوقت متضيق (٥).

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ ذلك ينقض أن تكون الصلاة لها وقتان.

و ذلك إنّنا نقول: إذا نصرنا هذا المذهب أنّ لها وقتين في الجملة و بالإضافة إلى مكلفين، و أمّا (٦) إذا أضفناها إلى كلّ واحد من المكلفين فإنّ لها وقتا واحدا، فيكون الوقت الأوّل لمن لا عذر له و لا مانع يمنعه من فعل الصلاة فيه من علّه، أو مرض، أو شغل دينيّ، أو دنيويّ، و الوقت الثّاني يكون وقت من له بعض هذه الموانع، فتكون للصلاة وقتان بالإضافة إلى من وصفناه.

□

ص: ٢٣٨

١- (١) و هو قول بعض المعتزلة. (انظر: المعتمد ١: ١٢٥)، و كذلك الشّريف المرتضى - من الإماميّة -.

٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٣٣.

٣- (٣) الشيخ المفيد أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبرى البغدادي رضی الله تعالى عنه.

٤- (٤) الذريعة ١: ١٥٠-١٤٩.

٥- (٥) في الأصل: المعبر بوقت مضيق.

٦- (٦) فأما.



فإن قالوا: هذا خلاف الإجماع، لأنَّ الأُمَّه كُلَّها تقول: إنَّ كلَّ صلاة لها وقتان فلا يفصلون هذا التفصيل.

قيل له: هذا إجماع مدعى [١]، لأنَّ من خالف في هذا يخالف فيه و يرجع في ذلك إلى الروايات الصّادرة عن أئمة الهدى عليهم السلام.

و متى نصرنا المذهب الآخر فالمعتمد فيه على ظاهر الأمر، و أنّ النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم بين لكلّ صلاة وقتين و قال: «ما بينهما وقت» (١) و لم يفصّل، فينبغي أن يكون مخيراً فيها، و يقوى ذلك بأخبار كثيرة وردت عن أئمة الهدى عليهم السّلام متضمّنه لذلك و تعارض تلك الأخبار.

و الكلام في تعيين هذه المسألة كلام في فرع، و الذي ذكرناه أوّلا كلام في الأصل فلا ينبغي أن يخلطهما جميعا [٢].

و يمكن أن ينصر المذهب الأوّل في الصلوات بأن يقال: إنّ الاحتياط يقتضى أداءها في الأوّل، لأنّه إذا تناول الأمر ذلك و الأخبار تقابلت في جواز تأخيرها عن أوّل الوقت و المنع من ذلك، فينبغي أن يتعارض و يرجع إلى ظاهر الأمر في وجوب الصلاة في الوقت الأوّل.

فإن قيل: لو كانت الصّلاة واجبه في أوّل الوقت لا غير لكان متى لم يفعل فيها استحقّ العقاب، و أجمعت (٢) الأُمَّه على أنّه لا يستحقّ العقاب إن لم يفعلها في أوّل الوقت.

فإن قلت: إنّ سقط عقابه.

□

ص: ٢٣٩

١- (١) التهذيب ٢: ٢٥٢ ح ٣٨، ٢: ٢٥٣ ح ٤٠، الإستبصار ١: ٢٥٧ ح ٤٩، ١: ٢٥٧ ح ٥١.

٢- (٢) اجتمعت.

قيل لكم: و هذا أيضا باطل، لأنه يكون له إغراء بالقبيح، لأنه إذا علم أنه متى لم يفعل الواجب في الأول - مع أنه يستحق العقاب عليه - سقط عقابه، كان ذلك إغراء.

قيل له: ليس ذلك إغراء، لأنه إنما علم إسقاط عقابه إذا بقي إلى الثاني و أداها، و هو لا يعلم أنه يبقى إلى الثاني حتى يؤدّيها، فلا يكون مغرى بتركها.

و ليس لهم أن يقولوا: فعلى هذا لو مات عقيب الوقت الأوّل ينبغي أن لا- يقطع على أنه غير مستحق للعقاب، و ذلك خلاف الإجماع إن قلموه.

و ذلك أن هذا الإجماع غير مسلم بل الذي نذهب إليه أن من مات في الثاني مستحق للعقاب و أمره إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه و إن شاء عقابه، فادعاء الإجماع في ذلك لا يصحّ.

فأمّا من خیر بين الأوقات و لم يوجب العزم في الأول بدلا [١] منه، فإنّ ذلك ينقض كونه واجبا لأنّ هذا حكم التّذب، فما(١) أدى إلى مساواه الواجب للتّذب ينبغي أن يحكم بطلانه.

و من قال: إنّه نفل في الأوّل [٢]، فقله يبطل بما ثبت من اقتضاء الأمر الإيجاب، فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسأله أخرى، و قد مضى الكلام فيها [٣].

و يدلّ أيضا على بطلان هذا القول: أنّ الصّلاه في أوّل الوقت لو كانت نفلا لكان []

ص: ٢٤٠

١- (١) في الأصل: ممّا.

متى نوى بها النَّفل لكانت تجزئ عن الفريضة، لأنَّ التَّيَّه المطابقه للصَّلاه أولى بأن تجزئ معها الصَّلاه من التَّيَّه المخالفه لها، و قد أجمعوا على أنَّه متى نوى بها النَّفل لم يجزه، فبطل بذلك كونها نفلا في الأوَّل.

و أمَّا إذا قال: إنَّها موقوفه، فكلامه غير محصَّل، لأنَّ الوجوه التي تقع عليها الأفعال فتكون واجبه أو ندبا لا تتأخَّر(١) عن حال الحدوث و لا تكون أمورا منتظره، فإن وقعت الصَّلاه في الوقت الأوَّل على وجه النَّدب فينبغي أن يكون ندبا - و إن خرج الوقت - و قد أجمعوا على خلاف ذلك. و إن وقعت واجبه، فإنَّ ذلك يبطل كونها ندبا.

فأمَّا ما يتفرَّع على هذه المسأله من وجوب القضاء على الحائض إذا طهرت في آخر الوقت، أو سقوطه عنها، فكلام في الفرع، و قد بيَّنا الصَّحيح من ذلك في كتبنا المصنَّفه في الفقه(٢)، فمن أراد ذلك وقف عليه من هناك.

و هذه جمله كافيه في هذا الباب.

□

ص: ٢٤١

١- (١) في الأصل: لا يتخَّير.

٢- (٢) انظر: (النهايه في مجرد الفقه و الفتاوى)، كتاب الطهاره، باب حكم الحائض و المستحاضه و النفساء.

## فصل – ١٥ «في أن الأمر هل يدخل تحت أمره أم لا [١]»

اعلم أن الصحيح أنه لا يجوز أن يدخل الأمر تحت أمره، و يفارق ذلك الخبر.

و الذي يدلّ على ذلك: أنّ الأمر لا يكون أمراً إلا باعتبار الرتبة فيه على ما بيناه []

ص: ٢٤٢

فيما تقدّم (١)، و هي أن يكون الأمر فوق المأمور، و هذا، لا يصحّ أن يكون بين الإنسان و بين نفسه، و الخبر ليس كذلك، فإنّه يجوز أن يخبر الإنسان عن نفسه و يجمع بينه و بين غيره في تناول الخبر لهما لأنّ الرتبة غير مراعاة في الخبر.

و ليس لهم أن يقولوا: ليس هذا المثل مثالا للأمر، لأنكم قلتُم «لا يحسن أن يأمر الإنسان نفسه» و مثل هذا موجود في الخبر، لأنّه لا- يحسن أيضا أن يخبر نفسه فأما الإخبار عنها فليس بمشبه (٢) لذلك، و ذلك أنّه إنّما لا- يحسن أن يخبر الإنسان نفسه لأنّه عبث، لأنّ الخبر إنّما وضع للإفاده، فإذا كان عالما بما يخبر به فأخباره نفسه بذلك لا فائدة فيه و كان عبثا. و ليس كذلك الأمر، لأنّه إنّما قبح لفقد الرتبة المراعاة في كونه أمرا.

و كذلك القول إذا أخبر غيره بلفظ فلا يجوز أن يقصد باللفظ إخبار نفسه، لما قلناه من أنّه عبث، و إنّما قلنا أنّه يصحّ أن يخبر عن نفسه ليعلم بذلك أنّ الرتبة غير مراعاة في الخبر أصلا.

فإذا ثبتت هذه الجملة، فالتبّي صلّى الله عليه و آله و سلّم إذا أمر غيره بفعل لا يدلّ ذلك على أنّه مأمور به أيضا، إلا أن يدلّ دليل على ذلك فيحكم به لأجل الدليل، و يفارق ذلك أفعاله صلّى الله عليه و آله و سلّم لأنّها بالعكس من أوامره، لأنّ أفعاله تختصّه و لا يعلم أنّها متعدّية إلى غيره إلا بدليل، و أوامره متعدّية و لا يعلم تناولها له إلا بدليل، فاختلف الأمران.

□

ص: ٢٤٣

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ١٥٩.

٢- (٢) يشبه.

## فصل – ١٦ «في ذمّ الشرط التي يحسن معها الأمر».

اعلم أنّه لا يحسن الأمر إلاّ بعد أن يكون:

الآمر على صفه.

و المأمور على صفه.

و المأمور به على صفه.

و الأمر على صفه.

فإذا اجتمع ذلك كلّ حسن الأمر، و متى اختلّ شيء من ذلك لم يحسن، و نحن نبين جميع ذلك.

و أمّا ما يجب أن يكون عليه الأمر:

فإن كان ممّن يعلم العواقب و هو الله تعالى، فلا بدّ من أن يكون [١]:

□

ص: ٢٤٤

عالمًا بأنَّ المأمور يتمكّن من أداء ما امر به [١].

و يعلم أنّ المأمور به على وجه يحسن [٢] الأمر به.

و يعلم أنّه ممّا يستحقّ بفعله الثواب [٣].

و يكون غرضه وصوله إلى الثواب [٤].

و أمّا إذا كان الأمر ممّن لا يعلم العواقب من الواحد منّا، فإنّه يحسن منه الأمر إذا ظنّ في المأمور ما ذكرناه، بأن يشترط أداءه إن قدر عليه، لأنّه إذا لم يعلم العواقب فإنّ الظنّ يقوم له مقام العلم، و لو لم يحسن مع الظنّ لما حسن من الواحد منّا أن يأمر غيره [ ]

ص: ٢٤٥

البته، لأنه لا طريق له إلى العلم بأنه يقدر عليه أو لا يقدر عليه في المستقبل.

ولا بد أن يعلم حسن الأمور به، ويقصد بذلك وجهها حسنا ولا يقوم الظن في ذلك مقام العلم، والشروط لا يدخل في ذلك كما دخل في كونه قادرا، ولأجل هذا لا يحسن منّا أن نأمر غيرنا بفعل في الغد إلا بشرط أن يكون قادرا عليه في الغد، ولا يجوز أن نأمره بفعل لا نعلم حسنه في الحال، فبان الفرق بين الأمرين.

ولو أنّ قائلا سوى بين حسن الشرط في الأمرين لم يكن ذلك بعيدا، لأنّ الواحد منّا يأمر غلامه بأن يردّ وديعه إنسان في الغد، ولا بدّ من اشتراط كونه قادرا عليه في حال الردّ، ولا بدّ من شرط كونه حسنا في ذلك الوقت أيضا، لأنّه لو عرض في حال الردّ وجه من وجوه القبح من غضب ظالم لها أو غير ذلك من وجوه الفساد لم يحسن ردّها في تلك الحال.

و أمّا القصد بذلك وجهها من وجوه الحسن، فلا بدّ منه على كلّ حال.

و من الناس [١] من جوّز في القديم تعالى أيضا (١) أن يأمر المكلف بشرط أن يبقى على كونه قادرا قبل حال الفعل بوقت، و ألاّ يمنع منه.

و الصّحيح الأوّل، لأنّ الشرط إنّما يصحّ فيمن لا يعلم العواقب، فأما من يعلمها فلا يحسن منه ذلك.

و متى قيل: إنّّه يحسن ذلك و يكون ذلك الأمر لطفا لغير هذا المكلف، كان ذلك أيضا فاسدا، لأنّه لا يخلو من أن يكون الأمور نفسه ذلك الفعل مصلحه له أو لا يكون كذلك، فإن كان مصلحه له فيجب إقداره عليه و ألاّ يمنع منه، و إن لم يكن مصلحه له فلا يحسن أن يوجب عليه ما هو لطف للغير، فلأجل ذلك قلنا أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم لا بدّ أن يكون له في تحمّله أعباء الرّسالة لطف، و لو لا ذلك لما وجب عليه []

ص: ٢٤٦



الأداء، فكذلك القول هاهنا.

ولا بدّ أن يكون القديم تعالى عالما بأنّ المكلف يفعل ما امر به ولا يعصيه فيه [١]، أو يكون في ذلك لطف للغير إن علم أنّه يعصى، على ما نقوله في قبح تكليف من علم الله أنّه يكفر إذا لم يكن فيه لطف للغير.

و من خالف في ذلك لم يشترط هذا الشرط [٢].

و من الناس من شرط في حسن أمر الله تعالى ألاّ ينهى عنه في المستقبل، و منهم من لا يشترط ذلك، و نحن نبيّن الصّحيح من ذلك في باب التّاسخ و المنسوخ إن شاء الله.

و أمّا الصّفات التي يجب كون المأمور عليه فهي:

أن يكون متمكّنا من إيقاع الفعل على الوجه الّذي امر به (١)، فإن كفى في ذلك مجرّد القوّه (٢) اقتصر عليه و فعلت فيه قبل الفعل بحاله واحده، أو قبل ذلك بأحوال [٣].

□

ص: ٢٤٧

---

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٤٥، و راجع أيضا: «الذريعه ١: ١٦٩».

٢- (٢) القدره.

و إن كان الفعل يحتاج إلى العلم فلا- بدّ من حصوله في حال وقوع الفعل، فإن كان العلم من فعله مكن قبل ذلك من سببه بأوقات يمكنه تحصيل العلم فيها في حال الفعل.

و إن كان يحتاج إلى نصب الأدلّه نصبت له لينظر فيها فيعلم ما كلف.

و إن كان محتاجاً إلى آله مكن منها، فإن كانت محلاً للفعل مثل اللوح في الكتابه و السكّين في القطع و غير ذلك، أو ما يكون في حكم المحل مكن منها في حال الفعل.

و إن كانت الآله ممّا يحتاج إلى تقدّمها مكن منها قبل الفعل مثل القوس في الرّمي.

و إن كان الفعل يحتاج إلى آله (١) في حال الفعل و قبله، مكن منها في الحالين على ما قلناه في السكّين في القطع و غير ذلك.

و إن كان الفعل يحتاج في إيقاعه على وجه إلى الإراده [١] مكن منها، و لا يصحّ منعه منها عند من قال بالإراداه [٢].

و ما يحتاج إلى النظر و السبب فلا بدّ من تمكينه منهما.

و من شرائطه أيضاً اللازمه: ألا يكون ملجئاً إلى ما أمر به، لأنّ من هذه صفته لا يحسن أمره [٣]، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يكلف الإنسان أن لا يقتل نفسه لأنّه ملجأ إلى []

ص: ٢٤٨

١- (١) الآله.

ذلك، و كذلك الواقف بين يدي السبع لا يحسن أن يكلف العدو.

فأما من قال: لا يحسن أن يكلف الإنسان قتل نفسه لأنه ملجأ إلى ذلك فغلط، لأن الإلجاء إنما هو إلى أن لا يقتلها، فأما إلى قتلها فليس بحاصل. و على هذا يحسن أن يكلف قتل نفسه، و لهذا أخبر الله تعالى عن قوم فيما مضى أنه كلفهم قتل نفوسهم بقوله تعالى: فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ (١)، و كذلك يحسن أن يكلف من شاهد السبع الوقوف، لأن الإلجاء إنما هو إلى الهرب لا إلى الوقوف.

و أما الصفات التي يجب كون الأمر عليها:

فإن يكون متقدما على الوقت الذي كلف المأمور أن يفعل فيه [١]، لأنه متى لم []

ص: ٢٤٩

١- (١) البقره: ٥٤.

يتقدّم لم يفد التّرعيب (١) في الفعل. ولا يصحّ منه أن يستدلّ به على وجوبه عليه، فيجب تقدّمه عليه من هذا الوجه.

فأمّا قول من قال من المجبّره: إنّ ما يتقدّم يكون إعلاماً، و من شرط الأمر أن يقارن الفعل (٢) فغلط، لأنّهم إن أرادوا بقولهم: إنّ إعلاماً، أنّه ممّا يصحّ أن يعلم به لزوم المأمور به في وقته، فهو خلاف في عبارته (٣).

و إن قالوا: يعلم به أنّ الأمر سيحدث في وقته أمراً آخر، فليس في الأمر المتقدّم دلالة على ذلك.

على أنّ هذا القول من قائله دفع لما يعلم ضروره خلافه، لأنّ الأوامر في الشّاهد لا تكون قطّ إلاّ متقدّمه، و متى لم تكن كذلك لم تحسن، فكذلك أوامر الله تعالى. ألا- ترى أنّه إنّما يحسن من الواحد منّا أن يأمر غلامه أن يسقيه ماء قبل أن يسقيه و يصحّ (٤) منه أن يسقيه، فأمّا في حال ما سقاه فلا يحسن ذلك، فمن ارتكب حسن ذلك كان دافعاً للضرورات.

و أمّا تقدّمه قبل وقت الفعل بأوقات (٥) فليس بواجب، لكنّه يحسن إذا كان فيه معنى نحو أن يكون فيه صلاح لمن خوطب به، بأن يكلف أدائه إلى من أمر به ممّن يوجد في المستقبل، نحو أوامر الله تعالى لنا في وقت النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بقوله: أقيموا الصّلاة (٦) لأنّه لا- خلاف بين الأئمّه أنّه أمر لسائر المكلفين، و أنّ أهل كلّ عصر قد كلّفوا أدائه إلى أهل العصر الثّاني.

□

ص: ٢٥٠

١- (١) في الأصل: التركيب.

٢- (٢) و هو قول المجبّره - كما نسبه إليهم المرتضى - و ابن الراوندى و عباد الصيمرى - من المعتزله - راجع التعليقه رقم (٢) صفحه ٢٤٩.

٣- (٣) انظر: الذريعه ١: ١٧٢.

٤- (٤) في الأصل: أ يصحّ.

٥- (٥) انظر التعليقه رقم (٢) صفحه ٢٤٩.

٦- (٦) الروم: ٣١.

و يدلّ على حسن ذلك أيضا:

أنّه يحسن في الشاهد أن يأمر الواحد ممّا غلامه بفعل بعد أوقات كثيره.

و يحسن من الموصى أن يوصى لولد ولده و لمن يجيء من بعدهم من النسل، و يأمرهم أن يفعلوا في الوصية ما يريد، و هذا لا يدفع حسنه منصف.

و على هذا قلنا: إنّه يحسن أمر المعدوم و العاجز بأن يفعل الفعل في الوقت الذي قد علم أنّ علته ستزاح فيه و يمكن من فعله.

و يبين ذلك أنّ الفعل الذي امر به لا يحتاج إلى تقدّم قدره في حال الأمر، لأنها لو وجدت في تلك الحال و عدت في حال الحاجة إلى الفعل لم يحسن أمره، فدلّ على أنّ الحاجة إليه تقع قبل حال الفعل بحال، و لو لم يحسن ذلك [١] لم يحسن من الواحد ممّا أن يأمر غيره بأن يفعل في غد فعلا يحتاج إلى آله مع عدمها، و إن علم أنّه يتمكن منها في غد حتّى يجب، ألا يحسن ممّا أن تأمر النجار بإصلاح الباب إلّا و الآله التي بها يصلح في يده، و هذا ممّا لا يحتاج إلى إفساده، لأنّه معلوم ضروره خلافه.

و هذه جملة كافيّه في هذا الباب.

□



اشاره

□

ص: ٢٥٣





النهى هو: «قول القائل لمن دونه: لا تفعل»، كما أن الأمر قوله له: «افعل»، و ما دلّ على أحدهما دلّ على الآخر فالطريقة واحدة، و إنما يكون نهياً إذا أكره الناهى المنهى عنه عند من قال بذلك [٢].

و الذى أقوله فى ذلك: ما قدّمت ذكره فى باب حقيقه الأمر (١) من أن هذه الصيغة وضعها أهل اللغة ليدلوا على إيجاب الامتناع من الفعل، ثم ينظر فى ذلك فإن كان صادرا من حكيم دلّ على أن ذلك الشىء قبيح، لأنه لا يوجب الامتناع ممّا هو حسن، فهو إذا دلّ على القبح.

و قد ترد هذه الصورة و لا تفيد النهى على الحقيقه على ضرب من المجاز، مثل ما قلناه [ ]

ص: ٢٥٥

فى صيغه الأمر، ولأجل هذا قلنا فى قوله تعالى: لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ (١) أنّ صورته صورته النهى و ليس ما تناوله قبيحا بل الأولى تركه، و عبّر عن ذلك بأنّه نهى بقوله تعالى: مَا نَهَاكُمْ رَبُّكُمْ عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ (٢) مجازا من حيث كانت صورته صورته النهى على الحقيقة، إلا أنّ هذا مجاز لا يثبت إلا بدليل، و الأوّل هو الحقيقة.

و الدّلاله على ذلك ما دللنا به على صورته الأمر سواء (٣).

و شرائط حسن النهى تقارب شرائط (٤) الأمر على السواء.

فأمّا اقتضاؤه التكرار أو الامتناع مرّه واحده، فأكثر المتكلمين و الفقهاء ممّن قال: إنّ الأمر يقتضى الفعل مرّه واحده، و من قال: إنّّه يقتضى التكرار، قالوا فى النهى إنّّه يقتضى التكرار (٥).

و منهم من سوى بينهما و قال: الظاهر يقتضى الامتناع مرّه واحده و ما زاد على ذلك يحتاج إلى دليل.

و منهم من وقف فى ذلك كما وقف فى الأمر.

و الذى يقوى فى نفسى: أنّ ظاهره يقتضى الامتناع مرّه واحده و ما زاد على ذلك يحتاج إلى دليل، و إنّما قلنا ذلك من حيث إنّ النهى إذا كان دلالة على قبح المنهى عنه إذا صدر من حكيم إنّما يدلّ على أنّه قبيح فى الثّانى لأنّ مقتضاه الفور، و ما بعد ذلك من الأوقات لا- يعلم أنّ الفعل فيها قبيح بل يحتاج إلى دليل، فمن ادّعى تساوى الأوقات فى ذلك كمن ادّعى تساوى الأوقات فى اقتضاء الأمر الفعل فيها، و ذلك باطل على ما بيناه (٦).

□

ص: ٢٥٦

١- (١) البقره: ٣٥.

٢- (٢) الأعراف: ٢٠.

٣- (٣) راجع استدلال المصنّف على مختاره فى صفحه ١٦١.

٤- (٤) زياده من النسخه الثّانيه.

٥- (٥) انظر التعليقه رقم ١ صفحه ١٩٩.

٦- (٦) انظر بيان المصنّف فى صفحه ٢٣٥، و التعليقه رقم ١ فى صفحه ٢٣٣.

و شبهه من قال: إنه يقتضى التكرار الرجوع إلى الشاهد و أنّ النهى يقتضى ذلك، و ذلك غير مسلم بالإطلاق، فإن استعمل فى ذلك بقرينه من شاهد الحال و غيرها فلا يمكن ادعاء الحقيقة فى ذلك [١]، فإذا ثبت ذلك فإنما قلنا إنه يقتضى الفور دون التراخى لمثل ما دللنا عليه من أنّ الأمر يقتضى الفور، فالأدله فيها سواء (١).

و أيضا: فلو لم يقتض ذلك فى الثانى لوجب أن يقترن به البيان، فمتى لم يقترن به البيان دلّ على أنه قبيح فى الثانى.

فأما التواهى الواردة فى القرآن و السننه و أنها تقتضى التأييد، فإنما علمنا ذلك بدليل من إجماع و غيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك، كما أنّ بمثل ذلك علم أنّ الأوامر على التكرار عند الأكثر.

فأما النهى المقيّد بوقت: فلا خلاف بين المحصّين أنه لا يقتضى وجوب الانتهاء فى غير ذلك الوقت، و إنّما يعلم ذلك بدليل مثل ما قلناه فى الأمر المقيّد (٢).

فأما النهى عن شىء فليس بأمر ضده (٣) لا لفظا و لا معنى لمثل ما قلناه فى الأمر سواء، و إنّما يدلّ على أنّ ما عدا المنهى عنه من أضداده مخالف له، إذا كان صادرا من حكيم، لأنّه إذا كان دلاله على القبح فما عدا ذلك الشىء لو كان قبيحا مثله لوجب أن ينهى عنه أيضا كما نهى عن ذلك، فلمّا لم ينه عن جميع أضداده و لا عن بعضها دلّ على أنه مخالف له.

و قد تكون (٤) مخالفته له بأن تكون واجبا و ندبا و مباحا، فلا يمكننا أن نقول: إنه لو كان فى أضداده ما هو واجب أو ندب لوجب بيانه، فلمّا لم يبيّن دلّ على أنها []

ص: ٢٥٧

١- (١) راجع استدلالات الشيخ الطوسى فى صفحه ٢٣٦.

٢- (٢) انظر إلى أدله الشيخ الطوسى فى الأمر المؤقت فى صفحه ٢٣٣.

٣- (٣) النهى عن الشىء فليس بأمر بضده.

٤- (٤) كان.

مباحه، فإنّ ذلك يمكن الاعتماد عليه.

هذا إذا كان له أضداد كثيره و يمكنه الانفكاك من جميعها، فأما إذا لم يمكنه الانفكاك عن جميعها، و لا بدّ من أن يكون فاعلا لواحد منها، فإنّه لا يكون أيضا واجبا عليه، لأنّه إنّما يجب الشئ إذا كان ممّا يصحّ أن يفعل و ألاّ يفعل، فأما ما لا ينفكّ عنه فلا يصحّ وصفه بالوجوب، و لأجل هذا قلنا أيضا إذا لم يكن للمنهى عنه إلاّ ضدّ واحد و يصحّ انفكاكه منهما جميعا، فمتى لم يوجب عليه ذلك الشئ أو يندب إليه، يجب أن يكون مباحا كما قلناه فى الأضداد الكثيره سواء.

فأما النهى إذا تناول أشياء فلا تخلو من أن تكون متضاده أو مختلفه:

فإن كانت متضاده، فلا تخلو من أن يصحّ انفكاكه من جميعها إلى أمر آخر، أو لا يصحّ ذلك فيها:

فإن كان يصحّ انفكاكه من جميعها جاز أن ينهى عنها أجمع على جهه التّخيير، و لا يجوز أن ينهى عنها جميعا على وجه الجمع، لأنّ كونها متضاده يمنع من صحّ الجمع بينها، و ما لا يصحّ الجمع بينها لا يصحّ النهى عنه.

و إن كان لا يصحّ انفكاكه من جميعها، فلا يجوز أن ينهى عن جميعها على حال، لأنّ ذلك تكليف لما لا يطاق.

و كذلك إذا نهى عن ضدّين و لهما ثالث، جاز أن ينهى عنهما جميعا على وجه التّخيير، و لا يجوز أن ينهى عنهما جميعا على الجمع لمثل ما قلناه.

و إن كان ما تناوله النهى أشياء مختلفه أو شيئين مختلفين، فإنّه يصحّ ذلك على وجه الجمع و التّخيير معا.

و قول من قال: لا يصحّ ذلك على وجه التّخيير [١] غير صحيح، لأنّه لا يمتنع أن []

يكون فعلهما مفسده إذا جمع بينهما، فينهي عنهما جميعا على وجه الجمع.

و كذلك لا يمنع أن يكون فعل كل واحد منهما إذا انفرد كان مفسده، و إذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك، فيصح أن ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما نقوله في الأمر، فالفرق بين النهي و الأمر في هذا الباب لا يمكن.

و القول في الأمر إذا تناول ضدّين مثل القول في النهي سواء، في أنّه إذا كان لهما ثالث جاز أن يؤمر بهما على وجه التخيير، فلا يجوز أن يؤمر بالجمع بينهما، لأنّ ذلك مستحيل. و كذلك إن لم يكن لهما ثالث جاز أن يؤمر بهما على وجه التخيير فلا يجوز أن يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه.

فأما إذا تناول الأمر أشياء مختلفه فإنّه يجوز ذلك على وجه الجمع و التخيير بلا خلاف، و إنّما الخلاف في أنّه تكون الجميع واجبه أو واحد لا بعينه، و قد قلنا ما عندنا في ذلك فأغنى عن الإعادة.

و هذه جمله كافيه في هذا الباب، و ما عدا ما ذكرناه أحكام النهي فيه أحكام الأمر على السواء فلا معنى لتكرار القول فيه. []

## فصل ٢ – «في أنّ النهي يدلّ على فساد المنهيّ عنه أم لا [١]؟»

ذهب أهل الظاهر و كثير من الفقهاء من أصحاب الشافعي، و أبي حنيفة، و كثير [ ]

ص: ٢٤٠

من المتكلمين إلى أن النهى يدل على فساد المنهى عنه (١).

و ذهب أكثر المتكلمين، و الباكون من الفقهاء إلى أن ذلك لا يدل على كونه غير مجز (٢)، و هو الذى حكاه أبو عبد الله البصرى عن أبي الحسن الكرخى، و ذهب إليه بعض أصحاب الشافعى (٣).

و ينبغي أن نبيّن أولاً تحقيق الخلاف فى ذلك و ما المراد به، ثم نتكلم فى صحه ذلك أو فساده.

فمعنى قولنا: «إن المنهى عنه غير مجز» هو أن الذمه إذا تعلقت بها عباده يجب أدائها على شروط، فمتى أداها على وجه قبيح منهى عنه، فإنّ ذمته لا تبرأ و يجب عليه قضاؤها.

و من خالف فى ذلك يقول: لا يعلم بمخالفته الأمر و ارتكابه النهى أن ذمته غير بريئه، بل لا يمتنع أن تبرأ ذمته بفعل القبيح كما تبرأ بفعل ما هو حسن.

و الذى يدل على صحه ما ذهبنا إليه: أن كون الشىء مأمورا به يقتضى كونه حسنا و مصلحه للمكلف [١]، و كونه منهيا عنه يدل على أنه مفسده له، و محال أن يكون ما هو مفسده يقوم مقام ما هو مصلحه [٢]، لأن ذلك متضاد.

□

ص: ٢٤١

١- (١) انظر التعليقه رقم ١ صفحه ٢٤٠.

٢- (٢) مجزى.

٣- (٣) انظر التعليقه رقم ١ صفحه ٢٤٠.

فإن قالوا: أ كان يمتنع أن يقول الله تعالى أو النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تفعل كيت و كيت، و لكن إن فعلته قام ذلك مقام المصلحه»؟ قيل له: الّذى فرضته فى السّؤال غير ممتنع، لكنّ ثبوت ذلك يحتاج إلى دليل، و الظاهر من النّهى أنّه متى ارتكبه أنّ المأمور به لم يحصل، و إذا لم يحصل فلم تحصل براءة الذّمّه.

فإن قالوا: و كذلك وجوب القضاء عليه يحتاج إلى دليل.

قيل له: إذا فعل المأمور به على الوجه المنهى عنه يدلّ على أنّ ما أمر به لم يفعله، و إذا ثبت أنّه لم يفعل ما أمر به فلا خلاف بين الأئمّه أنّه يجب عليه قضاؤه، لأنّه لا فرق بين أن لا يصلّى فى أنّه يجب عليه القضاء، و بين أن يصلّى بغير طهاره فى أنّه أيضا يجب عليه القضاء فى الحالين معا.

فإن قالوا: الطّهاره شرط فى صحّه الصلاه، و كلّ موضع يثبت أنّ المنهى عنه شرط فى صحّه العباده فإنّه يدلّ على أنّه غير مجزيه، و إنّما الخلاف فيما ليس بشرط فى صحّه العباده هل يكون مجزيا أو لا؟ قيل له: فعلى هذا ينبغى أن يسقط الخلاف، فإنّه متى فرضنا أنّ النّهى لا يتعلّق بشيء يتعلّق بالعباده و لا بشيء من شرائطها فإنّا لا نحكم بفساد العباده، لأنّ على هذا التقدير يكون قد أدّى العباده على الوجه الّذى أمر بها، و النّهى إنّما يتعلّق بشيء آخر منفصل عنها، فلا تعلق بينه و بينها على حال.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتم لما قام دليل على أنّ كثيرا من الأشياء المنهى عنها قامت مقام الواجب الحسن مثل الوضوء بالماء المغصوب، و غير ذلك من الأشياء الّتى تقرّر فى الشّرع كونها مجزيه.

قيل له: إنّ الّذى نذهب إليه أنّ جميع ذلك غير مجز و لا محكوم بصحّته، فإنّ دلّ دليل على أنّ بعضه مجز و قام مقام الصّحيح صرنا إليه بدليل.

و نحن نبيّن جميع ذلك فى فصل بيان: □



أما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح (١)، لأن الوضوء لا يصح عندنا إلا بتيه القربه، وذلك يقتضى كون الفعل حسنا وزياده، وذلك لا يمكن فى المغصوب لأنه قبيح فلا يصح التقرب به، و إذا ثبت ذلك فلا يصح وضوؤه، و إذا لم يصح وضوؤه فكأنه صلى بغير طهاره، و إذا صلى بغير طهاره فلا خلاف أنه يلزمه قضاؤها.

و ليس لهم أن يقولوا: ما كان يمتنع أن يقال: إن هذا الفعل و إن كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن.

قيل له: ذلك يحتاج إلى دليل، و لو أن قائلا قال ذلك فى الصلاه بغير طهاره، و أنها ما كانت يمتنع أن تقوم مقام الصلاه بطهاره، فما كان جوابكم يكون جوابنا (٢)، و ليس ذلك إلا ما قلناه من أن ذلك يحتاج إلى دليل.

و كذلك الصلاه فى الدار المغصوبه لا تصح لأن تيه القربه بها لا تصح.

و ليس لهم أن يقولوا: ليست الصلاه هى الغصب، بل الصلاه تشتمل على أفعال لا تعلق لها بالغصب و هى حسنه تصح القربه فيها.

و ذلك أن الصلاه هى الأ-كوان المخصوصه فى الدار من القيام و القعود و تلك قبيحه بلا خلاف، و ليست الصلاه أمرا آخر منفصلا من ذلك، و إذا كان كذلك ثبت ما قلناه.

و أما الطلاق البدعى، فعندنا أنه غير واقع أصلا [١]، و من قال بوقوعه فى موضع - و إن وافقنا فى هذا الأصل - يقول إن ذلك لقيام دليل، و لو خليت و ظاهر التهي يحكم (٣) بأنه غير مجز.

□

ص: ٢٤٣

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

٢- (٢) فى الأصل: فما كان يكون جوابنا.

٣- (٣) لحكمت.

و أمّا الوطاء في الحيض، و ما يتعلّق به من حقوق الولد، و تحليل المرأه للزوج الأول، و وجوب المهر كاملا، و وجوب العده و غير ذلك من الأحكام، فإنّ جميع ذلك إنّما يثبت بدليل، و لو خّلينا و ظاهر النهي لما أجزنا شيئا منه على حال.

فأمّا الذّبح بالسّكين المغصوبه فيمكن أن يقال: أنّ القبيح هو التّصرّف في السّكين، فما يحصل بالسّكين من الأفعال قبيحه، و ليس الذّبح حالا في السّكين [١]، و لا- يمتنع أن يكون الذّبح حسنا و إن كان سببه المذى أو جبه قبيحا، أ لا ترى أنّ من رمى مؤمنا فأصاب كافرا حربيا فإنّ رميه يكون قبيحا و إن كان ما حصل منه من قتل الكافر حسنا، فكذلك القول فيما قلناه.

و يدلّ أيضا على صحّحه ما ذهبنا إليه: رجوع الأمه من عهد الصحابه إلى يومنا هذا في فساد الأمور و بطلانها إلى تناول النهي لها، فلو لا أنّهم عقلوا ذلك من النهي و إلا لم يرجعوا إليه على حال.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّهم رجعوا إلى ذلك لدليل دلّم على ذلك.

و ذلك أنّ هذا القول ينقض رجوعهم إلى النهي، لأنّهم إذا كانوا حكموا ببطلان الشّيء و فساده لدليل دلّم على ذلك فلا تعلّق للنهي بذلك و لا معنى لرجوعهم إليه.

فإن نازعوا في رجوعهم إلى ذلك، كان ذلك دفعا لما هو معلوم خلافه، و قيل لهم بينوا في شيء من الأشياء أنّهم رجعوا إلى العمل به لا يمكننا أن نقول في النهي مثله؟ و يدلّ على ذلك أيضا: أنّا قد دللنا على أنّ الأمر يقتضى أجزاء المأمور به، فينبغي أن يكون النهي يقتضى كونه غير مجزأ لأنه ضده.

فإن خالفونا في الأمر، فقد دللنا على ذلك فيما مضى (١) فأغنى عن الإعادة.

□

ص: ٢٦٤

---

١- (١) انظر استدلال المصنّف على أنّ الأمر يقتضى أجزاء المأمور به في صفحه ٢١٣.

و يمكن (١) الاستدلال - بما روى عنه عليه السلام من قوله: «من أدخل في ديننا ما ليس منه، فهو ردّ» [١] - على صحه ما ذهبنا إليه، لأنّ ارتكاب النهى خلاف الدين بلا خلاف.

فإن قالوا: معنى الرّد في الخبر أنّه غير مقبول ولا يستحقّ عليه الثّواب و ذلك لما تعلق له بالإجزاء، لأنّنا قد بيّنا أنّه مع كونه غير مقبول ولا يستحقّ عليه الثّواب لا يمتنع أن يقع موقع الصّحيح.

قيل لهم: ذلك تخصيص للخبر، و ينبغي أن يحمل الخبر على عمومه و شموله فيحكم بأنّ ذلك لا يقبل و لا يستحقّ عليه الثّواب و لا يقع به الإجزاء، فمن ادّعى تخصيصه احتاج إلى دلاله.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما يمكن الاستدلال بالخبر إذا ثبت أنّ ارتكاب النهى ليس من الدين، و من خالف في أنّ ذلك مجزى يقول إنّّه من الدين.

و ذلك أنّه لا خلاف في أنّ ذلك قبيح، و ما هو قبيح لا يكون من الدين، لأنّ كونه من الدين يقتضى كونه حسنا و زياده، و إنّما الخلاف في أنّ ذلك و إن كان كذلك هل يجوز أن يقوم مقام ما هو حسن أم لا؟، و ذلك يحتاج إلى دليل.

و قد استدلّ قوم على ذلك أيضا بأن قالوا: كونه مجزيا لا يخلو أن يعلم ذلك بلفظ الأمر أو الإباحه [٢].

فإن قلتم بذلك فكونه قبيحا يعلم من كونه مأمورا به و من كونه مباحا.

□

ص: ٢٤٥

١- (١) في الأصل: (في) بدل (يمكن).

واعترض من خالف في ذلك بأن قال: يعلم ذلك بغير الأمر أو الإباحه، و هو أن يقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لا تفعل كذا و كذا، فإن فعلت ذلك فقد أجزأ عنك» و قام مقام الحسن الواجب و المباح(١).

و استدلوا أيضا بأن قالوا: قد ثبت أن النهي عن الرِّبَا في القرآن دلَّ على فساد المنهي عنه، فينبغي أن يكون سائر التواهي مثل ذلك(٢).

واعترض من خالف في ذلك بأن قال: لم نعلم ذلك بظاهر النهي بل بقريته و هي قوله: لا تَأْكُلُوا الرِّبَا (٣) فلو كان ذلك مجزيا لما نهى عن أكله(٤).

و قالوا: النهي عن ذلك مثل النهي عن تلقى الركبان، و عن البيع يوم الجمعة، و غير ذلك و كل ذلك لا يدل على فساد المنهي عنه.

و لمن نصر الاستدلال بالآيه أن يقول: هذه المواضع لو خليت و الظاهر لحكمت بفساد المعنى(٥) فيها، لكن دلَّ الدليل على أن ذلك جائز، فقلت به لمكان الدليل.

فأما من خالف في المذهب الذي ذكرناه من أن النهي يقتضى فساد المنهي عنه، و جعل الطريق الذي به يعلم فساد المنهي عنه و كونه مجزيا، فحكى أبو عبد الله البصرى(٦) عن أبي الحسن الكرخى أنه متى كان وقوع المنهي عنه على الوجه الذي نهى عنه، يقتضى أنه واقع على غير الشرط الذي اقتضاه الشرع [ف] و جب فساد، لأنه إنما يصح إذا أتى به على شروطه، و النهي(٧) عنه قد أخل بذلك، و ما لم تكن هذه حاله من الأشياء المنهي عنها فإنه يكون مجزيا.

□

ص: ٢٦٦

١- (١) انظر: «الذريعة ١: ١٨٦ و المعتمد ١: ١٧٤».

٢- (٢) انظر: «الذريعة ١: ١٨٩ و ١٨٤ و ١٨٣، المعتمد ١: ١٧٧».

٣- (٣) آل عمران: ١٣٠.

٤- (٤) انظر: «الذريعة ١: ١٨٩ و ١٨٤ و ١٨٣، المعتمد ١: ١٧٧».

٥- (٥) البيع.

٦- (٦) أتى أبو الحسين البصرى في: «المعتمد ١: ١٧٩» بهذه الحكايه و نسبها للشيخ أبي عبد الله البصرى نفسه.

٧- (٧) في الأصل: المنهي.

و ذكر عن الشافعي أنه ذكر في كتابه (١): أن فيما نهى عنه فاسدا أو فيه ما لا يفسد، إن كان النهى يقتضى كون جميعه معصيه، ما لم يكن المراد به التأديب.

فألذى يفسد هو أن يصل إليه من طريق محرّم نحو ملك الغير، أو الفروج، لأنه إذا كان مجزيا فيتوصل إليه بما نهى عنه فيجب الاستباح.

و حكى عنه قول آخر و هو: أنه إذا نهى عن الفعل بوجه يختصه فوجب أن يفسد.

و كلّ ما ذكرناه إنما هو على مذهب من قال إنّ النهى لا يدلّ على فساد المنهى عنه، و يحتاج فى الفرق بين ما هو فاسد و ما ليس كذلك إلى أمر آخر.

و من قال بما قلناه لا يحتاج إلى شيء من ذلك.

و هذه جملة كافيّه فى هذا الباب.

□

ص: ٢٦٧

### فصل - ٣ «فيما يقتضيه الأمر من جمع و آحاد»

اعلم أنّ الواجب اعتبار ظاهر الأمر، فإن اقتضى تناوله جميع المكلفين لزمته تلك العباده و كان ذلك من فروض الأعيان، و ذلك مثل قوله: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١)** و ما يجرى مجرى ذلك، فإن دَلَّ الدليل على أنّ المراد به بعضهم حمل عليه، و لأجل هذا قلنا: إنَّ قوله: **فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٢)** يختص الأئمه و من يقوم مقامهم فى النيباه عنهم، لما دَلَّ الدليل على أنّ ذلك من فروض الأئمه، و كذلك قوله:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (٣) حملناه على أنّ المراد به الأئمه و السعاه من قبلهم، لما كان ذلك من فروضهم.

و إن دَلَّ الدليل على أنّ المأمور به مشروط، حمل وجوبه على من اجتمعت تلك الشرائط فيه، و لهذا قلنا: إنَّ الأمر بصلاه الجمعه مخصوص بمن كان على صفات مخصوصه و اجتمعت شرائط الجمعه كلّها هنا، و من لم يكن كذلك لا يجب عليه.

و إن دَلَّ الدليل على أنّ المراد بالأمر حصول أمر، و علم حصول ذلك الأمر []

ص: ٢٦٨

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) المائده: ٣٨.

٣- (٣) التوبه: ١٠٣.

ببعض من تناوله الخطاب، قلنا: إنّ ذلك من فروض الكفايات، و ذلك نحو الجهاد لما كان البغية به حفظ بيضه الإسلام و دفع الأعداء عن المسلمين، و كان ذلك يحصل ببعضهم، كان ذلك من فروض الكفايات، و كذلك القول في الصّلاه على الأموات، و دفنهم، و حملهم إلى المقابر، و متى قام بذلك من يحصل البغية به سقط عن الباقيين، و أجرى مجرى ذلك الفقهاء طلب الفقه، لأنّ ذلك عندهم من فروض الكفايات، لأنّهم جوّزوا تقليد العلماء و الرجوع إليهم، و من لم يجوّز ذلك جعله من فروض الأعيان و لم يجعله من فروض الكفايات، و كذلك أجرى هذا المجرى اختيار الأئمّه من أجاز اختيار الأئمّه، فأما على مذهبنا فطريقه معرفه الأئمّه النصّ الثابت على أعيانهم على ما ذكرنا في كتب الإمامه.

□  
فهذه الجملة كافيّه في هذا الباب لأنّها تتبّه على ما زاد عليها و يتفرّع إن شاء الله تعالى. □





اشاره

□

ص: ٢٧١



## فصل – ١ « في ذمّ حقيقة العموم و الخصوص، و ذمّ ألفاظه »

اعلم أنّ معنى قولنا في اللفظ «أنّه عام» يفيد أنّه يستغرق جميع ما يصلح له، و بهذا الّذى ذكرناه يتميّز من غيره ممّا لا يشركه في هذا الحكم، كما أنّ الأمر و النهى و سائر أقسام الكلام يتميّز بعضها من بعض بما يفيد كلّ واحد من الأقسام، و لذلك يقال: «عمّ الله تعالى المكلفين بالخطاب» لما كان متوجّهاً إلى جميعهم [١].

□

ص: ٢٧٣

فأما استعمال هذه اللفظه فى المعانى [١] نحو قولهم: «عمهم البلاء و القحط و المطر» و غير ذلك، فالأقرب فى ذلك أن يكون مجازا، لأنه لا يطرد فى سائر المعانى، فلو إن قائلنا قال: ان ذلك مشترك لم يكن بعيدا [٢]، و قد ذهب إليه قوم من الأصوليين.

و معنى قولنا فى اللفظ: «إنه خاص» يفيد أنه يتناول شيئا مخصوصا دون غيره مما كان يصح أن يتناوله، و لذلك يقال: «خص الله تعالى زيدا بالخطاب» لما كان متوجها إليه دون غيره من المكلفين الذين كان يصح أن يتوجه إليهم الخطاب.

فأما ألفاظ التشبيه، و ألفاظ الجموع، و ألفاظ النكرات و غير ذلك فلا توصف بالعموم، لما لم تكن متناوله لها على وجه الاستغراق.

فأما ألفاظ العموم فكثيره نحن نذكر منها طرفا:

فمنها: (من) فى جميع العقلاء (١) إذا كان نكرة فى المجازاة و الاستفهام، و متى وقعت معرفه لم تكن للعموم و كانت بمعنى «الذى» و هى خاصه بلا خلاف.

□

ص: ٢٧٤

١- (١) أوضح المسالك ١: ١٤٧.

و منها: (ما) فى ما لا يعقل إذا وقعت الموقع الذى ذكرناه من المجازاه و الاستفهام [١]، و متى كانت معرفه لم تكن مستغرقة كما قلنا فى (من) سواء.

و من الناس من قال: إن (ما) يعمّ ما يعقل و ما لا يعقل و هى أعم من (من)، و ذلك محكى عن قوم من النحويين (١).

و منها: (أى) فإنها تستغرق ما يعقل و ما لا يعقل و هى أعم من اللفظتين معا، و لأجل هذا إذا قال: «أى شىء عندك» يحسن أن يجاب بما يعقل و ما لا يعقل، إلا أنها لا تفيد الاستغراق كما تفيد «من» و «ما»، إلا أن يدلّ دليل على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق.

و منها: (متى) فى الأوقات لأنها تجرى فى تناول جميع الأوقات مجرى «من» فى تناولها لجميع العقلاء، و ذلك نحو أن يقول القائل: «متى جئتني جئتك» فإن ذلك لا يختصّ وقتا دون وقت بل يتناول جميع الأوقات.

و منها: «أين» فى المكان نحو قول القائل: «أين زيد»، يحسن أن يجيبه بذكر كلّ مكان، فعلم أنه متناول له.

و منها: لفظ النفي إذا دخل على النكرات، نحو قول القائل: «ما رأيت أحدا»، و «ما جاءني من أحد» فإن ذلك يفيد الاستغراق.

و منها: أسماء الأجناس إذا دخلها الألف و اللّام و لم يرد بها التعريف، نحو قوله تعالى: وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) و نحو قولهم: «أهلك الناس الدنيا و الدرهم» لأنّ ذلك يفيد الجنس كلّه، و متى كان للتعريف كان مختصّا بما عرّف به نحو قول القائل: «رأيت الإنسان» يشير به إلى إنسان معهود متقدّم.

فأما إذا كان خاليا من الألف و اللّام فإنه يفيد واحدا لا بعينه، نحو قول القائل:

□

ص: ٢٧٥

١- (١) انظر: شرح ابن عقيل ١: ١٤٧.

٢- (٢) العصر: ١.

«رأيت رجلا وإنسانا» و ما يجرى مجراه، و هذا يسميه أهل اللغه التكره لأنه لا يخصص واحدا من غيره.

و منها: الأسماء المشتقه نحو قوله تعالى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (١)، و قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي (٢)، و ما يجرى مجرى ذلك، فإنّه متى كان فيها الألف و اللّام و لم يكن المراد بهما المعهود و المعرف أفاد الاستغراق، و متى كان العهد أفاد التعريف، نحو قول القائل: «رأيت ضاربا و قاتلا» فإنّه يفيد واحدا لا بعينه.

و منها: ألفاظ الجموع إذا دخلها الألف و اللّام فإنّها تفيد الاستغراق نحو قولهم: «رأيت الرّجال» و ما يجرى مجرى ذلك، فإنّ ذلك يفيد جميع الرّجال، إلّا أن يراد بذلك التعريف و العهد فيحمل على ذلك.

و متى خلت ألفاظ الجموع من الألف و اللّام فإنّها تفيد ثلاثة فصاعدا لا بأعيانهم، و يكون الثلاثة مقطوعا بهم و ما زاد على ذلك مشكوكا فيه مجوّزا.

قد اختلف المتكلّمون فيما ذكرناه من ألفاظ الجموع، و ألفاظ الجموع، و ألفاظ الأجناس، فذهب أبو عليّ و أكثر المتكلّمين إلى أنّ هذه الألفاظ إذا كان فيها الألف و اللّام و لم يكونا للعهد، إلّا أن يدلّ دليل على أنّه أريد بهما البعض فيحمل عليه (٣).

و ذهب أبو هاشم إلى أنّ ذلك لا يفيد الاستغراق و إنّما يفيد في أسماء الأجناس تعريف الجنس المخصوص، و في أسماء الجموع الثلاثة فقط، لأنّ الحكيم لو أراد أكثر من ذلك لبيّنه (٤)، و نحن نبيّن الصّحيح من ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و اتفق هؤلاء و غير هؤلاء على تناول الجموع الثلاثة فصاعدا حقيقه و إنّ أقلّ الجمع ثلاثة، و ذهب قوم إلى أنّ أقلّ الجمع اثنان، و الأوّل هو مذهب أكثر الفقهاء (٥).

□

ص: ٢٧٤

١- (١) المائدة: ٣٨.

٢- (٢) النور: ٢.

٣- (٣) انظر: «ميزان الأصول ١: ٣٩٦-٣٩٥، المعتمد ١: ٢٢٣، الذريعة ١: ٢٢٢».

٤- (٤) انظر: «ميزان الأصول ١: ٣٩٦-٣٩٥، المعتمد ١: ٢٢٣، الذريعة ١: ٢٢٢».

٥- (٥) انظر التعليقه رقم (٢) صفحه ٢٩٨.

و منها لفظ «كلاً»: إذا دخلت في الكلام فإنها تفيد الاستغراق، سواء دخلت للتأكيد أو لغير ذلك، و أمّا ما يدخل للتأكيد نحو قول القائل: «رأيت الرجال كلهم» فإن ذلك يفيد الاستغراق، و ما يدخل لغير التأكيد نحو قول القائل: «كلّ رجل جاءني أكرمته» و «كلّ عبد لي فهو حرّ»، و على هذا قوله: **كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا (١)**.

فهذه جملة من الألفاظ المستعملة في العموم، و نحن ندلّ على أنّها تفيد العموم على ما قلناه، و نذكر اختلاف الناس في ذلك، و الكلام على شبههم في فصل يلي هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

□

ص: ٢٧٧

---

١- (١) الملك: ٨.

## فصل ٢ - «في ذم الFالFلام على أن العموم [١] له صيغه في اللغه»

ذهب الفقهاء بأسرهم، و أكثر المتكلمين إلى أن العموم له صيغه موضوعه في اللغه تختصّ به (١).

وقال قوم من المرجئه [٢] وغيرهم: إنه ليس للعموم صيغه أصلا، بل كلما يدعى أنه للعموم فهو للخصوص، و إنما يفيد أقل ما يمكن أن يكون مرادا [٣].

وقال أكثر المرجئه: إن هذه الألفاظ مشتركة بين العموم و الخصوص حقيقه فيهما معا.

و في الناس من قال: إنه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلّق بالأمر []

ص: ٢٧٨

---

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٢٧٣.



و النَّهْي، و لا يجب ذلك فى الأخبار.

و الذى أذهب إليه هو الأول، و الذى يدلّ على ذلك أنّ «من» إذا استعملت فى المجازات يحسن أن يستثنى منها كلّ واحد من العقلاء، فلو لا أنّها مستغرقة لهم و إلاّ لم يجر ذلك، يبيّن ذلك أنّها لمّا لم يكن متناوله لغير العقلاء لم يحسن أن يستثنى منها من ليس بعقل، و من دفع حسن الاستثناء فى هذا لا يحسن مكالمته.

فإن قيل: إنّما حسن الاستثناء فى هذا الموضع لأنّه يصلح أن يكون متناولا لجميع العقلاء و إن لم يكن ذلك واجبا، و غير العقلاء إنّما لم يحسن استثناءهم لأنّ اللفظ لا يصلح أن يتناولهم أصلا.

قيل لهم: لو كان الاستثناء إنّما حسن للصّياح دون الوجوب لحسن الاستثناء من النكرات، و قد علمنا أنّه لا يحسن أن يقول القائل: «رأيت رجلا إلاّ زيدا» و إن كان لفظ «رجل يصلح أن يقع على زيد و على غيره من الرّجال صلاحا لما لم يكن متناولا له على طريق الوجوب.

فإن ارتكبوا حسن الاستثناء من لفظ «رجل لم يحسن كلامهم، لأنّ ذلك معلوم من دين أهل اللّغه خلافه.

و إن قالوا: إنّما لم يحسن الاستثناء من ذلك لأنّ من شأن الاستثناء ألاّ يدخل إلاّ على جملة ذات عدد و إن لم تكن مستغرقة، أ لا ترى أنّها تدخل على ألفاظ الجموع التى ليست للاستغراق، أ لا ترى أنّه إذا قال القائل: «رأيت رجلا» يحسن أن يستثنى منها زيدا و عمرا و خالدًا و بكرا، و لا يقول أحد: إنّ ألفاظ الجمع الخالية من الألف و اللّام مستغرقة لجميع الرّجال، فبطل أن يكون الاستثناء دلالة على الاستغراق.

قيل لهم: إنّ قولكم (1) قولكم أنّ من شأن الاستثناء ألاّ يدخل إلاّ على جملة باطل، لأنّها تدخل على لفظ الواحد المنفصّل، أ لا ترى أنّه يحسن أن يقول القائل: «ما جاءنى من أحد» ثمّ يستثنى كلّ واحد من العقلاء، و ليس لفظ «أحد» لفظ جمع.

□

ص: ٢٧٩

١- (١) فى الأصل: إمّا.

و إِمَّا أَلْفَاظَ الْجُمُوعِ فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ: إِنَّهَا مَحْمُولَةٌ عَلَى الْاسْتِغْرَاقِ، لِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِهَا لَوْ أَرَادَ أَقْلَ الْجُمُوعِ أَوْ جَمْعًا دُونَ جَمْعٍ لَبَيَّنَّهُ، فَلَمَّا لَمْ يَبَيِّنْ ذَلِكَ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ الْجَمِيعَ [١].

و من قال هذا سقط عنه السُّؤال، و من لم يقل ذلك و يقول: إِنَّهَا تَصْلِحُ لِلثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا يَقُولُ لَا يَحْسُنُ الْاسْتِثْنَاءُ مِنْ أَلْفَاظِ الْجُمُوعِ، لِأَنَّ مِنْ حَقِّ الْاسْتِثْنَاءِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دَخُولُهُ فِيهِ، وَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فِي أَلْفَاظِ الْجُمُوعِ لَمْ يَحْسُنْ.

و رُبَّمَا أَكْدُوا ذَلِكَ بِأَنْ قَالُوا: لَوْ حَسُنَ ذَلِكَ لِحَسَنِ أَنْ يَقُولَ: «رَأَيْتَ رِجَالًا إِلَّا رِجَالًا» فَيَسْتَشْنُونَ وَاحِدًا مُنْكَرًا مِنْ أَلْفَاظِ الْجَمْعِ، فَلَمَّا لَمْ يَحْسُنْ ذَلِكَ دَلَّ عَلَى أَنَّ حَكْمَ الْمَعْرُوفِ مِثْلُهُ وَ إِنَّمَا ذَلِكَ أُبَيِّنُ.

و لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّمَا لَمْ يَحْسُنْ اسْتِثْنَاءُ الْمُنْكَرِ لِأَنَّهُ لَا يَفِيدُ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ [٢] لَا يَحْسُنُ لَمَّا قَالُوهُ لَمَّا حَسُنَ اسْتِثْنَاؤُهُ مِنْ أَلْفَاظِ الْجُمُوعِ إِذَا كَانَ فِيهَا الْأَلْفُ وَ اللَّامُ، وَ ذَلِكَ نَحْوُ قَوْلِ الْقَائِلِ: «لَقِيتَ الْأَشْرَافَ» فَإِنَّهُ يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يَقُولَ: «إِلَّا وَاحِدًا» وَ إِنْ كَانَ مُنْكَرًا لَمَّا كَانَ لَفْظُ «الْأَشْرَافِ» مُسْتِغْرَقًا مِنْ حَيْثُ كَانَتْ فِيهِ الْأَلْفُ وَ اللَّامُ، فَعَلِمَ بِذَلِكَ [٣] أَنَّهُ إِنَّمَا امْتَنَعَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي امْتَنَعَ لِمَكَانِ الصَّلَاحِ [٤] لَا لِعَلِّهِ []

فأما من قال: إنه إنما لم يحسن الاستثناء من لفظ الواحد المنكر في الإثبات من حيث إنه كان من حق الاستثناء أن يميّز ذاتا من ذات، وإذا قال: «رأيت رجلا» ثم قال: «إلا زيدا» فلم يميّز ذاتا من ذات، لأنّ الذات واحده و إنما ميّزها بصفه، كأنه قال:

ليس صفتها أن يكون زيدا و ذلك ضدّ حقيقه الاستثناء.

فإنّ ذلك يبطل بما قلناه من لفظ التكره في النفي، و قولهم: «ما جاءني من أحد» فإنّ اللفظ واحد و التميّز يقع هاهنا بالتسميه و الصيغه، و مع ذلك فإنّه يحسن الاستثناء بلا- خلافا. على أنّ الذي ذكروه غير صحيح، لأنّ لفظ «رجل يقع على كلّ رجل صلاحا، فإذا استثنى بعض الرجال فقد ميّز ذاتا من غيرها على ما تقتضيه حقيقتها.

فإن قالوا: كيف يكون الاستثناء دليلا- في هذا الموضوع و نحن نعلم أنّ القائل إذا قال: «من دخل داري أكرمه» لم يحسن أن يقول: «إلا الشياطين» و إن كانوا من العقلاء؟ و كذلك إذا قال: «من دخل داري ضربته» لم يحسن أن يقول: «إلا الملائكه» و إن كانوا من جملة العقلاء؟ فعلم بذلك أنّ الاستثناء ليس بدلاله على أنّ اللفظ متناول لجميع العقلاء.

قيل لهم: إنّ الذي ذكرتموه لا ينقض استدلالنا، لأنّ هذا السؤال يتضمّن أنّ اللفظ قد يشمل على من لم يحسن استثناءه و ذلك لا يضرنا، و إنما كان ينقض دليلنا لو تبينوا حسن الاستثناء من لفظ لا يتناول ما استثنى، و ذلك متعذر على ما بيناه.

على أنّه إنما لم يحسن استثناء واحد من الفريقين المذكورين في السؤال من حيث علمنا بالعادة أنّه لم يقصدهما باللفظ، فصار الفريقان في حكم ما لم يتناوله اللفظ أصلا، و متى فرضنا أنّ الكلام صادر من الحكيم تعالى حسن أن يقول:

«من عصاني عاقبته إلا إبليس» لما كان اللفظ متناولا له و جاز أن يكون مقصودا به، و إنما امتنع في الواحد منّا لما قلناه.

فإن قالوا: لو كان قول القائل: «من دخل داري ضربته» متناولا لجميع العقلاء لم [ ]

يحسن أن يستفهم فيقال: «و إن دخلها نبى» أو «و إن دخلها أبوك»؟، فلما حسن هذا الاستفهام دلّ على أنّ اللفظ مشترك، و إنّما يستفهم عن مراده بها.

قيل لهم: لا نسلم أنّه يحسن الاستفهام فى هذا الموضوع على كلّ حال و على كلّ وجه، و هو أنّه إذا كان المخاطب عالما باللّغه، و كان حكيما لا يجوز عليه التعميه، و لم يقرن بخطابه ما يدلّ على أنّه أراد بعضه أو تخصيصه، و كان المخاطب أيضا عالما باللّغه و بموضوعها لم يحسن أن يستفهم، و إنّما يحسن الاستفهام إذا اختلف بعض الشرائط، إمّا بأن يكون أحدهما غير عالم باللّغه و موضوعها، أو مع كونهما عالمين يجوز السامع أن يكون المتكلّم أراد به المجاز و لم يبيّنه فى الحال، أو غير ذلك من الأمور فإنّ عند ذلك يحسن الاستفهام، و إذا خلا من ذلك لم يحسن على ما بيّناه.

على أنّ الاستفهام قد يحسن فى المواضع التى ليست للاشتراك، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: «لقيت الأمير» أو «ضربت أبى» يحسن أن يقال: «لقيت الأمير نفسه أو بعض أصحابه»؟ و كذلك يقال: «أضربت أباك نفسه»؟ و ذلك لا يدلّ على أنّ اسم «الأمير» مشترك بينه و بين صاحبه، و لا اسم «الأب» مشترك بينه و بين غيره.

فإن امتنعوا من حسن الاستفهام هاهنا امتنعنا هناك.

و إن قالوا: ذلك ليس باستفهام، و إنّما هو استعظام و استكبار.

قيل لهم: و كذلك قول السائل لمن قال: «من دخل دارى أهنته، و إن دخلها نبى أو أبوك» إنّما هو استعظام و استكبار و ليس باستفهام، و لا فرق بينهما على حال.

و الذى يدلّ أيضا على أنّ الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته لا ما يصلح، حسن الاستثناء من الأعداد، لأنّ القائل إذا قال: «أعط فلانا عشرة دراهم» يحسن أن يستثنى منه أن يقول: «إلا واحدا».

و لا يمكن أن يقال: إنّ لفظه عشرة مشتركه بين العشرة و التسعه.

فإن ارتكبوا ذلك و قالوا: اللفظ مشترك، ألزموا أن يكون مشتركا بين العشرة و الثمانيه، و السبعه، و الستّه، و الخمسه، و إلى الواحد، لأنّه يحسن استثناء جميع ذلك من لفظ العشرة، لأنّه يحسن بلا خلاف أن يقول: «أعط عشرة دراهم إلا خمسه»، []

و على (١) الصحيح من المذهب و إن كان فيه خلاف - أن يقول: «أعط عشره إلا تسعه»، و أى الأمرين ارتكبوا كان ذلك خلافا لما هو معلوم ضروره من دين أهل اللغه.

فإن قالوا: و ما العله الجامعه بين الأعداد و غيرها؟، و لم إذا ثبت فى الأعداد ما قلتم يجب أن يكون حكم غيرها هذا الحكم؟ قيل لهم: إنما جمعنا بينهما من حيث أن حقيقه الاستثناء كان أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فلما كان هذا حقيقه الاستثناء و جب ذلك فى كل موضع.

فإن قالوا: الوجوب الذى ثبت فى الأعداد أمر زائد على الصيلاح، و إذا كان الأمر كذلك عاد الأمر إلى أنه إنما حسن الاستثناء فيها للصلاح دون الوجوب.

قيل لهم: الصيلاح و إن كان حاصلًا فى الأعداد فإنه لا ينفصل من الوجوب، فينبغى أن يكون حقيقه الاستثناء أن يدخل على الصيلاح الذى هو الواجب. و كذلك نقول فى جميع المواضع التى نقول فيها بالعموم، و لا- يجب أن يحكم بأن هذا الحكم بمجرد الصيلاح، لأن ذلك ليس بحاصل فى الأعداد، و إنما كان يجوز أن لو ثبت الصيلاح بمجرد و حسن مع ذلك الاستثناء لزمنا أن نحكم بحسن ذلك الصلاح، فأما و لما يثبت ذلك فلا يجوز على حال.

و ممّا يدلّ أيضا على ما قلناه: أن القائل إذا قال «من عندك»؟ مستفهما، يحسن أن يجاب بذكر كلّ عاقل، فلو لا أن اللفظه مستغرق لجميع العقلاء، و إلا لم يحسن ذلك، و إنما قلنا ذلك لأنّ من شأن الجواب أن يكون مطابقا للسؤال، و لا يكون مطابقا إلا بأن يجيب المجيب عمّا سأل عنه السائل، و فى ذلك ثبوت الاستفهام عن جميع العقلاء.

و لأجل ذلك حسن الجواب بذكر كلّ واحد منهم.

فإن قالوا: لا يحسن أن يجيب بذكر كلّ عاقل، بل ينبغى أن يستفهم و يقول: «من الرجال، أو من النساء، أو من الأشراف، أو من العامه» فإذا بين مراده أجابه حينئذ.

□

ص: ٢٨٣

١- (١) فى الأصل: على.

قيل لهم: من مذهب أهل اللغه خلاف هذا، لأنهم يستحسنون الجواب بذكر العقلاء في الموضوع الذى ذكرناه و إن لم يستفهموا أصلا، فمن أوقف حسن ذلك على الاستفهام كان مكابرا مدافعا للضرورات.

على أنّ هذا يوجب أن يستفهموا أبدا حتّى ينتهى إلى أقلّ من يمكن أن يكون مرادا، لأنّه لو قال: «من الرّجال» كان ذلك غير مستغرق فى الرّجال على مذهب الخصم، و يحسن أن يستفهم دفعه أخرى فيقال: «أ من أهل الأشراف أو من غيرهم أو من شيوخهم أو شبّانهم، أ من صنّاعهم أو غيرهم؟» و كذلك أبدا، و هذا يؤدّى إلى أن لا يحسن الجواب إلّا بعد ذكر جميع ذلك، و المعلوم ضروره خلاف ذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما حسن الجواب بجواز أن يكون مستفهما عنه لا بوجوب ذلك، و ذلك أنّ بالصّيلاح لا يصير الكلام مطابقا للجواب و إنّما يصير كذلك بالوجوب، أ لا ترى أنّه إذا سأل سائل (١) المفتى فقال: «هل يجوز وطء المرأه فى حال قرأها؟» لم يحسن من المفتى أن يجيب عن ذلك بنعم أو لا، بل يحتاج أن يستفهمه فيقول: «ما الذى أردت بالقرء؟» فإن أردت الحيض فلا- يجوز ذلك وطئها، و إن أردت الطهر كان ذلك جائزا، و العلّه فى قبح الجواب بما ذكرناه هو أنّ السّؤال يمكن أن يكون عن كلّ واحد من المعنيين [١] و لم يجب أن يكون سؤالا عنهما [٢]، فكذلك لو كان ألفاظ العموم من الاستفهام جاريه ذلك المجرى، لوجب أن لا يحسن الجواب بذكر آحاد العقلاء، و قد علمنا خلاف ذلك.

فإن قالوا: إذا ثبت ذلك فى الاستفهام، لم زعمتم أنّ حكم غير الاستفهام حكمه فى المجازات و غيرها؟ قيل لهم: غرضنا بهذا الدليل أن يثبت أنّ هاهنا لفظا موضوعا للاستغراق فى []

ص: ٢٨٤

١- (١) فى الأصل: السائل.

اللغة لبيطل به مذهب من قال: إنه ليس كذلك أو قال بالاشتراك.

فأما ثبوتها في كل حال فنعمله بالإجماع [١]، وهو أن كل من قال: إن هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال: إنها كذلك في المجازاه، فمن فرق بينهما كان مخالفا للإجماع.

و القول في لفظه «ما» و «متى» و «أين» و «أى» إذا وقعت للمجازاه أو الاستفهام حكم ما ذكرنا في «من» على السواء.

فأما إذا وقعت «من» و «ما» معرفه فلا يدل على الاستغراق، بل تكون مصروفة إلى ذلك المعروف بعينه، ولأجل هذا يحتاجان إلى صلة كصله «الذى» لما كانت «الذى» معرفه، و ذلك نحو قول القائل: «ضربت من عندك» أو «أكلت ما أكلت» و ما يجرى مجرى ذلك، فلا يتم فائدتهما إلا بالصلة على ما بيناه.

و يدل أيضا على صحه ما ذهبنا إليه: أن أهل اللغة عدّوا العموم من أقسام الكلام، و كذلك الخصوص، و فرقوا بينهما، و قالوا هذا الكلام خرج مخرج العموم، و هذا الكلام خرج مخرج الخصوص، فدل ذلك على أن فائدتهما تختلف.

و على مذهب الخصم كلاهما سواء، فينبغي أن نحكم ببطان ذلك، و جرى مجرى فصلهم بين صيغه الأمر، و النهى، و الخبر، و غير ذلك من أقسام الكلام [٢]، فكما أن لكل شيء من ذلك صيغه موضوعه، ينبغى أن يكون حكم العموم مثله سواء.

و إن نازعوا في جميع ذلك، فقد دللنا على ثبوته فيما تقدّم فلا فائده في إعادته.

و استدلل كثير من الفقهاء و المتكلمين (١) على ذلك بأن قالوا: قد ثبت أن العموم □

ص: ٢٨٥

---

١- (١) انظر أقوالهم في: «ميزان الأصول ١: ٤١٧-٤١٥، المنحول: ١٣٨، شرح اللمع ١: ٣١٧، روضه الناظر: ١٩٤، المعتمد ١: ٢٠٦-١٩٤، الإحكام ٣: ٣٧٩».

أمر معقول و الحاجة إلى استعماله ماسه، فلا بد أن يكونوا وضعوا لذلك عباره يلتجئون إليها عند الحاجة إلى ذلك، كما أنهم وضعوا لسائر أقسام الكلام، و قد قلنا ما عندنا في هذه الطريقة.

و استدّلوا أيضا بأن قالوا: لا يخلو لفظه «من» أن تكون موضوعه لغير العقلاء أو لبعض العقلاء، أو لكل واحد منهم على البدل، أو لجميعهم على جهه الاستغراق.

قالوا: و لا يجوز أن تكون موضوعه لغير العقلاء لأن ذلك معلوم خلافه و هو متفق عليه أيضا، و لا أن تكون موضوعه لبعضهم، لأنه ليس بعضهم بأن يتناوله أولى من بعض، و لا أن تكون موضوعه لواحد لا بعينه لمثل ما قلناه، و لأنه لو كان كذلك لجرى مجرى أسماء النكرات، و قد علمنا خلاف ذلك.

و أيضا: فلو كان لواحد لا بعينه لكان السائل إذا استفهم فقال: «من عندك؟» لم يحسن أن يجاب بذكر نفسين أو ما زاد عليهما، لأن السؤال وقع عن واحد، و قد علمنا خلاف ذلك. فلم يبق بعد ذلك إلا أنها مستغرقة لجميع العقلاء.

و قد استدّلوا أيضا على ذلك بأن قالوا: وجدنا العموم قد أكد بلفظ لا يؤكد به الخصوص، و كذلك الخصوص أكد بلفظ لا يؤكد به العموم، ألا ترى أنهم يقولون:

«رأيت القوم أجمعين» و «رأيت زيدا نفسه»، و لا يحسن أن يقول القائل: «رأيت القوم نفس» و لا «رأيت زيدا أجمعين».

فلما ثبت هذا، دل على أن معنيهما يختلف، كما أن تأكيديهما يختلف، و لا يختلفان إلا بأن يكون أحدهما عامًا و الآخر يكون خاصًا [١].

و يمكن الاعتراض على هذا الدليل بأن يقال: إنما لم يحسن أن يقال: «رأيت زيدا أجمعين» لأن زيدا يختص شخصا واحدا، فلا يجوز أن يؤكد بما يختص الجماعه و إن كانت غير مستغرقة، و كذلك إنما لم يحسن أن يقال: «رأيت القوم نفسه» لأن [ ]



القوم يفيد جماعه و إن لم يفد جميعهم، فلا يجوز أن يؤكّد بما يؤكّد به شخص واحد.

و ربّما ربّوا دليل الاستفهام على وجه آخر فقالوا: قد علمنا أنّهم لمّا استظالوا أن يستفهموا عن العقلاء بذكر أسمائهم فيقولوا: «أ زيد عندك، أ عمرو عندك، أ خالد عندك؟» وضعوا لفظه «من» نائبه من تعداد الأسماء لما شقّ عليهم ذلك، فيجب أن تكون مستغرقة لجميعهم، كما أنّهم لو عدّوا ذكر جميعهم على التّفصيل - لو أمكن - لكان ذلك شاملا لهم.

و ربّوا مثل هذا في المجازات و قالوا: لمّا استظالوا أن يقولوا: «إن دخل زيد و عمرو و بكر دارى أكرمتهم»، وضعوا لفظ «من» عوضا عنه فقالوا: «من دخل دارى أكرمته»، فينبغى أن تكون مستغرقة.

و هذه طريقه قريبه، غير أنّه يمكن أن يقال عليها: لا نسلم أنّهم وضعوا هذه اللفظه بدلا عن تعداد جميع الأسماء، بل لا يمتنع أن يكونوا وضعوها لجماعه لا بأعيانهم.

فإن قلنا جوابا عن ذلك: لو كان كذلك لم يحسن أن يجاب بذكر كلّ واحد من العقلاء، كان ذلك رجوعا إلى الطّريقه الأولى التى قدّمناها.

و قالوا أيضا: لمّا كان الاستفهام بلفظ الخاصّ يختصّ شخصا بعينه و لا يتعدّى إلى غيره، فينبغى أن يكون الاستفهام بلفظ العموم بالعكس من ذلك، و هو أن يتعدّى إلى غيره، و ليس بأن يتعدّى إلى قوم أولى من أن يتعدّى إلى آخرين، فوجب أن يتعدّى إلى جميعهم.

و هذا أيضا مثل الأول، لأنّه يمكن أوّلا أن يقال:

إنّ هذا قياس، و القياس فى اللّغه لا يجوز.

و الثّانى أن يقال: غايه ما فى هذا أنّه يجب أن يتعدّى إلى أكثر من لفظ الخاصّ، و لا يجب من ذلك تعدّيه إلى جميعهم.

فإن قلنا: لو لم يجب، لم يحسن أن يجاب بذكر كلّ واحد منهم كان رجوعا إلى الدليل الذى قدّمناه. []

و إن قلنا: ليس بعضهم بذلك أولى من بعض، كان ذلك رجوعاً إلى دليل التقسيم الذي قدّمناه.

و قد استدلل المخالف [١] على صحّته مذهبه بأن قال (١):

وجدت هذه الألفاظ تستعمل في الخصوص كما تستعمل في العموم، بل استعمالها في الخصوص أكثر، لأنّه ليس في جميع ألفاظ القرآن لفظه تفيد الاستغراق إلّا قوله: **وَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (٢) فوجب أن تكون اللفظه مشتركه فيهما.

قيل له: قد بينا أنّ مجرد الاستعمال لا يدلّ على الاشتراك، لأنّ المجاز مستعمل كما أنّ الحقيقه مستعمله، فلا يمكن أن يستدلّ بالاستعمال على واحد من الأمرين، ويحتاج في إثبات أحدهما إلى الرجوع إلى أمر آخر.

و أمّا قولهم: «إنّهم لم يجدوا في ألفاظ القرآن لفظه تفيد الاستغراق إلّا لفظه واحده».

فليس إذا قلّ استعمال الحقيقه فيما هو حقيقه فيه و كثر استعماله في المجاز دلّ على أنّه ليس بحقيقه فيه، ألا ترى أنّه لم تجر عاداتهم في استعمال لفظ «الدّابه» في كلّ ما دبّ، بل صار بالعرف لا يستعمل إلّا في دابّه بعينها، ولا يدلّ ذلك على أنّهم لم

ص: ٢٨٨

---

١- (١) انظر: «المعتمد ١: ٢٢٣-٢٠٦، الأحكام: ٢: ١٨٥، التبصره: ١٠٥، ميزان الأصول ١: ٤٠٩، الذريعه ١: ٢٠١، روضه التّياظر: ١٩٦».

٢- (٢) البقره: ٢٨٢.

يضعوا هذه اللفظه في الأصل لكل ما يدبّ.

فعلم بذلك أنّ قلبه الاستعمال لا يدلّ على أنّ اللفظ ليس بحقيقه.

و عندنا أنّ الحكيم تعالى إذا استعمل هذه اللفظه فيما دون الاستغراق فلا بدّ من أن يدلّ عليه، وإلاّ لم يحسن منه ذلك.

و استدّلوا أيضا بحسن الاستفهام عن هذه الألفاظ، قالوا: فلو لا أنّها مشتركة وإلاّ لم يحسن (1).

و قد قلنا ما عندنا في ذلك فيما مضى فأغنى عن الإعادة.

و استدّلوا أيضا بأن قالوا: لو كان ذلك مفيدا للاستغراق لما حسن أن يؤكّد، لأنّ المؤكّد قد أنبأ عن المراد، فتأكّده عبث.

و الجواب عن ذلك: إنّنا قد بيّنا أنّ التأكيد دليل لمن قال بالاستغراق، و لو لزم هذا الاعتبار أن لا يكون اللفظ موضوعا للاستغراق، لوجب في ألفاظ الخصوص و ألفاظ الأعداد مثله، لأننا وجدناهم يؤكّدون ألفاظ الخصوص و ألفاظ الأعداد كما يؤكّدون ألفاظ العموم، فأى شيء أجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه.

و استدّلوا أيضا بأن قالوا: لو كانت هذه الألفاظ تفيد الاستغراق لما حسن الاستثناء منها و كانت تكون نقضا، لأنّ هذه اللفظه تجرى عندكم مجرى تعداد الأسماء، فكما لا يجوز أن تعدّ الأسماء ثمّ يستثنى منها، فكذلك لفظ العموم لو كان جاريا مجرى ذلك لما حسن الاستثناء منه.

و الجواب عن ذلك أن يقال: الاستثناء إنّما يحسن إذا قصد المتكلم بالخطاب بعض العموم، فيحتاج أن يبيّن من لم يعنه بالخطاب، و إنّما كان يكون نقضا لو قصد به الاستغراق ثمّ استثنى منها، و نحن لا نقول ذلك.

و ليس كذلك تعداد الأسماء لأنّه إذا عدّها فقد قصدتها كلّها، فلا يجوز بعد ذلك أن يستثنى منها، لأنّه يؤدّي إلى نفي ما أثبتته بعينه، و ذلك لا يجوز على حال.

□

ص: ٢٨٩

١- (١) انظر: «المعتمد ١: ٢١٦».

و ليس كذلك لفظ العموم، لأنه يجوز أن يستعمل في بعض ما وضع له على ضرب من المجاز إذا بين معه المراد بذلك، و في ذلك سقوط هذا السؤال.

فأما من فرق بين الأوامر و الأخبار فقوله يبطل بما دللنا عليه من أنّ هذه الألفاظ تفيد الاستغراق في الأخبار كإفادتها في الأوامر، فإذا ثبت ذلك فمتى ورد خطاب من الله تعالى و جب حملة على عمومه سواء كان أمراً أو خبراً، إلا أن يدل دليل على أنّ المراد به التخصيص فتحمل عليه، و لأجل هذا قلنا: إنّ ما أخبر الله تعالى به من عقاب العصاة المراد به بعضهم لا جميعهم، لما دلّ الدليل عندنا على ذلك، فلا يظنّ ظانّ أنّ في القول بالعموم تركاً لهذا المذهب أو تصحيحاً لمذهب الخصم، لأنّ الخصم يدفع أن يكون هاهنا دليل يدلّ على تخصيص آيات الوعيد و نحن نشبته، و إذا ثبت ما ندّعيه بطل مذهب الخصم في ذلك.

و أما من فرق بين الأمر و الخبر بأن قال: إنّ الأمر تكليف و الخبر ليس كذلك، فلا يمتنع أن لا يكون مفيداً للاستغراق، و إن لم يعلمه فقد أخطأ، و ذلك أنّه لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما، لأنّ الأمر يوجب علينا فعل ما تناوله، و الخبر يوجب علينا اعتقاد ما تضمّنه فلا بدّ من أن يكون مفيداً للاستغراق إن كان مطلقاً.

و إن كان المراد به الخصوص فلا بدّ من أن يقترب به البيان، و إلاّ أدى ذلك إلى إباحة الجهل و الاعتقاد الّذى لا نأمن كونه جهلاً، و كلّ ذلك منفيّ من القديم تعالى.

و هذه جملة كافيّه في هذا الباب. □

### فصل – ٣ «في ذﻻ، أﻻﻓﺎﺝ ﺍﻟﺠﻤﻊ وﺍﻟﺠﻨﺲ وﻏﻴﺮ ﺫﻻ» [١] ذﻻ

ﺫﻫﺐ ﺃﻛﺜﺮ ﻣﻦ ﻗﺎﻝ ﺑﺎﻟﻌﻤﻮﻡ ﺇﻟﻰ ﺃﻥ ﺍﺳﻢ ﺍﻟﺠﻨﺲ ﺇﺫﺍ ﺩﺧﻠﻪ ﺍﻟﺄﻟﻒ وﺍﻟﻼﻡ ﺍﻗﺘﻀﻰ []

ﺼ: ٢٩١

استغراق الجنس، و ذلك مثل قوله تعالى: وَالْعَصِيرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (١)، و كذلك قالوا في ألفاظ الجمع و الأسماء المشتقة (٢) نحو قولهم: «رأيت الرجال»، و قوله: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (٣) و إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (٤) و يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا (٥).

هذا إذا لم يكن هناك ما يدل على أنهما دخلا للعهد، فإن دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه.

قال أبو علي: مثل ذلك في اسم الجنس، و أسماء الجموع، و امتنع من القول به في الأسماء المشتقة (٦).

و قال أبو هاشم خاصه (٧): لا يدل في هذه المواضع كلها على الاستغراق، بل يدل الألف و اللام إما على العهد أو على تعريف الجنس، فأما الاستغراق فلا يدل على ذلك إلا أن يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٨)، و قوله: إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (٩)، و قوله: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (١٠)، أن جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق، لأن الكلام خرج مخرج الزجر [١]، و الزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم، فلأجل ذلك حملته [ ]

ص: ٢٩٢

١- (١) العصر: ١.

٢- (٢) انظر المصادر الواردة في التعليقه رقم (١) صفحه ٢٩١.

٣- (٣) التوبه: ٥.

٤- (٤) الانفطار: ١٤.

٥- (٥) النبأ: ٤٠.

٦- (٦) راجع: «المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٣٠-٢٢٣».

٧- (٧) أي منفردا عن أبيه أبي علي.

٨- (٨) المائده: ٣٨.

٩- (٩) الانفطار: ١٤.

١٠- (١٠) التوبه: ٥.

و في الناس من قال: إنَّ الذي ادَّعاه أبو هاشم من تعريف الجنس غير معقول أصلاً، و لا يفهم من الألف و اللام إلا الاستغراق أو العهد (٢).

فهذا جملة الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الألفاظ.

فأما من قال بالخصوص أو بالوقف فقولهم في هذه الألفاظ مثل قولهم فيما مضى على السواء (٣).

و الّذى أذهب إليه هو الأول، و الّذى يدلّ على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الألفاظ [١]، ألا- ترى أنه يحسن أن يقال: «إنَّ الإنسان لفي خسر إلا زيدا و عمرا» فيستثنى كلّ واحد من الناس من اللفظ الأوّل.

و كذلك إذا قال: «رأيت الرّجال» يحسن أن يستثنى كلّ واحد منهم.

و كذلك يحسن الاستثناء من قوله: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (٤)، و قوله: إِنَّ الْفَجَارَ لَفِي جَحِيمٍ (٥)، و قوله: وَ يَقُولُ الْكَافِرُ (٦) و ما جرى مجرى ذلك من الألفاظ.

و قد بيّنا في الباب الأوّل أنّ من حقّ الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، و في ذلك اقتضاء هذه الألفاظ الاستغراق.

فإن دفعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع، دفعهم أصحاب الخصوص و الوقف عن دخوله فيما مضى من الألفاظ.

□

ص: ٢٩٣

١- (١) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٢٨-٢٢٧.

٢- (٢) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٢٨-٢٢٧.

٣- (٣) انظر هامش رقم (١) في صفحته ٢٧٣.

٤- (٤) التوبه: ٥.

٥- (٥) الانفطار: ١٤.

٦- (٦) النبأ: ٤٠.

فإن قالوا: يحسن دخوله و لا يدلّ على الاستغراق.

قال لهم: أصحاب الخصوص و الوقف مثل ذلك في «من» و «ما».

و إذا كان الكلام مع أصحاب الخصوص و الوقف يكون الكلام على ما رتبناه في «من» و «ما» على حدّ سواء(١).

فأمّا الّذى اختاره أبو هاشم من أنّهما يقتضيان تعريف الجنس [١]، فلسنا نمنع من أنّ ذلك قد يراد في بعض الأحوال، كما لا نمنع من أن يراد بهما المعهود على بعض الأحوال، و لا يدلّ ذلك(٢) على أنّه يجب حملها عليه أبداً، كما لا يجب ذلك في حمله على العهد أبداً.

فأما من دفع أبو هاشم عن ذلك و قال: إنّ ذلك غير معقول(٣)، فباطل، لأننا نحن نعلم أنّ القائل إذا قال: «أكلت اللحم، و لبست الجباب(٤)، أو الثياب، أو جاء وقت لبس الجباب» لا يريد بذلك أكله لحمها بعينه، و لا- أنّه أكل جميع اللحوم، و إنّما أراد تعريف هذا الجنس بعينه، و كذلك لا يريد لبس جميع الجباب و لا جباباً بأعيانها، و إنّما يريد تعريف هذا الجنس، و الكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا لما هو معلوم.

و يدلّ أيضا على ذلك: أنّ أهل اللّغة نصّوا فقالوا أسماء الأجناس تدلّ على القليل و الكثير(٥)، و لأجل ذلك قالوا: إنّ لفظ الجنس لا يجوز أن يجمع، لأنّه بنفسه يدلّ على القليل و الكثير فجمعه عبث، و إنّما يحسن جميعه إذا اختلفت الأجناس []

ص: ٢٩٤

١- (١) انظر كلام المصنّف حول هذين اللفظين و دلالتهما في صفحته ٢٧٤ و ٢٧٥.

٢- (٢) أى إرادته الجنس في بعض الأحوال.

٣- (٣) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٢٨.

٤- (٤) الجباب: بالفتح و الكسر من الملابس، معروفه.

٥- (٥) أى على القدر المشترك بينهما، و هو الجنس من حيث هو.



و لا يدلّ بعضهما على بعض، فحينئذ يستفاد بالجمع أجناس مختلفه.

فأما في الجنس الواحد فلا يحسن على حال و لا يجب، من حيث إنّ الألف و اللام يدخلان للعهد، أو لتعريف الجنس - على ما ذهب إليه أبو هاشم (١)- أن لا يفيد الاستغراق، كما لا يجب ذلك في «من» و «ما» لأنهما قد يستعملان في المعهود، و لا يدلّ ذلك على أنّهما لا يستعملان في الاستغراق على حال.

و استدللّ أبو عليّ أنّ لفظ الجمع يقتضى الاستغراق إذا لم يدلّ دليل على أنّه أراد البعض، بأن قال: إنّّه قد ثبت أنّه حقيقه في الاستغراق [١]، كما أنّه حقيقه في أقلّ الجمع، فإذا كان كذلك - و لا يكون هناك دلاله - و جب حمله على الاستغراق (٢).

و قال أيضا: إذا كان الكلام صادرا من حكيم، فلو أراد أقلّ الجمع لبيّنه، فلمّا لم يبيّن دلّ على أنّه أراد الاستغراق (٣).

و اعترض على ذلك أبو هاشم، و أصحاب الخصوص و الوقف بأن قالوا: إذا كان ذلك حقيقه في أقلّ الجمع كما هو حقيقه في الاستغراق و جب حمله على الأقلّ لأنّه مقطوع به، و الاستغراق لا دلاله عليه فوجب أن لا يكون مراداً [٢].

و قالوا: إذا كان الكلام صادرا من حكيم و لا يدلّ على أنّه أراد الاستغراق، و دلّ على أنّه أراد أقلّ الجمع، و تعارض القولان، و وقف الدليل.

□

ص: ٢٩٥

١- (١) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٢٨-٢٢٧.

٢- (٢) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٢٤-٢٢٣ و ٢٣٠.

٣- (٣) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٢٥-٢٢٣.

و المعتمد عندي هو الأول [١].

و استدلل أبو هاشم على أنّ لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق بأن قال:

لو اقتضى ذلك لاقتضى أكثر الأعداد، و ذلك يوجب أن يكون مقتضيا لما لا يتناهي، أو أن يكون حقيقه في كلّ عدد يوجد الجموع و كلّ ذلك فاسد [٢](١).

و الكلام على ذلك أن يقال: أكثر ما في هذا أن يقتضى أنّه لا يجوز أن يفيد ما لا يتناهي لأنّ ذلك محال، و لا يدلّ على أنّه لا يفيد استغراق ما يمكن، و لو لزم هذا هاهنا للزمه في «من» و «ما» بأن يقال لو أفاد الاستغراق لتعلّق بما لا يتناهي، و ذلك باطل.

و لا جواب عن ذلك إلاّ ما قلناه من أنّه ينبغي أن يحمل على الاستغراق فيما يمكن، فأما ما هو محال، فكيف يحمل عليه.

و أمّا استدلاله على أنّه حقيقه في الثلاثه من حيث كان أقلّ الجمع، فصحيح لا ينازع فيه، و ليس ذلك بمانع عند من خالفه من أن يفيد الاستغراق أيضا حقيقه، و إنّما يحمل على إحدى الحقيقتين لضرب من الاعتبار [٣].

و اعلم أنّ المذى اعتبرناه من دليل الاستثناء في الألفاظ الجموع إنّما يدلّ على أنّها تفيد الاستغراق حقيقه رداً على أصحاب الخصوص، و لا- يمكننا أن نقول إنّها لا- تتناول أقلّ الجمع أيضا حقيقه لأنّ ذلك يكون مكابره، فإذا ثبت كونها حقيقه في الأمرين، و صدر الكلام من حكيم، و لم يقرن به ما يدلّ على أنّه أراد به أقلّ الجمع، []

ص: ٢٩٦

١- (١) أي محال.

وجب حمله على أنه أراد الكلّ.

و ليس لهم أن يقولوا: اجعلوا فقد دلالة الاستغراق دلالة على أنه أراد أقلّ الجمع، كما جعلتم فقد دلالة الأقلّ دلالة على أنه أراد الاستغراق، و يتعارض القولان.

و ذلك، أنّ هذا إنّما يمكن أن يقال في ألفاظ الجموع الخالية من الألف و اللام، فأما إذا كانت فيها الألف و اللام فلا تفيّد إلاّ الاستغراق، لأنّه لو أراد أقلّ الجمع لم يكن لإدخالهما في الكلام فائده، و كان اللفظ مع عدمهما يفيّد أقلّ الجمع كما يفيّد أكثر الجمع، فإذا لا بدّ من حمله على الاستغراق و إلاّ كان ذلك لغوا.

فإن عادوا إلى أن يقولوا: إنّ ذلك يفيّد العهد أو تعريف الجنس.

قلنا: نحن إنّما نتكلّم في الموضوع الذي لا نعلم أنّه أريد بهما العهد أو تعريف الجنس، فأما إذا علمنا أنّه أراد العهد أو تعريف الجنس وجب حمله عليه، و ذلك لا ينافي ما قلناه.

و هذه جملة كافيّه في هذا الباب. []

ص: ٢٩٧

## فصل – ٤ «في أن أقلّ الجمع [١] ما هو؟ [٢]»

ذهب المتكلمون و أكثر الفقهاء إلى أن أقلّ الجمع ثلاثه.

□

ص: ٢٩٨

و قال من شدّ منهم: إنّ أقلّ الجمع اثنان(١).

و الصحيح هو الأوّل.

و العذّى يدلّ على ذلك: أنّ أهل اللغة فرّقوا بين التثنيه و الجمع، و خصّوا كلّ واحد منهما بأمر لا يشركه فيه الآخر، فقالوا: التثنيه تكون بالألف و النون، و الجمع يكون بالواو و النون، و الألف و التياء، كما فرّقوا بين الواحد و الاثنين، فإنّ جاز أن يدعى فى التثنيه أنّه جمع جاز أن يدعى فى الواحد أنّه تثنيه أو جمع، و قد علمنا خلاف ذلك.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنّهم يقولون للاثنين «افعلوا» إذا أمرهما، و للجماعه «افعلوا» و يثنون بالألف و يجمعون بالواو، و على مذهب الخصم كان يجب أن لا يكون بينهما فرق.

و يدلّ أيضا على ذلك: أنّهم يفسّرون بلفظ الجمع عدد الثلاثه فيقولون: «ثلاثه رجال» و لا يفسّرون به الاثنين بل يقولون: «و رجالان»، فعلم بجميع ذلك الفرق بينهما.

و أيضا: فإنّ السامع إذا سمع المتكلم يقول: «رأيت رجالا» لا يفهم من ذلك و لا يسبق إلى قلبه إلاّ ثلاثه و لا يسبق إلى قلبه اثنان أصلا، فعلم أنّ الحقيقه ما قلناه.

فأما من خالف فى ذلك فإنّه يستدلّ بأشياء.

منها: إنّ الجمع مأخوذ من ضمّ شىء إلى شىء، و ذلك موجود فى الاثنين فينبغى أن يكون جمعا.

□

ص: ٢٩٩



و منها: قوله تعالى: **إِذْ دَخَلُوا عَلَيَّ دَاوُدَ (١)** و إنما أراد به الخصمين.

و الجواب عن ذلك من وجهين، أحدهما: أن ذلك مجاز و كلامنا فى الحقيقة، و جرى ذلك مجرى قوله: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذُّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٢)**، و نحو قوله:

**وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (٣)**، و لا خلاف أن لفظ الجماعة فى الواحد مجاز، فلو لزم ما قالوه للزم أن ذلك حقيقة فى الواحد، و للزم فى قوله: **وَ هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (٤)** لأن لفظ «الخصم» لفظ الواحد و مع ذلك قد أخبر عنه بلفظ الجمع، و ذلك مجاز بلا خلاف.

و الوجه الثانى: أن قوله: **وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ** أراد به داود و سليمان و المحكوم عليه و الخصم و هم جماعة، فلأجل ذلك أخبر عنهم بلفظ الجمع.

و كذلك قالوا: فى قوله تعالى: **حَصْمَانِ بَغِيٍّ بَعْضُنَا عَلَيَّ بَعْضٍ (٥)** أنه أراد به جنس الخصمين لأن لفظ «الخصم» لفظ المصدر و يقع على الواحد، و الجماعة، و الذكر، و الأنثى على حد واحد، لأنهم يقولون: «رجل خصم» و «رجال خصم»، و «امرأه خصم» و «نساء خصم» كل ذلك بلفظ واحد.

و إذا ثبت ذلك كان قوله: «خصمان» لا يختص بالاثنتين دون ما زاد عليهما، فلأجل ذلك أخبر عنهما بلفظ الجماعة.

و قوّوا ذلك بأن قالوا: قال فى أول الآية: **وَ هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ** فأخبر عن «الخصم» بكنايه الجماعة، فعلم بذلك أنه أراد الجنس دون الواحد.

و على الوجهين جميعا سقط التعلّق بالآيات.

□

ص: ٣٠١

١- (١) ص: ٢٢.

٢- (٢) الحجر: ٩.

٣- (٣) الأنبياء: ٧٨.

٤- (٤) ص: ٢١.

٥- (٥) ص: ٢٢.

## فصل ٥ - «في معنى قولنا إن العموم مخصوص، و إن الله تعالى يجوز أن يريد بالعام الخاص [١]»

معنى قولنا: «العموم مخصوص» هو أنه مستعمل في بعض ما وضع له دون بعض و ذلك مجاز، لأن حقيقة المجاز ثابتة فيه، و شبه ذلك بالمخصوص و الذي وضع في الأصل للخصوص، و إذا استعمل في بعض ما وضع له في الأصل لا يصير حقيقة فيه، لأننا قد دللنا على أن للعموم صيغته فأن حقيقتها الاستغراق (١)، فمتى استعمل في غير ذلك ينبغي أن يكون مجازاً، لأن حقيقة المجاز هو أن يستعمل اللفظه في غير ما وضعت له، و هذا موجود في العموم إذا أريد به الخصوص، فينبغي أن يكون مجازاً، []

ص: ٣٠٢

---

١- (١) راجع استدلال المصنّف في صفحہ ٢٧٣ و ٢٧٤، و انظر أيضا التعليقه رقم (١) صفحہ ٢٧٣.



و لهذا لا- يقولون لمن خاطب بالعموم و أراد به بعض ما يتناوله: إنه مخاطب بالخصوص و لا إنه خصّ الخطاب، كما يقولون ذلك في الألفاظ الخاصّة، فعلم أنّ ذلك مجاز.

فأمّا إذا قيل: «فلان خصّ العموم»، فالمراد بذلك أنّه علم من حاله الخصوص بدليل دلّه على ذلك. و يقال فيمن اعتقد ذلك أيضا فيه و إن لم يكن اعتقاده علما.

و قد استعمل كثير من الفقهاء لفظ التخصيص فيما ليس بعام إذا علم بالدليل أنّه عام، مثل الأفعال و غيرها، و نحن نبين ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و يفارق قولنا: «إنّ العامّ مخصوص» لقولنا: «إنّ الخطاب منسوخ» في الحكم و الحدّ جميعا، و قد ظنّ بعضهم أنّهما سواء، و ذلك خطأ من وجوه:

لأنّ حدّ التخصيص: ما دلّ على أنّ المراد باللفظ بعض ما يتناوله دون بعض.

و حدّ النسخ: ما دلّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالخطاب زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالخطاب الأوّل مع تراخيه عنه.

فحدّهما مختلف على ما ترى.

و لأنّ التخصيص يؤذن بأنّ المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه، و النسخ يحقّق أنّ كلّ ما تناوله اللفظ كان مرادا في حال الخطاب، و إن كان غير مراد فيما عداه.

و أيضا: فإنّ من حقّ التخصيص ألاّ يصحّ إلاّ فيما تناوله اللفظ، و النسخ قد يصحّ فيما علم بالدليل أنّه مراد و إن لم يتناوله اللفظ.

و أيضا: فإنّ النسخ يدخل في النصّ على عين واحده، و التخصيص لا يدخل فيه.

و أيضا: فالنسخ في الشرع لا يقع بأشياء يقع التخصيص بها نحو أدلّه العقل، و الأدلّه المتّصلة بالخطاب من الاستثناء و غيرها من أخبار الآحاد، و القياس، و الأدلّه المستنبطه عند من أجاز التخصيص بها، و التخصيص قد لا يقع ببعض ما يقع به النسخ.

فعلم بجميع ذلك مفارقة التخصيص النسخ. []

و لا- يجب من حيث شارك التخصيص النسخ في بعض الأحكام أن يكونا بمعنى واحد، كما أن مشاركته بيان المجمل للتخصيص في بعض الأحكام لا يدل على أن معناهما واحد.

و كون النسخ في المعنى تخصيصا، من حيث أنه تخصيص للأوقات لا يوجب أنه تخصيص، لأنه أخص منه و التخصيص أعم، و كل ذلك يوجب افتراقهما في الحد و الحكم.

فإذا ثبت ذلك، فالقديم تعالى يجوز أن يريد بالعام الخاص، لأن أهل اللغة إذا كانوا استجازوا ذلك و تعارفوه و جرت عادتهم باستعماله، و كان القديم تعالى متكلم بلغتهم، و جب أن يجوز أن يتكلم بذلك و يريد به الخصوص، كما أنه يجوز أن يتكلم بالمجاز و الحقيقة و الإطالة تارة و الإيجاز أخرى، و يؤكد كلامه تارة و لا يؤكد أخرى، لما كان ذلك من عادة أهل اللغة، و كان القديم تعالى متكلم بلغتهم، فينبغي أن يتكلم على طريقتهم.

إلا أنه متى تكلم بلفظ العام و أراد به الخاص فلا بد من أن يدل عليه، و يقرن به ما يدل على تخصيصه، و إلا كان موجبا لاعتقاد الجهل، كما أنه إذا أراد بالحقيقة المجاز فلا بد من أن يدل عليه.

و أيضا: فإذا جاز أن يتكلم بالعام و يستثنى منه، جاز أن يدل عليه دليل غير الاستثناء يعلم أنه أراد الخصوص، لأن الاستثناء دليل التخصيص كما أن غيره من الأدلة كذلك.

و يدل على جواز ذلك أيضا: أن الله تعالى تكلم في مواضع بلفظ العام، و قد علمنا أنه أراد الخصوص، فلو لا أن ذلك كان حسنا و إلا لم يحسن منه ذلك.

و ليس لأحد أن يقول: كما لا- يحسن منه الإخبار إلا- على القطع و الأمر على الشروط في بعض الوجوه و حسن ذلك فينا، فكذلك لا يمتنع استعمال العام في الخاص فينا و إن لم يحسن فيه تعالى.

و ذلك أن هذا أولا: باطل بما قلناه من وجودنا مواضع كثيرة من القرآن ظاهرها []

العموم وقد علمنا أنه أراد بها الخصوص، بل أكثر القرآن كذلك.

ثم إنه إنما حسن منّا الإخبار و الأوامر بالشروط لما لم يكن لنا طريق إلى العلم بما يمنع من الشروط، و لم يحسن ذلك في القديم تعالى العالم بالعواقب، و لذلك لا يحسن منّا أن نخبر عمّا نعلمه بشرط لما كان العلم حاصلًا لنا.

و هذه جملة كافيه في هذا الباب. []

ص: ٣٠٥

فصل – ٦ «في أنّ العموم إذا خصّ ﴿F﴾ ان مجازاً، وما به يعلم دل ﴿F﴾، و حصر أدلته [١]»

ذهب كثير من أصحاب الشافعي، و أصحاب أبي حنيفة [٢] إلى أنّ العموم مع الدليل الذي خصّ به حقيقه فيما عدا ما خصّ منه، سواء كان ذلك الدليل لفظاً متصلاً أو منفصلاً، أو غير لفظ.

و ذهب أبو عبد الله البصري (١) إلى أنّه: إن كان ذلك الدليل لفظاً [٣] متصلاً من []

ص: ٣٠٦

---

١- (١) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٦٤-٢٦٢.

استثناء و غيره [١] كان حقيقه، فأما إذا لم يكن متصلا فإنه يصير مجازا [٢].

و ذهب أبو علي و أبو هاشم و من تبعهما و أكثر المتكلمين و باقي الفقهاء إلى أنه يصير مجازا بأي دليل خص [٣]، و هو الصحيح [٤].

و الذي يدل على ذلك: أنا قد بينا في هذا الكتاب أن حقيقه المجاز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له، فإذا ثبت ذلك - و قد دللنا على أن للعموم صيغه تختصه يفيد الاستغراق (١) - فينبغي [٥] إذا استعملت فيما دون الاستغراق أن يكون مجازا لثبوت حقيقته فيه، و هذا يبين أنه يصير مجازا بأي دليل خص، سواء كان لفظا متصلا []

ص: ٣٠٧

---

١- (١) انظر استدلال المصنف في صفحہ ٢٧٣ و ٢٧٤، و لاحظ أيضا التعليق رقم ١ صفحہ ٢٧٣.

أو منفصلاً، أو غير لفظ.

و ليس لأحد أن يقول: إنَّ العموم إذا خصَّ فلم يتناول غير ما كان يتناوله (١)، بل ما تناوله في حال الخصوص ما تناوله في حال الاستغراق، فكيف يكون مجازاً؟ (٢).

و ذلك أننا لم نقل إنه يصير مجازاً لتناوله ما تناوله، وإنما صار مجازاً لأنه لم يتناول ما زاد عليه من الاستغراق، فصار في ذلك كأنه استعمل في غير ما وضع له [١].

فإن قيل: أليس الكلام إذا انضمَّ بعضه إلى بعض تغير معناه و لا يكون ذلك مجازاً، و ذلك نحو الخبر [٢] إذا انضمَّ إلى المبتدأ و الحروف الداخلة على الجمل من حرف شرط [٣]، أو استفهام، أو نفى، أو تمنٍّ، و ما أشبه ذلك، فقولوا في العموم أيضاً مثل ذلك إذا خصَّ أنه لا يصير مجازاً بما قارنه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه.

قيل لهم: أول ما في هذا أن هذه الشبهة توجب أن لا يكون في الكلام مجازاً أصلاً، لأنه يقال: إنَّ اللفظ و ما دلَّ على أنه مجاز كلاهما حقيقه فيما أريد به، و هذا واضح البطلان.

ثمَّ إنَّ هذه الأمثلة إنما يمكن أن تكون شبهه لمن قال إذا خصَّ بدليل لفظي متصل لا يصير مجازاً، فأما إذا خصَّ بدليل غير مقترن باللفظ أو بدليل منفصل و إن كان لفظياً فلا يكون ذلك نظيراً لهذه الأمثلة.

و نحن نجيب عن جميع ذلك و نفصل بينه و بين العموم.

□

ص: ٣٠٨

١- (١) أي ما لم يكن يتناوله.

٢- (٢) التبصره: ١٢٣.

أمّا ما ذكره من الخبر إذا انضاف إلى المبتدأ، فإنّما كان كذلك [١] لأنّ المبتدأ بانفراده لا يفيد شيئاً بل يحتاج في الفائدة إلى الخبر الذي تكمل الفائدة به، و جرى ذلك مجرى بعض الاسم في أنه لا يفيد حتّى يتكامل جميع حروفه.

ولا- يقال: إنّ انضمام بعض الحروف إلى بعض لتكامل الفائدة مجاز، و قبل تكاملها يكون حقيقه. لأنّ ذلك كلّ فاسد، لأنّ الفائدة إنّما تتمّ عند آخر حرف منها، فكذلك القول في المبتدأ والخبر، و ليس كذلك القول في العموم [٢] لأنّ لفظ العموم مستقلّ بنفسه و يفيد فائدته التي وضع لها و لا- يحتاج إلى أمر آخر، و إنّما دخل عليه ما اقتضى استعماله في غير ما وضع له، فينبغي أن يحكم بكونه مجازاً.

فأما الحروف الدّاخله على الجمل، فإنّما تحدث فيها معنى من المعاني فتغير معناها إن كانت خبريّة، و دخل عليها حرف الاستفهام أحدث فيها معنى الاستخبار، و كذلك لفظ التّمني، و حروف الشّروط و غيرها، و لم يغيّر هذه الحروف أحكام الجمله من زياده إلى نقصان، أو نقل إلى غير ما وضع له، فلا ينبغي أن يكون مجازاً.

و ليس كذلك ألفاظ العموم لأنّها بعد التّخصيص لا تفيد ما كانت تفيد قبل التّخصيص، فينبغي أن يكون مجازاً.

على أنّ هذا يوجب ألا يكون قول القائل: «رأيت سبعا»، ثمّ قال عقيب ذلك:

إنّي أردت رجلاً- شجاعاً، أو قال: «رأيت حماراً أو حائطاً» ثمّ قال: أردت بليداً مجازاً، لأنّه قد وصل بالكلام لفظاً دلّ به على مراده، و جرى ذلك مجرى الحروف الدّاخله على الجمل حسب ما سألنا في العموم سواء، و هذا لا يقوله أحد.

□

و إذا لم يلزم ذلك، فكذلك لا يلزم في العموم إذا خصّ بدليل متصل به أو منفصل إذا كان لفظاً.

فإن تعاطوا الفرق بين ذلك، فكلّ شيء أوردوه في ذلك أمكننا أن نورد مثله فيما سألنا عنه.

فأمّا ما به يصير العام خاصّاً: فهو قصد المخاطب، لأنّ اللفظ إذا كان موضوعاً للاستغراق، فإذا أراد استعماله فيما وضع له يحتاج أن يقصد ذلك، وكذلك إذا أراد أن يستعمله في بعض ما وضع له، يحتاج إلى أن يقصد ذلك، و جرى ذلك مجرى اللفظ الموضوع للأمر في أنّه يحتاج أن يقصد به ما وضع له من استدعاء الفعل، فإذا أراد استعماله في التهديد أو النهي يحتاج إلى القصد إلى ذلك.

فإذا ثبت هذه الجملة فالتخصيص في الحقيقة يقع بالقصد لا بالأدلة الدالة على ذلك من الكتاب أو السّنة أو العقل، لأنّ هذه الأدلة تكشف عن غرض المتكلّم بالخطاب، و هل قصد العموم أو الخصوص؟ و ليست موجهة لذلك.

و إنّما قلنا ذلك، لأنّ التخصيص مضاف إلى المتكلّم فيقال: إنّّه مخصّص بخطابه، فينبغي أن يكون وقع ذلك بشيء من فعله، و لا يقع بالدليل الّذى ربّما كان من فعل غيره، و جرى ذلك مجرى قصده إلى استعمال اللفظ فيما وضع له في أنّ القصد يفيد تعلّقه بما وضع له أو غير ما وضع له في المجاز دون الدليل الدال على ذلك.

و على هذا سقط قول من قال: إنّ من شأن التخصيص ألاّ يقع إلّاّ- بأمر متصل بالخطاب مجاور له، و لا يجوز أن يقع بالأدلة المنفصلة، لأنّ على هذا التحرير الّذى قلنا: إنّ التخصيص يقع بالقصد، قد أجبنا إلى ما قاله، فالقصد (1) مقترن بالخطاب غير منفصل منه.

فأمّا الأدلة الدالة على ذلك، فلا يجب ذلك فيها لأنّها قد تكون متّصلة به، و قد تكون متقدّمة عليه، ألا ترى أنّ أدلة العقل يخصّ بها الخطاب العام على بعض []

ص: ٣١٠

١- (١) و القصد.



الوجه، و مع هذا فهي متقدّمة لحال الخطاب، و ليست الأدلّة الدّالة على التّخصيص تجرى مجرى نفس التّخصيص.

و قد يقال في الأدلّة إنّها هي المخصّصة، و ذلك مجاز، و الحقيقة ما قلناه، و إنّما يسوّغ لهم ذلك من حيث يوصل بها إلى العلم بالخصوص، فأطلق عليها أنّها المخصّصة، و ذلك مجاز على ما بيّناه.

فأمّا الأدلّة التي يعلم بها التّخصيص فعلى ضربين:

أحدهما: ما يتّصل بالخطاب من الكلام.

و الآخر: ما ينفصل منه من الأدلّة و ما يتّصل بالخطاب، فينقسم أقساما:

منها: الاستثناء، و له حكم نفرد له بابا(١).

و منها: الشرط، و له أيضا أحكام سنينها(٢).

و منها: تقييد الخطاب بالصفات، و لذلك أيضا باب مفرد نذكره(٣).

و ما ينفصل من الخطاب من الأدلّة على ضربين:

أحدهما: دليل يوجب العلم من دليل العقل، أو الكتاب، أو السنّة المقطوع بها، أو الإجماع.

و هذه الأدلّة كلّها لا-خلاف بين أهل العلم في جواز تخصيص العموم بها، و إنّما قالوا ذلك لأنّه لا يجوز القول بتكافؤ الأدلّة، فإذا كان العام دليلا على الاستغراق، و ما دلّ على الخصوص دالا على تخصيصه فلا بدّ من تخصيص العام به و إلّا أدى إلى إسقاط أحد الدليلين و إبطاله أو إبطالهما معا و العدول إلى الآخر، و كلّ ذلك فاسد.

و الضرب الآخر: و هو الذي لا يوجب العلم، و هو على ضربين.

خبر واحد، و قياس.

□

ص: ٣١١

١- (١) راجع كلام المصنّف في الفصل الوارد بعنوان (في ذكر جمل من أحكام الاستثناء) صفحہ ٣١٣.

٢- (٢) راجع كلام المصنّف في الفصل الوارد بعنوان (في ذكر جملة من أحكام الشرط، و تخصيص العموم به) صفحہ ٣٢٦.

٣- (٣) ألحق المصنّف فيما بعد قسما رابعا و هو التّخصيص بتعليق الحكم بالغايه، انظر صفحہ ٣٢٧.

فأما خير الواحد، فنذكر ما عندنا في ذلك في باب مفرد(١) و أما القياس، فلا يجوز العمل به أصلاً لا في تخصيص العام ولا في غيره من الأحكام، ونحن ندلّ على ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و من خالفنا من الفقهاء الذين أوجبوا العمل بخبر الواحد و القياس اختلفوا في جواز تخصيص العموم به، و سنذكر اختلافهم في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و هذه جملة كافيه في هذا الباب.

□

ص: ٣١٢

---

١- (١) راجع كلام المصنّف في الفصل الوارد بعنوان (في ذكر تخصيص العموم بأخبار الآحاد) في صفحه ٣٤٣.

فصل – ٧ «في ذممة ر جمل من أحذام الاستثناء [١]»

ذهب المتكلمون بأجمعهم و الفقهاء المحصلون إلى أنّ من شرط الاستثناء أن يكون متصلا بالكلام و لا يجوز انفصاله عنه [٢].

□

ص: ٣١٣

و حكى عن ابن عباس أنه كان يذهب إلى أنه يجوز تأخيره عن حال الخطاب، و ذلك مستبعد من قوله [١].

و الذى يدل على صحه ما قلناه:

أولاً: أن أهل اللغة لا يعدّون ما انفصل عن الكلام استثناء، كما لا يعدّون ما تقدّمه كذلك، فلو جاز لأحد أن يخالف فى المتأخّر فيسمّيه استثناء، جاز لغيره أن يخالف فى المتقدّم فيسمّه استثناء! و يدلّ أيضاً: على أنّ الاستثناء متى انفصل عن حال الخطاب لا يفيد أصلاً، فكيف يجوز أن يكون استثناء من الكلام المتقدّم؟ فإن قالوا: الاستثناء إذا تأخّر و لا يستقلّ بنفسه فلا يفيد، فإنّه يجوز أن يقرن به من الكلام ما يدلّ على أنّه متعلّق بالكلام الأوّل، يفيد حينئذ و يتعلّق به.

قيل له: إذا كان لا يفيد بنفسه و إنّما يتعلّق بالكلام الأوّل بلفظ يقترن به، فقد صار المخصّص للكلام الأوّل اللفظ الذى اقترن بالاستثناء، و إذا كان كذلك فلا معنى للاستثناء و كان استعماله لغواً.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ القائل إذا قال: «رأيت القوم» ثمّ قال بعد زمان: «إلا زيدا» و قال أردت بهذا استثناءه من اللفظ الأوّل أفاد أنّه غير داخل فى الجملة الأولى، و لو لم يذكر الاستثناء أصلاً و اقتصر على هذا القول المقترن به لما أفاد ذلك، [ ]

ص: ٣١٤

فعلم بذلك أنّ التّخصيص يقع بلفظ الاستثناء، وإنّما يعلم بالكلام المقترن به تعلّقه بالأوّل.

و ذلك، أنّ هذا متى كان على [١] ما ذكر يفيد، غير أنّه لا يحسن من وجهين:

أحدهما: إنّ بيان تخصيص العموم لا يجوز أن يتأخّر عن حال (١) الخطاب على ما نبيّنه فيما بعد، وإذا لم يجر ذلك لم يحسن هذا.

و الثّاني: أنّه يؤدّى إلى أن لا يفهم بشيء من الكلام أمر أصلا، ولا بإخبار النّبي صلّى الله عليه وآله وسلم إذا أخبر عن نفسه، أو إخبار الله تعالى إذا أخبر عمّا يفعله، لأنّنا لا نأمن أن يأتي بعد ذلك استثناء يدلّ على أنّه أراد المجاز، وهذا يؤدّى إلى ما قدّمناه من أن لا يفهم بالكلام شيء أصلا، وذلك فاسد.

على أنّ العدى ذكره لو حسن تأخير الاستثناء، لحسن تأخير خبر المبتدأ (٢)، مثلا- أن يقول القائل اليوم: «زيد» و يقول غدا: «قائم»، و يقرن به من الكلام ما يدلّ على أنّه متعلّق بما تكلم به أمس.

فإن ارتكبوا ذلك كان قبّحه معلوما، و إن راموا الفصل لم يجدوه.

و إذا ثبت ما قلناه من وجوب اتّصاله بالكلام، فمن حقّه أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، و قد دللنا على ذلك فى باب «أنّ (٣) العموم له صيغته» بما بيناه من أنّ الاستثناء فى الأعداد يفيد ذلك، فينبغى أن يكون ذلك حقيقه، و استوفينا الكلام فيه.

فأمّا استثناء الأكثر من اللفظ، و الأقلّ:

فذهب أكثر المحصّلين من المتكلّمين، و الفقهاء، و أهل اللّغه إلى أنّ استثناء []

ص: ٣١٥

١- (١) إنّما يفيد فى المقام عدم الجواز لغه.

٢- (٢) خبر المبتدأ عن المبتدأ.

٣- (٣) فى الأصل: فى باب العموم.

الأكثر من اللفظ يجوز [١].

وقال بعضهم: إنه إنما يحسن استثناء الأقل، فأما استثناء الأكثر فلا يجوز، لأن ذلك لم يوجد مستعملاً [٢]، و العدى يدل على صحه ذلك:

أن الاستثناء تخصيص للكلام الأول، فكما يجوز أن يخص اللفظ أو يخرج منه الأكثر، فكذلك حكم الاستثناء لأنه بعض أدله التخصيص.

و أيضا: إذا كان من حقه أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فلا فرق بين أن يخرج الأكثر أو الأقل في أنه على حد واحد.

فأما قول من خالف في ذلك، أن ذلك لم يستعمل (١)، فلا يبطل ما قلناه، لأنه ليس كلما قل استعماله لم يحسن، و لو لزم ذلك لزم أن لا يحسن استثناء النصف من الكلام أو ما يقارب النصف، لأن ذلك أيضا غير مستعمل، و ذلك لا خلاف في جوازه.

و أما (٢) الاستثناء من غير الجنس، فلا يمكن دفع استعماله لأنهم قالوا: «ما في الدار أحد إلا وتد»، و قالوا:

و بلده ليس بها أنيس إلا العافير و إلا العيس

[٣].

[]

ص: ٣١٤

---

١- (١) التبصره: ١٦٩.

٢- (٢) فأما.

و «وتد» ليس من أحد، و لا «اليعافير» من جملة الأنيس، و غير ذلك.

غير أنه و إن كان مستعملاً فإنه مجاز. و ذهب قوم إلى أنه حقيقه (1).

و العذى يدلّ على ما قلنا: إنّنا قد بينّا أنّ من حقّ الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، و نحن نعلم أنّ القائل لو قال: «ما في الدار أحد» و لم يستثن لم يفهم من ذلك إلا نفي العقلاء و لا يفهم منه نفي الأوتاد، فإذا قال: «إلا وتد» فينبغي ألا يكون استثناء حقيقه و تكون مجازاً، لأنه لم يدخل في الكلام الأوّل [1]، و كذلك لو قال: «و بلده ليس بها أنيس» و سكت، لم يفهم من ذلك إلا أنه ليس بها إنسان، و لم يفهم من ذلك أنه ليس بها بهائم. فكذلك إذا قال: «إلا اليعافير و إلا العيس» يجب أن يكون مجازاً، و إنّما حسن عندهم هذا النوع من الاستثناء لأنّ فيه معنى من الكلام الأوّل، لأنه إذا قال: «ما في الدار أحد» أفاد أنه ليس فيها أحد ثابت، فلمّا كان الوتد ثابتاً في الدار حسن أن يستثنى من الثبوت لا من لفظ أحد.

□

ص: ٣١٧

١- (١) ميزان الأصول ١: ٤٥٨.

و كذلك قالوا في قولهم: «و بلده ليس بها أنيس» أنه نفى كون الناس مقيمين فيها، فلما كانت اليعافير و العيس مقيمه فيها حسن أن يستثنيهما من الإقامه.

و قال قوم: إنه لم يرد بالأنيس الناس، و إنما أراد ما يؤنس به و يسكن إليه، و لما كانت اليعافير و العيس مما يسكن إليها على بعض الوجوه و يستأنس بها، حسن أن يستثنى منها، و على هذا الوجه فالاستثناء ما وقع إلا من جنسه.

فأما قوله تعالى: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ (١) فقد قيل فيه وجهان:

أحدهما: أن إبليس كان من جملة الملائكة [١]، إلا أنه عصى بترك السجود فحسن أن يستثنى من جملة الملائكة، هذا على مذهب من جوز على جنس الملائكة المعاصي.

و من لم يجوز ذلك عليهم قال: إنما استثناءه لأنه كان أيضا مأمورا بالسجود كما أنهم كانوا مأمورين كذلك، فاستثناءه من جملة المأمورين لا من جملة الملائكة، و يكون ذلك حملا على [٢] المعنى (٢).

و الوجهان جميعا قريان.

فأما قوله: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً (٣) فقد قيل فيه: إن المؤمن لا يقتله إلا خطأ، لأنه لو قتله متعمدا لم يكن مؤمنا، لأن الفسق يخرج من إطلاق اسم الإيمان عليه.

□

ص: ٣١٨

١- (١) ص: ٧٣ و ٧٤.

٢- (٢) انظر: «المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٤٤، ميزان الأصول ١: ٤٥٨».

٣- (٣) النساء: ٩٢.



و من قال: الفسق (١) لا يخرج من الإيمان قال: قوله إِلَّا خَطَأً معناه بمعنى لكنّه إن قتل خطأ كان حكمه كذا و كذا (٢).

و كذلك قوله: لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ (٣) منقطع عن الأوّل، لأنّ مَنْ رَحِمَ معصوم و ليس بعاصم يدخل في الكلام الأوّل.

فأمّا من خالف في ذلك و حمل الاستثناء على الإقرار و قال: كما يحسن أن يستثنى في الإقرار [١] من غير جنس ما أقرّ به فكذلك في الإخبار و غيرها (٤).

فقوله يبطل، لأنّ هذا طريقه القياس، و ليس يجوز أن تثبت اللّغه و أحكام ألفاظها بالقياس.

ثمّ الصّحيح في الإقرار ما نقوله في الاستثناء، أنّه لا يحسن أن يستثنى فيه من غير جنسه، فإنّ دلّ دليل من إجماع و غيره على خلافه حكمنا بجوازه و علمنا أنّه استثناء منقطع كما قلناه فيما تقدّم من الألفاظ.

فأمّا إذا تعقّب جملاً كثيره فإلى أيّها ترجع؟ فسندكره في باب مفرد إن شاء الله وحده.

□

ص: ٣١٩

١- (١) بأنّ الفسق.

٢- (٢) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٤٤.

٣- (٣) هود: ٤٣.

٤- (٤) المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٤٥.

فصل ٨ - «في أن الاستثناء إذا تعقّب جملاً Fثيره هل يرجع إلى جميعها أو إلى ما يليه A؟» [١]

ذهب الشافعي وأصحابه إلى أن الاستثناء إذا تعقّب جملاً كثيراً، وكان يصحّ []

ص: ٣٢٠

أن يرجع إلى كل واحد منها بانفرادها، يجب أن يرجع إليها كلها(١).

و ذهب أبو الحسن الكرخي، و أكثر أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يرجع إلى ما يليه من المذكور(٢) و قال سيدنا المرتضى رحمه الله(٣): أنه يرجع إلى ما يليه قطعاً، و يجوز مع ذلك رجوعه إلى ما تقدّمها من الجمل، و يقف ذلك على البيان [١].

و يقوى في نفس المذهب الأول، و الذي يدلّ على ذلك:

أنّ الكلام إذا عطف بعبءه على بعض بالواو الموضوعه للجمع صار كأنّه مذكور بلفظ واحد، أ لا ترى أنّه لا فرق بين أن يقول القائل: «رأيت زيدا و عمرا و خالدًا» و بين []

ص: ٣٢١

---

١- (١) انظر ذيل التعليقه رقم (١) صفحه ٣٢٠.

٢- (٢) انظر ذيل التعليقه رقم (١) صفحه ٣٢٠.

٣- (٣) قدّس الله روحه.

أن يقول: «رأيتهم» بلفظ يشملهم، فإذا صحَّ ذلك فالاستثناء لو ذكر عقيب الجملة المتناوله لجميعهم كان متعلقاً بهم، فكذلك إذا ذكر عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض، لأنها في حكم الجملة الواحد.

و يدلُّ أيضاً على ذلك: أنَّ الشرط إذا تعقَّب جملاً - كثيره فلا - خلاف في أنه يرجع إلى جميعها، و العله الجامعه بينهما أنَّ كلَّ واحد منهما لا - يستقلُّ بنفسه و يحتاج إلى تعليقه بغيره ليفيد، فلما اتَّفقا في هذا الحكم و جب اتفاهما في و جب رجوع كلِّ واحد منهما إلى ما تقدَّم.

فان قيل: إنَّما و جب ذلك في الشرط، لأنَّ له صدر الكلام، فهو و إن ذكر آخر الكلام فكأنه مذکور (١) في أوله، و إذا كان مذكورا في أوله فالجمل كلُّها معطوفه عليه و هو داخل عليها و و جب تعلُّقه بها كلُّها، فكذلك (٢) حكمه إذا تأخَّر.

قيل لهم: لا نسلم أنَّ له صدر الكلام حتَّى لا يجوز أن يؤخَّر، بل الموجود بخلافه، و إنما يستعمل تاره في صدر الكلام و تاره في آخره، و ليس مخالفته للاستثناء في جواز تقدُّمه بموجب مخالفته في كلِّ وجه، ألا ترى أنه قد خالف الاستثناء أيضاً في أنه لا يدخل إلا على أفعال مستقبله أو ما يقدر فيها الاستقبال، و ليس كذلك الاستثناء فإنه يدخل على ما كان ماضياً، أو مستقبلاً، أو يكون اسماً و ليس فيه معنى الفعل أصلاً، و كلُّ ذلك لا - يصحَّ في الشرط، و لم يجب بذلك أن يكون (٣) حكم الاستثناء حكمه، فكذلك فيما قلناه.

و يدلُّ أيضاً على ما ذهبنا إليه: أنَّ الاستثناء بمشيئه الله (٤) إذا تعقَّب جملاً - كثيره و جب رجوعه إلى جميعها، فكذلك يجب أن يكون حكم الاستثناء الآخر مثله، و العله الجامعه بينهما ما قدماها من افتقار كلِّ واحد منهما إلى ما يتعلَّق به، و كونه غير []

ص: ٣٢٢

١- (١) في الأصل: مذكورا.

٢- (٢) و كذلك.

٣- (٣) أن لا يكون.

٤- (٤) هو (إلا أن يشاء الله) و قد يطلق على (أن شاء الله).

مستقلّ بنفسه.

و استدلّ من خالف على صحّه ما ذهب إليه بأن قال:

أنّ الاستثناء إنّما وجب تعليقه بما تقدّم لأنّه لا يستقلّ بنفسه، و لو استقلّ بنفسه لما وجب ذلك فيه، فإذا علّقناه بما يليه فقد أفاد و استقلّ بنفسه، فلا معنى لردّه إلى جميع ما تقدّم [١].

و الجواب عن ذلك: أنّ هذا أوّلا ينتقض بالشّرط و الاستثناء بمشيئه الله، لأنّهما إنّما علّقا بما تقدّم، لأنّهما لا يستقلّان بأنفسهما، و مع هذا لا يجب تعليقهما بما يليهما فحسب دون ما تقدّم، فكذلك (١) القول في الاستثناء.

ثمّ إذا وجب تعليقه بما تقدّم لكونه غير مستقلّ بنفسه، فلم صار [٢] بأن يعلّق بما يليه بأولى من أن يعلّق بما قبله؟ و إذا لم يكن هناك ما يخصّصه بما يليه وجب تعليقه بجميع ما تقدّم لفقد الاختصاص.

و استدلّوا أيضا بأن قالوا: قد ثبت أنّ الاستثناء من الاستثناء لا يرجع إلّا إلى ما يليه، و لا يرجع إلى الجملة الأولى، فكذلك القول في الجمل الكثيره يجب أن يكون حكمه ذلك الحكم في رجوعه إلى ما يليه.

و الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: إنّنا إنّما أوجبنا في الجمل الكثيره أن يرجع إلى جميعها لما كانت معطوفه بعضها على بعض بوأو العطف التي يوجب الاشتراك و يصير الجمل الكثيره في حكم الجملة الواحده على ما بيناه، و ليس هذا موجودا في الاستثناء من الاستثناء، لأنّه ليس هناك ما يوجب اشتراك الجملة الثّانية للجملة الأولى، فلا يجب أن يرجع إلى الجملة الأولى.

□

ص: ٣٢٣

١- (١) و كذلك.

و الثاني: إنه إنما لم يحسن ذلك لأنه لا يفيد شيئاً، لأنَّ القائل إذا قال: «لزيد عندى عشرة إلا ثلاثة» فقد أقرَّ له بالسَّبعه، فإذا قال بعد ذلك: «إلا واحداً» فإنَّ رددناه إلى الجملتين معاً لكان يجب أن ينقص من الثلاثة واحداً فيصير المستثنى منه ثمانية، و كان يجب أن ينقص من الجملة الأولى أيضاً واحداً فيرجع إلى السَّبعه فلا يفيد إلا ما أفاد الاستثناء الأوَّل، و لا يكون لدخول الاستثناء الثاني فائده.

قلنا(1): إنه لا بدَّ أن يكون استثناء من الجملة التي يليها فيصير إقراراً بالثمانية و يكون ذلك مفيداً.

و ليس لأحد أن يقول: هلاً رددتموه إلى الجملة الأولى فحسب و جعلتم كأنه أقرَّ بسَّته.

و ذلك أنَّ هذا لم يعتبره أحد، لأنَّ أحداً لم يقل: إنه يرجع إلى ما تقدّم، و لا يرجع إلى ما يليه و مع إمكان أن يرجع إليه، لأنَّ النَّاس بين قائلين: قائل يقول: إنه يرجع إلى ما يليه و هو مقصور عليه، و قائل يقول: يرجع إليهما، و ليس هاهنا من يقول: إنه يرجع إلى ما تقدّم، و لا يرجع إلى ما يليه، و ذلك باطل بالاتِّفاق.

و لأنَّ ذلك لو كان مردوداً إليها لوجب دخول واو العطف [١] فيه فيقول: «له عندى عشرة إلا ثلاثة و إلا واحداً» حتَّى يكون إقراراً بالسَّته.

و قد أجاب بعض من نصر المذهب الذي اخترناه عن شبهه الاستثناء من الاستثناء، بأن قال [٢]: الاستثناء من الإيجاب نفى و من النَّفى إيجاب، و محال أن يكون الشَّيء الواحد مثبتاً و منفيّاً.

و هذا ليس بصحيح، و ذلك أنَّ المحال هو أن ينفى الشَّيء على الحدِّ الذي []

ص: ٣٢٤

١- (١) فى الأصل: قولنا.

أثبت، و ذلك ليس بموجود هاهنا، لأن الاستثناء من الجمله الأولى التي هي مثبتة نفى، و الاستثناء من الجمله المنفيّة إثبات، و هما جملتان متباينتان فلا تنافى بين ذلك فيهما.

و المعتمد ما قلناه من الوجهين(١).

و قد استدللّ كلّ واحد من الفريقين(٢) بأشياء وجدوها موافقه لما يذهبون إليه، إمّا من رجوع الاستثناء إلى ما يليه، أو رجوعه إلى جميع ما تقدّم.

[و] لا- يمكن الاعتماد عليها، لأنّ لقائل أن يقول: إنّ ذلك إنّما علم بدليل آخر غير الوجود، فالمعول على الوجود [١] لا يمكن، لأنّه يعارض الوجود لمخالف له، و هذه شبهه من خالف و قال بالوقف في ذلك على ما قلناه، فعلم بذلك أنّ المعول على ما قلناه.

□

ص: ٣٢٥

---

١- (١) انظر استدلال المصنّف بقوله: «و الجواب عن ذلك من وجوه: أحدها... و الثاني» في صفحه ٣٢٣ و ٣٢٤.

٢- (٢) لاحظ أقوالهم و استدلالاتهم في المصادر المذكوره ذيل التعليقه رقم ١ صفحه ٣٢٠.

## فصل ٩ – «في ذمّه» جملته من أحكام الشرط، و تخصيص العموم به» [١]

اعلم أنّ من حكم [٢] الشرط ألا يدخل إلا على المنتظر إمّا لفظاً أو تقديراً، لأنّ ما وجد ممّا قد قضى، أو وجد في الحال لا يصحّ دخول الشرط فيه.

و من حقّه أن يخصّ المشروط، إلا أن يقوم دليل على أنّه دخل للتأكيد (١) فيحمل عليه، و يخرج في المعنى من أن يكون شرطاً.

فأمّا ما يخصّ المشروط فنحو قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً (٢)، و نحو قوله: فَمَنْ لَمْ يَشِدَّ يَتَطَّعْ فَإِطْعَامٌ سِتِّينَ مِشْكِيناً (٣).

و لا فرق بين أن يكون الشرط متقدّماً أو متأخراً في أنّه يخصّص المشروط.

□

ص: ٣٢٦

---

١- (١) كأن يقول: (أكرم القوم أبداً، إن استطعت).

٢- (٢) النساء: ٤٣.

٣- (٣) المجادلة: ٤.



و ذهب النحويون إلى أنه متى تأخر فالمراد به التقدّم لأنّ له صدر الكلام.

و يقوى في نفسى أنّه لا- فرق بين تقدّمه و تأخّره، و لا يمتنع أن يجعل الشرط الواحد شرطاً في أشياء كثيرة، كما لا يمتنع أن يكون المشروط الواحد مشروطاً بشروط كثيرة، و ذلك مثل قول القائل: «من دخل دارى، و أكل طعامى، و شرب شرابى، فله درهم» فإنّه يستحقّ الدرّاهم إذا دخل الدار و أكل و شرب، فأما بواحد منها فلا يستحقّ ذلك.

و كذلك يصحّ أن يقول: «إن دخلت الدار فلك خلعه و دراهم و طعام» فإنّه متى دخل استحقّ جميع ذلك.

فتاره يكون الشرط واحداً و المشروط أشياء، و تاره يكون الشرط أشياء و المشروط واحد، فكلّ ذلك جائز.

و قد الحق بهذا الباب، تعليق الحكم بغايه، لأنّها تصير بمنزله الشرط في ثبوت ذلك أو نفيه، و ذلك نحو قوله: <sup>□</sup>وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ (١)، لأنّ جعل نفى التّطهّر شرطاً في حظر قربهنّ و وجوده مبيحا لذلك.

و نحو قوله: <sup>□</sup>قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ إِلَى قَوْلِهِ: <sup>□</sup>حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ (٢)، فجعل إعطاء الجزية حدّاً يجب عنده الكفّ عن قتالهم، و زواله شرطاً في ثبوت القتل.

و كذلك قوله: <sup>□</sup>كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْمَأْيُضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (٣)، فجعل طلوع الفجر حدّاً يجب عنده الكفّ عن الطّعام و الشّراب لمن أراد الصوم، و عدمه مبيحا لذلك.

و نظائر ذلك كثيرة.

□

ص: ٣٢٧

١- (١) البقره: ٢٢٢.

٢- (٢) التوبه: ٢٩.

٣- (٣) البقره: ١٨٧.

وقد يجعل للحكم الواحد غايتان و أكثر، وقد يجعل غايه واحده لأحكام كثيره كما قلنا فى الشرط سواء.

و الشرط و الغايه جميعا يدخلان فى جميع أحكام الأفعال من واجب، و ندب، و مباح، فينبغى أن يجرى الكلام على ما قلناه، (إن شاء الله تعالى) (1).

□

ص: ٣٢٨

---

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

التقييد يخص العام، و يخص المطلق الذي ليس بعام، فمثال تخصيصه للعام قول القائل: «من دخل داري راكبا أكرمته»، «و لقيت الرجال الأشراف».

فقوله: «راكبا» خص لفظه «من»، لأنه لو لم يذكره لوجب عليه إكرام كل من يدخل داره، سواء كان راكبا أو ماشيا، وكذلك لو لم يقيد لفظه «الرجال» بالأشراف لكان متناولا لجميع الرجال، سواء كانوا أشرافا أو غير أشراف.

و أما تخصيصه المطلق و إن لم يكن عاما، فمثل قوله تعالى: فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (١).

فقوله: «مؤمنة» قد خص «رقبه» لأنه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز تحرير أي رقبه كانت، سواء كانت مؤمنة أو غير مؤمنة.

و كذلك قوله: شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (٢) لأنه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين و غير متتابعين.

□

ص: ٣٢٩

١- (١) النساء: ٩٢.

٢- (٢) النساء: ٩٢.

والتقييد [١] لا يخلو من أن يكون متصلا بالمطلق، أو منفصلا منه [٢].

فإن كان متصلا، فلا خلاف في أنه يخص المطلق.

وإذا كان منفصلا، فلا يخلو من أن يكون ما أطلق في موضع هو بعينه [٣] الذي قيد في موضع آخر أو غيره.

فإن كان هو هو بعينه، فلا خلاف أيضا في أنه يجب تخصيصه به.

وإن كان غيره، فلا يخلو من أن يكون من جنسه أو من غير جنسه.

فإن كان من غير جنسه، فلا خلاف أيضا في أنه لا يجب تخصيصه به، وأنه ينبغي أن يحمل المطلق على إطلاقه، و يحتمل المقيد على تقييده، و مثال (١) ذلك أن يرد تحرير الرقبه مقيدا بالإيمان في كفاره قتل الخطأ، و يرد مطلقا في باب النذر أو []

ص: ٣٣٠

---

١- (١) بيان.

العتق المتبرع به، فإنَّ كلَّ واحد منهما ينبغي أن يحمل على ظاهره على ما بيناه.

و إن كان من جنسه، فلا يخلو من أن يكون من جنسه في موضع مقيدا فحسب و يكون في موضع مقيدا، أو في موضع آخر مطلقا.

فإن وجد من جنسه مطلقا و مقيدا في موضعين، فلا خلاف أيضا في أنه لا ينبغي حمله على أحدهما، لأنَّه ليس أن يقيد لأجل ما قيد من جنسه بأولى من أن يحمل على إطلاقه لإطلاق ما أطلق من جنسه، و مثاله صوم كفاره اليمين.

قالوا: ليس أن يحمل على ما شرط فيه التابع من كفاره الظهار بأولى من أن يحمل على ما شرط فيه التفريق من صوم المتمتع [١]، و يجب أن يترك على ظاهره.

و إن كان من جنسه ما هو مقيد فحسب نحو إطلاق الله تعالى الرِّقبة في الظهار و تقييده لها بالإيمان في كفاره قتل الخطأ، فاختلف العلماء في ذلك:

فمنهم من قال: إنَّ المطلق على إطلاقه لا يؤثر تقييد المقيد، و هو مذهب أصحاب أبي حنيفة، و بعض أصحاب الشافعي.

و منهم من قال: إنَّ المطلق يصير مقيدا لتقييده ما قيد من جنسه، و اختلفوا:

فمنهم من قال: يجب حمل المطلق على المقيد لعه و عرفا و لا يحتاج إلى قياس.

و منهم من قال: إنَّ اللّغه لا تقتضى ذلك، و إنّما يحمل عليه قياسا، و هو قول جماعة من أصحاب الشافعي.

و من ذهب إلى القول الأوّل [٢] اختلفوا:

فمنهم من قال: المطلق لا يجوز أن يقيد بأن يقاس على المقيد، قالوا: لأنَّ ذلك يقتضى زياده في النص، و ذلك نسخ و لا يصحّ النسخ بالقياس، و هو المحكى عن []

المتقدمين من أصحاب أبي حنيفة، و عن أبي الحسن.

و منهم من قال: إنه لا يجوز [١] أن يقيد، ثم اختلفوا.

فمنهم من قال: يقتضى تخصيص المطلق لا الزيادة فيه.

و منهم من قال: إنه يقتضى الزيادة فيه، و جوز الزيادة بالقياس و لم يعدّه نسخا، فهذه جملة الخلاف فيه (١) و الوفاق.

و الذى أذهب إليه: أنه ينبغى أن يحمل المطلق على إطلاقه، و المقيّد على تقييده، و لا يخصّ أحدهما بالآخر.

و إنّما قلت ذلك، لأنّ حمل أحدهما على الآخر قياسا إنّما يسوغ ذلك لمن جوز العمل به، فأما على ما نذهب إليه فى المنع منه و حظر استعماله فلا يجوز لا فى هذا الموضع و لا فى غيره.

و أمّا حمل المطلق على المقيّد من غير قياس فبعيد، و الذى يدلّ على ذلك أنّ من حقّ الكلام أن يحمل على ظاهره، إلا أن يمنع منه مانع، و إذا كان المقيّد غير المطلق و هما حكمان مختلفان (٢) فكيف يؤثر أحدهما فى الآخر؟ فإن قالوا: لأنّ الله تعالى لمّا أطلق الشّهاده فى موضع [٢]، و قيدها بالعدالة فى موضع آخر، عقل من ذلك تقييدها بالعدالة فى الموضع الذى أطلقها فيه، فيجب أن يجعل ذلك عبره فى أمثاله.

قيل لهم: إنّ المطلق من الشّهاده إنّما قيّد بالعدالة لدليل دلّ على ذلك من إجماع أو غيره، و لم تجعل العدالة شرطا فى الشّهاده لأنّها قيّدت فى موضع آخر []

ص: ٣٣٢

---

١- (١) انظر: «أصول السرخسى ١: ٢٦٧، التبصره: ٢١٦، ميزان الأصول ١: ٥٩٥-٥٨٤، شرح اللّمع ١: ٤١٨ - ٤١٦، المعتمد ١: ٢٩١-٢٨٨، روضه الناظر: ٢٣٢-٢٣٠، الذريعة ١: ٢٧٥».

٢- (٢) أى نوعا و إن اتّحدا جنسا.

بالعدالة، فمن ادعى ذلك فعليه الدلالة، و نحن لو خَلينا و الظاهر لما قَيَدنا الشَّهادة المطلقة و تركناها على إطلاقها.

فإن قالوا: القرآن كلّه كالكلمه الواحده، و قد روى ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام، فيجب أن يكون المقيد و إن انفصل من المطلق فكأنه متصل به، و يصير ذلك بمنزله قوله: وَ الذَّاكِرِينَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَ الذَّاكِرَاتِ (١) أنه مقيد بما تقدّم، كأنه قال:

(و الذَّاكِرَاتِ اللّٰهَ كَثِيْرًا).

قيل لهم: إذا سلّمنا ما ذكرته لم يجب ما ذهب إليه، لأنّ المطلق و المقيد لو افترقا لما وجب تقييد المقيد إذا كانا حكيمين مختلفين.

يدلّ على ذلك أنه لو قال: مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبِهِ مُؤْمِنَةٌ (٢) ، وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبِهِ (٣) لما وجب أن يكون الثانيه مقيده لأجل كون الأولى مقيده، فالتعلّق بقولهم: إن القرآن كالكلمه الواحده لا معنى له.

فأمّا قوله تعالى: وَ الذَّاكِرِينَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَ الذَّاكِرَاتِ فَإِنَّمَا حملناه على الأوّل لأنه لا يستقلّ بنفسه و لا يفيد شيئاً، و إنّما حذف منه لفظ «اللّه» لدلاله الأوّل عليه اختصاراً. و ليس كذلك المطلق لأنه مفيد و مستقلّ بنفسه فلا يحتاج إلى حملة على المقيد بل ترك على حاله.

على أنه يلزم من خالف فيما قلناه و جوز تخصيص المطلق لمكان المقيد أن يزيد في كفاره القتل الإطعام، لما كان ذلك ثابتاً في كفاره الظهار، و في التيمم مسح الرأس و الرّجلين لما كان ذلك ثابتاً في الوضوء، و غير ذلك من المواضع، و ذلك لا يرتكبه أحد.

فأمّا من حمل أحدهما على الآخر قياساً، فعلى مذهب من أوجب القياس □

ص: ٣٣٣

١- (١) الأحزاب: ٣٥.

٢- (٢) النساء: ٩٢.

٣- (٣) المجادل: ٣.

قوله أولى من قول من منع من ذلك.

وإنما قلنا ذلك لأنَّ «الرَّقبه» المطلقة و إن كانت من جهة اللفظ ليست عامه، فهي في المعنى عامه، لأنَّها تقتضى دخول جميع الرُّقاب (١) فيه، فإذا علم بالقياس أنَّ من شرطها أن تكون مؤمنه عند من قال بالقياس صار المجزى منها أقلَّ ممَّا كان يقتضيه إطلاقها، فصار تخصيصاً من هذا الوجه، فينبغى أن يسوغ استعمال القياس فيه.

و ليس لهم أن يقولوا: إنَّ ذلك زياده لا تخصيص، لأنَّ المعقول من «الرَّقبه» هو الشَّخص دون الإيمان، فإذا شرط فيها الإيمان فقد شرط فيها ما لا يقتضيه لفظها، و من حقَّ التَّخصيص أن يكون متناولاً لما يتناوله لفظ المخصوص فيجب أن يكون زياده، و ذلك أنَّ الإيمان و إن لم يعقل من «الرَّقبه»، فقد عقل منها المؤمنه و الكافره التي كانت معقوله من الكلام لو لا هذا التقييد، فصحَّ (٢) أن ذلك تخصيص لا زياده.

و قد يكون التَّخصيص على ضروب:

أحدها: أن يكون التَّخصيص بلفظ المخصوص منه، نحو قول القائل: «رأيت الزَّيدين إلاَّ زيد بن خالد» و ما شاكل ذلك.

□  
و قد يكون بخلاف لفظ المخصوص منه، و ما يتناوله داخل تحت المخصوص منه لفظاً نحو قوله تعالى: فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سِنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا (٣).

و قد يكون التَّخصيص بأن يعلم أنَّ اللفظ يتناول جنساً من غير اعتبار صفته، و يخصَّ بعد ذلك بذكر صفة من صفاته، نحو قول القائل: «تصدَّق بالورق إذا كان صحاحاً»، و يستثنى منه ما ليس بصحاح.

و إن كان اللفظ الأوَّل لم يتناول ذلك على التَّفصيل، و قد علم أنَّ الرَّقبه إذا ذكرت منكره لم تختصَّ عيناً دون عين، فصحَّ تخصيص الكافره منها، و تخصيص ذلك قد يكون بأن يقترن إلى الرَّقبه صفة تقتضى إخراج الكافره، و قد يكون باستثناء □

ص: ٣٣٤

١- (١) في الأصل: الرَّقبات.

٢- (٢) في الأصل: لصحَّ.

٣- (٣) العنكبوت: ١٤.



الكافره فلا فصل بين قوله عز وجل: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (١)، و بين قوله: (إلا أن تكون كافره)، و هذا بين.

و لو سلم أنّ ذلك زياده لكان لا يمتنع أن يقال به قياسا عند من قال به إذا لم يكن نسخا، و ليس كلّ الزيادة (٢) في النص يكون نسخا على ما نبينه في باب النسخ و المنسوخ، و هذه الزيادة ممّا لا توجب نسخا على ما نبينه.

و قد ألزم القائلون بتقييد المطلق قياسا، ما ألزمناه من قال ذلك من غير قياس من إيجاب مسح الرأس في التيمم، و الإطعام في كفّاره قتل الخطأ.

و أجابوا عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أنّ ذلك كان جائزا لكنّه منع الإجماع منه.

و هذا إنّما يصحّ على مذهب من أجاز تخصيص العله، فأما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب.

و الجواب الثاني: قالوا القياس إنّما يصحّ أن يستعمل في إثبات صفة الحكم و تقييده لا في إثبات نفس الحكم، لأنّ إثبات عدد الشهود بالقياس لا يجوز، و إن جاز إثبات عدالتهم قياسا.

و اعترض على هذا الجواب بأن قالوا: إنّ الأمرين واحد في جواز القول بهما قياسا، و قد استعمل الشافعي القياس (٣) في إثبات عبادات نحو إثبات الصوم بدلا من هدى المحصر و غير ذلك، كما استعمله في التقييد، و في إثبات الصفات، فلا يمكنه أن ينكر هذا على مذهبه.

فالتعلّق بما قالوه بعيد و الأولى ما قالوه أولا.

و هذه جمله كافيه في هذا الباب.

□

ص: ٣٣٥

١- (١) النساء: ٩٢.

٢- (٢) لا سيّما إذا لم يتأخّر في الزمان.

٣- (٣) انظر استدلالات الشافعي حول القياس في كتابه: «الرساله: ٤٨٦-٤٧٦».

فصل – ١١ «في ذF ما يدلّ على تخصيص العموم من الأدلّه المنفصله التي توجب العلم» [١]

تخصيص العموم بأدلّه العقل، و الكتاب، و السنه، و الإجماع و أفعال النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم صحيح.

□

ص: ٣٣٦

و ذهب بعضهم إلى أنّ تخصيص العموم لا يقع بأدله العقل [١].

والذي يدلّ على صحّته المذهب الأوّل، أنّ هذه الأدلّة التي ذكرناها إذا كانت موجهة للعلم ومقتضيه له وجب تخصيص العموم بها، وإلاّ تناقضت الأدلّة وذلك لا يجوز، [و] لهذه الجملة خصّصنا قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ (١) و حملناه على العقلاء، لما دلّ دليل العقل على أنّ الأطفال (٢) والمجانين و من لا عقل له لا يحسن تكليفه.

و كذلك خصّصنا قوله تعالى: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (٣) و قلنا: إنّ المراد به أفعال نفسه، لما دلّ الدليل على أنّ الواحد ممّا فاعل و محدث.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنّ ظاهر الكتاب و حقيقته يترك إلى المجاز لدليل العقل، كما تركنا ظاهر قوله: وَ جَاءَ رَبُّكَ (٤) ، و قوله: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ (٥) ، و قلنا: إنّ المراد به أمر ربّك، و أمر الله، لما دلّ دليل العقل على أنّ المجيء لا يجوز على الله.

□

ص: ٣٣٧

١- (١) النساء: ١.

٢- (٢) أى الذين لا تمييز لهم منهم و من لا عقل له، تعميم بعد التخصيص، و يشمل النائم و المغمى عليه.

٣- (٣) الزمر: ٦٢.

٤- (٤) الفجر: ٢٢.

٥- (٥) البقره: ٢١٠.

و إذا ثبت ذلك، و قد دللنا(١) على أنّ العموم إذا خصّ كان مجازاً، فينبغي أن يجوز ذلك بأدله العقل، لأنّ غايه ما فى ذلك أن يترك حقيقه إلى المجاز.

فإن قالوا: دليل العقل يجب تقدّمه على الكتاب، و ما هذا حكمه لا يجوز أن يخصّ به العموم، لأنّ ما يقتضى الخصوص يجب أن يكون مقارنا له.

قيل لهم: نحن قد بينا أنّ الذى يخصّ العموم هو قصد المخاطب إلى بعض ما تناوله اللفظ، و ذلك مقارن لحال(٢) الخطاب، و أدله العقل إنّما يتوصّل بها إلى معرفه القصد الذى وقع التخصيص به، و على هذا يسقط هذا السؤال.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ دليل العقل و إن دلّ على قصد فقد تقدّمه، و ذلك لا يجوز، (و ذلك)(٣) أنّ الذى أنكره جائز عندنا غير منكر، لأنّ الدليل(٤) كما يتأخّر و يقارن تاره، كذلك قد يتقدّم على بعض الوجوه، فاستبعاد ذلك لا معنى له.

و لأجل ما قلناه علمنا بالعقل أنّ الله تعالى يثيب المؤمن على طاعته و يعوّضه على آلامه، و إن كان ذلك متقدّماً له.

ثمّ يقال لمن خالف فى ذلك: ليس يخلو من أن يحملوا قوله تعالى: <sup>□</sup> يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَى عَمُومِهِ و شموله حتّى يحمله على العقلاء و غير العقلاء، أو يحمله على العقلاء.

فإن قال: أحمله على جميعهم، ظهر بطلان قوله بما دلّ الدليل على خلافه.

و إن قال: أحمله على العقلاء خاصّه غير أنّى لا أسمى ذلك تخصيصاً، كان ذلك خلافاً فى عباره لا يعتبر بها.

و من الناس من قال(٥): إنّ عموم الكتاب يترتب على أدله العقل فلا يصحّ أن □

ص: ٣٣٨

١- (١) انظر دليل المصنّف صفحه ٣٠٦ فى «فصل «أنّ العموم إذا خصّ كان مجازاً».

٢- (٢) بحال.

٣- (٣) زياده من النسخه الثانيه.

٤- (٤) فى الأصل: دليل.

٥- (٥) انظر هامش رقم ١ صفحه ٣٣٧.

يقال إنه يخص به، و جُوز تخصيصه بالكتاب و إن تقدّمه.

و هذا غير صحيح، لأنّ الغرض بقولنا: إنه مخصوص بالكتاب، هو أنّه قد دلّ على أنّ المراد به الخصوص، و لدليل العقل هذا الحظ، فكيف لا يقال إنه مخصوص به ؟ فإن قالوا: لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل جاز نسخه بدليل العقل، فلمّا اتّفقنا على أنّ النسخ لا يجوز أن يقع به كان العموم مثله.

قيل لهم: معنى النسخ [١] يصحّ عندنا بأدله العقل لكنّه لا يسمّى نسخاً، يدلّ على ذلك أنّ الله تعالى إذا أمر المكلف بفعل ثمّ عجز عنه المكلف، علمنا أنّه قد سقط عنه فرضه، كما أنّه لو نهاه عنه في أنّه يسقط فرضه عنه، فمعنى النسخ حاصل لكنّه منع من إطلاق هذه التسمية، لأنّ حدّ النسخ ليس بحاصل فيه على ما سنبيّنه فيما بعد و يسمّى تخصيصاً، لأنّ فائده التخصيص حاصله و لا مانع يمنع من إطلاقه.

أمّا تخصيص الكتاب بالكتاب، فيدلّ على صحّته ما دلّ على صحّحه تخصيصه بأدله العقل سواء.

فأمّا أمثله فأكثر من أن تحصى نحو قوله: فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (١)، و قوله:

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ (٢)، ثمّ قال في موضع آخر: حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (٣) فخصّ بذلك [٢] من عدا أهل الكتاب.

و نحو قوله: وَ لَا تَتَكَبَّرُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ (٤) فخصّ من ذلك [٣]

ص: ٣٣٩

١- (١) التوبة: ٥.

٢- (٢) محمّد: ٤.

٣- (٣) التوبة: ٢٩.

٤- (٤) البقره: ٢٢١.

بعضهم فى نكاح الدوام عند من خالفنا، و عندنا فى نكاح المتعه و ملك اليمين.

و نحو قوله أيضا: وَ أُولَاتُ الْأَخْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (١) فخصّ بهذا الحكم المطلقات عندنا، و عند بعض الفقهاء خصّ الآيه الأولى بمن عدّ الحوامل من النساء، و له نظائر كثيره، و لو لم يرد له نظير، لكننا نعلم أنّ ذلك جائز لما قدّمناه من الدليل.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الله تعالى وصف نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم بأنّه يبيّن للناس ما نزل إليهم فلا يجوز أن يثبت لغيره [١].

و ذلك أنّ هذا يسقط من وجهين:

أحدهما: أنّه ليس فى وصفه نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم بأنّه يبيّن للناس ما يمنع من أن يبيّن هو أيضا بعض كلامه ببعض.

و الثانى: أنّه كما وصف النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أيضا، فلا وجه يوجب كون السنّه تبيانا للكتاب و مخصّصا له، إلاّ و هو بعينه يوجب كون الكتاب تبيانا له و مخصّصا.

فأما تخصّص الكتاب بالسنّه: فلا خلاف فيه بين أهل العلم [٢]، و قد وقع منه أيضا فى مواضع كثيره، لأنّ الله تعالى قال: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ (٢)، و قال:

□

ص: ٣٤٠

١- (١) الطلاق: ٤.

٢- (٢) النساء: ١١.

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ (١) وغير ذلك من آيات الموارِيث، و خصصنا من ذلك القتال و الكافر بقول النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم: «لا يرث القتال» [١] «و لا يتوارث أهل ملتين» (٢) و غير ذلك.

فأما تخصيص بعض السنه ببعض: أيضا جائز لمثل ما قدّمناه من الأدلّه، و قد وجد أيضا في مواضع لا تحصى كثيره.

و في الناس من أنكر ذلك و قال: إنّ الله تعالى جعله صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم مبيّنا، فلا يجوز أن يكون قوله يحتاج إلى بيان فأوجب فيه التعارض و أبطله (٣).

و هذا خطأ لأنّ حال السنه مع السنه حال الكتاب مع الكتاب، و كونه صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم مبيّنا يقتضى جواز أن يبيّن سنّته، كما يقتضى جواز أن يبيّن الكتاب، و كما لم يمنع ذلك من أن يبيّن أحكاما مبتدأه، فكذلك لا يمنع من أن يبيّن سنّه يحتاج إلى أن يبيّن بها سنّه أخرى.

فأما (٤) تخصيص الكتاب بالإجماع [٢]: فصحيح أيضا لمثل ما قدّمناه من الأدلّه، و قد وقع أيضا في مواضع كثيره، نحو اتّفاقهم على أنّ العبد لا يرث، فخصّ بذلك آيه الموارِيث، و نحو إجماعهم على أنّ العبد كالأمه في تنصيف الحدّ، فخصّ به قوله .

□

ص: ٣٤١

١- (١) النساء: ٧.

٢- (٢) الكافي ٧: ١٤٢ رقم ١، كنز العمال ١١: ١٦ رقم ٣٠٤٣٠ و ٣٠٤٣١.

٣- (٣) المعتمد ١: ٢٥٥.

٤- (٤) و أمّا.

تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي (١) و غير ذلك.

و أما تخصيص الكتاب بأفعال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: فصحيح أيضا، لأنَّ الدليل قد دلَّ على أنَّ فعله كقوله في وجوب الرجوع إليه في معرفه الأحكام، فإذا ورد الكتاب بتحريم أشياء ثمَّ وجدناه عليه السَّلام فاعلا- لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب، و لذلك خصَّ قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ برجمه عليه السَّلام ما عزا [١].

و تخصيص قوله عليه السَّلام بفعله صحيح أيضا لمثل ما قلناه، و سندلَّ فيما بعد على أنَّ فعله ليس بمقصود عليه و أنَّه كقوله، و صحَّه ذلك تقتضى جواز التخصيص به.

و هذه الجملة كافيه في هذا الباب.

□

ص: ٣٤٢

١- (١) النور: ٢.



اعلم أنّ من قال أنّ خبر الواحد لا يجوز العمل (١)، به فقوله خارج عن هذا الباب، وإنّما الخلاف في ذلك بين من أوجب العمل به (٢).

و اختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام في هذه المسألة:

منهم: من أجاز تخصيص العموم بها على كلّ حال ما لم يمنع من ذلك مانع، وهو مذهب أكثر الفقهاء و المتكلّمين، و هو الظاهر عن الشافعي و أصحابه، و عن أبي الحسين [١]، و غيرهما [٢].

□

ص: ٣٤٣

---

١- (١) انظر هامش رقم ١ صفحہ ٩٩.

٢- (٢) انظر هامش رقم ٢ صفحہ ٩٩.

و منهم من قال: يجوز تخصيصه بخبر الواحد إذا كان قد خصّ، لأنّه قد صار مجملا و مجازا، و إذا لم يدخله التخصيص لم يجز أن يخصّ بها [١]، و هو مذهب عيسى بن أبان [٢].

و منهم من قال: إذا خصّ العموم بدليل متّصل مثل الاستثناء و ما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم به لأنّ ذلك حقيقه - على ما حكيناه فيما تقدّم (١)، - و إذا خصّ بدليل منفصل جاز تخصيصه بأخبار الآحاد لأنّه قد صار مجازا (٢).

و الّذى أذهب إليه: أنّه لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال، سواء خصّ أو لم يخصّ، بدليل متّصل أو منفصل، و كيف كان، و الّذى يدلّ على ذلك:

أنّ عموم القرآن يوجب العلم، و خبر الواحد يوجب غلبه الظنّ، و لا يجوز أن يترك العلم للظنّ على حال، فوجب لذلك أن لا يخصّ العموم به.

فإن قيل: إذا دلّ الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد، كان وجوب [ ]

ص: ٣٤٤

---

١- (١) راجع كلام المصنّف فى فصل (٧) صفحه ٣١٣.

٢- (٢) و هذا المذهب منسوب لأبى الحسن الكرخى. انظر هامش رقم (٦) من «التبصره: ١٣٣».

التخصيص معلوما (١)- و إن كان نفس الخبر مضمونا - و يجرى ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند الشَّهادة، و إن كانت الشهادة غير معلومه، و كذلك إذا ظنَّ كون القبلة في جهه من الجهات، و جب علينا التوجه إليها و إن كان ذلك معلوما، و إن كان كون القبلة فيه مضمونا، فما المنكر من أن يكون خبر الواحد مع العموم يجرى هذا المجرى ؟ و الجواب عن ذلك: أن السائل عن هذا السؤال لا يخلو من أن يكون مخالفا لنا في الأصول أو موافقا:

فإن كان مخالفا، فلا يصحَّ له هذا السؤال، لأنه تضمَّن قيام الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد، و نحن قد أفسدنا سائر ما يدَّعيه مخالفونا من الأدلَّة على وجوب العمل بخبر الواحد (٢)، فإذا فسد العمل بها بتلك الأدلَّة، فلا يمكن أن يدَّعي جواز التخصيص بها، و قد مضى الكلام على أدلتهم مستوفى.

على أنه لو سلّم لهم العمل بخبر الواحد على غايه اقتراحهم، لم يجز تخصيص العموم به، لأنه ليس ما دلَّ على وجوب العمل بها يدلُّ على جواز التخصيص، كما أن ما دلَّ على وجوب العمل بها لا يدلُّ على وجوب النسخ بها، بل احتاج ذلك إلى دليل غير ذلك، فكذلك التخصيص، فلا فرق بينهما.

فإن قالوا: إذا دلَّ الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد، فينبغي أن يكون خبر الواحد دليلا في كلِّ موضع إلا أن يمنع منه مانع، و النسخ الذي ذكرتموه قد كان يجوز أن يقع بخبر الواحد إلا أنه منع الإجماع منه، فبقى كونه دليلا فيما عدا النسخ.

قيل لهم: خبر الواحد دليل شرعيّ و ليس بعموم يخصّ منه بعضه و يبقى ما عداه، و إذا ثبت ذلك كان الذي يدلُّ على وجوب العمل به من الإجماع إنما هو □

ص: ٣٤٥

١- (١) في الأصل: معلوم.

٢- (٢) راجع استدلال المصنّف حول عدم حجّيته خبر الواحد و أنه لا يوجب العلم في صفحته ١٠٠.

حاصل فيما طريقه العمل فحسب ممّا لا نصّ فيه في الكتاب، فينبغي أن يحتاج في إثبات كونه دليلا في تخصيص العموم به إلى دليل.

فإن قال (١): الصحابه الذين (٢) عملوا بخبر الواحد، عملوا به وإن خصّ العموم.

قيل لهم: هذا محض الدعوى، ما الذي يدلّ عليها؟ فإننا لا نسلم ذلك.

فإن ذكروا: أنهم خصّوا آية المواريث [١] بالخبر الّذى روى: «أنّ القاتل لا يرث» (٣) و كان خيرا واحدا؟ و كذلك عملوا بخبر أبى هريره في نكاح المرأة على عمّتها و خالتها [٢]، و خصّوا بذلك قوله تعالى: أُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ (٤) و نظائر ذلك كثيرة.

قيل لهم: إنّما تركوا عموم آية الميراث بالخبر الّذى تضمّن «أنّ القاتل لا يرث» لأنهم أجمعوا على صحّته، فلمّا أجمعوا على صحّته و عملوه خصّوا العموم به، و ليس ذلك موجودا في الأخبار الّتى لا يعلم صحّتها.

و أمّا نكاح المرأة على عمّتها و خالتها فعندنا يجوز على وجه [٣]، فلا يخصّص العموم به.

و من أجاز ذلك أيضا إنّما أجاز له لأنّ عنده أنّهم أجمعوا على صحّته هذا الخبر، []

ص: ٣٤٤

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

٢- (٢) في الأصل: الّتى.

٣- (٣) انظر تخريج الحديث في هامش رقم ٢ صفحه ٣٤١.

٤- (٤) النساء: ٢٤.

فلما أجمعوا عليه دلّ ذلك على صحّته [١]، و ليس هذا موجودا في أخبار الآحاد التي لا يعلم صحّتها.

على أنّ المعلوم من حال الصّحابة أنّهم ردّوا أخبارا كثيرة نافت عموم القرآن و اقتضت تخصيصه، نحو ما روى عن عمر و غيره أنّهم ردّوا خبر فاطمه بنت قيس [٢] في أنّه لا نفقه لها و لا سكنى، و قالوا: «لا ندع كتاب ربّنا بقول امرأه لا ندرى صدقت أم كذبت»؟ [٣]، و هذا تصريح بأنّه لا يجوز تخصيص العموم بخبر واحد.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما ردّوا الخبر إذا كان يخالف القرآن لا- أنّه يخصّه، و ما يخصّ العموم به لا يقتضى ترك القرآن بل يقتضى القول به، فدلّ ذلك على سقوط ما ذكرتموه.

و ذلك أنّ سقوط نفقه المبتوته [٤] كفاطمه خاصّه (١) تخصيص القرآن، لأنّ عموم القرآن اقتضى النفقه لها و غيرها و مع ذلك لأنّهم علموا أنّ حكم فاطمه و غيرها من النساء حكم واحد، و كان ذلك عندهم معلوما و لو قبلوا خبرها لأدّى عندهم إلى دفع القرآن، فلذلك ردّوه.

□

ص: ٣٤٧

---

١- (١) خاصّه متعلّق بالمبتوته.

قيل لهم: هذا محض الدّعى، و من أين أنّهم علموا أنّ حكم فاطمه حكم غيرها على حدّ واحد إلاّ بعموم القرآن؟ و لذلك صرّح [١] بهذا التّعليل عمر، و لو كان ذلك معلوماً بغير عموم القرآن لكان يقول قد علمنا أنّ حكمك فى هذا الباب حكم غيرك من النّساء، و لا يحتاج أن يقول: «و لا ندع كتاب ربّنا بقول امرأه لا ندرى صدقت أم كذبت»، و ذلك يسقط هذا السّؤال.

ثمّ يقال لهم: أليس قد قبل أهل قباء خبر الواحد(١) فيما طريقه النّسخ و انتقلوا بذلك عن القبله التى كانوا عليها، و لم يدلّ ذلك على جواز النّسخ بخبر الواحد؟ فإنّ قالوا: إنّما قبلوا ذلك بدليل دلّهم على ذلك دون مجرّد الخبر.

قيل لهم مثل ذلك فى الأخبار التى تعلّقوا بها.

فإنّ قالوا: أليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضى العقل خلافه، فما المنكر من أن يجوز قبوله فيما يقتضى عموم القرآن خلافه؟ قيل لهم: هذا إنّما يمكن أن يستدلّ به على من أبى من تخصيص العموم به عقلاً، فيقال له: إذا جاز الانتقال عمّا يقتضى العقل خلافه بخبر الواحد، جاز أن ينتقل عمّا يقتضيه العموم بمثل ذلك.

فأمّا من أجاز ذلك عقلاً و إنّما امتنع منه لفقد(٢) الدّلاله عليه، فهذا السّؤال ساقط عنه، و إنّما ينبغى أن يتشاعل بأنّ هاهنا دليلاً يدلّ على جواز تخصيص العموم به، و هو نفس المسأله التى اختلفنا فيها.

على أنّ مثل هذا يمكن أن يقال فى جواز النّسخ به، لأنّ الانتقال عن موجب العقل من حظر إلى إباحه، أو من إباحه إلى حظر فى معنى النّسخ و إن لم يسمّ نسخاً، []

ص: ٣٤٨

١- (١) انظر: «المعتمد ٢: ١١٦».

٢- (٢) فقد.

فينبغي أن يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد، وهذا لا يقوله أحد.

ولا جواب عن ذلك، إلا ما ذكرناه من أن ذلك دليل على جواز ذلك لا على وجوبه، بل وجوبه يحتاج إلى دليل مفرد.

وفي الناس من قال: أن العموم يثبت اجتهادا(1) فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبه الظن.

وهذا القول باطل، لأن الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء، وقد دللنا على ذلك، فكيف يجوز أن يترك بما طريقه غلبه الظن.

ثم يقال لهم: لا خلاف(2) أن خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد، وإذا ثبت ذلك فخبر الواحد إذا خص العموم اقتضى شيئين:

أحدها: العمل بمتضمنه وذلك من باب العمل.

والثاني: وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم أنه مخصوص، وذلك لا يجوز لأنه إقدام على ما لا نأمن كونه جهلا.

فإن قالوا: إننا نأمن من كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم.

فقد مضى الكلام على ذلك وبينا أن ذلك محض الدعوى و صريح الاقتراح.

فأما من قال: لا يجوز تخصيص العموم به إلا إذا خص على حسب اختلافهم في ذلك من تخصيصه بدليل متصل أو منفصل، أو استثناء وغير ذلك، ومتى خص بشيء من ذلك جاز تخصيصه.

فما دللنا به من المنع من جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطل هذا الفصل.

□

ص: ٣٤٩

١- (١) المراد بالاجتهاد اتباع الظن من حيث إنه ظن استفراغ الوسع في تحصيله.

٢- (٢) و مستند الإجماع هنا عقلا ما ذكره من أنه إقدام على ما لا نأمن كونه جهلا مركبا.

على أنه إنما أجازوا تخصيصه بخبر الواحد إذا خصّ، لأنه يصير مجملاً (١) و مجازاً.

فأما كونه مجازاً فنحن نقول به، و لا نسلم ما أنه يصير مجملاً فيما عداه، بل ما عدا ما خصّ منه معلوم. كما أنه لو لم يخصّ منه شيء كان الجميع معلوماً، و ذلك يبطل ما قالوه.

فأما إذا كان السائل عن السؤال الذي قدّمناه من موافقينا، و سئل ذلك على طريقتنا التي اعتمدها من جواز العمل بالأخبار التي يختصّ بنقلها (٢) الطائفة المحقّقة، فالكلام عليهم أيضاً مثل ذلك بأن يقال:

ما دلّ على عمل الطائفة المحقّقة بهذه الأخبار من إجماعهم على ذلك لم يدلّ على العمل بما يخصّ القرآن، و يحتاج في ثبوت ذلك إلى دلاله، بل قد ورد عنهم عليهم السّلام ما لا خلاف فيه من قولهم: «إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فخذوه، و إن خالفه فردوه أو فاضربوا به عرض الحائط (٣)» على حسب اختلاف الألفاظ فيه، و ذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن.

فإن قالوا: أليس قد عملت الطائفة بأخبار كثيرة طريقتها الآحاد، و عموم الكتاب بخلافها، فهلا دلّ ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كلّ حال؟ قيل لهم [١]: لا نسلم أنّ الطائفة عملت بأخبار آحاد يقتضى تخصيص القرآن، و على من ادعى ذلك أنّ يبيّنه.

على أنّنا قد بيّنا [٢] أنّ الأخبار الصّادرة من جهتهم عليهم السّلام على ضربين.

□

ص: ٣٥٠

١- (١) هذا غير مذکور صريحاً في مذهب غير عيسى بن أبان.

٢- (٢) في الأصل: نقلها.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٧: ٢٧٤ حديث ٥.



أحدهما: أن يكون خبيرا و ليس هناك ما يخالفه و يكون فتيا الطائفه به، فما هذا حكمه يكون مجمعا على صحته و يجوز العمل به و تخصيص العموم به.

و إن كان هناك ما يخالفه من الأخبار، فالعمل بما يطابق العموم أيضا أولى، لأنه يصير معلوما صحته مثل العموم، و بينا أن ذلك وجه يرجح به أحد الخبرين على الآخر.

و إن كان خبر لا يعلم فتيا الطائفه أصلا فيه، و هناك عموم يقتضى خلافه، فالعمل بما يقتضى العموم أولى بما قدّمناه من الدّلاله.

□

ص: ٣٥١

اعلم أنّ الكلام في هذه المسألة قد سقط عنّا، لأنّنا لا نجيز العمل بالقياس، لا ابتداءً ولا فيما يخصّ العموم.

وإنّما الخلاف في ذلك بين من أثبت القياس، لأنّ (١) فيهم من أجاز تخصيص العموم به على كلّ حال إذا صحّ القياس بشروطه، وهو مذهب أكثر الفقهاء، وهو مذهب الشافعي، والمحكيّ عن أبي الحسن، وإليه ذهب أبو هاشم أخيراً [١].

ومنهم من أبى تخصيص العموم به على كلّ وجه، وهو مذهب أبي عليّ، وبه قال أبو هاشم أولاً، وقد قال به بعض الفقهاء [٢].

□

ص: ٣٥٢

---

١- (١) فإنّ.

و منهم من قال: يَخَصُّ بالقياس الجليّ، و لا يَخَصُّ بالخفيّ [١]، و هو مذهب بعض أصحاب الشافعيّ [٢].

و منهم من قال: إنّه يَخَصُّ بذلك إذا دخله التّخصيص و سوّغ فيه الاجتهاد [٣]، و لا- يجوز تخصّيصه إذا كن باقيا على عمومّه [٤].

و الأقوى من هذه الأقاويل - إذا فرضنا العباده بالقياس - قول أبي عليّ، و هو أنّه لا يجوز تخصّيص العموم به على كلّ حال. و الذي يدلّ على ذلك: أنّ العموم دليل يوجب العلم، و القياس عن من قال به يوجب غلبه الظنّ، و لا يجوز أن ينتقل عمّا طريقه العلم إلى ما يقتضى غالب الظنّ (١).

فليس (٢) لهم أن يقولوا: إذا ثبت أنّ القياس دليل كان تخصّيص العموم به معلوما.

□

ص: ٣٥٣

١- (١) في الأصل: ليس.

٢- (٢) في الأصل: ليس.

و ذلك أنّا قد بينا الجواب عن مثل هذا السؤال في الباب الأول (1) بأن قلنا: خبر الواحد دليل شرعي، و كذلك نقول إنّ القياس دليل شرعي، فينبغي أن يثبت في الموضوع الذي استعملته الصّحابة و قرّرتة الشريعة، و إنّما ثبت عنهم - على زعمهم - استعمال القياس فيما لا نصّ فيه من أحكام الحوادث.

و لا يمكنهم أن يدّعوا أنّهم استعملوه فيما يخصّ العموم.

لأنّ هذه الدّعى لا برهان عليها، و دون ذلك خرط القتاد.

و يدلّ أيضا على ذلك: أنّ النسخ قد ثبت أنّه لا يجوز به، فكذلك يجب أن يكون حكمه حكم التخصيص.

و ليس لهم أن يقولوا: لا- يجوز من الحكيم تعالى أن ينزل نصّا و يجعل القول به و العمل بمقتضاه موقوفا على اجتهادنا، و إنّما يسوغ الاجتهاد (2) في صرفه إلى وجه دون وجه.

فإن قالوا: هذا الذي ذكرتموه من الجواب عن هذا السؤال يمكن أن يجعل فرقا بين النسخ و تخصيص العموم، و سقط بذلك أصل الدليل.

و ذلك أنّهم إذا جعلوا ذلك فرقا بين التخصيص و النسخ.

قيل لهم: لا فرق بين النسخ و التخصيص في المعنى، لأنّ التخصيص هو: «إخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم من الأعيان منه»، و النسخ: «إخراج بعض ما يتناوله دليل النص من الأزمان منه»، فهما سواء في المعنى، فما منع من أحدهما منع من الآخر.

على أنّه لا يمكن أن يجوز النسخ بالقياس إلّا من يقول بتخصيص العله، و من لم يجوز تخصيص العله لا يمكنه ارتكابه على حال.

و قد أجاب بعض أصحاب الشافعي (3) عمّا ألزمناهم: بأنّ النسخ إنّما لم يصحّ []

ص: ٣٥٤

١- (١) انظر كلام المصنّف في صفحه ١٠٠.

٢- (٢) راجع التعليقه رقم (٣) صفحه ٣٥٣.

٣- (٣) انظر: «التبصره في أصول الفقه: ١٤٠ و ١٤٢».

فيه لأن كونه ناسخاً للنص ينبي عن أن النص بخلافه، و القياس لا يصح إذا دفعه النص و خصه [١]، فكأن النسخ به يوجب النسخ بقياس فاسد، و هذا لا يجوز.

و هذا بعينه يمكن أن يقال في المنع من تخصيص العموم به، لأن العموم أيضا نص، و ما يؤدي إلى تخصيصه ينبي عن أن ظاهره بخلافه، و القياس لا يصح إذا دفعه النص، و كان التخصيص به يوجب التخصيص بقياس فاسد، و هذا ما لا فصل فيه.

و يدل أيضا على ذلك: أن القياس إنما يسوغ [٢] مع عدم النص للاضطرار إليه، و عموم الكتاب نص يغني عنه و لا يسوغ استعماله، و خلافه نص حتى يخص به.

و ليس لهم أن يقولوا: إنه إذا خص العموم به يكون مستعملا فيما لا نص عليه، لأنه قد يبين به أنه لم يرد ذلك بالعموم، و إذا لم يكن (١) مرادا به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص.

و ذلك أن الذي قالوه غير صحيح، لأنه لو لم يستعمل ذلك القياس لكان ما يتناوله داخلا تحت النص فيجب بطلانه، لأنه قد استعمل فيما لولاه لدخل تحت النص.

فإن قالوا: النص إنما يتناول ذلك لو لم يصح القياس، فأما إذا صح ذلك القياس لم يدخل تحته فقد حصل أن القياس إذا استعمل فيما يخص به العموم لا يكون مستعملا فيما تناوله.

قيل لهم: و من سلم أن القياس الذي يوجب تخصيص العموم قياس صحيح؟ و ليس يعلم أن من قال بالمنع من تخصيص العموم به يقول: إن بظاهر العموم أحكم بأن كل قياس يؤدي إلى تخصيصه قياس باطل.

و لو سلم أن ذلك قياس صحيح لكان قد سلمت المسألة.

□

ص: ٣٥٥

١- (١) في الأصل و الحجريه: يكون.

فعلم بجميع ذلك صحّ ما نصرناه.

و يدل أيضا على صحّ ما قدّمناه: خبر معاذ و أنّ النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم لما بعثه إلى اليمن قال له: «بم تقضى؟». قال: بكتاب الله، ثم قال: بسنّه رسول الله (١). فقال له عليه السلام فان لم تجد؟. قال: أجتهد رأيي» (٢) [١] فصوّبه رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم في ذلك، و هذا يقتضى أنّ القياس إنّما يسوغ استعماله إذا لم يوجد في الكتاب ما يدلّ على الحكم الّذى يستعمل فيه، فمتى وجد فيه بطل استعماله، و إذا بطل استعماله لم يصحّ أن يخصّ به العموم، لأنّ القياس الفاسد لا خلاف أنّه لا يخصّ به العموم.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ المراد بذلك، إن لم أجد في كتاب الله نصّا على المسألة اجتهدت رأيي، فأما إذا كان فيه عموم فإنّه لا يمتنع اجتهاد الرّأى معه، لأنّه إذا خصّ بالقياس كان ما استعمل فيه القياس غير موجود في الكتاب.

و ذلك أنّ هذا الّذى ذكروه تخصيص للخبر، لأنّه إنّما صوّبه في استعمال القياس إذا لم يكن الحكم موجودا في الكتاب و السّنة، و قد يكون الحكم ثابتا فيهما بنصّ معيّن، و يكون أيضا موجودا بأن يكون داخلا في العموم، فمن خصّ الخبر بأحدهما احتاج إلى دلاله.

و في التّياس من استدللّ على صحّ ما ذهبنا إليه بأن قال: القياس فرع على النّص من عموم و غيره، فمتى اعترض به عليه كان قد اعترض على الأصل بفرعه، و هذا لا يجوز [٢].

□

ص: ٣٥٦

١- (١) سنه رسوله.

٢- (٢) برأىي.

و هذا غير صحيح، لأنّ لهم أن يقولوا: إنّ أصل القياس هو الذي ثبتت صحّته به، أو ما يحمل عليه الفرع من الأصول، و كلاهما لا- يجب الاعتراض بالقياس عليه، و إنّما يجوز أن يقاس ما دخل تحت آيه محرّمه ما دخل تحت آيه محلّله فتحلّله و تخرجه من جملة ما يقتضى التّحريم، نحو قياس العقد فى الأرز [١] فى التّحريم و يخصّ به قوله: أَحَلَّ اللَّهُ الْمَيْتِعَ (١)، و فى ذلك سقوط الاستدلال بهذه الطّريقة.

و قد استدلّ من خالف ما اخترناه بأن يقال: الّذى دلّ على إثبات القياس، دليل مقطوع عليه، و هو إجماع الصّحابة (٢)، فصار العمل بما يقتضيه معلوما و جوبه، كما أنّ العمل بما يقتضيه العموم معلوم و جوبه، فإذا تساويا فى هذا الوجه جاز تخصيص العموم به.

و هذا الّذى ذكره غير صحيح، لأنّنا إذا سلّمنا إجماع الصّحابة على العمل بالقياس، إنّما نسلّمه فيما لا نصّ فيه من الكتاب من العموم و غيره، فأما إذا كان ما يدلّ عليه (من الكتاب) (٣) لا نسلّم أنّهم استعملوا فيه، و لا يمكنهم أن يبيّنوا أنّ الصّحابة استعملت القياس فى تخصيص العموم، و إذا لم يثبت ذلك لم يجب من حيث استعملوا القياس فى موضع أن يجوز استعماله فى كلّ موضع، لأنّنا قد بيّنا أنّه دليل []

ص: ٣٥٧

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) فى الأصل: للصّحابه.

٣- (٣) زياده من الأصل.

شرعى ينبغى أن لا- يتجاوز به الموضع الذى قرره الشريعة، كما أن ثبوته فى الموضع الذى ثبت لا يجوز أن يتجاوز به إلى أن ينسخ به لأنه لم يثبت فيه ذلك.

و كذلك القول فى التخصيص، و لا فرق بينهما على حال.

و استدلوا أيضا بأن قالوا: قد ثبت أن القياس يقبل فيما يقتضى العقل خلافه، و إن كان دليل العقل يوجب العلم، و القياس غلبته الظن، و كذلك العمل به فيما يخص الكتاب، و إن كان يوجب العلم.

يقال لهم: هذا الدليل إنما يمكن أن يستدل به على من أبى تخصيص العموم بالقياس عقلا(1)، فيقال له إذا جاز العمل به فيما يقتضى العقل خلافه (جاز العمل به فيما يقتضى العموم خلافه).

فأمّا من جوّز ذلك، و إنّما امتنع من القول به لأنه لم يثبت ورود العباده به، فلا يمكن أن يعتمد ذلك فى هذا الباب، بل يحتاج إلى أن يشتغل بالدلالة على ثبوت ما كان جائزا، لأنه ليس كلّ ما كان جائزا فى العقل ثبت العلم به على كلّ حال، فعلم بذلك سقوط هذا الاستدلال.

و فى الناس من اعترض [على] هذا الدليل و قال: إنّنا لا نعمل بالقياس إذا اقتضى العقل خلافه(2)، بل إنّما نعمل به فيما يجوّزه العقل دون ما يقتضى قبحه أو حسنه.

و هذا ليس بشيء، لأنّ غرض القوم بذلك أنّ الفعل إذا كان يقتضى تحليل شيء أو تحريمه، ثمّ ثبت بالقياس فى الشرع تحريم ما كان مباحا، أو إباحه ما كان محظورا، فقد عملوا بخلاف ما كان يقتضيه العقل.

و لا يمكن أن يقال: إنّ دليل العقل يقتضى إباحه شيء أو حظره بشرط أن لا يدلّ الشرع بخلافه، فالقياس أن يستعمل فى خلافه المبين به(3) أنّ العقل لم يقتض ما [ ]

ص: ٣٥٨

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

٢- (٢) أى بخصوصه بأن يقتضى قبحه كما فى الكذب الضار، أو حسنه كما فى الصدق النافع.

٣- (٣) إذا استعمل فى خلافه يبين به.



أدى القياس إلى خلافه، و ليس كذلك العموم لأنه اقتضى تحريم الشيء مطلقا بلا شرط فيه، فلو قبل القياس في خلافه لكان فيه اعتراض به عليه.

و هذا لا يجوز، لأنّ لهم أن يقولوا: الحال فيهما واحد لأنّ دليل العقل يقتضى تحليل الأبنذة ما لم يقتض دليل سمعي (1) تحريمه، و العموم أيضا يقتضى ذلك ما لم يحصل دليل سمعي على خلافه، فهما في هذا الباب من جهة المعنى سواء، و إنّما الخلاف بينهما أنّ العموم يدلّ على ما يدلّ عليه لفظا و ليس كذلك دليل العقل، و هذا لا يقتضى الفرق بينهما من جهة المعنى.

□

ص: ٣٥٩

---

١- (١) شرعي.

## فصل – ١٤ «في تخصيص العموم بأقويل الصحابه، وبالعادة، وبقول الراوى» [١]

القول إذا ظهر بين الصحابه و اتفقوا كلهم أنه يخص العموم، فلا خلاف عن أهل العلم أنه يخص به العموم، لأن ذلك إجماع، و قد بينا أن الإجماع يخص به العموم.

□

ص: ٣٦٠

فأما إذا ظهر القول و لم يعرف له مخالف، فمن جعله إجماعاً أو في حكم الإجماع خصّ به أيضاً العموم، و من لم يجعله إجماعاً من حيث جواز أن يكون السيّات لو استفتى لأفتى بخلافه لجرى ذلك مجرى القول المختلف فيه، و القول المختلف فيه بين الصحابه اختلفوا في جواز تخصيص العموم به:

فذهب أبو عليّ إلى أنّه يجوز الأخذ بقول بعضهم و إن خالفه غيره فيه، قال:

«لأنّ بعضهم كان يرجع إلى قول بعض من غير حجاج، و هو المحكّي عن محمّد بن الحسن [١] لأنّه حكى عنه أنّه قال: «ما أجمعوا عليه و اختلفوا فيه جاز أن يقاس عليه و يتخذ أصلاً تجعل اختلافهم كاجتماعهم في أنّه أصل».

و قد حكى عن الشافعي قديماً أنّه كان يقول ذلك، و يرتّب أقاويل الصّحابه فيقدّم أقاويل الخلفاء، ثمّ قول أقدمهم في العلم، فعلى هذه الوجوه لا يمتنعون من تخصيص الكتاب به، لأنّه حجّه كالقياس و خبر الواحد عندهم.

و أمّا من قال: إنّ قولهم ليس بحجّه، فإنّه لا يخصّ العموم به، و هو مذهب أكثر الفقهاء (١)، و قول الشافعي في الجديد [٢]، لأنّه قدّم القول بالعموم على القول بقول الصّحابي إذا اختلف فيه.

□

ص: ٣٤١

و الصَّحِيح عندنا من هذه الأقاويل أَنَّهُ لَا يَخْصُّ الْعُمُومَ إِلَّا - بما كان إجماعاً موجبا للعلم، أو يكون قول من دلَّ الدليل على عصمته [١] فَإِنَّ ذَلِكَ يَخْصُّ بِهِ الْعُمُومَ، و ما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه به، و سنبين فيما بعد أَنَّ ما ادَّعوه إجماعاً، أو فى حكم الإجماع من القول الذى لا يعرف له مخالف ليس بإجماع إن شاء الله.

و أما العادات فعلى ضربين (١):

ضرب منها: هى من جهة الأفعال، فما هذا حكمه لا يَخْصُّ بِهِ الْعُمُومَ، بل [٢] يجب على المخاطبين أن ينتقلوا عن تلك العادات لأجل العموم، و يستدلُّوا به على تركها، فكيف يَخْصُّ بِهِ الْعُمُومَ؟ و الضَّرْبُ الْآخِرُ: أن تكون العادة جارية فى استعمال لفظ العموم فى بعض ما تناوله، فما هذا حكمه ينبغى أن يَخْصُّ بِهِ الْعُمُومَ، لأننا قد بينا فيما تقدّم أَنَّ الخطاب ينبغى أن يحمل على ما تعورف و يترك ما كان موضوعاً له، لأنَّه بالعادة قد صار حقيقة فيما اعتد فيه، و قد استوفينا ما يتعلّق بذلك فيما مضى (٢).

فأما إذا روى الرّواى الحديث العام ثمّ صرفه إلى بعض ما تناوله، فمن النَّاسِ من قال: يجب حمله على الخصوص لأنَّه أعرِف بمراد الرّسول من غيره لمزيه المشاهده التى عندها تعرف المقاصد، و هو المحكّى عن بعض أصحاب أبى []

ص: ٣٤٢

١- (١) انظر التعليقه رقم ١ صفحه ٣٤٠.

٢- (٢) راجع كلام المصنّف فى صفحه ٣٥ لغايه ٤٢.

حنيفه، لأنّه كان يحمل ما رواه أبو هريره من خير ولوغ الكلب [١] على أنّ السّيع ليس على الوجوب من حيث كان يذهب إلى جواز الاقتصار على ثلاث.

□  
و حكى أبو عبد الله عن أبي الحسن (١): أنّ التعلّق بظاهر الخبر أولى.

و منهم من قال: إنّّه يجب أن ينظر فيه، فإن كان الزاوى عدل عن ظاهر ما رواه وجب التمسك بما رواه من اللفظ، و إن كان قال بأحد احتمالاته حملت عليه، و هذا الذي يدلّ عليه ظاهر قول الشافعي، و إليه يذهب كثير من أصحابه (٢)، لأنّه حمل ما رواه ابن عمر في حديث الافتراق [٢] على الافتراق بالبدن، لأنّ ابن عمر حمّله على ذلك، و حمل قوله في حديث الزبا: «يدا بيد» [٣] أنّ المراد به أن لا يفترقا إلاّ بعد التقابض، من حيث حمّله ابن عمر على ذلك، و لم يصرف قوله: صلّى الله عليه و آله و سلّم: «من بدّل دينه فاقتلوه» (٣) إلى الرجال، و إن كان ابن عباس صرفه إليهم.

و الذي يجب أن يقول عليه في ذلك: أنّ الزاوى إذا روى الخبر العام و حمّله على بعض ما تناوله و قال: إنّّه علم ذلك من قصد النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم ضروره، و جب حمّله على ما ذهب إليه، لأنّ وجوب حسن الظنّ به في نفس الخبر يوجب حسن الظنّ به في قوله إنّّه علم ذلك ضروره من قصد الرسول صلّى الله عليه □

ص: ٣٦٣

- 
- ١- (١) أي أبي عبد الله البصرى الفقيه (ت ٣٦٩ هـ) عن شيخه أبي الحسن الكرخى (ت ٣٤٠ هـ).
  - ٢- (٢) و منهم الشّيخ أبى إسحاق الشيرازى حيث صرّح بهذا الرّأى فى كتاب «شرح اللّمع ١: ٣٩٠».
  - ٣- (٣) كنز العمّال ١: ح ٣٧٨.

و آله و سلم.

و إن كان ما ذهب إليه إنما قال بضرب من الاستدلال، أو بخبر آخر، و قياس، أو غير ذلك، فينبغي أن يتمسك بظاهر الخبر و يترك ما ذهب إليه، لأنه يجوز أن يكون أخطأ في جميع ذلك لشبهه دخلت عليه.

و متى لم يظهر لنا ما حملة عليه، و هل فعل ذلك لأنه علم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم ضروره، أو لوجه آخر من الاستدلال؟ و جب التمسك بظاهر الخبر، و إن جاز أن يكون في الأصول ما لأجله حملة عليه.

و متى كان ما رواه مجملا، و صرفه إلى أحد الوجهين، فمن الناس من قال: إنه يجب حملة عليه لأن حسن الظن به يوجب ذلك، إلا أن يكون قد حصل من الرسول صلى الله عليه و آله و سلم بيان يخالف ذلك فيعيد عليه.

و منهم من قال: إن الجميع بمنزله سواء في أنه يجب التمسك بقول الرسول و دون قول الراوى، لأنه لو عرف قصد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم ضروره لرواه، و لأزال عن نفسه إيهام مخالفه النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

و هذا هو الأقوى. []

ص: ٣٦٤

## فصل – ١٥ «فى تخصيص الإجماع، و تخصيص قول الرسول صلى الله عليه و آله و سلم

الإجماع لا يخلو من أن يكون على فعل [١]، أو على قول، أو على رضا بالشئء.

فإن كان الإجماع فعلا، التخصيص لا يسوغ فيه، كما لا يسوغ فى أفعال النبى صلى الله عليه و آله و سلم. و كذلك إن كان رضا بالشئء.

و إن كان إجماعهم على القول، فإن كان عاما [٢] نظر فيه:

فإن اضطررنا [٣] إلى قصدهم بذلك، امتنع أيضا التخصيص فيه.

و إن لم نضطرّ إلى قصدهم، جاز التخصيص كما يجوز فى عموم الكتاب.

و إن كان ذلك القول نصّا [٤]، فالتخصيص فيه لا يجوز، و إن كان فى حكم [ ]

ص: ٣٦٥

العموم من حيث كان حال غير المنصوص عليه حاله.

و أما قول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

إذا ورد عنه فاقضى (١) تحريم أشياء على المكلفين، ثم وجد فاعلا لبعضها:

فمن الناس من قال: إنَّه عليه السَّلام مخصوص بذلك، إلَّا أن يدلَّ دليل على خلافه فيخصَّ به العموم، لأنَّ الظَّاهر منه أنَّ حاله كحال غيره، إلَّا- أن يدلَّ دليل على أنَّه مخصوص به، وهذا هو مذهب الشَّافعي [١]، و لذلك خصَّ به نهيه عليه السَّلام عن استقبال القبلة لغائط أو بول لعوده عليه السَّلام على لبنتين مستقبل بيت المقدس (٢).

و يقول: إنَّ فعله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد علم بالدليل مساواه أمته له، فيصير كقول آخر عام في جواز تخصيص القول الأوَّل به، و القول الأوَّل يحكى عن بعض أصحاب الشَّافعي، و أنَّه حمل ما روى من تزويج ميمونه [٢] و هو محرم على أنَّه مخصوص به، و أنَّه لا يعترض على نهيه عن نكاح المحرم، و هو الذي حكاه أبو []

ص: ٣٦٦

---

١- (١) و اقتضى.

٢- (٢) صحيح البخارى: باب ١٣ كتاب الوضوء ح رقم ١١.



عبد الله عن أبي الحسن (١)، لأنه حمل ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من كشفه فحذره بعض أصحابه (٢)، و ما روى أنه استقبل بيت المقدس، على أنه مخصوص به، فلم يخص قوله به، و دلّ على ذلك بأن قال: إن فعله لا يتعداه إلاّ بدليل، و لا يجوز أن يعترض به على القول الذي يقتضى تعديّه إلينا.

و الصّحيح هو الأوّل، لأنّ الدّلاله قد دلّت على أنّ حكمتنا و حكمه فى فعله واحد على ما نبينه فيما بعد، فإذا فعل شيئاً صار كأنه قال لنا هو مباح، و قد علمنا أنه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به، فكذلك يخصّ بفعله، لأنه وقع هذا الموقع (٣).

□

ص: ٣٦٧

---

١- (١) أى أبى عبد الله البصرى الفقيه (ت ٣٦٩هـ) عن شيخه أبى الحسن الكرخى (ت ٣٤٠هـ).

٢- (٢) صحيح البخارى باب ١٢ من كتاب الصّلاه.

٣- (٣) و هذا مذهب الشّريف المرتضى (ره) انظر: «الذريعه ١: ٣٠٦».

## فصل – ١٦ «في أن العموم إذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه»

اختلف الفقهاء في ذلك:

فمنهم من قال: إنه يجب قصره عليه، و إلى ذلك ذهب طائفة من أصحاب الشافعي (١)، و إن كان كلام الشافعي محتملا له و لغيره [١].

□

ص: ٣٦٨

---

١- (١) و هم إمام الحرمين الجويني، و أبو إبراهيم المزني، و أبو ثور الكلبي، و محمّد بن جعفر الدقاق، و أبو بكر القفال و غيرهم. انظر: «التبصره: ١٤٥، ميزان الأصول ١: ٤٨١».

و ذهب الباقر(١): إلى أنّ الواجب حمل الكلام على ظاهره دون السبب إذا أمكن ذلك فيه، و هو مذهب جماعه من أصحاب الشافعي(٢)، و مذهب أبي الحسن(٣).

و قالوا: إنّه إذا لم يمكن حمله على ظاهره، و لم يفد إلا إذا علّق به، قصر عليه.

و الذى نذهب إليه: أنّ كلامه عليه السلام لا يخلو من أن يكون مطابقا للسبب من غير زياده عليه أو يكون أعمّ منه: فإن كان مطابقا له من غير زياده عليه، فلا خلاف أنّه يجب حمله عليه.

و متى كان أعمّ منه، و جب حمله على ظاهره و لا يقصر على سببه، و هو على ضربين:

أحدهما: أن يكون أعمّ منه فى الحكم(٤) الذى يسأل عنه، نحو ما روى عنه عليه السلام أنّه سئل عمّن ابتاع عبدا فاستغله ثم وجد فيه عيبا فقال عليه السلام:

«الخارج بالضمّان»(٥) و ذلك يتناوله و يتناول كلّ بيع و كلّ مضمون.

و منه ما يكون عاما فى ذلك الحكم و فى حكم آخر يسأل عنه، نحو ما روى عنه عليه السلام أنّه سئل عن ماء البحر أ يتوضأ به؟ فقال: «هو الطهور ماؤه، و الحل ميتته»(٦) فأجاب بما يقتضى جواز التوضؤ به، و بما يقتضى جواز سائر الأحكام من الشرب و إزاله النجاسه و غير ذلك.

فأما إذا كان كلامه متى لم يعلّق بالسبب لم يفد، و جب تعليقه به على كلّ []

ص: ٣٦٩

١- (١) راجع: «المعتمد ١: ٢٨٣-٢٧٩، أصول السرخسى ١: ٢٧١، روضه الناظر: ٢٠٥، ميزان الأصول ١: ٤٨١».

٢- (٢) أمثال إمام الحرمين الجوينى، و أبى إسحاق الشيرازى، و أبى حامد الغزالى، و الرازى و غيرهم.

٣- (٣) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخى من أئمه الحنفية.

٤- (٤) المراد أن يكون الحكم واحدا و محلّ الحكم أعمّ.

٥- (٥) كنز العمال ٤: ٩٣ رقم ٩٦٩٨.

٦- (٦) كنز العمال ٩: ٥٧٢ رقم ٢٧٤٧٣.

حال (١) و ذلك نحو ما روى عنه عليه السلام أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال:

«أينقص إذا يبس؟»، قيل له: نعم، فقال: «فلا إذا» (٢) فأما إذا سئل عن أشياء فلا يخلو أن يكون الوقت وقت الحاجة، أو لا يكون كذلك:

فإن كان وقت الحاجة، فلا يجوز إلا أن يجيب عن جميعه في الحال، وإن كان قد تقدّم منه بيان آخر يمكن الوصول إليه، لأنّ الوقت وقت الحاجة فلا يسوغ منه عليه السلام إلا أن يبين له الجواب عمّا سئل عنه. ألا ترى أنّ المستفتى إذا استفتى عن شيء مسّت الحاجة إليه لم يسع له ألا يفتى فيه؟ فالتبى صلى الله عليه وآله وسلم بذلك أولى.

و إذا لم يكن الوقت وقت الحاجة فلا يخلو السائل من أن يكون من أهل الاجتهاد أو لا يكون كذلك، فإن كان ممّن يمكنه الوصول إلى ذلك، وقد تقدّم منه عليه السلام بيان لذلك، جاز أن لا يجيب عنه ويحيله على ما تقدّم من البيان، وكذلك قال عليه السلام لعمر لما سأله عن الكلاله فقال: «تكفيك آية الصّيف» [١]، وقال له أيضا وقد سأله عن القبلة للصائم فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثمّ مججته (٣) أكان يضرّك؟» قال: لا، قال: «ففيما إذا؟» (٤)، فنبهه على الجواب.

إن كان السائل عاميًا يجوز أيضا أن يحيله على بيان ظاهر و يكون في حكم □

ص: ٣٧٠

١- (١) أى وجب قصره عليه و ليس فيه تقسيم.

٢- (٢) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٧: ٢٣٤ حديث ٤٩٨٢.

٣- (٣) مَجّ الشّراب من فيه رمى به.

٤- (٤) كنز العمال ٨: ٦١٥ رقم ٢٤٤٠١.

المجيب، و ذلك فى نحو قوله عليه السلام للسائل «توضاً كما أمرك الله تعالى»<sup>(١)</sup> فأحاله على الآيه.

و الذى يدل على صحه ما ذهبنا إليه وجوه:

منها: ما ذكره أبو عبد الله البصرى [١] و هو: «أن كلامه عليه السلام هو الدلالة على الحكم، فيجب أن يعتبر صفته فى الدلالة دون صفه غيره، فإذا كان عامًا دلّ على حسب دلالة العموم، و كذلك إن كان خاصًا، كما أنه يعتبر صفته فى كونه أمرًا و نهيا و إباحه».

و منها: أن العموم لو انفرد عن السبب لوجب حملة على عمومه، فكذلك إذا أخرج عند السبب، لأن ذلك ممكن فيه لأن السبب لم يؤثر فيه، لأنه ليس ينافى السبب بيانه عليه السلام لحكم غيره، كما لا ينافى بيانه لحكمه، فيجب حملة على جميعه.

و منها: أنه لو ابتداءً عليه السلام لكم التهى و السبب حاصل، فخاطب بالعموم، و لما سئل عنه لوجب حملة عليه، فكذلك إذا سئل عنه، لأن قصده عليه السلام فى الحالين لم يختلف، و إن كان مبتدئا للحكم فى أحدهما و مجيبا للآخر، و على ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى فى آيه اللعان [٢] و إن خرجت على سبب هلال بن أمية العجلانى على كل رام زوجته، و آيه القذف [٣] و ردت فيمن تكلم فى عائشه و حملت []

ص: ٣٧١

---

١- (١) نصب الزايه لأحاديث الهدايه ١: ٣٦٧.

على الجميع، وكذلك آية الظهار [١] وردت في سلمه بن صخر [٢] و حملت على كل مظاهر و هذا بين، و إنما حملناه على السبب إذا لم يفسد بنفسه، لأن الظاهر (١) أوجب ذلك، فليس يجب حمل ما استقل بنفسه من الجواب على ما لا يستقل بنفسه لمفارقتة في علته.

فأما تعلقهم بأنه لو لم يرد السبب لم يكن يتأخر الخطاب إلى وقت حدوثه، فلما أخره إلى ذلك الوقت علم أنه المراد، فبعيد، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح في تأخيره إلى ذلك الوقت، و لا يمتنع ذلك من بيان حكم غير السبب معه، و لو وجب ذلك لوجب حمل الكلام على عين السائل، و على ذلك الوقت و المكان لهذه العلة، و ذلك ظاهر الفساد.

و قولهم: إن من حق الجواب أن يطابق السؤال، و إن ذلك يوجب حمل الكلام على السبب، فغلط، لأن من حق الجواب أن ينتظم بيان ما سئل عنه، و أنه لا يقتضى غيره غلط، لأن فيه إخراج من كونه جواباً. فأما إذا اقتضى بيان حكمه و حكم غيره، فقد حصل جواباً له و زاد عليه، و لا يمنع هذه الزيادة من كونه جواباً لما لو بين حكمه فقط لكان جواباً، لأنه في الحالين حصل به بيان السؤال.

و هذه جملة كافيته في هذا الباب.

□

ص: ٣٧٢

١- (١) في الأصل: الضروره.

الأفعال لا- يصحّ ادعاء العموم فيها، لأنها لا تقع إلا على وجه واحد، فينبغي أن يراعى (١) الوجه الذي وقع عليه الفعل، فإن علم صحّ التعلّق به، و جرى ذلك مجرى النصّ على عتین واحده، و إن لم يعلم الوجه الحق بالمجمل.

و إذا ثبت ذلك، فلا يصحّ أن يتعلّق بما روى أنّ النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم «قضى بالشاهد و اليمين» (٢)، و قضى «أنّ الخراج بالضمان» (٣) لأنّ ذلك حكاية فعل.

و من الناس من فرّق فقال: إذا روى أنّه «قضى بكذا و كذا» لا يصحّ التعلّق به لأنّه ينبئ عن الفعل، و إذا روى أنّه «قضى كذا و كذا فيه كذا و كذا»، صحّ التعلّق به، لأنّه ينبئ عن أنّه قال ذلك.

و من الناس من سوى بين اللفظين و قال: لا- فرق بينهما في أنّه لا يصحّ التعلّق به، و قال: لا يمتنع أن يقال في القضاء الذي هو الحكم في القضية المقضيّ فيها هذا القول.

و الأولى عندي أن يكون بينهما فرق، لأنّه إذا قال: «قضى رسول الله صلّى الله عليه [ ]

ص: ٣٧٣

١- (١) في الأصل: تراعى.

٢- (٢) المغنى لابن قدامه ١٢: ١٣.

٣- (٣) كنز العمال ٩٣: ٤ رقم ٩٦٩٨.

عليه وآله وسلم بالشَّاهد واليمين» فهم منه حكاية فعل لا غير، وليس كذلك إذا روى أنه: «قضى أنَّ الخراج بالضَّمان» (١) و  
أنَّ الشَّفعة للجار» (٢). لأنَّه يسبق إلى الفهم أنَّه قال ذلك قولاً لا فعلاً.

إلاَّ أنَّه وإن كان كذلك، لا يقتضى صحَّه التعلُّق به، لأنَّه لا يعلم أنَّه قال ذلك بقول يقتضى العموم، أو بقول يقتضى الخصوص  
و يفيد الحكم في تلك العين، وإذا كان كذلك صار مثل الأوَّل في أنَّه ينبغي أن يلحق بالمجمل.

و إذا ثبت هذه الجملة، فلا يصحَّ التعلُّق بما روى أنه: «قضى بالشَّاهد واليمين» و «أنَّ الخراج بالضَّمان» لما قلناه، إلاَّ أن يدلَّ دليل  
على إلحاق غيره به فيحكم به.

و على هذا لا يصحَّ لأصحاب مالك أن يحتجوا فيمن أفطر في شهر رمضان بأيَّ وجه كان فعلية الكفَّاره بما روى أنَّ رجلاً أفطر  
فأمره صلَّى الله عليه وآله وسلم بالكفَّاره، لأنَّ الرِّجل إنَّما سأله عن حكاية فعل و لم يسأله عن حكم من أفطر، و أطلق القول،  
فقال عليه السَّلام: «فعلية الكفَّاره» [١]، لأنَّه لو كان كذلك لكان يصحَّ التعلُّق به، و لكان يجرى مجرى أن يقول: «من أفطر فعلية  
الكفَّاره»، فإذا قال ذلك أفاد العموم في كلِّ ما يفطر به.

و كذلك لا يصحَّ التعلُّق بما روى عنه عليه السَّلام أنَّه جمع بين الصَّلاتين [٢]، في السَّفر في جواز الجمع، لأنَّ ذلك حكاية فعل.

و لمن خالف في ذلك أن يحمله على جمع مخصوص في بعض الأسفار، أو []

ص: ٣٧٤

١- (١) كنز العمَّال ٩٣:٤ رقم ٩٦٩٨.

٢- (٢) كنز العمَّال ٨:٧ رقم ١٧٧١٠.



إلى أنه جمع بينهما بعرفه، فلا يصح ادعاء العموم فيه.

فأما إذا روى أنه كان يجمع بين الصيغتين في السفر (١) فيصح التعلق به، لأن ذلك يفيد تكرار ذلك في حال السفر وأن ذلك عادته.

فأما من ضعف هذا الوجه بأن قال: إنما يفيد لفظه «كان» أنه فعل ذلك فيما مضى ولا يفيد التكرار، فلا يصح التعلق به، فغير صحيح، لأنه وإن أفاد الإخبار عما مضى، فإنه يفيد تكرار الفعل مع ذلك، ألا ترى أن القائل إذا قال: «كان فلان القاضي يحكم بالشاهد واليمين» لا يفهم من ذلك إلا أنه كان ذلك عادته في جميع الأحكام؟ وكذلك إذا قال: «كان أبو حنيفة يقول بتحليل النبيذ، وكان الشافعي يقول بتحريمه» لم يفهم من ذلك إلا أن ذلك كان عادتهما وقولهما في جميع الأحوال، ولا يسبق إلى قلب أحد أنهما قالا ذلك دفعه واحده، وإنما كانت فيما مضى، فعلم بذلك أن الأولى ما ذكرناه.

وإن كان يفيد الحكم فيما يسأل عنه نظر فيما سئل عنه:

فإن كان واقعا على وجه واحد فالجواب بحسبه، وإن كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب في حكم العموم، وذلك نحو أن يسأل عليه السلام عن رجل أفطر في رمضان عليه الكفارة أو لا، ولا يعلم بماذا أفطر، فمتى أجاب بإيجاب الكفارة صار كأنه قال: «كل من أفطر فعليه الكفارة»، واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة على كل مفطر.

ومتى كان المعلوم للرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنه أفطر بوجه واحد، وكان سؤاله ينبي عن ذلك لفظا أو معنا فجوابه عليه السلام مصروف إليه ولا يتعدى به إلى غيره إلا بدليل.

و على هذا إذا سئل عليه السلام عمن زنا فأمر برجمه كان قوله - وإن لم يكن عاميا في اللفظ - فهو في حكم العموم في أنه يقتضى رجم كل زان.

□

ص: ٣٧٥

١- (١) لاحظ تخريج الحديث في هامش رقم (٤) صفحته ٣٧٤.

وقد ألحق قوم بهذا الباب إثباته عليه السّلام الحكم في عين و تعليله له بعلة يقتضى التعدّي إلى غيره [١]، نحو قوله عليه السّلام في الهزّه: «إنّها من الطّوافين عليكم و الطّوافات» [٢]، وقالوا: هذا و إن لم يمكن أن يدعى فيه العموم فهو في حكمه في أنّ ذلك الحكم متعلّق بكلّ ما فيه تلك العلة حتّى يصير بمنزله تعليق الحكم باسم يشمل جميعه.

و هذا إنّما يمكن أن يعتبره من قال بالقياس، فأما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار ذلك أصلا.

على أنّ فيمن قال بالقياس من منع من ذلك [٣] و قال: «إنّ النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم لو نصّ على العلة في شيء بعينه لم يجب إلحاق غيره به إلاّ بعد إثبات التعيّد بالقياس، فأما قبل العباده فلا يصحّ ذلك، فيه، و لذلك لو قال: «حرّمت السّيكر لأنّه حلّو» لم يجب أن يحكم بتحريم كلّ حلّو إلاّ بعد العباده بالقياس» (١).

و كذلك ينبغي أن يكون قوله فيما ذكرنا.

فأما ما روى عنه عليه السّلام ليس الأمر فيه على ما ظنّ بعضهم [٤] من أنّه يفيد []

ص: ٣٧٤

---

١- (١) انظر: «التبصره في أصول الفقه ص ٤٣٧، المعتمد ٢: ٢٣٥، الذريعة ١: ٢٩٤».

العموم من جهة التعليل، لأنه دلّ على أنّ غرمه إنّما كان لأجل كونه زعيما فيكون عامّا في الحكم، وإن لم يكن عامّا في اللفظ، لأنّا قد بينّا أنّ ذلك يفيد الاستغراق، وكذلك القول في الأسماء المشتقة التي دخل عليها الألف واللام نحو قوله:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ (١)، وَ الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي (٢)، كلّ ذلك يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا و لم يفد ذلك تعليلا على ما ذهب إليه قوم.

و إذا روى عنه عليه السلام أنّه سها فسجد، بأن علم أنّ سجوده كان لأجل السهو، كان ذلك جاريا مجرى قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم «من سها فليسجد» (٣) لما دلّ دليل على أنّ حكم غيره حكمه في الشرعيات.

و يلحق بهذا الباب فحوى الخطاب و دليل الخطاب في أنّهما يفيدان العموم من جهة المعنى، وإن لم يفيدا ذلك أيضا، ألا ترى أنّ قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ (٤) يجرى مجرى قوله و لا- تؤذهما؟ و كذلك قوله: وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً (٥) يفهم منه أنّهم لا يظلمون القناطير، فهو و إن لم يفد ذلك لفظا، فقد أفاد ذلك معنى على أبلغ الوجوه [١].

و كذلك إذا قال: (في سائمه الغنم زكاه) (٦).

□

ص: ٣٧٧

- ١- (١) المائدة: ٣٨.
- ٢- (٢) النور: ٢.
- ٣- (٣) انظر الأحاديث الواردة في سجدة السهو و المشهورتين بسجدة السهو المرغمتين في (كتاب السهو) من المستدرک على الصحيحين ١: ٣٢٥-٣٢٢.
- ٤- (٤) الإسراء: ٢٣.
- ٥- (٥) النساء: ٤٩.
- ٦- (٦) وسائل الشيعة: باب ٧ أبواب زكاه الأنعام، حديث رقم ١ و ٢.

و من قال: أنّ تعليق الحكم من تحليل أو تحريم إذا علّقاً(١) بالأعيان اقتضياً(٢) العموم في المعنى و إن لم يكن عامّاً من جهه اللفظ، فسنيّن ما عندنا في ذلك فيما بعد إن شاء الله.

و هذه الجملة كافيه في هذا الباب.

□

ص: ٣٧٨

---

١- (١) علّق.

٢- (٢) اقتضى.

فصل – ١٨ «في ذمّ غايه ما يخصّ العموم إليها» [١]

يجوز تخصيص العموم إلى أن لا يبقى من اللفظ إلا واحد، ولا فرق في ذلك []

ص: ٣٧٩

بين ألفاظ الجموع و بين لفظه «من» و «ما» و غير ذلك إذا دلّ الدليل عليه.

و فى التّياس من قال: يجوز أن يخصّ إلى أن تبقى ثلاثه، ثم لا يجوز دخول التّخصيص فيه نحو قوله: فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (١)، لا يجوز أن يريد به أقلّ من ثلاثه، و فصلّ بين ذلك و بين من قال: جاز تخصيص لفظه «من» إلى أن يبقى منها واحد (٢).

و الذى يدلّ على ما اخترناه: إنّنا قد دللنا (٣) على أنّ لفظ العموم متى استعمل فى غير الاستغراق كان مجازاً، و إذا كان مجازاً فلا فرق بين استعماله فى الواحد و بين استعماله فيما هو أكثر منه، يبيّن ذلك أنّه لما جاز ذلك فى لفظه «من» كان تجويز ذلك فى ألفاظ الجمع مثله سواء، و قد أجاز أحدهما المخالف فينبغى أن يكون حكم الآخر مثله.

على أنّ استعمال ذلك لأهل اللّغه ظاهر، لأنّهم استعملوا لفظ العموم فى الواحد، كما استعملوه فى الثلاثه و أكثر من ذلك، قال الله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٤) فأخبر عن نفسه بنون الجمع و بالواو و التّون، و هو واحد.

و قال الشّاعر:

أنا و ما أعنى سوى أنى

(٥).

فعبر عن نفسه بلفظ الجمع.

و قد تجاوزوا ذلك إلى أن عبّروا بلفظ الألف عن الواحد، كما روى عن عمر أنّه []

ص: ٣٨٠

١- (١) التوبه: ٥.

٢- (٢) انظر التعليقه رقم (١) ص ٣٧٩.

٣- (٣) راجع الفصل رقم (٢) ص ٢٧٨.

٤- (٤) الحجر: ٩.

٥- (٥) لم نعثر عليه فى المجاميع الشعريه المتوفّره لدينا.

لما كتب إلى سعد بن أبي وقاص [١] وقد أنفذ إليه القعقاع بن شور [٢] مع ألف رجل:

«قد أنفذت إليك ألفي رجل [\(١\)](#) فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الألف لما اعتقد أنه يسدّ مسدّ الألف في الحرب، وهذا واضح.

□

ص: ٣٨١

---

١- (١) المعتمد ١: ٢٣٧.

## فصل ١٩ – «في ذفر ما يخص في الحقيقة، و ما يخص في المعنى، و ما لا يجوز دخول التخصيص فيه»

الأدلة على ثلاثة أضرب:

منها: ما هو عام من جهة اللفظ.

و منها: ما هو عام من جهة المعنى.

و منها: ما ليس بعام لفظاً و لا معنى.

فأما ما هو عام لفظاً: فالتخصيص يجوز أن يدخله بجميع الأدلة التي ذكرناها التي يخص بها العموم، و ذلك لا خلاف فيه.

و أما ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين:

أحدهما: قياس.

و الآخر: استدلال.

فأما القياس: فعندنا أنه ليس بدليل أصلاً، و من قال إنه دليل و أجاز تخصيص العلة جواز تخصيصه، و من لم يجز تخصيص العلة لم يجز ذلك.

فأما الاستدلال: فنحو دليل الخطاب، و فحوى الخطاب، و نحو أن ينص النبي صلى الله عليه و آله و سلم على حكم في عين ثم علم بالدليل أن حكم غيره حكمه، []

ص: ٣٨٢



فإنَّ التَّخصيصَ في جميع ذلك يجوز في المعنى و إن لم يسم ذلك تخصيصاً.

و مثل ذلك: استدلالنا بجواز وطء أمِّ الولد، على أنَّ الملك باق، و إذا كان الملك باقياً و جب أن يتَّبعه جميع أحكامه إلا ما يخصُّه الدليل، و غير ذلك من المسائل.

و أمَّا ما لا يدخله التَّخصيص أصلاً: لأنَّه ليس بعام لا لفظاً و لا معنى، فنحو أن ينصَّ عليه السَّلام على عين واحدة، أو يقدم على فعل واحد و يخصِّص ذلك العين بذلك الحكم، فإنَّ معنى التَّخصيص لا يسوغ فيه، و ذلك نحو تخصيصه عليه السَّلام أبا برده بجواز أضحيته [١]، و ما شاكله.

فإذا ثبتت هذه الجملة، فمتى ورد عام لفظاً جاز تخصيصه لفظاً بالأدلة التي قدَّمتها.

و ما ليس بعام: فإن كان المحتجَّ به يحتجُّ باللفظ منع من التعلُّق به، و إن احتجَّ به في المعنى جاز أن يعترض عليه بجميع ما يخصُّ به العموم، و إن لم يسم ذلك مخصِّصاً. و ما كان خاصاً بعين واحدة لا يتعداه، فالتَّخصيص في المعنى و اللفظ لا يصحُّ فيه.

و هذه جملة كافيته في هذا الباب.

□

فصل ٢٠ - «في الشرط والاستثناء إذا تعلّق ببعض ما دخل تحت العموم، لا يجب أن يح  $F$  م أن ذل  $F$  هو المراد بالعموم لا غير»

إذا ورد لفظ عامّ و تعقّبه شرط [١]، علم أنّه راجع إلى بعضه، لا يجب أن يحمل اللفظ العام على ما تعلّق به (١) ذلك الشرط، بل لا- يمتنع أن يكون العام على عمومه و إن ذكر بعده شرط يرجع إلى بعضه، و ذلك نحو قوله:  $\square$  يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِإِعْدَّتِهِنَّ (٢) فإنّ ذلك عامّ في الطلاق و المطلقات، ثمّ قال بعد ذلك:

$\square$  لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (٣)، و ذلك يختصّ الرجعي [٢]، و لا يجب من ذلك  $\square$

ص: ٣٨٤

١- (١) على ما تعلّق ذلك الشرط به.

٢- (٢) الطلاق: ١.

٣- (٣) الطلاق: ١.

حمل أول الآيه عليه.

و مثل قوله: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ (١)، ثم قال بعد ذلك إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ (٢) فكان أول الآيه عامًا في جميع النساء، وإن كان جواز العفو مخصوصًا بمن يملك أمره منهنّ و يصحّ عفوهنّ دون من لا يصحّ ذلك منه، فلا يجب تخصيص أول الآيه بهنّ بل كان عامًا في سائر النساء.

و كذلك إذا ذكرت جملة عامّه و عطف عليها جملة خاصّه، لا يجب من ذلك حمل الأدلّه عليها، بل يجب حمل الأولى على عمومها، و الثانيه على خصوصها و ذلك نحو قوله: وَ الْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (٣) ثم قال بعد ذلك عاطفا على ذلك: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ وَ ذَلِكَ يَخْتَصُّ الرَّجَعِيَّاتِ، و لا- يجب من ذلك حمل أول الآيه عليه، بل كان عامًا فيهنّ و في غيرهنّ ممّن لا يمكن مراجعتهنّ.

و مثل ذلك قوله تعالى: أَلَّا يَأْتِيَ يَتَسَّنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ (٤) كان ذلك عاميًا في جميعهنّ، ثم قال: وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، و لا يجب من ذلك حمل أول الآيه عليهنّ، و لذلك نظائر كثيره.

و الذى ينبغى أن يحصل فى هذا الباب [١] أنه إذا ورد لفظ عام ثم وصف []

ص: ٣٨٥

١- (١) البقره: ٢٣٦.

٢- (٢) البقره: ٢٣٧.

٣- (٣) البقره: ٢٢٨.

٤- (٤) الطلاق: ٤.

بصفه، أو شرط بشرط و علم أنه لا يصح ذلك الشرط و لا تلك الصفه في جميع ما تناوله اللفظ العام، و جب حمل اللفظ العام عليه إذا كان الشرط و الصفه متعلقين بجميع اللفظ، فإن كان الشرط و الصفه متعلقين ببعض ما تناوله اللفظ العام لم يجب ذلك و كان حكمه ما قدّمناه في أول الباب.

فأمّا إذا كان الكلام في جملتين قد عطفت إحداهما على الأخرى، فينبغي أن ينظر في الجملة الثانيه، فلا يخلو أن يكون متناوله لمثل ما تناولته الجملة الأولى أو لا يكون كذلك.

و إن كانت متناوله لمثل ما تناولته الأولى فلا يخلو أن يكون موافقه أو مخالفه، فإن كانت موافقه له في الحكم، فإن ذلك يكون تأكيدا، و يجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الأولى.

و إن كانت الجملة الثانيه متناوله لمثل ما تناولته الأولى، و كانت مخالفه لها في الحكم، فلا تعلق لها بالجملة الأولى، و كانت كآيه أخرى يجب حملهما على ظاهرهما.

و إن كانت متناوله لمثل ما تناولته الأولى، و كانت مضاده(1) لها في الحكم، فذلك لا يجوز وقوعه من الحكيم تعالى، لأنه يؤدى إلى التناقض و البداء [1]، و هما [ ]

ص: ٣٨٤

١- (١) في الأصل: متضاده.

منفيان عنه تعالى.

فنظير الجملة المؤكده أن يقول: «اقتلوا المشركين» ثم يعطف على ذلك فيقول: «واقتلوا الكفار».

و نظير الجملة المخالفه أن يقول: «اقتلوا المشركين، وخذوا غنائمهم، واسبوا ذراريهم» أو ما يجرى مجرى ذلك.

و نظير المتضاده أن يقول: «اقتلوا المشركين، ولا تقتلوا الكفار» فإن ذلك ينفي ما أثبتته الجملة الأولى، و ذلك لا يجوز على الحكيم تعالى.

و إذا كانت الجملة الثانية أخص من الجملة الأولى أو أعم منها، و إن كانت تقتضى مثل حكم الأولى، كانت تأكيداً أو ذكر التفخيم ما ذكر في الأولى، و على ذلك يحمل قوله: مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ (١)، و كذلك قوله: فِيهِمَا فَكَيْهَهُ وَ نَحْلٌ وَ رُؤْمَانٌ (٢)، فإن ذلك إما أن نحمله على التأكيد، أو على تفخيم سائر ما أفرد بالذكر.

و عند من قال بدليل الخطاب من أصحاب الشافعي و غيرهم أن أفراد بعض ما تناوله لفظ العموم بالحكم يدل على أنه أراد بالعموم الخصوص، [١]، و على هذا حمل [ ]

ص: ٣٨٧

١- (١) البقرة: ٩٨.

٢- (٢) الرحمن: ٦٨.

قوله: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ (١) على أن المتعه إنما يجب لغير المدخول بها إذا لم يسم لها مهرا.

و من خالفه قال: يجب المتعه لكل مطلقه [١].

و سنذكر ما عندنا في دليل (٢) الخطاب فيما بعد [إن شاء الله.

و الأقرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب [٣] أن يقال: إن الآيه تصير مجمله و تفتقر إلى البيان، لأنه ليس بأن يقال أن العموم فى الأولى يمنع من دليل الخطاب فى الثانى، بأولى من أن يقال أن دليل الخطاب فى الثانى يمنع من حمل الأولى على العموم، فإذا (٤) تساوى القولان وجب أن يوقف ذلك على البيان، و يكون مجملا على ما بيناه.

و إن كانت الجملة الثانى مخالفه للأولى فى الحكم، كانت كآيه أخرى لا تعلق []

ص: ٣٨٨

١- (١) البقره: ٢٣٦.

٢- (٢) فى الأصل: بدليل.

٣- (٣) زياده من النسخه الثانى.

٤- (٤) فى الأصل: إذا.

لها بالجملة الأولى، على ما بيناه في الجملتين المتماثلتين في العموم.

وإن كانت ضدًا للجملة الأولى، فإن كانت الجملة الأولى أعمّ و الثانية أخصّ، و ذلك على أنّه أراد بالجملة الأولى ما عدا ما ذكر في الجملة الثانية.

وإن كانت الجملة الثانية أعمّ دلّ ذلك أنّه أراد بالثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الأولى.

و نظير الأوّل أن يقول: «اقتلوا المشركين» و يقول بعده: «لا تقتلوا اليهود و النصارى» فإنّ ذلك يفيد أنّه أراد بلفظ المشركين ما عدا اليهود و النصارى، و إلّا كانت مناقضه أو بداء و ذلك لا يجوز.

و نظير الثّاني أن يقول أوّلاً: «لا- تقتلوا اليهود و النصارى» ثمّ يقول بعده: «اقتلوا المشركين»، فإنّ ذلك يدلّ على أنّه أراد بلفظ المشركين في الثّانية ما عدا ما ذكر في الجملة الأولى، و لو لا ذلك لأدّى إلى ما قدّمناه و أبطلناه.

و ليس لأحد أن يقول: هلاّ- حملتم الثّانية على أنّها ناسخه؟ لأنّ من شأن النسخ أن يتأخّر عن حال الخطاب على ما نبيّنه، و إنّما ذلك من أدلّه التّخصيص التي (1) يجب مقارنتها للخطاب على ما تقدّم القول فيه، فعلى هذا ينبغي أن يجري كلّ ما يرد من هذا الكتاب.

□

ص: ٣٨٩

١- (١) الذّي.

## فصل (٢١) «في جواز تخصيص الأخبار، و أنها تجرى مجرى الأوامر في ذلك» [F]

الصحيح أنه يجوز تخصيص الأخبار سواء أ كان معناها معنى الأمر أو لم يكن كذلك، كما يجوز تخصيص الأوامر.

و في الفقهاء من قال: إن ذلك لا يجوز، كما لا يجوز نسخ الأخبار.

□

ص: ٣٩٠



و أكثر الفقهاء و المتكلمين على المذهب الأول، و الذى يدل على ذلك: أن التخصيص هو ما دل على مراد المخاطب بالعموم، و ذلك لا- يمتنع فى الأخبار، كما لا يمتنع فى الأوامر، لأنه لا يمتنع أن يريد المخاطب بالعموم، باللفظ العام بعض ما وضع له، كما لا يمتنع أن يأمر باللفظ العام و يريد بعض ما تناوله، فالأمران سواء.

فأما ثبوت ذلك، فأكثر من أن يحصى، نحو الأخبار المتضمنة للوعيد [١] فإنها خاصه و كذلك آيات الوعد عند بعضهم.

□  
و قوله تعالى: وَ اللَّهُ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١) و قد علمنا أنه لا يقدر على ذات نفسه و لا مقدورات غيره.

و كذلك قوله: وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (٢) و قد علمنا أنه ما أُوتيت أشياء كثيرة.

و ذلك أكثر من أن يحصى.

على أننا قد بينا أن الأمر و النهى فى معنى الخبر، فلا فرق بين أن يأمر بالشىء فى أننا نعلم وجوبه، و بين أن نخبرنا بأن له صفه الوجوب فى أننا نعلم مثل ما علمناه بلفظ الأمر، و قد روى عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه امتنع من دخول بيت فيه تصاوير، و قال صلى الله عليه و آله و سلم: (إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير) (٣) □

ص: ٣٩١

١- (١) البقره: ٢٨٤.

٢- (٢) النمل: ٢٣.

٣- (٣) نحوه فى وسائل الشيعه: كتاب الصلاه باب ٣ و ٤ أبواب أحكام المساكين، كنز العمال ١٥: حديث ٤١٥٦١ و ٤١٥٦٣ و ٤١٥٦٤ و ٤١٥٦٥-٤١٥٦٦-٤١٥٦٧-٤١٥٧٢ و ٤١٥٧٣ مع اختلافات يسيره.

ثم خص ذلك بأن دخل بيتا فيه تصاوير توطأ(1).

و أما حملهم ذلك على النسخ، فالصحيح أن النسخ يجوز أن يدخل في الأخبار، و نحن نبين ذلك في باب النسخ و المنسوخ، فبطل بذلك تعلقهم به.

□

ص: ٣٩٢

---

١- (١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة: باب ٤ أبواب أحكام المساكين، حديث رقم ٥.

## فصل (٢٢) «في ذم فناء الخاص على العام، وح فم العمومين إذا تعارضا»

اعلم أنه إذا ورد عام يتناول إثبات حكم، وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام، نظر في تاريخهما: فإن كان أحدهما سابقا للآخر، كان المتأخر ناسخا و المتقدم منسوخا، سواء كان المتقدم عاما في أن الخاص الذي يجيء بعده و يتأخر عنه يكون ناسخا له، لأن تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب على ما نبينه (١) فيما بعد.

و كذلك لو كان المتقدم خاصيا و المتأخر عاما، فإنه يكون ناسخا، إلا أن يدل دليل على أنه أريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم.

و متى لم يعلم تاريخهما، فالصحيح أنه ينبغي أن يبنى العام على الخاص و يجمع بينهما، و هو مذهب الشافعي و أصحابه، و أهل الظاهر، و بعض أصحاب أبي حنيفة [١].

□

ص: ٣٩٣

---

١- (١) انظر بيان المصنف عن هذا الموضوع في ص ١٧٠.

و فى الناس من قال: إذا عدم التاريخ، فالواجب أن يرجع فى الأخذ بأحدهما إلى دليل و يجريهما مجرى عامين تعارضا [١]، و هو مذهب عيسى بن أبان، و أبى الحسن الكرخى (١).

و الذى يدل على صحه المذهب الأول: أن من حق من ثبتت حكمته أن لا يلغى كلامه إذا أمكن حمله على وجه يفيد، و إذا صح ذلك، فمتى أوجبنا استعمال العام لأدى إلى إلغاء الخاص، و متى استعملنا الخاص لم يوجب إطراح العام، بل يوجب حمله على ما يصح أن يريده الحكم، فوجب بهذه الجملة بناء العام على الخاص.

و نظير ذلك: ما روى عنه عليه السلام أنه قال: «فى الزقه ربع العشر» (٢) فكان هذا عاما فى قليله و كثيره، ثم قال: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقه» (٣) فأوجب هذا أن ما نقص عن خمسه أواق ليس فيه (٤) صدقه، و هو أخص من الأول.

فلو عملنا بموجب الخبر الأول لاحتجنا إلى إسقاط الخبر الأخير، و متى استعملنا الأخير أمكننا استعمال الأول على ما يطابقه.

فان قيل: هلا حكتم فيهما بالتعارض كالعومين؟، لأن ما تناوله الخاص قد []

ص: ٣٩٤

- 
- ١- (١) انظر «الذريعة: ٣١٥:١، ميزان الأصول: ٤٧٧:١، التبصره: ١٥٣، المعتمد ١: ٢٦٢-٢٥٦، شرح اللمع ١: ٣٦٢» و قد نسب الشيرازى هذا الزاى لأبى عبد الله الحسين بن على البصرى الملقب بالجعل.
  - ٢- (٢) مسند أحمد بن حنبل ١: ١٢.
  - ٣- (٣) صحيح البخارى: كتاب الزكاه، باب زكاه الورق حديث رقم ٤٩.
  - ٤- (٤) زياده فى الأصل.

تناوله الخبر العام، و إنما زاد عليه العام بتناوله شيئاً آخر لم يتناوله الخاصّ، فكان الزائد على ذلك في حكم خبر آخر، و ما تناوله العامّ ممّا عارضه الخبر الخاصّ في حكم خبر آخر، فوجب أن يعارض ذلك لما تناوله الخاصّ، و يقف العمل على أحدهما على الدليل [١].

قيل: هذا لا يجوز لأنّه يؤدّي إلى إبطال أحد الخبرين مع صحّ حمله على وجه ممكن، و ليس كذلك حكم العمومين إذا تعارضوا، لأنّه لا يمكن الجمع بينهما على وجه.

فأما قولهم: أنّ ما تناوله العام في حكم الخبرين، يتناول أحدهما مثل ما تناول الخبر الخاصّ، و الآخر يتناول ما زاد على ذلك، و أنّه ينبغي أن يحكم بالتعارض فيهما، فليس بصحيح، لأنّ العام إذا كان جملة واحده صحّ فيه من صرّفه إلى أنّ المراد بعضه ما لا يصحّ فيه إذا كان خبرين، لأنّه إذا كان (١) خبرين فمتى قيل إنّ المراد ما تناوله أحدهما أدّى ذلك إلى إبطال ما تناوله الخبرين اللذين يتناولان ما تناوله العام.

فإن قيل: هلاّ حملتم أحدهما على أنّه ناسخ للآخر؟ و تكونون قد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة، و يكون ذلك أولى من بناء العام على الخاصّ، لأنّ استعمال العام في الخاصّ يكون مجازاً.

يقال (٢): إنّما يمكن حمل ذلك على النسخ إذا علمنا تاريخهما و إنّ أحدهما مقدّم و الآخر متأخّر، فيحمل ذلك على النسخ، فأما مع عدم التاريخ فلا يمكن حمل ذلك فيه.

□

ص: ٣٩٥

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

٢- (٢) في الأصل: قيل.

و يدلّ على ذلك أيضا(١): أنّ على مذهب الخصم لو ثبت بالقياس(٢) إخراج بعض ما يتناوله العام من عمومته، وجب أن يخرج منه و خصّ به العموم، فالخير الخاصّ إذا أوجب إخراج بعض ما تناوله(٣) العام بذلك أولى، لأنّ السّيئه أقوى(٤) من القياس عنده.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنّ العام و الخاصّ لو وردا معا لعلمنا أنّ المراد بالعامّ ما عدا ما تناوله الخاصّ، لأنّ ذلك دليل التخصيص، فإذا وردا مفترقين، و لا دليل يدلّ على تقدّم أحدهما و تأخر الآخر، كانا في حكم ما وردا في وقت واحد و يجرى مجرى العرقى في أنّه و إن جاز تقدّم أحدهم للآخر، فمتى عدم التاريخ في ذلك حكم بأنهم كانوا ماتوا في حاله واحده على مذهب الخصم.

و استدللّ بعض من نصر ما اخترناه بأن قال: ما تناوله الخاصّ مقطوع به، و ما تناوله العام مشكوك فيه، فلا ينبغي أن يزال اليقين بالشك.

و هذا إنّما يمكن أن يعتمد من قال: إنّ العموم ليس له صيغه تفيد الاستغراق، فأما على ما ثبت عليه من أنّ له صيغه تفيد ذلك فلا يمكن، لأنّ ما تناوله العام عندنا مقطوع به(٥) مثل ما تناوله الخاصّ، فلا فرق بينهما على حال.

و قد استدللّ بوجوه آخر تضعف(٦)، و ما ذكرناه أقوى ما يستدلّ به.

فأما المخالف لذلك، فإنّما عوّل في ذلك على أنّ من قال: إنّ ما تضمّنه العام في حكم ما تضمّنه خيران أحدهما تضمّن ما تضمّنه الخاصّ، و الآخر تضمّن غيره فكان ما تضمّنه الخاصّ معارضا له.

□

ص: ٣٩٦

١- (١) أى على صحّحه المذهب الأوّل، و يمكن بعيدا أن يشار به إلى عدم إمكان الحمل على النسخ.

٢- (٢) أى مع الجهل بتاريخ المقيس عليه.

٣- (٣) يتناوله.

٤- (٤) أولى.

٥- (٥) أى بشرط عدم الصّارف.

٦- (٦) انظر الوجوه الأخرى في المصادر الواردة في التعليقه رقم ٢ و صفحه ٣٩٣ و رقم ١ صفحه ٣٩٤.

و قد أوردنا فى دليلنا ما هو جواب عنه فأغنى عن الإعادة.

و قد تعلق كل فريق (١) منهما لوجود مواضع من العام و الخاص بنى أحدهما على الآخر، أو حكم فيهما بالتعارض، لا يمكن أن يعول (٢) عليه، لأنّ لمن يخالفه أن يقول إنّما حكمت بذلك لدليل دلّ عليه، لو لا الدليل لما قلت به.

و ينبغي أن يكون المعتمد ما قدّمناه من الأدلّه و فيه كفايه إن شاء الله.

فأما العمومان إذا تعارضا [١]: فلا يخلو من أن يكون طريق إثباتهما العلم أو لا يكون كذلك:

فإن كان طريق إثباتهما العلم، يصحّ وقوعهما من حكيم على وجه، و لا يصحّ على آخر، فما يصحّ وقوعه منه فوجه:

أحدها: أن يقترن بهما التاريخ، و أنّ أحدهما متقدّم و الآخر متأخر، فيحكم بأنّ المتأخر ناسخ و المتقدّم منسوخ.

و الثانى: أن يمكن الجمع بينهما على وجه من التأويل [٢].

و الثالث: أن يكونا وردا مورد التّخيير (٣).

فهذه الوجوه التى يصحّ أن يقع العمومان المعلومان عليه من الحكيم.

و متى خلا من ذلك بأن يعدم (٤) التاريخ، و لا يصحّ الجمع بينهما لتضادّهما، علم أنّه لم يرد التّخيير، فإنّه لا يجوز وقوعهما من حكيم، لأنّه يؤدّى إلى أن يدلّ []

ص: ٣٩٧

١- (١) واحد.

٢- (٢) يقول.

٣- (٣) نحو (اقتل من قتل أباك) و (و لا تقتل من قتل أباك).

٤- (٤) فى النسختين «يقدم» و الصّحيح ما أثبتناه، و المقصود منه العدم أى لم يقترن بهما التاريخ، و هو قسيم الصورة الأولى.

الدليل على خلاف ما هو دليل عليه، وذلك لا يجوز على حال.

فأَمَّا إِذَا عَارَضَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُمُومِينَ صَاحِبَهُ مِنْ وَجْهِهِ، وَ لَا يِعَارِضُهُ مِنْ وَجْهِهِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (١)، وَ قَوْلِهِ: «وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» (٢)، لِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَقْتَضِي تَحْلِيلَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ (٣) وَ الْآخَرُ يَقْتَضِي حِظْرَهُ، وَ يَصَحُّ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِآيَةِ الْجَمْعِ مَا عَدَا الْمَمَالِيكَ، وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَرَادَ بِآيَةِ الْمَمَالِيكَ مَا عَدَا الْأَخْتَيْنِ، فَقَدْ اسْتَوَى فِي التَّعَارُضِ وَ فِي صَحِّهِ الْاسْتِعْمَالُ عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ، فَمَا هَذِهِ حَالُهُ وَ جَبَّ الرُّجُوعُ فِي الْعِلْمِ بِأَحَدِهِمَا إِلَى دَلِيلٍ، وَ لِذَلِكَ رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «أَحْلَتْهُمَا آيَةٌ وَ حَرَمَتْهُمَا أُخْرَى، وَ أَنَا أَنْهَى عَنْهُمَا نَفْسِي وَ وَلَدِي» [١]، فَأَخْبَرَ أَنَّ ظَاهِرَهُمَا يَقْتَضِي التَّعَارُضَ وَ أَنَّهُ عَمِلَ بِأَحَدِهِمَا لِعِلْمِهِ بِذَلِكَ، وَ أَنَّ الْعَمَلَ بِهِ هُوَ الْوَاجِبُ، وَ رَوَى عَنْ عَثْمَانَ أَنَّهُ وَقَفَ فِي ذَلِكَ وَ قَالَ:

«أَحْلَتْهُمَا آيَةٌ وَ حَرَمَتْهُمَا أُخْرَى» (٤) وَ حَكَى أَنَّهُ رَجَّحَ تَحْرِيمَهُمَا.

فَأَمَّا إِذَا كَانَ طَرِيقَ إِثْبَاتِهِمَا الْآحَادَ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ فِي الْعَمَلِ بِأَحَدِهِمَا إِلَى التَّرْجِيحِ، وَ قَدْ قَدَّمْنَا (٥) مَا يَرْجِّحُ بِهِ أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ عَلَى الْآخَرِ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى إِسْنَادِهِ أَوْ مَتْنِهِ، فَأَغْنَى عَنِ الْإِعَادَةِ، مِثَالُ ذَلِكَ مَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ نَامَ

□

ص: ٣٩٨

١- (١) النساء: ٣.

٢- (٢) النساء: ٢٣.

٣- (٣) الأختين المملوكتين.

٤- (٤) راجع: «المحلى ٩: ٥٢٢، المعتمد ١: ٢٦٨، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١١٧».

٥- (٥) راجع كلام المصنّف عمّا ترجّح به الأخبار في صفحته ١٤٣.



عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»(١) ونهى عن الصلاة في الأوقات المخصوصه(٢).

وكذلك روى عنه عليه السلام أنه قال: «من بدل دينه فاقتلوه»(٣) وكان ذلك عامًا في الرجال والنساء والصبيان، ثم نهى عن قتل النساء والولدان(٤).

والطريقة في الكلام على ذلك ما قدمناه من الوقف والرجوع في العمل بأحدهما إلى دليل.

ومن الناس من رجح(٥) العمل بأحد هذين الخبرين دون الآخر، بأنه خرج على سبب، فإذا عارضه الآخر وجب أن يقصر ذلك على سببه ولا يعدى ذلك، لأن الآخر يمنع منه.

ولنا في عين هذه المسألة نظر، وليس ذلك بمانع مما قلناه لأن هذا مثال، ولو لم يرد هذا المثال لكان ما فرضناه صحيحًا.

□

ص: ٣٩٩

١- (١) مجمع الزوائد ١: ٣٢٢ ونحوه في كنز العمال ٧: ٢٠١٤٢.

٢- (٢) راجع الأحاديث الناهية عن الصلاة في أوقات مخصوصه في «التهذيب الأحكام ٢: ٢٤٣» باب المواقيت.

٣- (٣) كنز العمال ١: ح ٣٨٧.

٤- (٤) الكافي ٧: ٢٥٦، التهذيب الأحكام ١٠: ١٤٠ و ١٤٣، الإستبصار ٤: ٢٥٥.

٥- (٥) يرجح.



اشاره

□

ص: ٤٠١



## فصل ١ - « في ذم فحرف حقيقة البيان و المجمل، و ماهيته النص، و غير ذل فحرف »

البيان عبارته عن الأدلة التي تبين بها الأحكام [١].

و عليه يدل كلام أبي علي، و أبي هاشم، (١)، و إليه ذهب أكثر المتكلمين، و الفقهاء.

و يعتبر عنه بأنه «هدايه»، و بأنه «دلاله»، و بأنه «بيان»، كل ذلك يراد به معنى واحد.

و ذهب أبو عبد الله البصري إلى أن البيان: «هو العلم الحادث الذي به يبين []

ص: ٤٠٣

---

١- (١) المعتمد ١: ٢٩٣، الذريعة: ٣٢٩، الأحكام ٣: ٢٤.

و في النَّاس من جعل البيان هو: «الأدلة من جهة القول و الكلام دون ما عدا ذلك من الأدلة» (٢).

و ذهب الصّيرفي [١] إلى أنّ البيان هو: «ما أخرج الشّيء من حدّ الإشكال إلى التجلّي» (٣).

و قال الشّافعي: «البيان اسم جامع لمعان متشعبه (٤) الأصول متشعبه الفروع، و أقلّ ما فيه أنّه بيان لمن نزل القرآن بلسانه (٥).

و قال من فسر كلامه (٦): إنّ غرض الشّافعي بهذا الكلام كان إلى ذكر ما هو بيان في اللّغة التي نزل بها القرآن لا أن يعينه، و ذكر أقسام ذلك، و لذلك قال: إنّّه متشعب.

ثمّ قال: إنّ أقلّ ما فيه أنّه ممّا يتبيّن به من نزل القرآن بلسانه المراد، و يبيّن بذلك أنّ فيه ما يكون في باب الدّلالة على المراد أقوى و أظهر من بعض، و إن كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه.

و قال: هذا أقرب ما يحمل عليه كلامه.

و الّذي يدلّ على ما ذهبنا إليه: من أنّه عبارته عن الدّلالة على اختلاف أقسامها، أنّ بالأدلة يتوصّل إلى معرفه المدلول، و البيان هو الّذي يصحّ أن يبيّن به ما هو بيان له، []

ص: ٤٠٤

١- (١) المعتمد ١: ٢٩٤-٢٩٣، الذريعة ١: ٣٣٠، الأحكام ٣: ٢٤.

٢- (٢) نسب الغزالي هذا التعريف للقاضي عبد الجبار (المنحول: ٦٤).

٣- (٣) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحه ٤٠٣.

٤- (٤) في «المعتمد ١: ٢٩٤»: مجتمعه الأصول.

٥- (٥) المعتمد ١: ٢٩٤.

٦- (٦) و هو أبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه: «المعتمد ١: ٢٩٤».

و لأجل [١] ذلك يقال: قد بين الله تعالى الأحكام، و المراد بذلك أنه دلّ عليها بأن نصب عليها الأدلّة، فكان بذلك فى حكم المظهر لها، فكما يقال لما قد ظهر بان، فكذلك يقال للمدلول عليه قد بان، و يوصف الدالّ بأنه مبين يعلم بصحّته تصرفها فى جميع المواضع أنّ المراد به ما قلناه، و تجاوزوا ذلك إلى أن قالوا فى الأمارات التى تقتضى غلبه الظنّ إنه بيان، كما قالوا فيها إنّنا أدلّه على ضرب من المجاز.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون البيان عبارته عن العلم الحادث الذى يتبين به الحكم دون الأدلّة التى لا يتبين بها الحكم، و لأجل ذلك [٢] لا يوصف الله تعالى بأنه متبين لما لم يكن له علم حادث، و لا يقال فى الواحد منّا فيما يعلمه ضروره أنه متبين له لما لم يكن علمه حادثا، و إنّما يوصف بما يتجدد له من العلوم التى تحدث حالا بعد حال.

قيل: لا يجوز أن يكون البيان عبارته عن العمل، لأنه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم يكون هو المبين، كما أنّ الدالّ يكون من فعل الدلالة، و نحن نعلم أنّا نصف الله تعالى بأنه قد بين لنا الأحكام فهو مبين كما يقول إنه دلّنا فهو دال، و يسمّى الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم أيضا بذلك، قال الله تعالى: لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ (١) فجعله عليه السّلام المبين لنا الأحكام، و على ما سأل السائل كان يجب أن يكون نحن المبينين، لأنّ العلوم الحادثه فىنا هى من فعلنا [٣] و ذلك لا يقوله أحد، فعلم بذلك أنّ الأولى ما قلناه.

و أما التّبين فلا يقع إلاّ بالعلم على ما ذكره السائل [٤] و لأجل ذلك لم نصف الله [ ]

ص: ٤٠٥

تعالى بأنه متبين، وإن كان فى الناس من ارتكب ذلك و لم يسلم أن التبين لا يقع إلا بالعلم الحادث، و حدّ العالم بأنه مبين (1) للشئ على ما هو به، و أجرى ذلك على الله تعالى و الواحد منّا.

و الأولى ما قلناه، و لا ينقض ذلك ما نصرناه من أنّ البيان عبارته عن الأدلّه، لأنّا جعلنا ذلك عبارته عمّا يمكن الاستدلال به لا ما يقع به التبين، و ذلك حاصل فى الأدلّه، فينبغى أن يكون عبارته عنها.

و ما أوردناه سؤالاً هو شبهه أبى عبد الله من أنّ البيان عبارته عن العلم، و قد تكلمنا عليه.

فأمّا من حدّ البيان بأنه: «ما اخرج الشئ من حدّ الإشكال إلى حدّ التجلّى»، فقد حدّ البيان بعبارته هى أشكال منها، و ينبغى أن يحدّ الشئ بما هو أظهر منه، على أنّ ما ذكره إنّما هو بعض البيان، لأنّ البيان قد يكون مبتدأ و إن لم يكن هناك مشكل يخرج به إلى التجلّى، فعلم بذلك أنّ الأولى ما اخترناه.

و هذه المسأله الكلام فيها (2) كلام فى عبارته فلا معنى للإطاله فيه.

فأمّا المجمل فيستعمل على ضربين:

أحدهما: ما يتناول جملة من الأشياء، و ذلك مثل العموم، و ألفاظ الجموع، و ما أشبههما، و يسمّى ذلك مجملاً لأنه يتناول جملة من المسميات.

و الضرب الآخر: هو ما أنبأ عن الشئ على جهه الجملة دون التفصيل، و لا يمكن أن يعلم المراد به على التفصيل، نحو قوله: خذ من أموالهم صدقة (3)، []

ص: ٤٠٤

١- (١) متبين.

٢- (٢) فى الأصل: و هذه المسأله فيها كلام.

٣- (٣) التوبه: ١٠٣.



و فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (١)، و قوله: وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (٢)، و ما أشبه ذلك ممَّا سنيننه فيما بعد.

و أما النَّصُّ: «فهو كلُّ خطابٍ يمكن أن يعرف المراد به».

و حدّد الشّافعي النَّصَّ بأنّه: «كلُّ خطابٍ علم ما أريد به من الحكم كان مستقلّاً بنفسه، أو علم المراد به بغيره» (٣)، و كان يسمّى المجمل نصّاً (٤).

و إلى ذلك ذهب أبو عبد الله البصرى.

و الذى يدلّ على صحّحه ما اخترناه: أنّ النَّصَّ إنّما يسمّى نصّاً لأنّه يظهر المراد و يكشف عن الغرض تشبيهاً (٥) بالنّص (٦) المأخوذ من الرّفيع نحو قولهم: «منصّه العروس» إذا ظهرت، و نحو ما روى عن النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه كان حين أفاض من عرفات إلى جمع يسير على هيئته (٧) فإذا وجد فجوه نصّ [١]، يعنى أنّه بلغ فيه الغايه، فعلم بذلك صحّحه ما قلناه.

و أمّا المفسّر: «فهو ما يمكن معرفه المراد به»، و هو موضوع فى الأصل لما له تفسير، لكنّه لما كان ما له تفسير يعلم بتفسيره مراده، و كان ما يعلم المراد به بنفسه بمنزلته سمى مفسّراً.

□

ص: ٤٠٧

١- (١) المعارج: ٢٤.

٢- (٢) الأنعام: ١٤١.

٣- (٣) المعتمد ١: ٢٩٤.

٤- (٤) المعتمد ١: ٢٩٤.

٥- (٥) شبيها.

٦- (٦) أى الارتفاع، فيسمّى ما تجلس عليه العروس «منصّه» لارتفاعها.

٧- (٧) أى على عادته فى السكون و الرّفق. و النصّ: التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقه، و أصل النصّ: أقصى الشىء و غايته، ثمّ سمى به ضرب من السير سريع. النهايه: ٥: ٢٩٠ و ٦٤.

و أما المحكم: «فهو ما لا يحتمل إلا الوجه الواحد الذي أريد به». و وصف محكما لأنه قد أحكم في باب الإبانة عن المراد.

و أما المتشابه: فهو ما احتمل وجهين فصاعدا.

فأما وصف القرآن بأنه متشابه كله في قوله تعالى: **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا (١)** ، فالمراد به أنه متماثل في باب الدلالة و الهدايه و الإعجاز، و قد وصفه الله تعالى بأنه محكم بقوله: **الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ (٢)** ، و المعنى بذلك أنه أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت، و يحصل به الغرض المقصود، و لذلك وجب حمل المتشابه على المحكم، و يجعل المحكم أصلا له.

و قد وصف الله تعالى القرآن بأن بعضه محكم و بعضه متشابه بقوله: **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (٣)** و المعنى بذلك ما قدمناه.

و أما الظاهر: «فهو ما يظهر المراد به للسامع»، فمن حيث ظهر مراده وصف هو بأنه ظاهر.

و قد بينا فيما تقدم معنى العام، و الخاص، و الأمر، و النهى، فأغنى عن الإعادة إن شاء الله تعالى.

□

ص: ٤٠٨

١- (١) الزمر: ٢٣.

٢- (٢) هود: ١.

٣- (٣) آل عمران: ٧.

الخطاب على ضربين:

أحدهما: يستقلّ بنفسه، و يمكن معرفه المراد به بظاهره، و إن لم يضيف إليه أمر آخر.

و الآخر: لا يستقلّ بنفسه، و لا يفهم المراد به بعينه، إلا أن يقترن به بيان يدلّ عليه.

فأما ما يستقلّ بنفسه فعلى أربعة أقسام:

أولها: ما وضع في أصل اللغه لما أريد به و كان صريحا فيه، سواء أ كان عاما أو خاصا، أمرا كان أو نهيا، فإنّ جميع هذه الألفاظ يمكن معرفه المراد بظاهرها، فمتى خاطب الحكيم بها و أراد به ذلك أمكن أن يعلم مراده بها، و نظير ذلك قوله: **و لا تَقْتُلُوا** النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (١)، و قوله: **و لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا** (٢)، و قوله: **وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (٣) و غير ذلك.

□

ص: ٤٠٩

١- (١) الأنعام: ١٥١.

٢- (٢) الكهف: ٤٩.

٣- (٣) البقره: ٢٨٢.

و ثانيها: ما يفهم المراد بفحواه لا بصريحه، و ذلك نحو قوله: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَ لَا تَنْهَرْهُمَا** (١) فَإِنَّ فحواه يدلّ على المنع من أذاهما على كلّ وجه.

و كذلك قوله: **وَ لَا يُظَلِّمُونَ فِتْيَانًا** (٢)، لأنه يقتضى فحواه نفى الظلم لهم بذلك و ما زاد عليه.

و فى الفقهاء من ألحق هذا الوجه بالقياس، و زعم أنّ جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار [١]، و ذلك خطأ، لأنّ دلاله ما قدّمناه من الألفاظ على ما قلناه أقوى من دلاله النص، لأنّ السامع لا يحتاج فى معرفه المراد به إلى تأمّل، فهو إذا كالأوّل.

و الّذى يكشف عمّا قلناه: أنّه لو قال: (و لا تقل لهما أف و اضربهما، أو اقتلها، أو اصفقهما) يعدّ بذلك مناقضا، و كذلك لو قال رجل لغيره: (أنا لا- أعطيك حبه) ثمّ قال: (لكنى أعطيك الدرهم و أخلع عليك) كان ذلك مناقضه ظاهره. و لو أنّ قائلا قال: (فلانا يؤتمن على قنطار) ثمّ قال: (و يخون) (٣) فيما قدر دائق) كان ذلك مناقضه، فعلم بجميع ذلك صحّحه ما قلناه.

إلاّ أنّه ربّما كان بعضه أخفى (٤) من بعض، و بعضه أظهر من بعض، حتّى يظنّ فيما ليس منه إنّ منه، و فيما هو منه أنّه ليس منه، و لأجل ذلك اعتقد أكثر الفقهاء فى قوله تعالى: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** (٥) فقال: إنّ يعقل منه فأفطر فعده من أيام آخر.

□

ص: ٤١٠

١- (١) الإسراء: ٢٣.

٢- (٢) الإسراء: ٧١.

٣- (٣) فى الأصل: يجوز.

٤- (٤) فى الأصل: أجلى.

٥- (٥) البقره: ١٨٤.

و هذا ليس بصحيح، لأنّ عندنا أنّ وجوب القضاء في هذه الآيه يتعلّق بنفس السّفر و المرض المخصوصين و إن لم يفطر الإنسان فتقدير «الإفطار» لا يحتاج إليه.

و من قال من الفقهاء: إنّ وجوب القضاء في هذا الموضع متعلّق بالإفطار.

فالمحصّلون منهم قالوا: إنّ ذلك طريقه الدليل، و ليس هو من باب فحوى الخطاب في شيء.

و ثالثها: تعلّق الحكم بصفه الشيء، فإنّه يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، على ما ندلّ (١) عليه، و إن كان فيه خلاف.

و رابعها: ما ذهب إليه كثير من الفقهاء و هو ما تدلّ فائدته عليه لا صريحه و لا فحواه و لا دليله، و هو على ضروب عندهم:

منها: ما يدلّ عليه تعليقه نحو قوله عليه السّلام في الهزّ: «إنّها من الطّوافين عليكم و الطّوافات» (٢) لأنّ اللفظ لا يتناول ما عدا الهزّ، و لا يعقل ذلك بفحواه و لا بدليله، و إنّما يحكم ذلك بالتعليل.

و منها: قوله: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ (٣) ، وَ الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي (٤) أنّه لمّا أفاد الزجر بالآيتين، أفاد أنّ القطع تعلّق بالسّيرقه، و الجلد بالزّنا، فعلم ذلك في جميع السّراق و الزّناه، و هذا عند من قال: إنّ الألف و اللّام لا يستغرقان.

فأمّا من قال بذلك، فلا يحتاج إلى هذا التّمحل بل يوجب ذلك بلفظ العموم.

و منها: ما قدّمناه من أنّ الأمر بالشيء يقتضى الأمر بما لم (٥) يتمّ إلّا به، و أنّ فائده القول يدلّ على ذلك.

و قد قلنا ما عندنا في جميع هذه الأمثله بما (٦) أغنى عن الإعادة.

□

ص: ٤١١

١- (١) يدلّ.

٢- (٢) كنز العمال ٩: ٤٠٠ رقم ٢٦٦٨٤.

٣- (٣) المائدة: ٣٨.

٤- (٤) النور: ٢.

٥- (٥) لا.

٦- (٦) ما.

فأما ما لا يستقل بنفسه في إفاده المراد، و يحتاج إلى ما يقترن به من البيان فعلى ضربين:

أحدهما: يحتاج إلى بيان ما لم يرد به ممّا يقتضى ظاهر كونه مرادا، و لا يحتاج إلى بيان ما أريد به، بل يعلم ذلك بظاهره، و ذلك نحو العام إذا علم أنّه دخله التخصيص، فإنّه يحتاج في معرفه ما اخرج منه إلى دليل لا فيما أريد به، لأنّ ما أريد به علم ذلك باللفظ المتناول له، و يحتاج أن يعلم ما لم يرد به منه، و ذلك نحو قوله:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ (١)، وَ الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي (٢)، وَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (٣)، وَ إِنَّهُ لَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ فِي السِّيرَاقِ مِنْ لَا يَجِبُ قِطْعُهُ مِثْلَ أَنْ يَكُونَ سَارِقًا مِنْ غَيْرِ حَرَزٍ، أَوْ سَرَقَ مَا دُونَ النَّصَابِ، أَوْ لَمْ يَكُنْ عَاقِلًا، أَوْ كَانَ هُنَاكَ شِبْهَهُ، وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ الشَّرَائِطِ الْمُرَاعَاهِ فِي ذَلِكَ احْتِجَاجٌ إِلَى بَيَانٍ مِنْ لَا يَقْطَعُ، لِأَنَّ عَمُومَهُ يَقْتَضِي أَنْ يَقْطَعَ كُلَّ سَارِقٍ مِنْ حَصَلَتْ فِيهِ الصِّفَاتُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا، وَ مِنْ لَمْ يَحْصُلْ، فَإِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ تَكْمَلْ هَذِهِ الصِّفَاتُ فِيهِ لَا يَجِبُ قِطْعُهُ، أَخْرَجَ مِنْ ذَلِكَ وَ قَطَعَ الْبَاقُونَ بِظَاهِرِ (٤) الْآيَةِ.

و كذلك القول في آية الزّنا، و الشّرك فالطريقه واحده.

و من النَّاسِ [١] من ألحق هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج إلى بيان المراد منه []

ص: ٤١٢

١- (١) المائدة: ٣٨.

٢- (٢) النّور: ٢.

٣- (٣) التوبه: ٥.

٤- (٤) في الأصل: فبظاهر.

و قال: لا يصحّ التعلّق بظاهره، و سنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و الضرب الثاني: هو ما يحتاج إلى البيان في معرفه ما أريد به، و هو على ضرب:

منها: ما وضع في أصل اللغه ليدلّ على المراد على طريق (١) الجملة دون التفصيل، و ذلك نحو قوله: <sup>□</sup>حَتَّى يُغَطُّوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ <sup>□</sup>هُم صَاغِرُونَ (٢)، و فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَغْلُومٌ (٣)، و قوله: وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (٤)، و قوله: وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (٥)، و نحو قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«عصموا مني دماءهم و أموالهم إلا بحقها» [١] و غير ذلك من الأمثلة:

و منها: ما وضع في اللغه محتملا لمعان نحو قوله: وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا (٦) لأنّ ذلك يحتمل، و كذلك قوله يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (٧) فإنّ ذلك يحتمل الحيض و الطهر.

□

ص: ٤١٣

١- (١) في الأصل: طريقه.

٢- (٢) التوبه: ٢٩.

٣- (٣) المعارج: ٢٤.

٤- (٤) الأنعام: ١٤١.

٥- (٥) الأنعام: ١٥١.

٦- (٦) الإسراء: ٣٣.

٧- (٧) البقره: ٢٢٨.

و منها: الأسماء الشرعيّة لأنها أجمع تحتاج إلى بيان ما أريد به نحو قوله:

وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١) لَأَنَّهُ قَدْ عَلِمْنَا بِالذَّلِيلِ أَنَّهُ أَرَادَ غَيْرَ مَا وَضَعْتَ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ فِي اللَّغَةِ لَهُ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ عَلَى ضَرْبَيْنِ:

أحدهما: ما يراد به ما لم يوضع في اللّغه له البتّه نحو الصّلاه، إلّا أنّ ذلك على ضربين:

أحدهما: ما يراد به ما لم يوضع في اللّغه له البتّه نحو الصّلاه، و الزكاه.

و الثّاني: ما أريد به بعض ما وضع له في اللّغه، لكنّه جعل اسما في الشّرع لما يقع منه على وجه مخصوص، أو يبلغ حدّا مخصوصا، فصار كأنّه مستعمل في غير ما وضع له نحو الصّيام، و الوضوء، و غير ذلك.

و منها: ما وضع في اللّغه لينبئ عن المراد به لكنّه قد علم أنّه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض، فهذا لا يعلم المراد به لأنّه لا شيء يشار إليه ممّا يتناوله إلّا و يجوز أن يكون مخصوصا منه، و من ذلك قوله: وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (٢) بأنّه لما علمنا أنّها لم تؤت أشياء كثيره على طريق الجملة احتجنا في معرفه ما أوتيت إلى دليل.

و قد ألحق قوم بهذا الوجه قوله تعالى: وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ (٣) و قالوا: إنّهُ إذا لم يصحّ أن يريد بذلك جميع الخير، لأنّ فيه ما ليس بواجب، فالواجب يحتاج إلى بيان، و يراد بالأمر التّدب.

و هذا ليس بصحيح، لأنّ الخبر الذي قد علم نفى وجوبه معلوم، و ذلك هو الذي لم يرد، فأما ما عداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما يقول في سائر ألفاظ العموم الذي يخصّ بعضها.

و منها: ما وضع في اللّغه ليدلّ على المراد بظاهره، إلّا أنّه إذا تعقّب شرط أو استثناء مجمل يرجع إليه صار ما تقدّمه مجملا، و ذلك نحو قوله تعالى: وَ أَجَلٌ لَّكُمْ [ ]

ص: ٤١٤

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) النمل: ٢٣.

٣- (٣) الحجّ: ٧٧.



مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (١) فَإِنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي إِبَاحَهُ كُلِّ مَا وَرَاءَ الْمُحَرَّمَاتِ، فَلَمَّا قَالَ بَعْدَهُ مُخَصِّصِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ كَانَ مَجْمَلًا افْتَقَرَتِ  
الآيَةُ إِلَى بَيَانٍ وَ صَارَتْ مَجْمَلَةً.

وَ مِثْلَ ذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُ: أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ (٢) لِأَنَّ مَا يُتْلَى لَمَّا كَانَ مَجْمَلًا فَلِأَوَّلِ بِمَنْزِلَتِهِ.

وَ مِنْهَا: لَفْظُ الْعَامِ إِذَا وَرَدَ وَ اقْتَضَى حِكْمًا، وَ الْمَعْلُومُ مِنْ حَالِ ذَلِكَ الْحُكْمِ أَنَّهُ لَا يَتِمُّ فِعْلُهُ إِلَّا بِشَيْءٍ آخَرَ، وَ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَا يَعْلَمُ  
بِالظَّاهِرِ، اقْتَضَى ذَلِكَ إِجْمَالَ الْعَامِ، لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْإِقْدَامُ عَلَى ذَلِكَ مَعَ الْجَهْلِ بِمَا لَا يَتِمُّ إِلَّا بِهِ.

فَهَذِهِ جَمَلَةٌ مَقْنَعَةٌ فِي ذِكْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ وَ مَا لَا يَحْتَاجُ، لِأَنَّ شَرْحَ ذَلِكَ طَوِيلٌ.

فَأَمَّا الَّذِي لِأَجْلِهِ قُلْنَا: إِنَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْلَمَ الْمُرَادَ بِهِ بِظَاهِرِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ، فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ احْتَاجَ إِلَى بَيَانٍ لَكَانَ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِيمَا  
يَقُومُ مَقَامَهُ وَ يَسُدُّ مَسَدَّهُ، فَإِذَا كَانَ هُوَ بِنَفْسِهِ مَعَ أَنَّهُ قَامَ مَقَامَهُ لَا يَبْتَنِي بِهِ الْمُرَادَ فَكَذَلِكَ بَيَانُهُ، وَ فِي ذَلِكَ إِخْرَاجُ بَيَانِهِ أَيْضًا مِنْ  
أَنْ يَسْتَقَلَّ بِنَفْسِهِ، وَ إِجْبَابُ حَاجَتِهِ إِلَى بَيَانٍ آخَرَ، وَ ذَلِكَ يَوْجِبُ إِثْبَاتَ مَا لَا يَتَنَاهَى مِنَ الْبَيَانِ، وَ ذَلِكَ مُحَالٌ.

وَ إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الْقِسْمَ الْأَخِيرَ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ، لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَةُ الْمُرَادِ بِهِ، فَكَانَ ذَلِكَ فِي حُكْمِ كُلِّ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ حَالَهُ مِنْ  
الْحَاجَةِ إِلَى بَيَانِهِ لِتَبَيُّنِ بِهِ الْمُرَادِ، وَ ذَلِكَ ظَاهِرٌ.

وَ اللَّهُ الْمَوْفِقُ لِلصَّوَابِ (٣)

ص: ٤١٥

١- (١) النساء: ٢٤.

٢- (٢) المائدة: ٥.

٣- (٣) جاء في نهايه الجزء الأول من النسخه الحجرية: «قد تم الجزء الأول من كتاب العده في أصول الفقه تصنيف شيخ الطائفة  
المحققه أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى قدس سره فى شهر جمادى الأولى سنة ١٣١٤، على يد أقل الجانئى محمد صادق بن  
محمد رضا التويسركانى غفر الله له و لوالديه».

العهده فى اصول الفقه

تاليف ابن جعفر محمد بن حسن الطوسى

تحقيق محمدرضا الانصارى القمى

ص: ٤١٤

## تمه الباب السادس الـF لام فى البيان و الجملة

### فصل -3

«فى ذ F ر الوجوه التى تحتاج الأشياء فىها

إلى بيان، و ما به يقع البيان»

إذا كان البيان عبارته عن الدلالة-على ما قدّمنا القول فىه-فكلّ وجه لا يعلم كون الشئ عليه ضروره، فإنّه يحتاج إلى بيان، كما أنّ ذلك يحتاج إلى دلالة، و سواء كان عقلياً أو شرعياً.

فأمّا ما علم كون الشئ عليه ضروره، فإنّه يستغنى بحصول العلم فىه عن بيان ذلك، و كذلك ما يعلم بالدلالة إذا حصل العلم بالمعلوم، فإنّه يستغنى بحصول العلم به عن بيان ثان. []

فإذا ثبت هذه الجملة، فالعقليات كلّمًا لا يعلم منها ضروره، و(١) ما يجرى مجرى الضروره، فلا بدّ من بيان، كما لا بدّ فيه من دلاله.

و الشرعيات بأجمعها تحتاج إلى بيان، كما تحتاج بأجمعها إلى دلاله.

هذا إذا أردنا بالبيان الدلاله، ومتى أردنا بالبيان ما يرجع إلى الخطاب، والفرق بين ما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج، فقد قدّمنا القول في ذلك، وقلنا: إنّ ما يحتاج من ذلك إلى بيان على وجوه:

منها: ما يحتاج في تخصيصه إذا كان عامًا و علم في الجملة أنّه مخصوص، فإنّه يحتاج في تعيين ما خصّ به إلى بيان.

و منها: ما يحتاج إلى بيان النسخ إذا كان ممّا ينسخ، لأنّه إذا قيل: «افعلوا كذا إلى وقت ما ينسخ عنكم» فإنّ وقت النسخ يحتاج إلى بيان.

و منها: ما يحتاج إلى بيان أوصافه و شروطه إذا كانت له أوصاف و شروط، كما قلناه في الأسماء الشرعيّه من الصلاه و الزّكاه و غيرها.

و قد يحتاج الفعل أيضا إلى بيان، كما يحتاج القول إليه إذا لم ينبئ بنفسه عن المراد، على ما سنبيته إن شاء الله تعالى. □

فأمّا ما به يبيّن الشّيء فأشياء:

منها: الكتابه، و ذلك نحو ما كتب النبيّ عليه و آله السّلام (٢) إلى عمّاله بالأحكام التي بيّنها لهم و لمن بعدهم، من كتب الصدقات، و الدّيات، و غيرها من الأحكام.

و منها: القول و الكلام، و قد بيّن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم الشّريعه أكثرها بذلك. □

و منها: الأفعال، و ذلك نحو ما روى عن النبيّ عليه و آله السّلام (٣) أنّه صلّى □

ص: ٤١٨

١-١) أو. □

٢-٢) صلّى الله عليه و آله. □

٣-٣) صلّى الله عليه و آله. □

و حَيَّ، و تَوْضُأً، قال: «صَلُّوا كما رَأَيْتُمُونِي أَصْلِي» (١)، و قال: «خَذُوا عَنِّي مَناسِكَ دِينِكُمْ» (٢)، و قال: «هَذَا وَضُوءٌ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ» (٣) فَأَحَالَ جَمِيعَ ذَلِكَ عَلَى أَفْعَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

و مِنْهَا: الإِشَارَةُ، و ذَلِكَ نَحْوَ مَا بَيَّنَّ النَّبِيُّ عَلَيْهِ وَ آلُهُ السَّلَامُ (٤) الشَّهْرَ بِأَصَابِعِهِ فَقَالَ: «الشَّهْرُ هَكَذَا وَ هَكَذَا وَ هَكَذَا بِأَصَابِعِهِ العِشْرَةَ كُلَّهَا» (٥) وَ أَرَادَ بِهَا أَنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ ثَلَاثِينَ يَوْمًا، ثُمَّ قَالَ: «الشَّهْرُ هَكَذَا وَ هَكَذَا وَ هَكَذَا وَ قَبْضُ إِبْهَامِهِ فِي الثَّلَاثَةِ» (٦) (٧) فَبَيَّنَّ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ تِسْعَةً وَ عَشْرِينَ يَوْمًا.

وَ الْحَقُّ بِذَلِكَ مِنْ خَالَفْنَا فِي القِيَّاسِ وَ الاجْتِهَادِ أَنَّهُ قَدْ بَيَّنَّ أَحْكَامًا كَثِيرَةً بِالتَّنْبِيهِ عَلَى طَرِيقَةِ القِيَّاسِ عَلَى مَا يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ، وَ ذَلِكَ عِنْدَنَا بِاطِلٍ.

□  
وَ أَمَّا بَيَانُ اللَّهِ تَعَالَى فَقَدْ يَكُونُ بِالْكِتَابَةِ وَ بِالْقَوْلِ، لِأَنَّهُ تَعَالَى كَتَبَ فِي اللُّوحِ المَحْفُوظِ، وَ بَيَّنَّ ذَلِكَ لِلْمَلَائِكَةِ، وَ بَيَّنَّ بِخُطَابِهِ، وَ مَا أَنْزَلَ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ (٨) مِنَ الْقُرْآنِ لَنَا المَرَادِ، وَ بَيَّنَّ أَيْضًا بِأَنَّ دَلَّنَا عَلَى التَّأْسِيِّ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بِفِعْلِهِ.

□  
فَأَمَّا (٩) الإِشَارَةُ، فَلَا يَجُوزُ عَلَيْهِ تَعَالَى، لِأَنَّهَا لَا تَكُونُ إِلَّا بِالْأَلَاتِ، وَ اللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِذِي آلَةٍ، إِلَّا أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَوْجَبَ عَلَيْنَا الإِقْتِدَاءَ بِالنَّبِيِّ عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامِ، وَ قَدْ □

:Links

http://localhost/١٠٤٩/٠/١٥٥ [١]

http://localhost/٢٥٢٢/٠/٢٧٩?paragId=١٨٦٩٦٩٥٦٨ [٢]

ص: ٤١٩

١- (١) المعتبر ٢: ٢٢٧، [١] بحار الأنوار ٨٥: ٢٧٩، [٢] صحيح البخاري، ب ١٨ كتاب الأذان ح ٢٧، مسند أحمد بن حنبل ٥: ٥٣ السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

٢- (٢) السنن الكبرى ٥: ١٢٥ «خذوا عني مناسككم»، و أيضا رواه مسلم عن جابر، و النسائي بلفظ الأمر «يا أيها الناس خذوا عني مناسككم».

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨ ح ٧٦، و نحوه في كنز العمال ٩: رقم ٢٦٩٥٧ و ٢٦٩٣٨.

٤- (٤) صلى الله عليه و آله و سلم.

٥- (٥) التهذيب ٤: ١٦٠ ح ٢١ و ١٦٢ ح ٣٠ و ١٦٤ ح ٣٨ و ١٦٧ ح ٤٨.

٦- (٦) الثالث.

٧-٧) التَهْدِيبُ ١٦٠:٤ ح ٢١ و ١٦٢ ح ٣٠ و ١٦٤ ح ٣٨ و ١٦٧ ح ٤٨.

٨-٨) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

٩-٩) وَأَمَّا.

بين عليه و آله السلام بالإشارة، لجاز (١) أن يضاف ذلك إلى الله تعالى.

كما أنّ أفعال الجوارح لا تجوز أيضا عليه، وقد أضفنا إليه تعالى (٢) ما بينه النبي عليه السلام (٣) بأفعاله من حيث أوجب علينا الاقتداء به فكذلك القول في الإشارة.

و هذه جملة كافيه في هذا الباب.

□

ص: ٤٢٠

١- (١) جاز.

٢- (٢) زياده من النسخه الثانيه.

٣- (٣) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله .

«فى ذ F ٤٠٠ر جمله ما يحتاج إلى بيان، و ما لا يحتاج من الأفعال»

الفعل على ضربين:

ضرب منه: يقع على وجه، من وجوب، أو ندب، أو إباحة، و يعلم وقوعه على ذلك الوجه، فما يكون كذلك لا- يحتاج إلى بيان  
ليعلم به الوجه الذى وقع عليه، لأن ذلك قد حصل العلم به.

و الضرب الآخر: أن يعلم مجرد الفعل و لا يعلم الوجه الذى وقع عليه، و يجوز فيه وقوعه واجبا، و ندبا، و مباحا على حد واحد، فما  
يكون كذلك يحتاج إلى بيان يعلم به الوجه الذى وقع عليه.

و جرى الفعل فى هذا الباب مجرى القول، لأن القول لما انقسم إلى قسمين:

قسم أنبأ عن المراد بظاهره و صريحه استغنى بذلك عن بيان المراد، و القسم الآخر لم ينبئ عن المراد على التعيين، احتاج فى  
العمل بتعيينه إلى بيان، فساوى القول الفعل من هذا الوجه على ما بيناه.

و نحن و إن ذهبنا إلى أن الأفعال كلها لا بد من أن يعرف المراد بها، و يعرف على أى وجه وقعت عليه بدليل، فذلك لا يمنع من  
أن يكون حالها ما وصفناه، كما أن الأقوال كلها قد علم أنها تحتاج فى معرفه ما وضعت له، و أن الحكيم مرید بها ذلك []



إلى الدليل، و مع ذلك انقسمت إلى القسمين اللذين ذكرناهما، فكذلك الفعل (١) على ما بيّناه.

□  
و إذا ثبت ذلك، و كان فى أفعال النبى صلى الله عليه و آله و سلم ما ينبى بظاهره عن الوجه الذى وقع عليه، فينبغى أن يستغنى ذلك عن البيان، و ما كان فيه من أفعاله لا ينبى بظاهره عن الوجه الذى وقع عليه، احتاج إلى بيان.

□  
و نظير القسم الأول أنه إذا روى أنه صلى الله عليه و آله و سلم صلى صلاه بأذان و إقامه جماعه، علم بذلك أنها واجبه، لأن ذلك من شعار كون الصلاه واجبه دون كونها نفلا، فما يجرى هذا المجرى ممّا وضع فى الشرع لشيء مخصوص فلا يقع على غير ذلك الوجه، فإنه لا يحتاج إلى بيان.

و مثل ذلك أيضا: إذا شوهّد النبى عليه السلام (٢) فعل فعلا فى الصلاه على طريق العمده، علم بذلك أنّ ذلك الفعل من الصلاه، و لذلك قلنا: إنه لمّا شوهّد ركع ركوعين و أكثر من ذلك فى ركعه واحده فى صلاه الكسوف علم أنّ ذلك من حكم هذه الصلاه، و نظائر ذلك كثيره.

و أمّا ما يقع من أفعاله عليه السلام على وجه الإجمال، و لا يعلم الوجه الذى وقع عليه، فنحو أن يرى عليه السلام (٣) يصلى منفردا لنفسه (٤)، فإنه يجوز أن تكون تلك الصلاه واجبه، و يجوز أن تكون ندبا، فيقف العلم بوجهها على البيان.

و كذلك إذا قيل: أنه توضأ و مسح على رأسه (٥)، احتمل أنه فعل ذلك ببقية النداهه، و احتمل أن يكون بماء جديد، فإذا قيل أنه فعل ذلك ببقية النداهه- على ما □

ص: ٤٢٢

١- ١) فى الأصل: القول.

٢- ٢) صلى الله عليه و آله و سلم.

٣- ٣) صلى الله عليه و آله و سلم.

٤- ٤) بنفسه.

٥- ٥) المطالب العالیه بزوائد المسانيد الثمانیه ١: ٢١ ح ٦١ و ٦٢، صحيح البخارى: باب ٣٤ أبواب الوضوء، ح ٤٩.

نذهب إليه (1)-، أو بماء جديد-على ما يذهب إليه المخالف-، كان ذلك بياناً له، فينبغي أن يجرى ما يرد من الأفعال على القسمين اللذين ذكرناهما، فليس يخرج عنهما شيء من الأفعال.

□

ص: ٤٢٣

---

١-١) التهذيب ٥٨: ١.

«فى أنّ تخصيىص العموم لا يمنع من التعلّق بظاهره»

[١] اختلف العلماء فى العموم إذا خصّ:

فذهب عيسى بن أبان البصرىّ إلى أنّه متى دخله التّخصيىص [٢] صار مجملا فاحتاج إلى بيان، و لا يصحّ التّعلّق بظاهره (١).

□

:Links

-----

<http://localhost/٢٩٠١٣/٠/١٨٧?paragId=٢١٩٠٩٣٦٥٦> [١]

ص:٤٢٤

---

١- (١) انظر: «التبصره: ١٢٢»، [١] ميزان الأصول ٤٢٢:١، المعتمد ٢٦٥:١، شرح اللّمع ٣٤٤:١، الذريعه ٢٣٩:١

و ذهب الشافعي و أصحابه، و بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يصح التعلق به -و إن خصّ -على كل حال [١].

و ذهب أبو الحسن الكرخي إلى أنه إذا خصّ بالاستثناء، أو بكلام متصل صحّ التعلق به، و إذا خصّ بدليل [٢] لم يصحّ [٣].

و حكى عبد الجبار بن أحمد (١) عن أبي عبد الله البصري أنه قال: «يحتاج أن ينظر في ذلك، فإن كان الحكم الذي تناوله العموم يحتاج إلى شروط أو أوصاف لا ينبئ اللفظ عنها جرى في الحاجه إلى بيان مجرى قول الله تعالى: أقيموا الصلاة (٢) لأنه يساويه في أن المراد بها لا يصح أن يعرف بالظاهر.

قال: و لا -فصل بين ألا يعلم ما لا يتم قطع السارق إلا به من الأوصاف بالظاهر، و بين ألا يعلم الصيلاه بالظاهر، لأن الجهل بما يتم الحكم إلا به كالجهل بنفس الحكم، فالحاجه إلى العلم بأحدهما كالحاجه إلى العلم بالآخر.

□

ص: ٤٢٥

---

١- ١) أي القاضي عبد الجبار المعتزلي.

٢- ٢) البقره: ٤٣.

و يقول: كل عام خصّ و أمكن تنفيذ الحكم من غير شرط و وصف فيما عدا ما خصّ منه، جرى في صحّه التعلّق به مجرى العموم إذا اتصل به الاستثناء.

قال: الظاهر من كتب أبي عليّ و أبي هاشم جميعا صحّه التعلّيق بعموم قوله:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ (١) و ما شاكلة، و قد صرّحاً بأنّ التّخصيص و إن أحوج إلى شروط لا ينبئ الظاهر عنها، أنّه لا يمتنع من التعلّق بالظاهر، و على ذلك بينا الكلام في الوعيد لأنّهما استدلا به، و إن كان العاصي الذي تعلّق الوعيد به يحتاج إلى شروط عندهما» (٢).

هذه الألفاظ بعينها حكيناها عنه على ما ذكره في كتابه «العمد» (٣).

و الّذى أذهب إليه: أنّ العموم إذا خصّ صحّ التعلّق بظاهره، سواء خصّ بالاستثناء أو بكلام متّصل، أو منفصل، أو دليل و على كلّ حال، إلّا أنّه يحتاج أن ينظر في ألفاظ العموم الّذى يتعلّق الحكم بها، فإن كانت متى استعملناها على ظاهرها و عمومها نفدنا الحكم فيما أريد منّا و فيما لم يرد، يحتاج إلى أن يبين لنا ما لم يرد منّا لنخصّه من جمله ما تناوله اللفظ، فأما ما أريد منّا فقد علمنا بالظاهر و ذلك نحو قوله:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ (٤)، و فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (٥) و ما يجرى مجرى ذلك، لأنّا لو خّلينا و ظاهر ذلك لقطعنا من يستحقّ القطع و من لا يستحقّ القطع إذا كان سارقاً، لكن لما كان في جمله السراق من لا يجب قطعه و هو من لا يكون عاقلاً و يسرق من غير حرز، أو سرق ما دون النّصاب، أو كانت هناك شبهه و غير ذلك من الصّفات و الشّروط المراعاة في ذلك، احتاج أن يبين لنا من لا يجب قطعه، فإذا بين ذلك بقى الباقي على عمومته و شموله، و علمنا حينئذ أنّه يستحقّ القطع. و كذلك قوله: فَاقْتُلُوا [ ]

:Links

<http://jamequran.ir/fa/ayah/5/38> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/38> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/9/5> [٣]

ص: ٢٢٤

(١ - ١) المائدة: ٣٨. [١]

(٢ - ٢) انظر: «المعتمد» ٢٦٦: ١-٢٦٥.

(٣ - ٣) انظر التعليقه رقم (٢) صفحه ٥٠١

٤-٤) المائدة: ٣٨. [٢]

٥-٥) التوبه: ٥. [٣]

المُشْرِكِينَ (١) و ما جرى مجراه.

و إن كان ألفاظ العموم متى خَلِينَا و ظاهرها لم يمكننا أن نستعملها فيما أريد منّا على وجه، كان ذلك مجملا و احتاج إلى بيان ما أريد منّا، و ذلك نحو قوله:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (٢)، لأنّا لو خَلِينَا و ظاهر الآيه لم يمكننا أن نستعملها فيما أريد منّا على وجه، فوقف ذلك على البيان.

و الّذى يدلّ على صحّحه ما اخترناه: أنّ الخطاب إذا ورد و كان الحكم متعلّقا باسم معقول في اللّغه، و جب حمله عليه و لا ينتظر به أمر آخر، إلّا أن يدلّ دليل على أنّه لم يرد ما وضع له في اللّغه، و لو لا ذلك لما صحّ التعلّق بشيء من الخطاب، لأنّه يجوز أن يرد بكلّ خطاب غير ما وضع له، و لا مخلص من ذلك إلّا بأن يقال لو أريد به غير ما وضع له ليبيّن، و ذلك بعينه موجود في ألفاظ العموم، و لا يلزمنا مثل ذلك في قوله أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (٣) لأنّا قد علمنا أنّه لم يرد بذلك ما وضع له في اللّغه، فلذلك وقف على البيان.

و الّذى يبيّن أيضا ما ذكرناه: أنّ ما خصّ بالاستثناء إنّما يصحّ التعلّق به لما قدّمناه من أنّ ما عدا الاستثناء يمكن أن يعلم به، و إن كان الاستثناء قد صيّرته مجازا على ما دللنا عليه فيما مضى، فيجب مثل ذلك في كلّ عموم خصّ بدليل و إن كان منفصلا.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنّه لو كان من شرط صحّته التعلّق بألفاظ العموم أن لا يكون قد خصّت، أو أن لا يحتاج إلى معرفه أوصاف لا ينبئ الظاهر عنها، أدى إلى ألا يصحّ التعلّق بشيء من ألفاظ العموم، لأنّه ليس هاهنا شيء من ألفاظ العموم إلّا و هو إمّا مخصوص، و إمّا أن يحتاج إلى أوصاف لا ينبئ الظاهر عنها، و ذلك يؤدّي []

:Links

-----

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/٩/٥>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٢/٤٣>

ص: ٤٢٧

[١ - ١] التوبه: ٥. [١]

[٢ - ٢] البقره: ٤٣. [٢]

[٣ - ٣] البقره: ٤٣.

إلى بطلان ما تعلقت الصحابه و من بعدهم به، ألا ترى أن أمير المؤمنين عليه السلام تعلق بقوله: وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (1) في تحريم الجمع بين المملوكتين، و كذلك تعلق بقوله: أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (2)، و من ثم قال: «أحلتها آية و حرمتها أخرى» [1]، و كذلك حكى عن عثمان (3).

و تعلق ابن عباس بقوله: وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ (4) حتى ردّ خبر ابن الزبير [2] لأجله و قال: «إن قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير» (5) و غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة.

و إن كان جميع ذلك يحتاج إلى بيان أوصاف لا ينبى الظاهر عنها، و قد جعل مجازا بدخول التخصيص فيه، فعلم بذلك أن صحّه التعلّق بألفاظ العموم صحيح و إن كان مخصوصا.

□

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/4/23> [1]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/3> [2]

<http://localhost/12238/2/117> [3]

<http://localhost/12579/0/84> [4]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/23> [5]

ص: ٤٢٨

---

[1-1] النساء: ٢٣. [1]

[2-2] النساء: ٣. [2]

[3-3] انظر: «المعتمد ١: ٢٦٨، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١١٧، [3] المحلى ٩: ٥٢٢». [4]

[4-4] النساء: ٢٣. [5]

[5-5] المعتمد ١: ٢٦٩.



و أما من نصر خلاف ما ذهبنا إليه، فقد حكى عبد الجبار (١) عن أبي عبد الله البصرى: «أنه ربما جمع بين قول: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (٢)، وبين قوله: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (٣)، وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الجار أحق بصقيبه» (٤)» و فيما سقت السماء العشر» (٥) في امتناع التعلق بظاها مره، وربما فرق بينهما أخرى، و يقول عند الفصل بينهما:

«إن العشر متعلق بما سقته السماء، و الذى يحتاج إلى بيانه صفة الأرض لا صفته، فهو كالحاجه إلى بيان صفة المخاطب فى أنه لا يمنع من التعلق بالظاهر.

و أمّا السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (٦)، فالحاجه إنّما هى إلى بيان صفته، فهو كالحاجه التى يتعلّق القطع بها من اعتبار القدر و غير ذلك، فلذلك امتنع التعلق بالظاهر.

و يقول: الصّيفه المتعلّق بها فى الشّرك هى فى إسقاط قتله لا- فى إثبات قتله، و الصّيفه المتعلّق بها فى السّارق هى فى إثبات قتله، فلذلك افترقا.

و ربما يقول فى الجميع: إنّ التعلّق بظاها لا يمكن، و إنّ الواجب ألاّ يعترض على الأصول بالفروع، بل يجب بناؤها عليه» [١].  
و هذه ألفاظه بعينها ذكرناها.

و قد قلنا فى هذه الأمثله ما عندنا و قلنا: فى أنّ قوله: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (٧)، □

:Links

https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/38 [١]

https://quran.inoor.ir/fa/ayah/9/5 [٢]

http://localhost/14127/0/41 [٣]

https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/38 [٤]

https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/38 [٥]

ص: ٤٢٩

١- ١) أى القاضى عبد الجبار المعتزلى.

٢- ٢) المائده: ٣٨. [١]

٣-٣) التوبه:٥. [٢]

٣-٤) كنز العمال ٧:ص ٧ رقم ١٧٧٠٠.الصقب:القرب و الملاصقه،و يروى بالسّين و المراد به الشفعه.(النهايه ٣٠-٤١، [٣]غريب الحديث ٣٣٧:١).

٥-٥) كنز العمال ٧:٣٢٨ رقم ١٥٨٨٠.

٦-٦) المائده:٣٨. [٤]

٧-٧) المائده:٣٨. [٥]

و قوله: فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (١)، أَنَّ الْقَطْعَ يَتَعَلَّقُ بِنَفْسِ السَّرِقَةِ، وَ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ مَرَاعَاهِ الصِّفَاتِ وَ الشَّرُوطِ فَيَمُنُّ لَا يَجِبُ ذَلِكَ، وَ جَرَى ذَلِكَ مَجْرَى قَوْلِهِ: (اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) وَ أَنَّ الْقَتْلَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرِكِ، وَ إِنَّمَا يَحْتَاجُ أَنْ يَبَيَّنَّ صِفَةَ مَنْ لَا يَجِبُ قَتْلُهُ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ غَيْرِهِمْ مِنَ النِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ «الْجَارُ أَحَقُّ بِصِقْبِهِ» (٢): فَالْأُولَى فِيهِ أَيْضًا أَنْ يَحْمَلَ عَلَى عَمُومِهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا مَا يَخْرُجُهُ الدَّلِيلُ، وَ ذَلِكَ يَجْرَى مَجْرَى أَلْفَاظِ الْعَمُومِ، وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ:

«وَ فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرَ» (٣) عَامٌ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ، فَإِنَّ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى وَجُوبِ اعْتِبَارِ صِفَاتٍ فِي الْأَرْضِ، قَلْنَا بِهِ وَ خَصَّصْنَا مِنْهُ وَ بَقَيْنَا الْبَاقِيَ عَلَى عَمُومِهِ.

وَ كَلَّمَا يَرُدُّ مِنْ هَذِهِ الْأَمْثَلِ يَجْرَى هَذَا الْمَجْرَى، وَ الطَّرِيقَةُ وَاحِدَةٌ فِي الْكَلَامِ عَلَيْهِ.

[]

:Links

<http://jamequran.ir/fa/ayah/9/5> [١]

<http://localhost/14244/0/429?paragId=195947525> [٢]

<http://localhost/14244/0/429?paragId=195947525> [٣]

ص: ٤٣٠

١-١ (١) التوبه: ٥. [١]

٢-٢ (٢) انظر تخريج الحديث في هامش رقم (٤) صفحہ ٤٢٩ [٢]

٣-٣ (٣) انظر تخريج الحديث في هامش رقم (٥) صفحہ ٤٢٩ [٣]

«فى ذ **F** وقوع البيان بالأفعال» [١]

ذهب الفقهاء بأسرهم، والمتكلمون إلى أن البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول.

وقال بعض المتأخرين: إنَّ البيان لا يقع بالفعل.

والذى يدلّ على صحّته مذهب الأوّل أشياء:

منها: أنه إذا كان الفعل ممّا يقع به التّبيين كما يقع بالقول، فينبغى أن يجوز وقوعه، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول: «صلّوا صلاه أوجبها الله عليكم»، ثم يبيّن صفتها و كيفيتها بالقول، وبين أن يقوم فيصلّى، فى أنه يقع فى الحالين التّبيين على حدّ واحد.

ولو قيل: أن التّبيين يقع بالفعل أكد ممّا يقع بالقول، لكان ذلك سائغا (١)، []

ص: ٤٣١

(١ - ١) فى الأصل: شائعا.

و لأجل ذلك رجعت الصّحابه فى بيان صفه الوضوء إلى كلففه فعل النبى (١) صلى الله عليه و آله و سلم فمن دفع وقوع البيان بالأفعال كان مبعدا، فلا فرق بين قوله فى ذلك، و بين من دفع ثبوت الأحكام بالأفعال، و فى ذلك خروج عن الإجماع.

فإن قال: أليس من حقّ بيان الكلام أن يكون متّصلا به أو فى حكم المتّصل به، و لا يصحّ فى الفعل مع الوقف، فكيف يصحّ أن يكون بيانا له؟ قيل له: لا نسلم أنّ من حقّ البيان أن يكون متّصلا بالكلام على كلّ حال، بل يجوز عندنا أن يتأخّر البيان عن حال الخطاب إذا لم يكن الوقت وقت الحاجه على ما نبينه (٢)، فعلى هذا يصحّ أن يتأخّر البيان و يقع بالفعل، و متى فرضنا أنّ الوقت وقت الحاجه، فذلك أيضا لا يمنع من وقوع البيان بالفعل، ألا ترى أنّه لا فرق بين أن يقول: «صلّوا إذا زالت الشّمس صلاه أو جبها الله عليكم» فإذا زالت الشّمس بينها و بين كلفيتها و صفاتها، و بين أن يقوم عند الزّوال فيصلّى صلاه، فإننا نعلم به بيان تلك الصّلاه بفعله كما نعلم بقوله لو بينها به.

و ليس يلزم من حيث كان الفعل لا يقع إلّا فى زمان ممتدّ أن يمنع ذلك من وقوع البيان به كما يمنع ذلك فى القول، لأنّ البيان بالقول أيضا ممتدّ الزّمان فيه كما يقع بالقول الذى لا يمتدّ الزّمان فيه من وجيز الكلام، فليس امتداد أحدهما إلّا كما امتداد الآخر، و إن كان أحدهما أكثر و الآخر أقلّ.

فإن قيل: كيف يعلم تعلق الفعل بالمبيّن حتّى يعلم أنّه بيان له؟ مع تجويز أن يكون ذلك الفعل وقع ابتداء لا بيانا لما تقدّم، [و] فى هذا ارتفاع التّبين به.

قيل له: إذا خاطب بالمجمل، و لم يكن الوقت وقت الحاجه، جاز أن يقول النبى صلى الله عليه و آله و سلم: «أبين صفه ما أو أجبت عليكم بالفعل»، فإذا جاء [ ]

ص: ٤٣٢

١ - ١) و هو المشهور بالوضوءات البيّانيه، انظر: «الكافى» ٣: ٢٤ ح ١ أو ٣: ٢٥ ح ٣، ٤ ح ٥، التّهذيب ١: ٥٥ ح ١٥٧ و ١: ٥٦ ح ١٥٨، الإستبصار ١: ٥٧ ح ١٦٨، شرح معانى الآثار ١: ٣٥، المصنّف لعبد الرزاق ١: ٢١ ح ٦١، و غيرها من الأحاديث البيّانيه الوارده فى أبواب الوضوء من المجاميع الروائيه.

٢ - ٢) انظر كلام المصنّف فى صفحه ٤٥٠.

وقت الحاجة فعل فعلا يمكن أن يكون بيانا له، فإننا نعلم بذلك بيان ما خاطبنا به أولا.

وإن كان الوقت وقت الحاجة، ففعل عقيب الخطاب فعلا يمكن أن يكون بيانا له، فإننا نعلم به المراد، ونعلم أنه متعلق به، لأنه لو لم يكن متعلقا به لكان قد أخلى خطابه من بيان مع الحاجة إليه، وذلك لا يصح، ولهذا قلنا إنه لا فرق بين أن يقول:

«صَلُّوا صَلاةَ السَّاعَةِ» ثم يتبعها بالقول، وبين أن يقوم فيصلي عقيب هذا القول صلاه، فإننا نعلم تلك الصَّلاة بيانا لما قدّم القول فيه، ولا فرق بين الموضوعين.

فإن قيل: إذا قلت: إنه لا يمتنع أن يقول لنا: «إذا خاطبتكم بالمجمل و فعلت بعده فعلا فاعلموا أنه بيان له»، فقد عدتم إلى أن البيان حصل بالقول دون الفعل.

قيل له: ليس الأمر على ذلك، بل البيان لا يقع إلا بالفعل في الموضوع الذي ذكره، وإنما يعلم بقوله تعلق فعله بالقول المجمل، وأما بيان صفة فإنه يحصل بالفعل دون القول على ما بيناه.

و يدل على ذلك أيضا: رجوع المسلمين بأجمعهم في عهد الصَّحابة و من بعدهم في بيان صفة الصَّلاة، والحج، والطَّهارة، إلى أفعال النبي عليه السَّلام (١) و تبيينوا بذلك قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (٢) و لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (٣)، فلو لا أنهم علموا أن ذلك يقع به البيان، وإلا لم يجز الرجوع إليه.

و يدل أيضا على ذلك: ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (٤) و«خذوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ» (٥) فأحالهم في بيان [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٢/٤٣>

[٢] <http://localhost/١٠٥٠/٢/١٧٢?paragId=١٨٠٨٣٠٤٦٣>

[٣] <http://localhost/٢٥٢٢/٠/٢٧٩>

ص: ٤٣٣

١- (١) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

٢- (٢) البقرة: ٤٣.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧. [١]

٤-٤) المعتبر ٢:٢٢٧، [٢] بحار الأنوار ٨٥:٢٧٩، [٣] صحيح البخارى: ب ١٨ كتاب الأذان ح ٢٧، مسند أحمد ٥:٥٣، السنن الكبرى ٢:٣٤٥.

٥-٥) السنن الكبرى ٥:١٢٥، ورواه أيضا مسلم عن جابر، والنسائي بلفظ «يا أيها الناس خذوا عني مناسككم».

ذلك على أفعاله، فلو لا أنّ البيان واقع بها وإلا لم يجز أن يحيلهم عليها.

وقد بيّن الفعل بالفعل، كما بيّن به القول، نحو أن يقنت النبي عليه السلام في الفجر وغيره من الصلوات (١)، ثم نراه يتركه في تلك الصلاة، فيعلم بذلك أنه لم يكن واجبا، لأنه لو كان واجبا لما تركه على حال، ونحو جلسته إلى الركعة الثانية تاره و تركه لها أخرى (٢)، فإنّ ذلك يدلّ على أنّها لم تكن واجبه.

وقد يدلّ تركه للشئ على حاله له أخرى، نحو أن يترك الصلاة في وقت مخصوص، فإنّ ذلك يدلّ على أنّها ليست بواجبه، فإن كان قد تقدّم دليل يدلّ على وجوبها في ذلك الوقت، فإنّ تركه لها في ذلك الوقت يدلّ على أنّها قد نسخت أو خصّت.

ومتى حدثت حادثه ولم يبيّن الحكم فيها، فإنّ ذلك يدلّ على أنّها باقية على حكم العقل، لأنه لو كان لها حكم شرعيّ لبيّنه أو نبّه عليه، فإذا (٣) ترك النكير على من أقدم بحضرته على فعل ولم يتقدّم منه بيان لقبحه، دلّ على أنه ليس بقبيح.

□  
فعلى هذه الوجوه تعتبر أفعاله صلّى الله عليه وآله وسلم لا بأعيان المسائل.

ومتى حصل قول وفعل يمكن أن يكون كلّ واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول، لأنه إنّما نلتجئ إلى الفعل ونجعله بيانا للمجمل عند الضرورة، فأما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا إلى ذلك.

والبیان من حقّه أن يكون في حقّ المبيّن، فإن كان المبيّن واجبا كان بيانه واجبا، وإن كان ندبا كان بيانه ندبا، وإن كان مباحا كان بيانه مباحا، ولأجل ذلك نقول:

□  
إنّ أفعاله صلّى الله عليه وآله وسلم إذا كانت بيانا لجمله واجبه كانت واجبه، وإذا كانت بيانا لجمله مندوب إليها كانت كذلك.

□

:Links

http://localhost/٢٨٤٥٣/٠/٦٤ [١]

ص: ٤٣٤

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

٢- (٢) سنن الترمذی: باب ٢١٣ و ٢١٤ من أبواب الصلاة. [١]

٣- (٣) و إذا.



والمجمل على ضروب:

منها: ما يكون لازماً لجميع المكلفين، فما هذا حكمه يجب أن يكون بيانه في حكمه في الظهور، وذلك مثل الصَّلاه و الطَّهاره و ما أشبههما.

و منها: ما يختصُّ بفرضه الأئمة عليهم السَّلام فينبغي أن يكون للأئمة طريق إلى العلم بها، ولا يجب ذلك في غيرهم.

و منها: ما يختصُّ بالعلماء، فينبغي أن يكون لهم طريق إلى معرفته.

و قد أجاز من خالفنا، وقوع البيان بخبر الواحد و القياس، كما أجازوا العمل بهما (١).

و عندنا أن ذلك غير جائز على ما بينا القول فيه (٢).

فأما على المذهب الذي اخترناه (٣) من العمل بالأخبار التي تنقلها الطائفة المحقِّقه، فإنه لا- يمتنع العمل بها في بيان المجمل، و لذلك رجعت الطائفة في كثير من أحكام الصلاه، و الوضوء، و أحكام الزَّكاه، و الصَّوم، و الحجَّ إلى الأخبار التي رووها و دونوها في كتبهم و أصولهم.

و من قال من أصحابنا: أنه لا- يجوز العمل بها إلا إذا كانت معلومه، ينبغي أن يقول: لا يقع بها البيان أصلاً، و هذا خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بيناه (٤) و هذه جملة كافيته في هذا الباب.

□

ص: ٤٣٥

١-١) راجع تفصيل الأقوال في صفحہ ٩٧ فصل (٤).

٢-٢) انظر استدلال المصنّف في صفحہ ١٠٠.

٣-٣) انظر استدلال المصنّف في صفحہ ١٠٠.

٤-٤) انظر استدلال المصنّف في صفحہ ١٠٠.

«فى ما الحق بالمجمل و ليس منه، و ما أخرج منه و هو داخل فيه»

ذهب أبو عبد الله البصرى و حكاه أبو الحسن الكرخى إلى أن قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (١) الآية، و قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ (٢) و ما أشبههما من الآيات التى علق التحريم فيها بالأعيان مجمل (٣).

و ذهب أبو على و أبو هاشم إلى أن ذلك مفهوم من ظاهره و ليس بمجمل (٤)، و إن كان أبو هاشم ربّما ذكر أن ذلك مجاز. و الصّحيح هو القول الأخير.

و شبهه من ذهب إلى القول الأوّل هى أن قال: إن ما يعلّق التحريم به من الأفعال فى الأعيان إذا لم يكن مذكورا فى الظاهر لم يجز التعلّق بظاهره، فإنّ ذلك يكون []

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/4/23>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/3>

[٣] <http://localhost/29013/0/201?paragId=219093723>

[٤] <http://localhost/19495/0/178?paragId=122045915>

ص: ٤٣٦

[١ - ١] النساء: ٢٣. [١]

[٢ - ٢] المائدة: ٣. [٢]

[٣ - ٣] انظر «المعتمد ١: ٣٠٧، الأحكام للآمدى ٣: ١٢، التبصرة: ٢٠١، [٣] شرح اللّمع ١: ٤٥٨»، و [٤] هو أيضا مذهب بعض الشّافعية.

[٤ - ٤] المعتمد ١: ٣٠٧، التبصرة: ٢٠١، شرح اللّمع ١: ٤٥٨، الأحكام للآمدى ٣: ١١٢، و هذا المذهب مختار القاضى عبد الجبار، و أبى الحسين البصرى، و أبى إسحاق الشّيرازى، و الأمدى، و ابن الحاجب، و الغزالى، و الرّازى، و البيضاوى، و جماعه من الأحناف.

مجازاً، و جرى مجرى قوله: وَ سَأَلَ الْقُرَيْبَةَ (١) و أراد أهلها.

و هذا المذى ذكروه غير صحيح و لا- شبهه فيه، و ذلك أنّ التحليل و التحريم و إن استحال تعلّقهما بالأعيان من حيث كانت موجودة كائنه لا يصحّ وقوعها، و لا هي في مقدورنا فيصحّ أن نتعبّد بها، فإنّما ينصرف إلى الفعل الذي يصحّ أن يقع منا، فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الأعيان و يراد بها الأفعال فيها، و قد بيّنا فيما مضى (٢) أنّ الاسم إذا انتقل عن أصل الوضع إلى عرف الشرع و جب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع، لأنّ ذلك صار حقيقه فيه، أ لا ترى أنّه إذا قال: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (٣) لا يسبق إلى فهم أحد تحريم الذوات، و إنّما يفهم من ذلك تحريم الوطاء و العقد لا غير، و لا فرق بين من دفع ذلك و بين من دفع أن تكون لفظه «الغائط» منتقلاً- عمّا وضع له في اللغه، و يتوصّل بذلك أنّ قول القائل: «أتيت الغائط» لا- ينبئ عن الحدث المخصوص، و المعلوم خلاف ذلك.

و إذا ثبت ذلك صار لفظ «التحريم» إذا علّق بالعين فهم منه تحريم الفعل فيها، فصار كفحوى الخطاب المذى يدلّ على الشىء و إن لم يتناوله لفظاً.

و لا- فرق بين من دفع الاستدلال بظاهر قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ (٤) على تحريم الفعل فيها، و بين من دفع الاستدلال بقوله: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا (٥) على تحريم ضربهما و شتمهما.

و ليس لهم أن يقولوا: لو كان أمره على ما ذهبتم إليه لما اختلفت فائده مفهوم ذلك، أ لا ترى أنّ قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (٦)، التحريم تناول هاهنا العقد []

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/23> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/3> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/17/23> [٣]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/23> [٤]

ص: ٤٣٧

(١-١) يوسف: ٨٢.

(٢-٢) انظر بيان المصنّف في صفحه ٥٤ و ٥٥.

(٣-٣) النساء: ٢٣. [١]

٤-٤) المائدة:٣. [٢]

٥-٥) الإسراء:٢٣. [٣]

٦-٦) النساء:٢٣. [٤]

و الوطاء، و ليس كذلك في قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (١)، بل المراد هاهنا غير المراد هناك، و ذلك أنه لا يمتنع أن يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في أعيان مختلفه بحسب ما جرت العاده بفعلها في الأعيان، و يتعارف عن تحريم الأمهات الاستمتاع، و من تحريم الميته الأكل، لأن اللفظه الواحده لا يمتنع أن يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلق به، ألا ترى أن النظر بالعين لا- يعقل منه ما يعقل من النظر بالقلب، فلما جاز أن يختلف المعقول من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين و القلب، فكذلك القول في التحريم.

و ليس لأحد أن يقول: إذا كان المحرّم من الأمهات غير المحرّم من الميته، علم أنّ اللفظ لا يفيد، إذ لو أفاده لا تفق ما يفيد في الموضوعين، أو يكون ذلك مجازا على ما مرّ في كلام أبي هاشم، و ذلك أنّ اللفظ يقال في ذلك أنّه مجاز في اللغه و إن كان حقيقه في العرف، كما تقول في «الغائط» و «الدّابه» و ما أشبههما.

و ذهب قوم ممن تكلم في أصول الفقه إلى أنّ قوله تعالى: وَ الَّذِينَ هُمْ لِقُرُوجِهِمْ <sup>لِلْأَفْطُونِ</sup> (٢) الآية، و قوله: وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ (٣) الآية، و غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها المدح أو (٤) الّذم مجمل، و قالوا: إنّ القصد بها تعليق الّذم بالفعل المذكور فيها أو المدح لا بيان الحكم بها و تفصيله، فالتعلّق بها في الحكم و في شروطه لا يصحّ [١].

□

:Links

<http://jamequran.ir/fa/ayah/5/3> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/23/5> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/9/34> [٣]

ص: ٤٣٨

١-١ (١) المائدة: ٣. [١]

٢-٢ (٢) المؤمنون: ٥. [٢]

٣-٣ (٣) التوبه: ٣٤. [٣]

٤-٤ (٤) و.

و ذهب أكثر من تكلم في أصول الفقه إلى خلاف ذلك، وقالوا: إن ذلك عموم [١]، وهو الصحيح.

و الذى يدل على ذلك: أن القصد إلى الوعيد و الذم لا يمنع من القصد إلى الحكم و بيانه، فكيف يصح أن يتعلّق فى بطلان التعلّق به بما ذكره من أن القصد به الوعيد، و لا فرق بين من قال ذلك، و بين من قال: إن الآية إذا قصد بها الزجر لا يصح أن يبيّن الحكم بها، فيتوصّل بذلك إلى إبطال التعلّق بآيه السرقة و الزنا و غير ذلك.

و هذا بعيد من الصواب.

و أيضا: فإن ذكر الذم على الحكم المذكور يؤكّد وجوبه و يقوى ثبوت ما ذكر من أوصافه، فكيف يقال إنه يخرج الآية من صحه التعلّق بها؟ و ذهب قوم: إلى أن قوله: **وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ** (١) مجمل، و جعلوا بيانه فعل النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم [٢].

و امتنع آخرون من ذلك و قالوا: إن الباء تفيد إصاق المسح بالرأس من غير أن []

ص: ٤٣٩

(١ - ١) المائدة: ٦.

يقتضى مقداراً من المسح، فمن مسح بشيء من رأسه فقد أدى ما يوجب الظاهر، ولا حاجة به إلى البيان (١).

والمذى نقوله في هذه الآية: إنَّ الباء تفيده عندنا التبعض - على ما بيناه فيما مضى - من أنها إنما تدخل للإلصاق إذا كان الفعل لا يتعدى إلى المفعول به بنفسه، فيحتاج إلى إدخال الباء ليلصق الفعل به، فأما إذا كان الفعل ممّا يتعدى بنفسه فلا يجوز أن يكون دخولها لذلك، فإذا ثبت ذلك فقوله: وَ امْسِيحُوا بِرُؤُسِكُمْ (٢) يتعدى بنفسه، لأنه يحسن أن يقول: (امْسِيحُوا رءوسكم) فيجب أن يكون دخولها لفائده أخرى و هي التبعض، إلا أنّ ذلك البعض لما لم يكن معيّنًا، كان مخيرًا بين أيّ بعض شاء، فإن علم بدليل أنه أريد منه موضوع معيّن لا يجوز غيره، ووقف ذلك على البيان، و صارت الآية مجمله من هذا الوجه.

و من الناس من قال: إنَّ قوله: فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٣) يقتضى قطع اليد إلى المنكب، لأنّ ذلك يسمّى يدا (٤).

و قال آخرون: إنّه مجمل لاحتماله له و لغيره (٥).

و قال آخرون: إنّه ليس بمجمل، لأنّ «اليد» في الحقيقة تتناول جملة العضو فيجب حمله عليها، و لو كانت تقع على العضو إلى المنكب و الزند جميعاً لوجب حمله على أقلّ ما يتناوله، إلا أن يدلّ الدلالة على خلافه، فادّعاء الإجمال فيه لا [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/38>

ص: ٤٤٠

١ - ١) و هو مذهب الشافعي، و الحسن البصري، و أبي علي الجبائي، و القاضي عبد الجبار، و ابن جنّي، و الآمدي، و أبي الحسين البصري، و السرخسي و آخرون. انظر: «المعتمد ٣٠٨: ١، الأحكام للآمدي ٣: ١٤، الذريعة ٣٤٩: ١، أصول السرخسي ٢٢٩: ١».

٢ - ٢) المائدة: ٦.

٣ - ٣) المائدة: ٣٨. [١]

٤ - ٤) نسب أبو الحسين البصري في (المعتمد ٣١٠: ١) هذا القول إلى بعض الأحناف العراقيين. انظر أيضا: «الذريعة ٣٥٠: ١، الأحكام للآمدي ١٩: ٣».

٥ - ٥) و هذا المذهب مختار الشّريف المرتضى في (الذريعة ٣٥٠: ١) حيث ذهب إلى إجمال الآية، لأنّ اليد تقع على العضو بكماله و تقع على أبعاضه.

يصح (١).

و الوجه الآخر أقرب إلى الصواب.

و ذهب قوم: إلى أن قول القائل: (أعط فلانا دراهم) مجمل، لأنه يمكن أن يراد به أكثر من ثلاثة.

و قال آخرون: إن هذا غلط، لأنّ تجويز ذلك لا يمنع من أن يكون ظاهره يقتضى ما قلناه، فسيبيل هذا القائل كسيبيل من قال: إن لفظ الخاص مجمل، لجواز أن يراد به العام.

و هذا الوجه أقرب إلى الصواب.

و ذهب قوم: إلى أن قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «فِي الرَّقَّةِ رِبْعَ الْعِشْرِ» (٢) إنما يدلّ على وجوب ربع العشر في هذا الجنس، و يحتاج إلى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك (٣).

و قال آخرون: إن ذلك ليس بمجمل، لأنّ ظاهره يقتضى ربع العشر في الجنس كله، فلا معنى للتوقف في ذلك، فلو لا قوله عليه السلام (٤): «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسٍ أَوْاقٌ صَدَقَهُ» (٥) مخصّصا به ذلك العموم، لكان يجب حمله على ظاهره (٦)، و هذا هو الصحيح دون الأوّل.

و ذهب قوم: إلى أن ما روى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من قوله: «لَا صَلَاةَ إِلَّا [ ]»

ص: ٤٤١

١- ١) و هذا مذهب أبي الحسن البصرى في (المعتمد ١: ٣١٠)، انظر أيضا: «الأحكام للآمدى ٣: ١٩».

٢- ٢) جامع الأصول ٤: ٥٩٤، الرقة: هي الدراهم المضروبه.

٣- ٣) الذريعة (١: ٣٤٧) حيث نسب هذا القول إلى (قوم) دون أن يسميهم.

٤- ٤) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

٥- ٥) كنز العمال ٦: ١٥٨٧٠، جامع الأصول ٤: ٥٨٧، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٥: ١١٧-١١٩.

٦- ٦) الذريعة ١: ٣٤٨-٣٤٧.



بفاتحه الكتاب» (١)، و«لا صلاة إلا بطهور» (٢)، و«لا نكاح إلا بولي» (٣)، مجمل، و قالوا:

إنَّ حرف التَّنْفِي لا- يصحُّ أن يكون داخلا- على الفعل مع صحَّه وقوعه عاريا من هذه الشُّروط، فيجب أن يكون داخلا- على الحكم، والحكم قد يكون للأجزاء، وقد يكون للتَّمام و الفضل، لأنَّه قد يقال: (لا صلاة كامله إلا بفاتحه الكتاب)، كما يقال: (لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده) (٤) و أراد بذلك ما قلناه من نفى الفضل، و لم يرد نفى الأجزاء بالاتِّفاق، و يمكن أن يريد: (لا صلاة مجزيه إلا بفاتحه الكتاب)، و إذا لم يكن في اللفظ تصريح بأحدهما و جب أن تكون الآيه مجمله.

قالوا: و لا- يصحُّ حمله على المعنيين معا، لأنَّ نفى التَّمام و الفضل يقتضى حصول الأجزاء، و نفى الأجزاء يقتضى أنَّه لم يحصل ذلك، و ذلك ينافى أن يراد بعباره واحده (٥).

و ذهب عبد الجبَّار بن أحمد (٦) إلى أنَّ ذلك ليس بمجمل و قال: «لأنَّ حرف التَّنْفِي يدخل في الفعل الشرعي، و ما يقع منه مع عدم الشُّرط المذكور لا يكون شرعيًا فكأنَّه قال: «لا صلاة شرعيه إلا بطهور»، فإذا وقعت من غير طهور لم تكن شرعيه، فحرف التَّنْفِي قد استعمل في الحقيقه فيما دخل فيه.

لكن ما ذكرناه إنَّما يصحُّ إذا دخل حرف التَّنْفِي في الفعل الشرعي، فأما إذا حصل فيما عداه فيجب أن ينظر فيه، فإن دخل على الحكم في الحقيقه قضى بنفيه []

:Links

<http://localhost/19612/0/211?paragId=122501741> [١]

<http://localhost/29013/0/185?paragId=219093645> [٢]

<http://localhost/3921/0/121> [٣]

ص: ٤٤٢

١ - ١) الحديث رواه أصحاب المسانيد و السنن، انظر: «البخارى، كتاب الصلاة ٩٤، [١] مسلم ١٠٠: ٤، الترمذى ٢٤٧، أبو داود ٨٢٢، النسائي ١٠٦: ٢، ابن ماجه ٨٣٧.»

٢ - ٢) السنن الكبرى ٢: ٢٥٥.

٣ - ٣) الحديث رواه أحمد بن حنبل، و الدار قطنى، و البيهقى فى العلل، و نسبه السيوطى لأبى داود، و الترمذى، و النسائى و ابن ماجه.

٤ - ٤) كنز العمال: ٧-٢٠٧٣٧، المستدرک على الصحيحين: ١-٢٤٦

٥ - ٥) و هذا المذهب مختار أبى عبد الله البصرى، و القاضى أبى بكر الباقلانى، و بعض الشافعيه كما نسبه إليهم أبو إسحاق

الشيرازى. انظر: «التبصره: ٢٠٣»، [٢] المستصفي ١: ٣٤٥، [٣] الأحكام للآمدى ٣: ١٧.  
٦-٦) هو القاضي عبد الجبار المعتزلى.

إذا لم يحصل الشرط المذكور و إن دخل على الفعل، و المعلوم من حاله أنه يقع فعلا صحيحا مع عدم الشرط، فيجب أن يكون مجملا على ما ذكره.

□  
و كذلك لا يصح التعلق بظاهر قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إنما الأعمال بالنيات» (١) لأنه إذا دخل حرف الشرط على الفعل الذي يصح وقوعه و إن خلا منه، فيجب أن يسند إلى غيره إذا احتج به.

هذه ألفاظه بعينها ذكرها في كتاب «العمد» (٢) و هي قريبة إلى الصواب.

□  
فأما ما الحق بالعموم و هو من المجمل: فنحو ما يتعلق به أصحاب الشافعي بقوله تعالى أقيموا الصلاة (٣) في وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه و آله و سلم في التشهد الأخير، و تقول إن ذلك دعاء، و إن هذه اللفظة حقيقه فيه [١].

و هذا بعيد من الصواب، لأن لفظه «الصلاة» و إن كانت موضوعه للدعاء في □

:Links

-----  
<http://localhost/14244/0/502> [١]

ص: ٤٤٣

---

١- (١) وسائل الشيعة: باب ٥ أبواب مقدّمة العبارات، كنز العمال ٣: ٧٩٣ رقم ٨٧٧٩.

٢- (٢) انظر هامش رقم (٢) صفحته ٥٠٢. [١]

٣- (٣) البقره: ٤٣

أصل اللّغه، فقد صارت بعرف الشّرع موضوعه لأفعال مخصوصه، فالّتلّلق بذلك فيما وضعت فى أصل اللّغه لا يصحّ لما قدّمنا.

و من ذلك أيضا: حملهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من رعى فى صلاته فليتوضأ» (١) على غسل اليد.

و هذا أيضا لا يصحّ، لأنّ الوضوء صار بعرف الشّرع عباره عن غسل أعضاء مخصوصه و مسحها، و إنّما يمكن حمل اللفظ على غسل العضو إذا علم بدليل أنّ الرّعاى لا ينقض الوضوء، فحينئذ يصرف عن ظاهره و يحمل على موجب اللّغه، كما تصرف ألفاظ كثيره عن حقيقتها إلى ضرب من المجاز لقيام دليل على ذلك.

و من ذلك تعلّقهم بقوله تعالى: «و لا تيمّموا الخبيث منه تئفّقون» (٢) فى أنّ الرّقبه الكافره لا تجزى فى الظّهار، و ينبغى أن تكون مؤمنه، لأنّ الكافره خبيثه (٣).

و هذا أيضا لا يصحّ، لأنّ المعنى بقوله: «و لا تيمّموا الخبيث أى لا تقصدوا إلى الإنفاق من الخبيث، فالقصد متعلّق بالإنفاق، و العتق ليس من الإنفاق فى شىء، يبين ذلك أنّ قوله بعد ذلك: «منه تئفّقون» كون المنفق منه (٤) من بعض ما وصفه بأنّه خبيث، و ذلك لا يتأتّى فى العتق، و كذلك قوله: «و لستّم بأخديه إلا أنّ تغمضوا فيه» (٥) إشاره إلى ما تقدّم ذكره.

و كلّ ذلك لا يصحّ فى العتق، فالّتلّلق به لا يصحّ.

و من ذلك تعلّقهم بقوله: «لا يسئوى أصحاب النار و أصحاب الجنّه» (٦) فى أنّ المؤمن لا يقتل بكافر، لأنّ نفى الاستواء إذا أطلق فيما قد ثبت بالدليل أنّه متماثل [ ]

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/267> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/267> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/59/20> [٣]

ص: ٤٤٤

١- (١) كنز العمّال ٧: ٤٩٢ رقم ٧١٩٩٣٣.

٢- (٢) البقره: ٢٦٧. [١]

٣- (٣) انظر: «الذريعه ١: ٣٥٨-٣٥٧».

٤- (٤) فى النسخه الثانيه: يدلّ على كون النّهى عن الإنفاق من بعض ما...

٥-٥ البقره: ٢٦٧. [٢]

٦-٦ الحشر: ٢٠. [٣]

فى الذّات إنّما يعنى به فى بعض أوصافه، فهو إذا مجمل (١).

و متى عتّب الكلام بشىء فزق بينهما فيه، و جب حمل أوله عليه، و قد ذكر فى آخر الآيه قوله: أَصِيحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ (٢) فينبغى أن يكون المراد نفى الاستواء فى الفوز فى الجنّه.

و من ذلك اعتراض من اعترض على قوله عليه السّلام: «لا يقتل مؤمن بكافر» (٣) و حمل ذلك على الكافر الحربى لما عطف عليه من قوله: «و لا ذو عهد فى عهده» فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا فى التعلّق بما تقدّم.

و هذا لا يصحّ، لأنّ الجملة الأولى لا يمتنع حملها على ظاهرها و إن خصّ بعضها بالذّكر فى الثّانى، و أكثر ما فى ذلك أن يكون عليه السّلام قال: «و لا ذو عهد فى عهده» فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا فى التعلّق بما تقدّم.

و هذا لا يصحّ، لأنّ الجملة الأولى لا يمتنع حملها على ظاهرها و إن خصّ بعضها بالذّكر فى الثّانى، و أكثر ما فى ذلك أن يكون عليه السّلام قال: «و لا ذو عهد فى عهده يقتل بكافر»، و لو قال ذلك لم (٤) يمتنع دخول جميع الكفّار تحت قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر».

و لو قال قائل: «لا يقتل عربى بعجمى، و لا البالغ من العجم بالأطفال» لم يوجب تخصيص الكلام الأوّل.

فأما التعلّق بقوله صلى الله عليه وآله و سلم: «رفع عن أمّتى الخطأ و التّسيان» (٥)،

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/59/20> [١]

ص: ٤٤٥

١-١) نسب الشّريف المرتضى فى (الذريعة ٣٥٨:١) هذا القول لأصحاب الشّافعى.

٢-٢) الحشر: ٢٠. [١]

٣-٣) نحوه فى وسائل الشّيعه: باب ٤٧ أبواب قصاص النّفس، كنز العمال ٤: ص ٤٣٥ رقم ١١٢٨٩.

٤-٤) لا.

٥-٥) كنز العمال ٤: ص ٤٣٥ رقم ١١٢٨٩، رواه الطبرانى، و النووى، و ابن ماجه، و ابن حبان، و الدار قطنى فى المستدرک. الكافى

٢: كتاب الإيمان و الكفر، باب ما رفع عن الأمه ح ٢، من لا يحضره الفقيه ٣٦: ١ ب ١٤ ح ٤.

فلا يصح، لأن المرفوع غير مذکور، ولا جرت العاده باستعمال هذه اللفظه في حكم خطأ مخصوص، وإنما يمكن التعلّق به بأن يقال: لا يصح أن يكون نفس الخطأ و التسيان مرفوعاً، وذلك محال مع وقوعه، أو يكون المرفوع العقاب و الثواب، وذلك معلوم عقلاً [١].

فالجواب: حمل الكلام على رفع أحكام الدين، لأن قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا أَمَكْنَ حَمَلَهُ عَلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْ جِهَتِهِ، كَانَ أُولَى مِنْ حَمَلِهِ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ بِالْعَقْلِ. وَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ تَتَّبَعُ عَلَى مَا عَدَاهَا، فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَأَمَّلَ لِيُقَاسَ عَلَيْهَا غَيْرَهَا.

و جمله القول في ذلك: أن ما يتعلّق به من الخطاب إنّما يصحّ التعلّق به إن كان اللفظ في أصل الوضع يفيد ما يتعلّق به فيه، أو فحواه، أو دليله، أو يعلم (١) من حال المخاطب أنّه لا يخاطب بمثله إلّا و يريد ذلك به، و إلّا خرج خطابه من أن يكون مفيداً، أو يفيد بالعرف ما استعمل فيه، أو بالشرع، فمتى خرج من هذه الوجوه لم يصحّ التعلّق به، و إنّما يختلف حال الخطاب و مواقعه، فربّما لطف (٢) الوجه الّذي لأجله لا يصحّ التعلّق به، و ربّما ظهر، فالواجب للسامع أن يجتهد في البحث عنه، فإنّه لن يعدم الوقوف على ذلك إذا كان قد ضبط الأصول في هذا الباب.

□

:Links

-----

[١] <http://localhost/١٣٧٥٦/٠/٣١٦>

ص: ٤٤٤

١-١) و يعلم.

٢-٢) اللطيف من الكلام: ما غمض معناه و خفي [لسان العرب: ٢٨٣: ١٢]. [١]

«فی ذ **F** جواز تأخیر التبلیغ [۱]، و المنع

من جواز تأخیر البیان عن وقت الحاجه»

(۱)

ذهب كثير من الناس إلى أنّ تأخیر التبلیغ لا يجوز، ثم افترقوا:

فمنهم: من حمّله على تأخیر البیان (۲).

و منهم: من تعلّق فی ذلك بقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (۳)**، وقالوا أمره على الفور (۴).

و ذهب أكثر المحصّلين إلى أنّ ذلك يجوز (۵)، و هو الصّحيح.

و الهدى يدلّ على ذلك: أنّه إنّما يجب أن يؤدّى بحسب ما يتعيّد به من تقديم أو تأخير، فإنّ تعيّد بالتبليغ عاجلا وجب عليه ذلك، و إن تعيّد آجلا كان مثل ذلك.

□

:Links

-----

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/67> [۱]

ص: ۴۴۷

۱- ۱) انظر التعليقه رقم (۱) صفحه ۴۴۹ و المصادر الوارده فيها.

۲- ۲) انظر التعليقه رقم (۱) صفحه ۴۴۹ و المصادر الوارده فيها.

۳- ۳) المائده: ۶۷. [۱]

۴- ۴) انظر التعليقه رقم (۱) صفحه ۴۴۹ و المصادر الوارده فيها.

۵- ۵) انظر التعليقه رقم (۱) صفحه ۴۴۹ و المصادر الوارده فيها.



فَأَمَّا تَعَلُّقُهُمْ فِي الْمَنْعِ مِنْ ذَلِكَ بِحَمَلِهِ عَلَى قَبْحِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ، فَعِنْدَنَا أَنَّ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ يَجُوزُ عَنْ وَقْتِ الْخُطَابِ، وَإِنَّمَا لَا يَجُوزُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَكَذَلِكَ نَقُولُ فِي التَّبْلِيغِ، فَسَقَطَ بِذَلِكَ مَا قَالُوهُ.

وَمِنْ مَنْعٍ مِنْ ذَلِكَ فِي تَأْخِيرِ الْبَيَانِ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ قَالَ: إِنَّمَا قَبْحُ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ لِشَيْءٍ يَرْجَعُ إِلَى حَالِ الْخُطَابِ، وَإِلَى أَنْ لَا يَسْتَفَادُ بِهِ شَيْءٌ، وَذَلِكَ وَجْهٌ قَبْحِ (١).

فَأَمَّا تَأْخِيرَ التَّبْلِيغِ فَلَيْسَ كَذَلِكَ، لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَبْلُغْ لَا يَخَاطَبُ أَصْلًا، فَكَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ قَبِيحًا؟.

وَأَيْضًا: إِذَا جَازَ أَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ تَعَالَى خُطَابَ الْمَكْلُوفِ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَعْلَمُ مَصْلَحَتَهُ فِيهِ، فَكَذَلِكَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

فَأَمَّا تَعَلُّقُهُمْ بِقَوْلِهِ: بَلَّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ (٢)، فَإِنَّمَا يَقْتَضِي وَجُوبَ التَّبْلِيغِ عَلَى الْوَجْهِ الْعَدِيٍّ أَمْرًا بِهِ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ مَنْعٌ مِنْ جَوَازِ التَّأْخِيرِ (٣).

وَأَمَّا تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ: فَلَا خِلَافَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ (٤)، وَالْوَجْهُ فِي ذَلِكَ، أَنَّ تَأْخِيرَهُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ يَجْرِي مَجْرَى تَكْلِيفٍ مَا لَا يَطَاقُ، لِأَنَّهُ يَتَعَدَّرُ عَلَيْهِ فَعَلَ مَا كَلَّفَ، وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْ صَحِّهِ الْأَدَاءِ، لِأَنَّ الْأَدَاءَ لَا يَصَحُّ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَعْرِفَ الْمَكْلُوفُ مَا كَلَّفَ، أَوْ يَتِمَكَّنُ مِنْ مَعْرِفَتِهِ، أَوْ مَعْرِفَهُ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ مِنْ سَبَبِهِ، وَيَصَحُّ أَدَاؤُهُ مَعَهُ.

وَأَمَّا تَأْخِيرَ التَّبَيِّنِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ: فَجَائِزٌ، لِأَنَّ الْمَكْلُوفَ يَجُوزُ أَنْ يَخْطَأَ فَلَا يَتَبَيَّنُ وَلَا يَوْجِبُ ذَلِكَ قَبْحَ الْخُطَابِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ فِي ذَلِكَ مِنْ قَبْلِ الْمَكْلُوفِ، وَإِنَّمَا أَتَى مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ، وَذَلِكَ لَا يَقْبَحُ التَّكْلِيفَ.

□

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/67> [١]

ص: ٤٤٨

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٤٤٩.

٢- (٢) المائده: ٦٧ [١]

٣- (٣) انظر المصادر الوارده في التعليقه رقم (١) صفحه ٤٤٩.

٤- (٤) انظر المصادر الوارده في التعليقه رقم (١) صفحه ٤٤٩.

«فى ذ F٤٦ ر جواز تأخير البيان عن وقت

الخطاب، و ذ F٤٦ ر الخلاف فيه» [١]

ذهب أبو عليّ، و أبو هاشم، و من تبعهما من المتكلمين، و أهل الظاهر إلى أنّ []

ص: ٤٤٩

تأخير البيان عن حال الخطاب لا يجوز، لا في العموم و لا في المجمعل (١).

وقال كثير من أصحاب الشافعي: إنّ تأخير بيان المجمعل يجوز، و امتنع من تأخير البيان في العموم و سائر ما ينبى ظاهره عن المراد به، و هو قول أبي الحسن، و كان أبو عبد الله حكى عنه جواز تأخير البيان في المجمعل، و خرّج على قوله الامتناع من تأخير بيان العموم (٢).

و الّذى أذهب إليه: أنّه لا - يجوز تأخير بيان العموم، و يجوز تأخير بيان المجمعل، و هو الّذى اختاره سيّدنا المرتضى، و إليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمهما الله (٣).

و الّذى يدلّ على ذلك: أنّ العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمعل، و إن لم يبينوا المراد به في الحال، أ لا ترى أنّ القائل يقول لغلامه: «إذا كان يوم الجمعة ادخل السوق، و اشتر الثياب، و الفاكهه، و غير ذلك من الحوائج ما أثبتته لك في رقعه» و إن لم يكتب الرقعه في الحال، و كذلك يقول بعض الرؤساء لو قيل له:

«اخرج إلى القرية الفلانيه أو البلد الفلاني و تولّ العمل بها، و اعمل في جبايه الأموال، و استخراج الحقوق ما أكتب لك به تذكره، و أثبتتها لك» و يكون ذلك حسنا، و إن لم يكتب التذكره في الحال، و يكون الغرض بجميع ذلك أن يعزم المخاطب و ينطوى على امتثال جميع ما يأمره به و يبيّنه فيما بعد، و إذا كان ذلك حسنا في الشاهد و جب []

ص: ٤٥٠

١- ١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٤٤٩.

٢- ٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٤٤٩.

٣- ٣) رحمه الله.

أن يكون حسنا في كل خطاب.

فإن قيل: لو جاز أن يخاطب بالمجمل و لا يبين المراد في الحال، لجاز من العربي أن يخاطب غيره بالزنجيه و إن لم يفهم منه شيئا أصلا (١).

فإن قلتم: المخاطب بالزنجيه لا يفهم منه شيئا أصلا، و المجمل يستفاد منه أمر ما و هو أنه مأمور، ألا ترى أنه إذا قال تعالى: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (٢)، وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (٣)، و غير ذلك، فالمخاطب يستفيد أنه مأمور بأخذ صدقه من ماله و إن جهل مبلغه و وقف ذلك على البيان، و هو مكلف بالعزيمه على ذلك و الانطواء عليه حتى يبين له، و كذلك في الصلاه يعلم أنه مكلف بفعل هو صلاه و عبادته، إلا أنه لا يعرف كيفيه هذه العبادته، فهو منتظر بيانها، و الخطاب بالزنجيه بخلاف هذا كله.

قيل لكم: يمكن أنه جميع ما أخرجتموه في المجمل أن يكون في الزنجيه، لأن الحكيم إذا خاطب بالزنجيه للعربي فلا بد أن يقطع المخاطب على أنه قد قصد بخطابه- و إن كان بالزنجيه- إلى أمره أو نهيه أو إخباره، و يجب عليه أن يعزم على فعل ما يبين له أنه أمره، به و الكف عميا لعله يبين له أنه نهاه عنه، و يوطن نفسه على ذلك و تتعلق مصلحته به، فأى فرق بين الأمرين؟ فإن فرقتم بين الأمرين بأن الفائدة بالزنجيه أقل أو أشد إجمالا، جاز أن يقال لا اعتبار في حسن الخطاب بكثرة الفائدة، لأنه يحسن من الخطاب ما يخرج من كونه عبثا، و قليل الفائدة ككثيرها.

و الجواب عن ذلك: أن من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجيه كما ذكرتم، كما أن من المعلوم الذي لا يختلف العقلاء فيه حسن الخطاب بالمجمل في الموضوع الذي ذكرناه، و إذا ثبت حسن ما ذكرنا و قبح ما ذكرناه، احتجنا أن ننظر في ذلك و نعلل []

:Links

<http://localhost/19484/2/426?paragId=196459552> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/9/103> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/43> [٣]

ص: ٤٥١

[١- ١) التبصره: ٢١١، المعتمد ٣١٦: ١].

[٢- ٢) التوبه: ١٠٣].

[٣- ٣) البقره: ٤٣].

لم حسن ما ذكرناه، و لم قبح ما قالوه؟ فلا نعلل قبح ما قالوه بعلة توجد في حسن ما ذكرناه، لأن ذلك يؤدي إلى اجتماع وجه الحسن و القبح في شيء واحد، و ذلك لا يجوز، و لا نعلل أيضا حسن ما ذكرناه بعلة توجد فيما استقبحوه لمثل ذلك.

و إنما قلنا ذلك: لأننا متى عللنا قبح الخطاب بالزنجية، بأننا لا نفهم بها مراد المخاطب، وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضروره من خطاب الملك لخليفته، و الواحد منا لعلامه، لأن خليفه الملك و وكيل أحدنا لا يعرف من خطابه المجمل المذى حكينا مراده المذى أحاله في تفصيله على البيان، و إن عللنا قبحه بأنه ممّا لا فائده فيه، فقد بينا أنه يمكن أن يدعى فيه فائده و أنه لا يعدو أحد أقسام الكلام المعهود، و لا بدّ أن يكون مريدا إذا كان حكيما لبعضها، و إن عللنا حسن الأمثلة التي علمنا حسننا بأنه يفيد فائده ما أو ممّا يتعلّق بالمخاطب به مصلحه، بأن يعتقد و يعزم على الامتثال عند البيان، و يوطن نفسه على ذلك، فهذا كلّ قائم في الخطاب بالزنجية، فلا بدّ من التعليل بما لا يقتضى قبح ما علمنا حسنه، و لا حسن ما علمنا قبحه.

و يمكن تعليل قبح الخطاب بالزنجية بأنه غير مفهوم منه نوع الخطاب، و لا- أيّ ضرب هو من ضروره، ألا ترى أنه لا يفصيل المخاطب بين كونه أمرا، أو نهيا أو خبرا، أو استخبارا، أو عرضا، أو يمينا، و في المجمل يفصل بين هذه الأنواع و الضروب، و إنما يلتبس عليه تفصيل ما تعلّق الأمر به ممّا هو واقف على البيان، فهذه علة صحححه في قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها فيما علمنا حسنه من الأمثلة، و لا في المجمل الذي يجري في الحسن مجراه.

و إن شئت أن تقول: العلة في قبح الخطاب بالزنجية أنّ المخاطب لا يستفيد منه فائده معيّنه مفصّله، و لا بدّ في كلّ خطاب من أن يستفاد منه فائده مفصّله، و إن جاز أن يقترن بذلك فائده أخرى مجمله، و الخطاب المجمل مستفاد منه فائده معيّنه [ ]

مفصّله و إن استفاد أخرى مجمله، لأنه إذا قال: أقيّموا الصّلاة (١) و خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (٢) فقد استفاد المخاطب أنه مأمور و قطع على ذلك، و أنه مأمور بعباده هي صلاه أو صدقه، و إن شكّ في كيفيّتها.

ثمّ يقال لهم: كيف توجبون أن يعلم المخاطب فائده جميع ما يخاطب به قبل زمان الحاجة، و مراد المخاطب على جهة التفصيل، و إنكم تجوزون تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به عن وقت الخطاب، و لا- توجبون ذلك و هو من فوائد الخطاب و مراد المخاطب، لأنه إذا قال: «صلّوا» فظاهر هذا القول عندكم يتناول كلّ صلاه و كلّ زمان بلا حصر، فإذا أراد بذلك مدّة معيّنه و إلى غايه منقطعه، و آخر بيانه في حال الخطاب، فقد أراد في حال الخطاب ما لم يبيّنه و يفصّله، و هذا من هذا الوجه نظير المجمل و مثل الخطاب بالزنجيه.

فإن قلت: ليس يجب أن يبيّن في حاله الخطاب كلّ مراد له بالخطاب.

قلنا: أصبتم، فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك، لأنّ الخطاب بالمجمل يستفاد منه فائده معيّنه مفصّله، و إن لم يستفد على سبيل التفصيل جميع فوائده.

و إن قالوا: لا حاجة إلى بيان مدّة النسخ و غايه العباده التي تخرج بالبلوغ إليها من أن تكون مصلحه، لأنّ ذلك بيان لما لا يجب أن يفعله، و هو غير محتاج إلى بيان ما لا يجب عليه أن يفعله، و إنّما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفه ما يفعله، و كلّ الإتيان به.

قلنا: هذا خروج منكم عن السنين (٣) الذي كنّا فيه، لأنّكم أوجبتم البيان للمراد كلّمه في حال الخطاب لأمر يتعلّق بحسن الخطاب، فأوجبتم قبجه متى لم يعلم المخاطب فوائده كلّها على التفصيل، فلما ألزمتكم بيان مدّة النسخ عدلتكم إلى شيء [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/9/103>

ص: ٤٥٣

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) التوبه: ١٠٣. [١]

٣- (٣) السنن: هو الطّريق. [لسان العرب: مادّه «سنن» ٢٢٦: ١٣].

آخر و هو-و إن كان غير صحيح-نقض لعلتكم، و هدم لاعتمادكم، لأنكم توجبون بيان فوائد الخطاب و مراد المخاطب، لأنه يتعلّق بحسن الخطاب. و إذا أجزتم تأخير بيان بعض فوائده، نقضتم اعتلالكم على كلّ حال و عدنا إلى أنّكم قد أجزتم حسن ما هو نظير للمجمل المذموم أخبرنا حسنه، لأننا لم نجز إلاّ تأخير بيان بعض فوائد الخطاب، و نراكم أبداً تذكرون في كتبكم أنّ قبح تأخير البيان لم يكن لشيء يتعلّق بإزاحه عنه المكلف في الفعل و إنّما هو راجع إلى وقوع الخطاب على وجه يقتضى القبح، و هذا ينقض قولكم الآن أنّه لا يحتاج في فعل ما كلف إلى معرفه غايه المصلحه، و يحتاج في الفعل إلى العلم بصفته، لأنّ هذه منكم مراعاة لما به يتمكّن من إيقاع الفعل.

و يجب أن يعلم أنّ فقد القدره أو الآله التي لا يقع الفعل إلاّ بها أقوى و أشدّ تأثيراً في تعذر الفعل من فقد العلم بصفته، و أنتم تجيزون خطاب من لا يقدر على الفعل و لا يتمكّن منه في حال الخطاب إذا كان ممّن يقدر في حال الحاجة، فأجزوا تأخير بيان صفه الفعل في حال الخطاب، و لا حاجة به في هذه الحال إلى العلم بصفته، كما لا حاجة به إلى القدره عليه و التمكن بآلات و غيرها منه.

ثمّ إنّكم ليس تخلون من أن توجبوا بيان صفه الفعل المأمور به حال الخطاب لأمر يتعلّق بإزاحه عنه في الفعل، أو لأمر يرجع إلى حسن الخطاب، و أنّ فوائده و مراد المخاطب به إذا لم يعلم تفصيلاً في وقت الخطاب قبح:

فإن كان الأوّل، لزم عليه أن يكون في حال الخطاب قادراً متمكّناً، و ليس توجبون ذلك.

و إن كان الثّاني، فغايه الفعل من مراد المخاطب و مقصوده من الخطاب، و مع ذلك فلم يبيّن في حال الخطاب، و إذا جاز أن لا يبيّن بعض المقصود و لا يكون الخطاب قبيحاً، جاز في المجمل مثل ذلك بعينه.

و ممّا يمكن أن يستدلّ به على جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب و يورد على المخالف على سبيل المعارضه و الإلزام: أنّه لا خلاف بيننا و بينهم في أنّه قد يجوز أن يخاطب بالمجمل و إن لم يقرنه بالبيان، بل يحيله في معرفه البيان على [ ]

الرّسول عليه السلام، و الرجوع فى تفصيل ذلك إليه، و إذا جاز أن يخاطبنا (١) بما لا يفهم تعويلا على أنّا نعرف المراد من جهه غيره، و إلاّ جاز أن يخاطبنا بذلك و يعوّل بنا على الرجوع إليه فى معرفه البيان.

□  
فإن فرّقوا بين الأمرين بأن يقولوا: إذا كان البيان عند الرّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم و خاطبنا بالمجمل، فنحن متمكّنون من العلم بالمراد.

قلنا: و إذا خاطبنا بالمجمل، و عوّل بنا على مسألتنا (٢) عن بيانه و الرجوع إليه فى تفصيله، فنحن أيضا متمكّنون من العلم بالمراد، و لا فرق بين الأمرين و قد استهيا فى أنّ البيان لم يقترن بالخطاب، و إنّما التّعويل فيه على الرجوع إلى مترجم و مبين، فأى فرق بين أن يكون ذلك المبيّن هو الله تعالى أو رسوله؟ فإن قال: ما ذكرتموه يقتضى أن يكون ذلك عبثا، لأنّه طوّل زمان المعرفه بغير فائده، و قد كان قادرا بدلا من أن يخاطبه بالمجمل ثم يلزمه سؤال عن معناه فيبيّن له، أن يتدعى بيان ذلك له.

قلنا: فالآن كان ما ذكرتموه و أجزتموه أيضا عبثا، لأنّه كان قادرا على أن يخاطبه مقترنا بالبيان و لا يكلفه الرجوع إلى الرّسول عليه السلام و معرفه المراد، لأنّه تطويل للبيان و طريق المعرفه.

فإن قلت: هذا التّطويل يمكن أن يتعلّق به مصلحه.

قيل لكم: فيما أنكرتم مثل ذلك؟ و ممّا يضيق عليهم الكلام، أنّهم يجيزون أن يخاطب بالمجمل و يكون بيانه فى الأصول، و يكلف المخاطب الرجوع إلى الأصول فيعرف المراد.

فإذا قيل لهم: ما الذى يجب أن يعتقد هذا المخاطب إلى أن يرجع إلى الأصول فيعرف المراد؟ []

ص: ٤٥٥

١-١) يخاطبه.

٢-٢) فى الأصل: مسألته.



قالوا: يجب أن يتوقف عن اعتقاد التفصيل، و يعتقد على الجملة أنه يمثل ما بين له، وهذا تطرق عليهم ما قاله: يجوز تأخير بيان المجمع، من وجوب اعتقاد الجملة دون التفصيل و انتظار البيان.

و أرى فرق بين أن يكلف زمانا قصيرا من غير فهم المراد-على سبيل التفصيل- الاعتقاد الذي ذكروه و يحسن ذلك، و بين أن يكلف زمانا طويلا مثل ذلك؟ فإذا قال: إذا كان البيان في الأصول فهو يتمكن من معرفته.

قلنا: أ و ليس هذا المخاطب إلى أن يتأمل الأصول، و يقف على البيان مكلف الاعتقاد المجمع الذي ذكرتموه على وجه حسن؟ و لا- بد من زمان مقصور لا يمكنه معرفه المراد فيه، لأن تأمل الأصول و الرجوع إليها حتى يعلم حصول البيان فيها أو خلوها منه، لا بد فيه من زمان قصر أو طال، و إذا جاز أن يخاطب بما لا يتمكن من معرفه المراد به في قصر الزمان جاز في طويله.

□  
على أننا قد أزمناهم إذا قالوا إنه متمكن من المراد به بالرجوع إلى الرسول صلى الله عليه و آله و سلم أو بتأمل الأصول، أن يجوز و أن يكون متمكنا من ذلك بالرجوع إليه تعالى، و لا فرق بين الأمرين.

□  
و بعد ذلك، فإذا كان الخطاب يحسن بالمجمع و في الأصول بيانه متى تأمل، و كذلك إذا عول به على بيان الرسول صلى الله عليه و آله و سلم يحسن أيضا، فأرى فرق بين ذلك و بين خطاب العربي بالزنجية؟ أو ليس الموضوعان متساويين في أن المراد في حال الخطاب غير مفهوم؟ فإن قلت: الفرق بينهما أن الخطاب بالزنجية لا- طريق إلى العلم بالمراد به، و هاهنا إلى العلم بالمراد طريق، أما بالنظر في الأصول و معرفه البيان منها، أو بالرجوع إلى بيان الرسول.

قلنا لكم: فأجيزوا أن يخاطبه بالزنجية و يعول به على سؤال من يعرف الزنجية في تفسير ذلك و بيان الغرض فيه، أو يعول به على أن يتعلم لغة الزنج، فذلك ممكن له و سهل عليه، كما يخاطبه من المجمع بما لا يفهم المراد به و عول به على تصفح □

الأصول والنظر فيها حتى يعثر على البيان، فإن كان ما قلموه تمكيناً من العلم، فالعدي أزمناكم أيضاً تمكين، ولا شبهة على عاقل في قبح الخطاب بالزنجية لما ذكرنا حاله، وهو نظير ما ذهبوا إلى جوازه.

وَمِمَّا يَدُلُّ أَيضاً عَلَى جَوَازِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْخُطَابِ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ، قَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةَ قَالُوا أَمْ تَحَدِّثُنَا هُزُوعًا قَالُوا أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ . قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَتْ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ . قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقْعَ لَوْثُهَا تَسْبِرُ النَّاطِرِينَ . قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ . قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شَيْءَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ فَذْبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (١).

ووجه الدلالة من الآية (٢): «أنه تعالى أمرهم بذبح بقرة هذه الصفات كلها لها (٣)، ولم يبين ذلك في أول الخطاب حتى سألوا عنه، وراجعوا فيه، واستفهموه، فبين لهم المراد شيئاً بعد شيء، وهذا يدل على جواز تأخير البيان (٤).

فإن قالوا (٥): لم زعمتم أن الصفات المذكورة كلها في البقرة الأولى التي أمروا في الخطاب الأول بذبحها؟ وما أنكرتم أن يكونوا أمروا في الخطاب الأول بذبح بقرة من عرض البقر من غير اشتراط هذه الصفات؟ فلو (٦) ذبحوا بقرة من غير أن تكون []

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/٢/٧١>

ص: ٤٥٧

١- ١) البقرة: ٦٧-٧١. [١]

٢- ٢) بدايه لفقره طويله ينقلها المصنّف من كتاب «الذريعه إلى أصول الشريعة» للشريف المرتضى - رحمه الله - مع تصرف بسيط منه فيها و نحن نشير في الهامش إلى اختلاف النصين.

٣- ٣) في المصدر: أمرهم بذبح بقرة لها هذه الصفات المذكورة كلها و لم يبين في أول وقت الخطاب ذلك.

٤- ٤) في المصدر: و هذا صريح في جواز تأخير البيان.

٥- ٥) في المصدر: فإن قيل.

٦- ٦) في المصدر: فلو امتثلوا و ذبحوا أي بقرة اتفقت.

بهذه الصِّفات المذكوره فيما بعد، لكانوا قد فعلوا الواجب، فلَمَّا راجعوا (١) تغيّرت المصلحه، فأمرُوا بذبح بقره غير فارض و لا بكر من غير مراعاة الصِّفات الباقية، فلَمَّا توقّفوا أيضا تغيّرت المصلحه في تكليفهم، فأمرُوا بذبح بقره صفراء فاقع لونها، فلَمَّا توقّفوا تغيّرت المصلحه، فأمرُوا بذبح بقره لها الصِّفات الأخيره المذكوره (٢)، و إنما يكون ذلك حجّه في تأخير البيان لو صحّ لكم أنّ الصِّفات الواردات كلّها للبقره الأولى، و ما أنكرتم أن يكون الأمر بخلاف ذلك؟ قلنا: هذا تأويل (٣) من لا يعرف حكم اللّغه العربيّه و ما جرت به عادته أهلها في خطابهم و كنياتهم، لأنّ الكنايه في قوله تعالى: اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ لا يجوز عند محصّل (٤) أن يكون كنايه إلاّ عن البقره التي تقدّم ذكرها و أمرُوا (٥) بذبحها، و لم يجز في الكلام ما يجوز أن تكون هذه الكنايه كنايه عنه إلاّ البقره، و [١] يجرى ذلك مجرى قول أحدنا لغلّامه: «أعطني تفّاحه» فيقول غلامه: «ما هي بينها لي؟»، و لا يصرف أحد من العقلاء هذه الكنايه إلاّ إلى التفّاحه المأمور بإعطائها إياه.

ثمّ قال تعالى بعد ذلك: إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ، و قد علمنا أنّ الهاء في قوله: إِنَّهُ يَقُولُ هي كنايه عنه تعالى، لأنّه لم يتقدّم ما يجوز ردّ هذه الكنايه إليه إلاّ اسمه تعالى، فكذلك يجب أن يكون قوله: إِنَّهَا كنايه عن البقره المتقدّم ذكرها، و إلاّ فما الفرق بين الأمرين؟ [ ]

ص: ٤٥٨

١-١) في المصدر: فلَمَّا توقّفوا و راجعوا.

٢-٢) في المصدر: فأمرُوا بذبح ما له كلّ الصِّفات.

٣-٣) في المصدر: هذا سؤال من لا يعرف عادته أهل اللّغه في كنياتهم.

٤-٤) في المصدر: عند متأمل.

٥-٥) في المصدر: لأنّه لم يجر ذكر لغيرها، فيكنّى عنه.

و كذلك الكلام في الكنايه بقوله: **مَا لَوْ نُهَا**، و بقوله: **إِنِّهَا بَقْرَةٌ صِيْرَاءٌ فَاقَعَ لَوْ نُهَا**، و الكنايه في قوله: **مَا هِيَ** **إِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا**، ثم الكنايه في قوله: **إِنَّهُ يَقُولُ إِنِّهَا بَقْرَةٌ لَا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ**.

و لا- يجوز أن تكون الكنايه في قوله تعالى **إِنِّهَا** في المواضع كلها عن القصه و الحال، لأن الكنايه في **إِنِّهَا** لا بد من أن يتعلّق بما تعلّقت به الكنايه في قوله **هِيَ**، و لا- شبهه في أن المراد بلفظ **هِيَ** البقره التي أمروا بذبحها فيجب أن يكون كنايه الجواب يعود إلى ما كنى عنه بالهاء في السؤال، و لو جاز تعليق **إِنِّهَا** بالقصه و الشأن جاز تعليق **مَا هِيَ** بذلك، و جاز أيضا أن تكون الكنايه في قوله:

**إِنَّهُ يَقُولُ** عن غير الله تعالى و يكون عن الحال (1) و القصه كما قالوا في «أنه زيد منطلق» و كنوا عن الشأن و القصه.

و كيف يكون قوله: **إِنِّهَا كَذَا** و كذا كنايه عن غير ما كنى عنه بما هي، و بما لونها، أ و ليس ذلك يوجب أن يكون جوابا عن غير ما سئل عنه (2)؟، لأنهم سألوا عن صفات البقره التي تقدّم ذكرها، و أمرهم بذبحها، فأجيبوا عن غير ذلك. و سواء جعلوا الهاء في **إِنِّهَا** عن الشأن و القصه، أو عن البقره التي أمروا ثانيا و ثالثا بذبحها، فكيف يجوز أن يسألوا عن صفه ما تقدّم أمره لهم بذبحه، فيترك ذلك جانبا و يذكر صفه ما لم يتقدّم الأمر بذبحه؟ و إنما أمروا مستأنفا به.

و لو كان الأمر على ما قالوه: من أنه تكليف بعد تكليف، لكان الواجب لما قالوا له: **مَا هِيَ** و إنما عنوا البقره التي أمروا ابتداء بذبحها، أن يقول لهم أي بقره شئتم؟ و على أي صفه كانت؟ و ما أمرتكم بذبح بقره لها صفه معينه، و الآن تغيّرت مصلحتكم فاذبحوا الآن بقره من (3) صفتها كذا و كذا، فإذا قالوا له: **مَا لَوْ نُهَا**؟ يقول: أي لون []

ص: ٤٥٩

١-١) في المصدر: عن الأمر.

٢-٢) في المصدر: جوابا عن غير المسئول عنه؟

٣-٣) في المصدر: ما.

شتم و ما أردت لونا بعينه، و الآن قد تغيّرت المصلحه، و الذى تؤمرون به الآن بقره صفراء، و لما قالوا فى الثالث: **مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ** **تَشَابَهَ عَلَيْنَا**؟ أن يقول لهم: المأمور به بقره صفراء على صفه كانت بعد ذلك، و قد تغيّرت المصلحه، فاذبحوا بقره لا ذلول تثير الأرض، إلى آخر الصفات، فلما عدل عن ذلك إلى نعت بعد آخر دلّ على أنه كلّها نعوت للبقرة (1) الأولى.

على أنه لو جاز صرف الهاء فى قوله: **إِنَّهَا إِلَى الشَّانِ وَ الْقِصَّةِ**، -و إن كان المفسّرون كلّهم قد أجمعوا على خلاف ذلك- فإنّهم كلّهم قالوا: هي كناية عن البقره (المتقدّم ذكرها) (2)، و قالت المعتزله بالأسر (3) إنه كناية عن البقره التى تعلق التّكليف المستقبل بذبحها، و لم يقل أحد إنّها للقِصّه و الحال، لكان ذلك يفسد من وجه آخر، و هو أنه إذا تقدّم ما يجوز أن يكون هذه الكنايه راجعه إليه متعلّقه به، و لم يجز للقِصّه و الحال ذكر، فالأولى أن تكون متعلّقه بما ذكر، و تقدّم الأخبار عنه دون ما لا ذكر لها فى الكلام.

و إنّما استحسنا (4) الكنايه عن الحال و القِصّه فى بعض المواضع، بحيث تدعو الضّروره إليه، و لا يقع اشتباه، و لا يحصل التباس.

و بعد، فإنّما يجوز إضمار القِصّه و الشّان بحيث يكون الكلام مع (5) تعلق الكنايه بما تعلقت به مفيدا مفهوما، لأنّ القائل إذا قال: **إِنَّهُ زَيْدٌ مَنْطِقٌ**، و **إِنَّهَا قَائِمَةٌ هِنْدٌ** فتعلّقت الكنايه بالحال و القِصّه، أفاد ما ورد من (6) الكلام، و صار كأنّه قال: **زَيْدٌ** []

ص: ٤٦٠

١- ١) فى الأصل: البقره.

٢- ٢) زياده من المصدر.

٣- ٣) انظر: «المعتمد ٣٢٦: ١، الأحكام للآمدى ٣: ٣٤، أمالى المرتضى ٣٩: ٢-٣٦، تفسير الرازى ١٢٣: ٣».

٤- ٤) استحسن.

٥- ٥) زياده من المصدر.

٦- ٦) فى.

منطلق» و«قائمه هند»، و الآيات بخلاف هذا الموضوع، لأننا متى جعلنا الكنايه فى قوله:

إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَإِنَّهَا بَقْرَةٌ صَيْفَرَاءٌ، وَإِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذُلُولٌ تُبَيِّرُ الْأَرْضَ مَتَعَلِّقَةً بِالْحَالِ وَالْقِصَّةِ، بَقِيَ مَعْنَاهُ فِي الْكَلَامِ مَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ وَلَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ، لِأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِي قَوْلِهِ: بَقْرَةٌ صَيْفَرَاءٌ وَبَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ، وَلَا بَدٌّ مِنْ ضَمِّ كَلَامٍ إِلَيْهِ حَتَّى يَسْتَقِلَّ وَيَفِيدَ، فَإِنْ ضَمَمْنَا إِلَى بَقْرَةٍ لَا فَارِضٌ أَوْ بَقْرَةٌ صَيْفَرَاءٌ، (الَّتِي أَمَرْتُمْ بِذَبْحِهَا) أَفَادَ لِعَمْرَى، فَبَطَلَ صَرْفَ الْكُنَايَةِ إِلَى غَيْرِ الْبَقْرَةِ، وَوَجِبَ أَنْ تَصْرَفَ الْكُنَايَةُ إِلَى الْبَقْرَةِ حَتَّى لَا يَحْتَاجُ أَنْ يَحْذَفَ خَبْرَ الْمُبْتَدَأِ، وَالْاِكْتِفَاءُ بِمَا فِي الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ تَأْوِيلِ يَقْتَضَى الْعُدُولَ إِلَى غَيْرِهِ، وَحُذِفَ شَيْءٌ لَيْسَ مَوْجُودًا فِي الْكَلَامِ.

وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى صَحِّهِ مَا اخْتَرْنَاهُ (١): أَنَّ جَمِيعَ الْمَفْسِّرِينَ لِلْقُرْآنِ أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّ الصِّفَاتَ الْمَذْكُورَاتِ كُلَّهَا لِلْبَقْرَةِ (٢)؛ أَعْوَزَ اجْتِمَاعُهَا لِلْقَوْمِ حَتَّى تَوْصَّيْلُوا إِلَى ابْتِياعِ بَقْرَةٍ لَهَا هَذِهِ الصِّفَاتُ كُلُّهَا بِمَلءِ جِلْدِهَا ذَهَبًا، وَوَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قَالَ (٣) الْمَخَالَفُونَ لَوْجِبَ أَنْ لَا يُعْتَبَرُوا (٤) فِيمَا يَبْتَاعُونَهُ (٥) إِلَّا الصِّفَاتِ الْأَخِيرَةَ دُونَ مَا تَقَدَّمَهَا، وَيُلْغَى ذِكْرَ الصَّيْفَرَاءِ، وَالَّتِي لَيْسَتْ بِفَارِضٍ وَلَا بَكْرٍ، وَاجْتَمَعُوا عَلَى أَنَّ الصِّفَاتَ كُلَّهَا مَعْتَبَرَةٌ وَعِلْمٌ (٦) أَنَّ الْبَيَانَ تَأَخَّرَ، وَأَنَّ الصِّفَاتَ كُلَّهَا لِلأَوْلَى (٧) الْمَأْمُورِ بِذَبْحِهَا.

فَإِنْ قِيلَ: فَلَمْ عَنَّفُوا عَلَى تَأْخِيرِهِمْ امْتِثَالَ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ؟، وَعِنْدَكُمْ أَنَّ بَيَانَ (٨) □

ص: ٤٤١

١- ١) فى المصدر: نصرناه.

٢- ٢) تفسير الطبرى ٢٧٠: ١، تفسير الرازى ١٢٣: ٣، الكشاف ١٥٢: ١-١٤٨.

٣- ٣) فى المصدر: قاله.

٤- ٤) فى المصدر: يعتبر.

٥- ٥) فى المصدر: يبتاعونه و يذبحونه.

٦- ٦) فى المصدر: فعلم.

٧- ٧) فى المصدر: للبقرة الأولى.

٨- ٨) فى المصدر: البيان بالمراد.

المراد بالأمر الأوّل تأخّر، فلم قال: فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (١)؟.

قلنا: ما عَنّفوا بتأخير امتثال الأمر الأوّل، و ليس في القرآن ما يشهد بذلك أو يدلّ عليه، بل كان البيان يأتي شيئاً بعد شيء كَلَمَّا طلبوه واستخرجوه، من غير تعنيف و لا قول يدلّ على أنّهم بذلك عصاه.

فَأَمَّا قَوْلُهُ فِي آخِرِ الْقِصَّةِ: وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ فَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ كَادُوا يَفْرَطُونَ فِي آخِرِ الْقِصَّةِ وَ عِنْدَ تَكَامُلِ الْبَيَانِ، وَ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ فَرَطُوا فِي أَوَّلِ الْقِصَّةِ، وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَبْحًا بَعْدَ تَثَاوُلٍ، ثُمَّ فَعَلُوا مَا أَمَرُوا بِهِ، وَ هَذَا كُلُّهُ وَاضِحٌ.

هذان دليلان ذكرهما سيدنا المرتضى (٢) رحمه الله أوردتهما بألفاظه، لأنّه لا مزيد عليهما، و فيهما كفايه إن شاء الله.

و قد استدلّ قوم على صحّ هذا المذهب بأن قالوا: أليس في العقل ما يمنع من صحّ ذلك و لا في الشّرع؟ فينبغي أن يكون ذلك جائزاً، فمتى توزّعوا في ذلك و أشاروا إلى شيء فيما يدّعون أنّه وجه قبح كَلْمُوهم بما مضى في تضاعيف الكلام ممّا يمكن أن يكون جواباً عنه.

و استدلّوا أيضاً: بما روى أنّ سائلاً سأل النبي عليه السّلام عن مواقيت الصّلاه فأخّر بيانها.

و اعترض المخالف على ذلك بأن قال: إنّما أحاله على بيان متقدّم.

فمتى قيل لهم: لم ينقل ذلك.

قالوا: يكفي أن يكون ذلك جائزاً.

و هذا الدليل لا يمكن الاعتماد عليه، لأنّ الخبر خبر واحد، و هذه مسألة طريقها العلم، فكيف يمكن الاستدلال على صحّتها بخبر واحد؟ [ ]

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/٢/٧١>

ص: ٤٦٢

[١ - ١] البقره: ٧١. [١]

[٢ - ٢] الذريعه إلى أصول الشريعة ٣٧٣: ١ - ٣٦٥.

و استدّلوا أيضا: بما رووا من أنّ أهل اليمن سألوا معاذًا عن وقص البقر فلم يعرفه [١].

وقال المخالف: إنّ ذلك ممّا قد بين، لأنّه بقى على ما كان عليه من قبل فى إسقاط الزّكاه عنه [٢].

و هذا أيضا نظير الأوّل فى أنّه خبر واحد لا يمكن الاعتماد عليه.

و نظائر ذلك لا يمكن الاعتماد على شىء [٣] منها، فالمعتمد فى هذا الباب الدليلان الأولان.

فأما (١) الذى يدلّ على أنّ تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو:

إنّا قد دللنا على أنّ العموم له صيغه تختصّ به (٢) و له ظاهر، فمتى خاطب الحكيم به ينبغى أن يحمل على ظاهره، لأنّه لو أراد غير ظاهره، أو أراد بعضه ليئنه، و إلّا كان قد دلّ على الشىء بخلاف ما هو به، و ذلك لا يجوز، كما لا يجوز تصديق الكذاب و إظهار المعجز على يده، و لو جاز ذلك لجاز أن يخاطب بألفاظ خاصه و لا []

ص: ٤٤٣

١-١) و أمّا.

٢-٢) راجع كلام المصنّف فى صفحه ٢٧٨ فصل ٢-٢.



يريد حقيقتها ولا ظاهرها، ويريد بها ضرباً من المجاز ولا يبين، وذلك يؤدي إلى أن لا نستفيد بالخطاب شيئاً أصلاً.

فأما من قال: إن لفظ العموم مشترك، فهو يجوز تأخير بيان المراد به، لأنه يكون مجملاً عنده، وقد بينا نحن خلاف ذلك (1).

□  
و هذه جملة كافيه في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

□

ص: ٤٤٤

---

١-١) راجع استدلال المصنف في فصل ٢-صفحه ٢٧٨

«فى أنّ المخاطب بالعام هل يجوز أن يسمعه

و إن لم يسمع الخاص، أو لا يجوز؟ [١]»

اعلم أنّه يجوز أن يسمع المخاطب العام دون الخاص، و يلزمه طلب الخاصّ و البحث عنه فى الأصول، فإن وجدته حمل العام عليه، و إلا اعتقد ظاهره، و هو مذهب النّظام، و أحد قولى أبى هاشم، و هو الذى يدلّ عليه قول الشافعى و غيره من الفقهاء (١).

□

:Links

-----

<http://localhost/٣٩٢١/٠/٣٥?paragId=١٦٧٣١٢٩٢٨> [١]

<http://localhost/٢٩٠١٣/٠/٤٠٤> [٢]

ص: ٤٦٥

---

١ - ١) انظر: «المعتمد ٣:٣٣١، الذريعة ١:٣٩١، الأحكام للآمدى ٣:٤٥، المستصفى ٢:٣٥، [١] التبصرة: ١١٩، [٢] الإبهاج ٢:٧٦، شرح اللمع ١:٣٢٦».

و كان أبو عليّ يقول (١): إنّ تخصيص الخطاب إذا لم يكن بدليل، و لا كان المخاطب به قد عرفه، فإنّه لا يجوز أن يسمع العام و لا يسمع الخاصّ، بل يصرفه (٢) عن سماع العام بضرب من الصّرف، و إذا أسمع، أسمع معه الخاصّ، و كان يعتلّ لذلك بأن يقول:

«إنّ خطابه إياه بالعامّ يبيح له اعتقاد ما لا يقتضيه ظاهره و ذلك جهل، و لا يجوز من الحكيم أن يبيح الجهل، فيجب أن لا يحسن دون أن لا يسمعه الخاصّ، و كان يقول إنّ ذلك بمنزله خطاب العربيّ بالزّنجيّة، لأنّ المراد به لا يصحّ أن يعلم في الحال».

و قد قال بهذا أبو هاشم أيضا، و كان يقول في اسماع النّاسخ دون المنسوخ مثل ما ذكرناه أيضا (٣).

و الّذى يدلّ على صحّ المذهب الأوّل: إنّنا قد اتّفقنا على أنّه يجوز أن يخاطب بالعامّ و إن كان مخصوصا بدليل العقل، و إن لم يستدلّ المخاطب على خصوصه، بل يلزمه البحث عنه، و إنّما حسن ذلك لأنّه متمكّن من معرفه ذلك، فيجب أن يحسن أيضا أن يخاطب به، و إذا كان له تخصيص في الأصول لم يسمع، لما كان متمكّنا من معرفته بالنّظر في الأصول.

و ما ذكرناه قد أسقط سائر ما قدّمناه [١]، لأنّه إذا جاز عند من خالف أن يخاطب بالعموم، و إن لم يستدلّ على خصوصه بالعقل، و لم يوجب ذلك إباحه الجهل، و الإجراء مجرى خطاب العربيّ بالزّنجيّة، فكذلك لا يلزمنا و إن جوّزنا ما قدّمناه.

□

ص: ٤٦٦

١- ١) انظر: «المعتمد ٣٣٢: ١، الذريعة ٣٩١: ١».

٢- ٢) يصرف.

٣- ٣) انظر: «المعتمد ٣٣٢: ١».

«فى القول فى دليل الخطاب، و اختلاف الناس فىه»

اختلف أهل العلم فى أنّ الحكم إذا علّق بصفه الشىء هل يدلّ على أنّ حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده، أم لا يدلّ، بل يحتاج إلى بيان و دليل سواه؟ فذهب الشافعى و أكثر أصحابه إلى أنّ الحكم إذا علّق فى الموصوف بصفه دلّ على انتفاء ذلك الحكم إذا زالت تلك الصفه [١]، قاله فى مسائل كثيره [٢].

و تجاوز بعضهم إلى أن قال: إنّ الحكم إذا علّق بعين دلّ على أنّ غيره [ ]

و منهم من قال: إنّه لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، وهو الذي نصره أبو عبد الله البصريّ [١]، و حكاه عن أبي الحسن، و هو قول أبي العباس بن سريج [٢]، و من تبعه من أصحاب الشافعيّ، كأبي بكر الفارسيّ [٣] و أبي بكر القفال [٤] و غيرهما [٥].

و ذكر أبو العباس: أنّ الحكم إذا علّق بصفه إنّما يدلّ على ما يتناوله لفظه إذا تجرّد، و قد تحصل فيه قرائن أو أسباب يدلّ معها على أنّ ما عداه بخلافه، نحو قوله [ ]

ص: ٤٤٨

---

١- (١) و هو مذهب أبي بكر الدقاق من أصحاب الشافعيّ.

تعالى: إِنَّ جَاءَكُمْ فَأَسِقُ بَنَاتٍ فَتَبَيَّنُوا (١) و قوله تعالى: وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ (٢) و قوله: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (٣) و قوله تعالى: وَ إِن كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (٤) و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«فى سائمه الغنم زكاه» (٥).

قال: و قد يقتضى ذلك أنّ حكم ما عداه مثل حكمه، نحو قوله تعالى: وَ مَنْ قَتَلَهُ مِّنْكُمْ مُتَعَمِّدًا (٦) و قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ (٧) و قوله تعالى: فَلَا تَظَلُّمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسِكُمْ (٨) و هذا تصريح منه بأنّ القول إذا تجرّد لم يقتض نفيًا و لا إثباتًا فيما عدا المذكور، و أنّ بالقرائن يعلم تاره النفي، و يعلم تاره الإيجاب (٩).

و قد أضاف ابن سريج (١٠) هذا القول إلى الشافعى و تأوّل كلامه المقتضى لخلافه و بناه عليه، و أكثر أصحاب الشافعى و جلّهم و جمهورهم على المذهب الأوّل (١١).

و هذا المذهب -أعنى الأخير- هو الذى اختاره سيّدنا المرتضى (١٢) رحمه الله، □

:Links

<http://jamequran.ir/fa/ayah/49/6> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/65/2> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/43> [٣]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/65/6> [٤]

<http://localhost/2431/0/29?paragId=188084366> [٥]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/95> [٦]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/17/23> [٧]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/9/36> [٨]

<http://localhost/14244/0/468> [٩]

١-١) الحجرات: ٦. [١]

٢-٢) الطلاق: ٢. [٢]

٣-٣) النساء: ٤٣. [٣]

٤-٤) الطلاق: ٦. [٤]

٥-٥) وسائل الشيعة: باب ٧ أبواب زكاة الأنعام، ح ١ و ٢، [٥] الأم ٢٣: ١.

٦-٦) المائدة: ٩٥. [٦]

٧-٧) الإسراء: ٢٣. [٧]

٨-٨) التوبة: ٣٦. [٨]

٩-٩) انظر: «الأحكام ٨٤: ٣، الذريعة ٣٩٢: ١» و تابعه على هذا المذهب الهراسي - من أصحاب الشافعي - و الكرخي، و أبو الحسين البصري.

١٠-١٠) في النسختين: ابن شريح، تصحيح و صوابه ما أثبتناه، انظر هامش رقم (٣) ص ٤٦٨ [٩]

١١-١١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٤٦٧.

١٢-١٢) الذريعة ٣٩٤: ١.

و إليه ذهب أبو علي، و أبو هاشم، و أكثر المتكلمين (١)، و كان شيخنا [١] رحمه الله يذهب إلى المذهب الأول.

□

و أقوى ما نصر به مذهب من منع من ذلك، ما ذكره سيدنا المرتضى رحمه الله في مسأله له أنا أحكيها على ما وجهها، قال (٢):

«قد ثبت أنّ تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، و قد ثبت أنّ الصّفه كالاسم في الإبانة و التميّز، و إذا ثبت هذان الأمران صحّ ما نذهب إليه.

و الّذى يدلّ على الأمر الأوّل. أنّ تعليق الحكم بالاسم لو دلّ على أنّ ما عداه بخلافه، لوجب أن يكون قول القائل: «زيد قائم»، و «عمر و طويل»، و «السّيكر حلو» مجازاً معدولاً به عن الحقيقة، لأنّه قد يشارك زيدا و عمراً في القيام و الطول و غيرهما، و يشارك السّيكر في الحلاوه غيره، و يجب أيضاً أن لا يمكن أن يتكلّم بهذه الألفاظ على سبيل الحقيقة، و معلوم ضروره (٣) من مذهب أهل اللغه أنّ (٤) هذه الألفاظ حقيقة و أنّها ممّا لا يجب أن يكون مجازاً، و يلزم على هذا المذهب أن يكون أكثر الكلام مجازاً، لأنّ الإنسان إذا أضاف إلى نفسه فعلاً من قيام، أو قعود، أو أكل، أو تصرّف (٥)، و ما جرى مجراه ليس يضيف إليها إلا ما له فيه مشارك، و الإضافه إليه تقتضى بظاهاها-على مذهب من قال بدليل الخطاب-نفي ذلك الأمر عمّن عداه، فلا تكون هذه الأوصاف (٦) في موضع من المواضع إلا مجازاً، و هذا يقتضى أنّ الكلام □

:Links

<http://localhost/٥٦٩/٠/٤٠?paragId=١١٤٠٧٠٧٢٥> [١]

ص: ٤٧٠

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

□  
٢- (٢) أي الشّريف المرتضى، حيث يبدأ المصنّف بنقل فقره طويله من كلام المرتضى-رحمه الله-من كتابه الذريعة ٢: ٤١٣-٣٩٢. [١]

٣- (٣) في المصدر: ضروره خلاف ذلك

٤- (٤) في المصدر: و أنّ

٥- (٥) أو ضرب.

٦- (٦) في المصدر و النسخه الثانيه: فلا يكون هذا إلا ما قال هذا قط.



كله مجاز.

و يدل أيضا على ذلك: أنّ من المعلوم أنّه لا يحسن أن يخبر مخبر بأنّ «زيدا طويلا» إلاّ و هو عالم بطوله، (لأنّ كلامه يقتضى تعليق الطول عليه، فلا بدّ من أن يكون عالما به، و إلاّ لم يؤمن أن يكون كاذبا) (١)، فلو كان قوله: «زيد طويل» كما يقتضى الإخبار عن طول زيد، يقتضى نفي الطول عن كلّ من عداه، لوجب أن لا يحسن منه أن يخبر بأنّ زيدا طويل (على الحقيقة) (٢) إلاّ بعد أن يكون عالما بأنّ غيره لا يشاركه في الطول، و يجب أن يكون علمه بحال الغير شرطا في حسن الخبر، كما أنّ علمه بحال المذكور شرط في حسن الخبر، و معلوم خلاف ذلك عند كلّ عاقل.

و أيضا: فإنّ ألفاظ النفي مفارقة لألفاظ الإثبات في لغة العرب، و لا يجوز أن يفهم من لفظ الإثبات النفي، كما لا يفهم من لفظ النفي الإثبات، و قولنا: «زيد طويل» لفظه إثبات، و كيف يعقل منه نفي الحكم عن غير المذكور و ليس هاهنا لفظ نفي؟ و يمكن أن يستدلّ بهذه الطريقة خاصّه على أنّ تعليق الحكم بصفه لا يدلّ على نفيه عمّا ليست له، من غير حمل الصّفه على الاسم.

و ممّا (٣) يقوى أيضا ما ذكرناه: أنّ أحدا من العلماء لم يقل في ذكر الأجناس السّيّئه في خبر الرّبا أنّ تعليق الحكم بها يدلّ على نفي الرّبا عن غيرها، لأنّ العلماء بين رجلين: أحدهما يقول يبقى غير هذه الأجناس على الإباحه، و الآخر يقيس غيرها عليها.

فإنّ تعلق من سوى بين الاسم و الصّيّفه، بأنّ جماعه من أهل العلم استدلّوا على أنّ غير الماء لا يطهر (٤) بقوله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (٥) فنّفوا الحكم عن غير الماء، و هو معلق بالاسم لا بالصّفه.

□

:Links

-----

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/25/48> [١]

ص: ٤٧١

١-١) زياده غير موجوده في نسخه المصدر المطبوعه

٢-٢) زياده غير موجوده في نسخه المصدر المطبوعه

٣-٣) في المصدر: و ربّما قوّى.

٤-٤) في المصدر: لا يطهر كالماء.

٥-٥) الفرقان: ٤٨. [١]

و الجواب: أن من فعل ذلك فقد أخطأ في اللغه، و قد حكينا أن في الناس من سوى-مخطئا-بين الاسم و الصِّفه في تعليق الحكم بكل واحد منهما.

و يمكن من استدلال بهذه الآيه أن يكون إنما عوّل على أن الاسم فيها يجرى مجرى الصِّفه، لأن مطلق الماء يخالف مضافه، فأجراه مجرى كون الغنم سائمه و معلوفه (١) و أمّا الدلالة على أن الصِّفه كالاسم في الحكم الّذى ذكرناه: فهي أن الغرض في وضع الأسماء في أصل اللغه هو التمييز و التعريف، و ليتمكنهم أن يخبروا عمّن غاب عنهم بالعباره، كما أخبروا عن الحاضر بالإشاره، فوضعوا الأسماء لهذا الغرض، و لَمّا وقع الاشتراك بالاتفاق في الأسماء، بطل الغرض الّذى هو التمييز و التعريف، فاحتاجوا إلى إدخال الصِّفه (٢) و إلحاقها بالاسم (٣) ليكون الاسم مع الصِّفه بمنزله الاسم لو لم يقع اشتراك فيه، و لو لا الاشتراك الواقع في الأسماء لما احتيج إلى الصِّفات، أ لا ترى أنه لو لم يكن مسمّى يزيد (٤) إلا شخصا واحدا، لكفى في الإخبار عنه أن يقال: «قام زيد»، و لم يحتج إلى إدخال الصِّفه، فبان بهذه الجملة أن الصِّفه كالاسم في الغرض و أن الصِّفات كبعض الأسماء، و إذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجرى مجراه و يقوم مقامه.

و ممّا يبين أن الاسم كالصِّفه أن المخبر قد يحتاج إلى أن يخبر عن شخص بعينه، فيذكره بقلبه، و قد يجوز أن يحتاج أن يخبر عنه في حال دون أخرى، فيذكره بصفته، فصارت الصِّفه ممّيزه للأحوال، كما أن الأسماء ممّيزه للأعيان فحلا محلا واحدا في الحكم الّذى ذكرناه.

و ممّا يدلّ ابتداء على بطلان دليل الخطاب: أن اللفظ إنما يدلّ على ما يتناوله، []

ص: ٤٧٢

١- ١) في المصدر: فأجراه مجرى كون الإبل سائمه و معلوفه.

٢- ٢) في المصدر: الصِّفات.

٣- ٣) في المصدر: بالأسماء.

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

أو على ما يكون بأن يتناوله أولى، فأما أن يدلّ على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول أولى فمحال، وإذا كان الحكم المعلق بصفه لم يتناول غير المذكور، ولا هو بأن يتناوله أولى لم يدلّ إلا على ما اقتضاه لفظه.

(فإن قيل: اشرحوا هذه الجملة) (١) قلنا: قوله عليه السّلام: «في سائمه الغنم الزّكاه» (٢) معلوم حسّا وإدراكا أنّه لم يتناول المعلوفه، ولا يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت الجنس (٣)، ولا هو بتناولها أولى، بدلاله أنّه لو قال: «في سائمه الغنم الزّكاه و في معلوفتها» لما كان مناقضا (٤)، ومن شأن اللفظ إذا دلّ على ما [لم] (٥) يتناوله بلفظه لكنّه بأن يتناوله أولى، أن يمنع من التصريح بخلافه، ألا

ترى أنّ قوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ** (٦) لما تناول النّهي عن التّأفّف بلفظه، وكان بأن يتناول سائر المكروه أولى لم يجوز أن يتبعه ويلحقه بأن يقول: «لا تقل لهما أفٌّ و اضربهما و اشتمهما» لأنّه نقض، فبان أنّ قوله عليه السّلام: «في سائمه الغنم الزّكاه» (٧) ليس بتناول المعلوفه أولى.

واللهي يدلّ على أنّ اللفظ لا يدلّ على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول أولى، أنّه لو دلّ على ذلك لم ينحصر مدلوله، لأنّ ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهي، وليس [بعضه] (٨) بأن يدلّ عليه اللفظ مع عدم التناول بأولى من بعض.

و ممّا يدلّ أيضا على ما ذكرناه: حسن استفهام القائل: «ضربت طوال غلmani، []

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/17/23> [١]

ص: ٤٧٣

١- (١) زياده غير موجوده في نسخه المصدر المطبوعه

٢- (٢) وسائل الشيعه باب ٧ زكاه الأنعام ح ١ و ٢، الأمّ ٢٣: ١، و قد أخرجه البخارى، و أحمد، و أبو داود، و النسائي و الدار قطنى، و البيهقى، و الحاكم النيسابورى كلّهم فى كتاب الزّكاه.

٣- (٣) فى المصدر: و لا يمكن الخلاف فيما يدخل تحت الحسن.

٤- (٤) فى المصدر: متناقضا.

٥- (٥) زياده تقتضيها العبارة.

٦- (٦) الإسراء: ٢٣. [١]

٧- (٧) وسائل الشيعه باب ٧ زكاه الأنعام ح ١ و ٢، الأمّ ٢٣: ١، و قد أخرجه البخارى، و أحمد، و أبو داود، و النسائي و الدار قطنى، و البيهقى، و الحاكم النيسابورى كلّهم فى كتاب الزّكاه.



و لقيت أشراف (١) جيرانى»، فيقال له: «أضربت القصار من غلمانك أم لم تضربهم؟»، و لقيت العامه من جيرانك أم لا تلقهم؟»، فلو كان تعليق الحكم بالصّيه يقتضى وصف الحكم عمّا ليس له تلك الصّيه كاقضائه ثبوته لما له تلك الصّيه، لكان هذا الاستفهام قبيحا، كما يقبح أن يستفهمه عن حكم ما تعلق لفظه (٢) به، فلو كان الأمران مفهومين من اللفظ لاشتركا فى حسن الاستفهام و قبحه.

فإن قيل: إنّما يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل الخطاب، فأمرًا من تكلم بما ذكرتموه من الداهيين إلى دليل الخطاب، فإنّه (٣) لا يستفهم من مراده إلا على وجه واحد، و هو أن يكون أراد على سبيل المجاز و الاستعاره خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب، فيحسن استفهامه لذلك.

قلنا: حسن استفهام كلّ قائل أطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضروره، علمنا (٤) مذهبه فى دليل الخطاب أم لم نعلمه.

فأمرًا تجوزنا أن يكون المخاطب عدل عن الحقيقة إلى المجاز فى الكلام الذى حكيناها، و أنّ هذا هو علمه حسن الاستفهام، فباطل، لأنّه يقتضى حسن دخول الاستفهام فى كلّ كلام، لأنّه لا كلام نسمعه إلا و نحن نجوز من طريق التقدير (٥) أن يكون المخاطب به أراد المجاز و لم يرد الحقيقة، و فى علمنا بقبح الاستفهام فى كثير من المواضع دلالة على فساد هذه العله، على أنّ المخاطب لنا إذا كان حكيما و أراد المجاز بخطابه، قرن كلامه بما يدلّ على أنّه متجوز به و لم يحسن منه إطلاقه (٦).

□

ص: ٤٧٤

١-١ فى الأصل: شراف.

٢-٢ فى المصدر: يتعلّق اللفظ به.

٣-٣ فى المصدر: فهو.

٤-٤ فى المصدر: سواء علمنا مذهبه فى دليل الخطاب أو شككنا فيه، و أهل اللغه يستفهم بعضهم بعضا فى مثل هذا الخطاب، و ليس لهم مذهب مخصوص فى دليل الخطاب.

٥-٥ فى الأصل و النسخه الثانيه (التقرير) و الصّحيح ما أثبتناه من المصدر.

٦-٦ فى المصدر: قرن به ما يدلّ على أنّه متجوز، و لا يحسن منه الإطلاق.

و حكى (١) فى هذه المسأله ما استدلّ به من خالفه، فقال:

و استدلّ المخالف بأشياء (٢):

منها: إنّ تعليق الحكم بالسّوم (٣) لو لم يدلّ على انتفائه إذا انتفت الصّفه، لم يكن لتعليقه بالسّوم معنى، و كان عبثاً.

و منها: إنّ تعليق الحكم بالسّوم (٤) يجرى مجرى الاستثناء من الغنم، و يقوم مقام قوله: (ليس فى الغنم إلاّ السائمه الزّكاه)، فكما أنّه لو قال ذلك لوجب أن تكون الجملة المستثنى منها بخلاف حكم الاستثناء، فكذلك تعليق الحكم بالصّفه.

و منها: إنّ تعليق الحكم بالشّرط إذا دلّ على انتفائه بانتفاء الشّرط، فكذلك الصّفه، و الجامع بينهما أنّ كلّ واحد منهما كالآخر فى التّمييز و التّخصيص، لأنّه لا فرق بين أن يقول: (فى سائمه الغنم الزّكاه)، و بين أن يقول فيها: (إذا كانت سائمه الزّكاه).

و منها: ما روى عن النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم عند نزول قوله تعالى:

إِسْتِغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (٥)، أنّه صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: «لأزيدنّ على السّبعين» (٦)، فلو لم يعلم من جهه الخطاب أنّ ما فوق السّبعين بخلافها لم يقل ذلك.

و منها: تعلّقهم بما روى عن عمر بن الخطّاب أنّ يعلى بن أميه [١] سأله فقال: ما بالنا نقصّير و قد أمّنا؟ فقال له عمر: عجبت ممّا عجبت منه، فسألت رسول الله صلّى الله عليه و آله [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/9/80>

[٢] <http://localhost/4076/1/138?paragId=152835286>

ص: ٤٧٥

١- ١) أى: و حكى الشّريف المرتضى استدلالاً من خالفه فى هذه المسأله.

٢- ٢) فى المصدر: و قد استدلّ المخالف لنا فى هذه المسأله بأشياء.

٣- ٣) أى تعليق الحكم فى قوله عليه السّلام «فى سائمه الغنم زكاه».

٤- ٤) أى تعليق الحكم فى قوله عليه السّلام «فى سائمه الغنم زكاه».

٥- ٥) التوبه: ٨٠. [١]

٦- ٦) انظر: تفسير الطبرى: المجلد السّادس، [٢] ج ١٣٨: ١٠-١٣٧.

و سلم عن ذلك (١) فقال: «صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته».

و تعجبهما من ذلك يدل على أنهما فهما من تعلق القصر بالخوف أن حال الأمن بخلافه.

و منها: ما روى عن الصحابة كلهم أنهم قالوا: «الماء من الماء منسوخ» [١] و لا يكون ذلك منسوخا إلا من جهة دليل الخطاب، و أن لفظه الخبر تقتضى نفي وجوب الاغتسال من غير إنزال الماء.

و منها: أن الأمه إنما رجعت في أن التيمم لا يجب إلا عند عدم الماء إلى ظاهر قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (٢)، و كذلك الصيام في الكفارة و أنه لا يجزى إلا عند عدم الرقبة، إنما رجع فيه إلى الظاهر.

قال (٣) و الجواب عن الأول: أن في تعليق الحكم بالسوم فائده، لأننا [به] (٤) نعلم وجوب الزكاه في السيئات، و ما كنا نعلم ذلك قبله، و يجوز أن يكون حكم المعلوفه في الزكاه حكم السيئات، و إن علمنا بدليل آخر، و ليس يمتنع في الحكمين المتماثلين أن يعلمنا بدليلين مختلفين بحسب المصلحه، ألا ترى أن حكم ما لم يقع النص عليه من الأجناس في الربا حكم المنصوص عليه، و مع ذلك دلنا على ثبوت الربا في الأجناس المذكوره بالنص، و وكلنا في إثباته في غيرها إلى القياس أو غير ذلك من الأدله (٥).

و الجواب عن الثاني: أن الاستثناء من العموم لم يدل بلفظه و نفسه على أن ما [ ]

:Links

-----

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/43> [١]

ص: ٤٧٤

---

١- (١) في المصدر: فسألت عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

٢- (٢) النساء: ٤٣. [١]

٣- (٣) أي قال الشريف المرتضى رحمه الله.

٤- (٤) زياده من المصدر.

٥- (٥) في المصدر: و وكلنا في إثباته في غيرها إلى دلالة أخرى من قياس أو غيره.

لم يتناوله بخلاف حكمه، و إنما دلّ العموم على دخول الكلّ فيه، فلما أخرج الاستثناء بعض ما تناوله العموم علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء و تناوله لما يتناوله، و علمنا أنّ حكم ما لم يتناوله بخلافه بلفظ العموم، مثال ذلك: أنّ القائل إذا قال: «ضربت القوم إلا زيدا» فإنّما يعلم بالاستثناء أنّ زيدا ليس بمضروب، و يعلم أنّ عداه من القوم مضروب بظاهر العموم، لا من أجل دليل الخطاب في الاستثناء، و ليس هذا موجودا في قوله عليه السّلام: «في سائمه الغنم الزّكاه» (١)، لأنّه عليه السّلام ما استثنى من جملة مذكوره، و لو كان لسائمه الغنم اسم يختصّ بها من غير إضافه إلى الغنم تعلق (٢) الزّكاه به، و ليس كلّ شيء معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء، لأنّ للاستثناء ألفاظا موضوعه له، فلما (٣) لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه، و لا يكون واردا (٤) إلا على جملة مستقلّه بنفسها، و كلّ هذا إذا أوجبت مراعاته لم يجز أن يجرى قوله عليه السّلام: «في سائمه الغنم الزّكاه» (٥) مجرى الجمل المستثنى منها.

و الجواب عن (٦) الثالث: أنّ الشرط عندنا كالصّيّفه في أنّه لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، و بمجرد الشرط لا يعلم ذلك، و إنّما نعلمه في بعض المواضع بدليل (٧)، لأنّ تأثير الشرط أن يتعلّق الحكم به، و ليس يمتنع أن يخالفه و ينوب عنه شرط آخر يجرى مجراه، و لا يخرج من أن يكون شرطاً، لا ترى أنّ قوله تعالى: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ (٨) إنّما يمنع من قبول الشّاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه الآخر، فانضمام [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٢/٢٨٢>

ص: ٤٧٧

١ - ١) الأمّ ٢٣: ١، و قد أخرجه البخارى، و أحمد، و أبو داود، و النسائي، و الدار قطنى، و البيهقى، و الحاكم النيسابورى كلّهم فى كتاب الزكاه.

٢ - ٢) فى المصدر: لتعلّق.

٣ - ٣) فى المصدر: فما.

٤ - ٤) فى المصدر: و لا يكون الاستثناء واردا.

٥ - ٥) فى المصدر: لتعلّق.

٦ - ٦) فى الأصل: (على).

٧ - ٧) فى المصدر: بدليل منفصل.

٨ - ٨) البقره: ٢٨٢. [١]



الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم يعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأول يقوم مقامه (١)، ثم يعلم بدليل أنّ ضمّ اليمين إلى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني، فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن يحصى.

و الصّحيح أنّ الحكم إذا علق بغايه أو عدد فإنّه لا يدلّ بنفسه على أنّ ما عداه بخلافه، لأنّنا إنّما نعلم أنّ ما زاد على الثمانين في حدّ القاذف لا يجوز، لأنّ ما زاد على ذلك محذور بالعقل، فإذا وردت العباده بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلاله و بقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الأصل، و هو الحظر. و كذلك إذا قال الرّجل لغلامه: «أعط زيدا مائه درهم» فإنّه يعلم (٢) حظر الزائد على المذكور بالأصل.

و لو قال: «أعطيت فلانا مائه (٣)» لم يدلّ لفظا و لا عقلا على أنّه لم يعط أكثر من ذلك.

فأما تعليق الحكم بغايه، فإنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغايه، و ما بعدها يعلم انتفائه أو إثباته بدليل، و إنّما علمنا في قوله: وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (٤) و قوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٥)، و قوله تعالى: حَتَّى يَظْهَرَ نَوَافِلُ الْيَوْمِ الْأَشَدِّ مِنَ الْيَوْمِ الْأَخْفَى (٦) أنّ ما بعد الغايه بخلافها بدليل، و ما يعلم بدليل غير ما يدلّ اللفظ عليه، كما يعلم أنّ ما عدا السائمه بخلافها في الزكاه بدليل.

و من فرّق بين تعليق الحكم بصفه و بين تعليقه بغايه ليس معه إلاّ الدّعوى، و هو كالمناقض لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما.

□

:Links

-----

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/187> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/187> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/222> [٣]

ص: ٤٧٨

١- ١) في المصدر: مقام الثاني.

٢- ٢) في المصدر: فإنّنا نعلم.

٣- ٣) في المصدر: مائه درهم.

٤- ٤) البقره: ١٨٧. [١]

٥- ٥) البقره: ١٨٧. [٢]



فإذا قال: فأى معنى لقوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (١) إذا كان ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه صوم (٢)؟ و أى (٣) معنى لقوله عليه السلام: «فى سائمه الغنم الزكاه»، و المعلوفه مثلها؟ فإذا قيل (٤): لا- يمتنع أن تكون المصلحه فى أن يعلم ثبوت الزكاه فى السائمه بهذا النص، و يعلم ثبوتها فى المعلوفه بدليل آخر.

قلنا: كذلك لا يمتنع فيما علق بغايه حرفا بحرف.

و الصيحيح أن تعليق الحكم بالصيغه لا يدل على أن ما عداه بخلافه على كل حال، بخلاف قول من يقول إنه يدل على ذلك إذا كان بيانا، و إنما قلنا ذلك لأن ما وضع له القول لا يختلف أن يكون مبتدأ، أو بيانا، و إذا لم يدل تعليق الحكم بصفه (٥) على نفي ما عداه، فإنما لم يدل على ذلك لشيء يرجع إلى اللفظ، فهو فى كل موضع كذلك.

و الجواب عن الزابع: أن ما طريقه العلم لا- يرجع فيه إلى أخبار الأحاد، لا سيما إذا كانت ضعيفه، و هذا الخبر يتضمن أنه عليه السلام استغفر للكفار، و ذلك لا يجوز، و أكثر ما فيه أنه عليه السلام عقل (٦) أن ما فوق السبعين بخلاف السبعين، فمن أين أنه فهم ذلك من ظاهر الآيه من غير دليل (٧) يدلّه؟ و لقائل أن يقول: إن الاستغفار لهم كان مباحا (٨)، فلما ورد النص بحظر []

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/2/187> [١]

ص: ٤٧٩

١-١ (١) البقره: ١٨٧. [١]

٢-٢ (٢) فى المصدر: الصوم.

٣-٣ (٣) زياده من النسخه الثانيه.

٤-٤ (٤) فى المصدر: فإن قيل.

٥-٥ (٥) فى المصدر: بالصفه.

٦-٦ (٦) فى الأصل: أعقل.

٧-٧ (٧) فى المصدر: دليل سواه.

٨-٨ (٨) فى المصدر: فى الأصل مباحا.

السَّبعين، بقى ما زاد عليه على الأصل، وقد روى فى هذا الخبر أنه صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم قال: «لو علمت أنى إن زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت» [١] وعلى هذه الرواية لا شبهة فى الخبر [٢].

و الجواب عن الخامس: فهو (١) أيضا خبر واحد لا يحتج به فى هذا الموضوع، و مع ذلك لا يدل على موضع الخلاف، لأننا لا نعلم أن تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لأجل تعليق القصر بالخوف، و يجوز أن يكون تعجبهما لأنهما عقلا- من الآيات الواردة فى إيجاب الصلاة و جوب الإتمام فى كل حال، و اعتقدوا أن المستثنى من ذلك هو حال الخوف، فتعجبا لهذا الوجه.

و الجواب عن السادس: أنه إذا صح قولهم: «إن الماء من الماء منسوخ» [٣]، من أين لهم أنهم عقلوا من ظاهره نفي و جوب الغسل من غير الماء؟، و لعلهم علموه بدليل سوى اللفظ، لأنهم إذا حكموا بأنه منسوخ فلا بد من أن يكونوا قد فهموا أن ما عداه بخلافه، فمن أين لهم أنهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل آخر؟ و قد روى هذا الخبر بلفظ آخر، و هو أنه عليه السلام قال: «إنما الماء من الماء» (٢) و بدخول لفظ «إنما» يعلم أن ما عداه بخلافه، لأن القائل إذا قال: «إنما لك عندى درهم» يفهم من قوله: (و ليس لك سواه)، و على هذا الوجه تعلق ابن عباس []

ص: ٤٨٠

(١ - ١) أنه.

(٢ - ٢) جامع الأصول ٧: ٢٧٢ و ٢٧٣ رقم ٥٣٠٥ و ٥٣٠٨ نقله عن مسلم و الترمذى.

فى نفى الرِّبَا عن غير التَّسْيِئَةِ بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «إِنَّمَا الرِّبَا فِى النِّسْيَةِ» (١) و قد روى أيضا هذا الخبر بلفظ آخر، و هو أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ: «لَا مَاءَ إِلَّا مِنَ الْمَاءِ» و على هذا اللفظ لا شبهة فى الخبر، على أَنَّ الصَّحَابَةَ لَمْ تَبَيَّنْ جِهَهُ قَوْلَهَا فِى هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ، و هل النَّسْخُ يَتَنَاوَلُهُ، أَوْ دَلِيلُهُ أَوْ مَا عِلْمٌ مِنْهُ بِقَرِينِهِ؟ و قد علمنا أَنَّ الْمَذْكُورَ مِنَ الْحُكْمِ فِى الْفِظِ وَ هُوَ وَجُوبُ الْغَسْلِ بِالْمَاءِ مِنْ إِنْزَالِ الْمَاءِ لَيْسَ بِمَنْسُوخٍ، فَمِنْ أَيْنِ النَّسْخُ تَنَاوَلْ دَلِيلُ هَذَا الْفِظِ دُونَ مَا عِلْمٌ مِنْهُ بِقَرِينِهِ [١]؟ و الجواب عن السَّيِّعِ: أَنَّ آيَةَ التَّيْمَمِ وَ آيَةَ الْكُفَّارَاتِ بَيَّنَّ فِيهَا حُكْمَ الْأَصْلِ وَ حُكْمَ الْبَدْلِ، لِأَنَّهُ تَعَالَى أَوْجِبَ الطَّهَارَةَ عَنْ وَجُودِ الْمَاءِ، وَ أَوْجِبَ التَّيْمَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ، وَ كَذَلِكَ فِى الْكُفَّارَةِ، لِأَنَّهُ أَوْجِبَ الرَّقْبَةَ فِى الْأَصْلِ وَ عِنْدَ عَدَمِهَا أَوْجِبَ الصِّيَامَ، فَعَلِمْنَا حُكْمَ الْبَدْلِ وَ الْمَبْدَلَ جَمِيعًا (٢)، و لَيْسَ لِدَلِيلِ الْخُطَابِ فِى هَذَا مَدْخَلٌ.

هذه المسألة أوردناها على وجهها لأنها مستوفاه، و فيها بيان نصره كل واحد من المذهبين، و ما يمكن الاعتماد عليه لكل فريق.

و فى هذه المسألة نظر.

□

ص: ٤٨١

---

١- ١) كُنز العَمَال ٤: رقم ٩٨١٤.

٢- ٢) فى المصدر: جميعا بالنص.



## الباب السابع

### اشاره

ال F لام

فى

الناسخ و المنسوخ

□

ص: ٤٨٣





«فى ذ F حقيقه النسخ، و بيان شرائطه، و الفصل بينه و بين البداء»

النسخ فى اللغه يستعمل على وجهين:

أحدهما: بمعنى الإزاله، كما يقال: «نسخت الشمس الظل» و «نسخت الريح آثارهم».

و الآخر: بمعنى النقل، كما يقال: «نسخت الكتاب».

و ذهب أبو هاشم [١] إلى أنه حقيقه فى الإزاله، مجاز فى النقل، قال: لأن من نسخ الكتاب لم ينقل ما فيه، و إنما أثبت مثله، فلما كان كذلك فيجب أن يكون مجازا.

و الأولى أن يقال: إنه حقيقه فيهما، لأننا وجدنا أهل اللغه يستعملون ذلك، لأنهم يعتقدون أن ذلك نقل على الحقيقه، و إن كان اعتقادهم فاسدا، و يجرى ذلك [ ]

مجرى تسميتهم الأصنام بأنها آلهه، لما اعتقدوا أنه يستحقّ العباده، فتسميتهم لها آلهه كان صحيحا و إن كان اعتقادهم فيها أنها تستحقّ العباده فاسدا، فلو لزم هذا للزم أبا هاشم أن لا يكون أيضا حقيقه في الإزاله، لأنّ الرّيح في الحقيقه لا تزيل شيئا و إنّما الله تعالى يزيل بها، و كذلك القول في الشّمس.

فان اعتذر من ذلك بأن قال: لمّا اعتقدوا أنّ الرّيح هي التي تزيل في الحقيقه أضافوه إليها.

قيل له مثل ذلك في النّقل سواء.

فأمّا استعمال هذه اللفظه في الشّريعه، فعلى خلاف موضوع اللّغه و إن كان بينهما تشبيه، و وجه التّشبيه: أنّ النّص إذا دلّ على أنّ مثل الحكم الثّابت بالنّص المتقدّم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزله المزيل لذلك الحكم، لأنّه لولاه لكان ثابتا، فأجرى استعمال لفظ النّسخ فيه مجرى الرّيح المزيله للأثار. هذا قول أبي هاشم.

□  
و قال أبو عبد الله البصرى: إنّ هذه التّسميه مستعمله على غير طريق (1) اللّغه في الشّريعه، فهي لفظه شرعيّه منقوله عمّا وضعت له، لأنّ استعمالها في ذلك غير معقول في اللّغه، فهي كسائر الأسماء الشّرعيه.

فأمّا حدّ الدّليل الموصوف بأنه ناسخ فهو: «ما دلّ على أنّ مثل الحكم الثّابت بالمنسوخ، العدى هو النّص المتقدّم، غير ثابت في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتا بالنّص الأوّل مع تراخيه عنه».

و الموصوف بأنه منسوخ هو النّص الأوّل.

□  
و قد تستعمل هذه اللفظه في أشياء، فيقال في الله تعالى أنّه ينسخ الحكم، فهو ناسخ، إذا نصب الدّلاله على ذلك.

و يقال إنّ النّص الثّاني ناسخ للأوّل، إذا دلّ من حاله على ما ذكرناه.

□

ص: ٤٨٦

وقد يقال: إنَّ الحكم الثَّاني ينسخ الحكم الأوَّل، وهو ناسخ له، من حيث علم سقوط الأوَّل به، كقولهم: «نسخ التَّوجُّه إلى الكعبه الاستقبال إلى بيت المقدس».

و مثل ما روى أنَّ الزَّكاه نسخت كلَّ واجب في المال، و نسخ شهر رمضان صوم عاشوراء.

و قد يتَّسع أيضا فيقال: «إنَّ فلانا ينسخ كذا و كذا»، إذا اعتقد ذلك و ذهب إليه، كما يقال الشَّافعي لا ينسخ القرآن بالسَّينه [١]، و الحنفي ينسخ ذلك [٢].

و أمَّا لفظ المنسوخ: فإنَّه يستعمل في الدَّليل و الحكم دون ما عداهما، و الأغلب في استعمال هذه اللفظه «الدَّلاله» و «الحكم» دون ما عداهما، و إن كان لا يستعمل في الحكم إلَّا إذا كان ثبوته يقتضى نفي الحكم الأوَّل، أو علم بالدَّليل ذلك من حاله.

فهذه الوجوه هي جملة ما يستعمل هذه العبارة فيها، و حقيقتها ما ذكرناه.

فأمَّا شرائط النَّسخ فأشياء:

منها: أنَّ الدَّليل الموصوف بأنَّه «ناسخ» و بأنَّه «منسوخ» جميعا يكونان شرعيَّين.

و إنَّما قلنا ذلك: لأنَّه إذا كانت الإباحه معلومه بالعقل، ثمَّ ورد الشَّرع بحظره لا يسمَّى ذلك نسخا، أ لا ترى أنَّه لا يقال: «حظر الخمر نسخ إباحته» لما كانت إباحته معلومه عقلا، و كذلك لا يقال: «إنَّ الجنون، و الموت و العجز نسخ واحد منها ما كان واجبا عليه» لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا.

و هذا الذي ذكرناه إنَّما يمنع من إطلاق عباره النَّسخ عليه، فأمَّا معنى النَّسخ []

فحاصل فيه على كل حال، ألا ترى أنه لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل أو حصول الموت والعجز، وبين ورود النهي عنه، في أن في الحالين جميعا يسقط التكليف؟ وإنما يمنع ذلك من إجراء العبارة عليه على ما قلناه.

و من شرط النسخ: أن يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ، لأنه لو كان مرادا به لدل على البداء، ولاقتضى ذلك كون الأمر أو النهي قبيحا، فعلى هذا يجب أن يكون النسخ دالا على أن ما تناوله لم يرد قط بالمنسوخ.

و بذلك يبطل قول من حدّ النسخ بأنه: «زوال الحكم بعد استقراره»، لأنّ الحكم إذا استقرّ و ثبت أنه مراد، لم يصحّ أن يرفع، لما يؤدّي إليه من الفساد الذي قلناه.

و بمثل ما قلناه يبطل قول من حدّ ذلك بأنه: «رفع المأمور به بالنهي عنه» لأنه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالأمر، و مكروها بالنهي، و ذلك يؤدّي إلى ما قدّمناه من الفساد.

و من شرط النسخ أيضا: أن يكون منفصلا عن المنسوخ، لأنه إذا كان متصلا به لم يوصف بأنه ناسخ، ألا ترى أنه لا يقال: إن قوله تعالى: فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (١) نسخ للحظر المتقدم، لما كان متصلا به.

و من شرط المنسوخ: أن لا يكون موقتا بوقت يقتضى ارتفاع ذلك الحكم، لأنّ ما يكون كذلك لا يوصف بأنه ناسخ، و لذلك لا يقال الإفطار بالليل ناسخ للصوم بالنهار، و لكن الواجب أن ينظر في الغايه، فإن كانت غايه معلومه كالليل، لم يوصف الحكم المتعلق بها بأنه ناسخ، و إن كانت ممّا لا يعلم إلا بنصّ بأن يرد فتبين حاله، و لولاه لوجب إدامه حكم النصّ الأوّل، فإنه يوصف بأنه ناسخ، لأنه جار مجرى قوله تعالى: (افعلوا كذا و كذا أبدا إلى أن أنسخه عنكم)، و قد علم أنّ ما يرد من الدلاله بعد ذلك يوصف بأنه ناسخ، و إن كان قد قيد به الكلام الأوّل، و كذلك ما جرى مجراه من [ ]

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/2/222> [١]

ص: ٤٨٨

[١ - (١) البقره: ٢٢٢، [١]

الغايات، و لذلك لم يصح ما قاله بعض أصحاب الشافعي من أن قوله تعالى:

فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (١) لا يجوز أن يكون منسوخا بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة» (٢) الحديث، لأن الآيه و إن كانت مشروطه بالسبيل، فهي غايه غير معلومه إلا بدليل لولاه لكان الحكم ثابتا فيه.

و يفارق ذلك تعليق الحكم بغايه يجب انقطاعه عندها، كتعليقه بالموت لأن ذلك إنما يزول بحصول ذلك لا بدليل آخر شرعي، و هذا ظاهر.

و من حدّ النَّاسِخِ أَنْ يَكُونَ فِي حَكْمِ الْمَنْسُوخِ فِي وَقُوعِ الْعِلْمِ بِهِ، أَوْ الْعَمَلِ، عَلَى مَا سَنَدَّكَ مِنْ أَنَّ خَيْرَ الْوَاحِدِ لَا يَنْسَخُ بِهِ الْكِتَابِ.

و من شرطه أيضا: أن لا يكون قياسا، و لا ما يجري مجراه من الأدله المستنبطه عند المخالف، و نحن ندلّ على ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و ليس من شرط النَّاسِخِ، أَنْ يَكُونَ لَفْظَ الْمَنْسُوخِ مَتَنَاوَلًا - لَهُ، لِأَنَّهُ لَا - يَمْتَنِعُ أَنْ تَدَلَّ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ بِالْأَمْرِ الْمَطْلُوقِ تَكَرُّرَ الْفِعْلِ، فَيَكُونُ سَبِيلَهُ سَبِيلَ الْأَمْرِ الْمُقْتَضِي التَّكَرُّرَ فِي أَنَّ النَّسْخَ يَصَحُّ فِيهِ، وَ عَلَى هَذَا النَّسْخِ فِي الشَّرِيعَةِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ أَلْفَاظِ الْمَنْسُوخِ ظَاهِرُهُ يَقْتَضِي التَّكَرُّرَ، وَ إِنَّمَا عَلِمَ ذَلِكَ مِنْ حَالِهِ بِدَلِيلٍ، وَ هَذَا بَيِّنٌ لِأَنَّهُ كَمَا لَا يَمْتَنِعُ نَسْخُ الْفِعْلِ وَ مَا شَاكَلَهُ مِنَ الشَّرْعِيَّاتِ، وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ كَلَامًا، لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْلَمَ بِدَلِيلٍ أَنَّ الْمَرَادَ بِالْأَمْرِ التَّكَرُّرَ، فَيَعْتَرِضُهُ النَّسْخُ.

و يفارق التخصيص الذي قد بينا أنه لا يصح دخوله إلا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه.

و ليس من شرط النَّاسِخِ أَنْ لَا يَتَأَخَّرَ عَنِ الْمَنْسُوخِ، كَمَا قُلْنَا فِي تَخْصِيصِ الْعَامِ، [ ]

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/4/15>

[٢] <http://localhost/539/0/115>

[٣] <http://localhost/11781/0/143?paragId=177367339>

ص: ٤٨٩

٢ - ٢) أخرج الحديث مسلم و الدارمي، و الترمذى، و ابن ماجه، و أبو داود، و ابن حنبل، كلهم فى كتاب الحدود، [٢] انظر  
أيضا: تفسير التبيان ١٤٣: ٣ [٣]

و بيان المجلد عن وقت الحاجة، بل هو بالعكس من ذلك في وجوب تأخره عن المنسوخ على ما بيناه.

و ليس من شرطه أن يكون متناولا لجمله، بل لا يمتنع أن يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه، وإن كان متناولا لحكم في عين واحده، و يفارق التخصيص في ذلك.

و في الناس من شرط في ذلك (١) أن لا يكون لفظه مقيدا مقتضيا للتأيد، فقال:

□  
لو قال الله تعالى: (افعلوا الصياله أبدا) لما ساغ نسخه، و إنما يجوز إذا أطلق ذلك [١] و هذا بعيد، لأن لفظ التأيد عندنا في الأمر لا يقتضى الدوام على ما تعورف استعماله، لأن قول القائل لغيره: «لازم غريمك أبدا»، أو لابنه: «تعلم العلم أبدا» لا يقتضى عندهم الدوام. و يفارق ذلك حال الخبر الذي يتناول ما يصح الإدامه فيه، على أن الصيحيح في الخبر أيضا أنه لا يفيد الإدامه، و لأجل ذلك يمنع أصحاب الوعيد [٢] من التعلق بآيات الوعيد المتضمنه للفظ التأيد، و إذا لم يقتض ذلك، فكيف □

ص: ٤٩٠

---

١-١) أي في المنسوخ.

المنع من نسخه في ذلك؛ ولو أنه تناول ما قال لم يمنع ذلك من نسخه، لأنه كان يدلّ على أنه لم يرد باللفظ ما وضع له، فيجري النسخ في ذلك مجرى التخصيص.

و من شرط النسخ: ألا يقع إلا في الأحكام الشرعية دون أجناس الأفعال و ضرورها، لأنه إنما ينسخ عن الفعل الذي وجب، بأن يبين أنّ أمثاله ليست بواجبه، و الفعل المحذور يبين أنّ أمثاله غير محظوره.

و ليس من شرطه أن يكون للحكم المنسوخ بدل في الأحكام الشرعية، على ما زعم بعضهم [١]، و ذلك أنّ ما دلّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنص الأوّل ساقط في المستقبل يكون ناسخاً له و إن سقط لا إلى حكم آخر، بل عاد حاله إلى ما كانت عليه في العقل، و على هذا الوجه نسخ الله الصّدقة بين يدي مناجاه الرسول عليه السّلام بقوله: أَسْأَلُكُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيَّ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ (١) فأسقط لا إلى بدل، و كذلك أسقط ما زاد على الاعتداد على أربعة أشهر و عشرًا عن المتوفّي عنها زوجها (٢) لا إلى بدل.

و لأنّ زوال الحكم إلى بدل لم يكن نسخاً لأجل البدل، و إنّما كان منسوخاً لزواله، فلا فصل بين زواله إلى بدل و إلى غير بدل، و كذلك وصف صوم عاشوراء بأنّه منسوخ، و إن كان صوم رمضان لا يجوز أن يكون بدلاً منه، لجواز وجوبه مع وجوبه و ارتفاع التنافي بينهما.

فإنما نسخ الحكم ببطل فقد يقع على وجوه:

منها: أن يسقط وجوبه إلى النّدب، نحو نسخه ثبات الواحد للعشره (٣)، إلى [ ]

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/58/13>

[٢] <http://jamequran.ir/fa/ayah/2/234>

ص: ٤٩١

١-١) المجادله: ١٣. [١]

٢-٢) راجع سورة البقره: آيه ٢٣٤. [٢]

٣-٣) أي نسخ وجوب ثبات الرّجل الواحد للعشره.



ثباته للثلاثين، لأنَّ ثباته للعشره مندوب إليه، وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله ندبا.

و قد يسقط وجوبه إلى وجوب غيره، وذلك على ضربين:

أحدهما: أن يسقط الواجب المخير فيه إلى واجب مضيق، وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم و الفديه [١] بحتم الصوم بقوله تعالى: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (١)**.

و قد يسقط الوجوب إلى الإباحه، نحو سقوط ما أوجب الله تعالى من ترك الأكل و المباشره في ليالى الصوم إلى إباحه ذلك [٢].

و قد يسقط المحذور إلى المباح، نحو ما روى عنه عليه السلام أنه قال: «نهيتكم عن زيارة القبور إلا - فزوروها و ادّخار لحوم الأضاحى إلا فادّخروها» [٢]، فعلى هذا يجب أن يجرى الباب.

و ليس من شرط نسخ الحكم ألا يقع إلا بما هو أخف منه أو مثله، على ما يذهب إليه بعض أهل الظاهر [٣].

□

:Links

-----

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/٢/١٨٥>

[٢] <http://localhost/٢٥٥٨٥/٠/٢٢٥?paragId=٢١٩٨٨٢٤١٨>

ص: ٤٩٢

١-١) البقره: ١٨٥. [١]

٢-٢) جامع الأصول ١١: ١٥٢، السنن الكبرى ٤: ٧٧، [٢] الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٧: ٣٨٢-٣٨٥.

و ذلك أنّ الله تعالى إنّما ينسخ الحكم بغيره إذا علم أنّ صلاح المكلف في الثاني، وقد يجوز أن يكون صلاحه فيما هو أشقّ من الأوّل كما يجوز أن يكون صلاحه فيما هو أخفّ، فإذا صحّ ذلك، ولم يكن الأمر في التكليف موقوفاً على اختيار المكلف، لكنّه بحسب المعلوم، فكيف يمنع من جواز نسخ الشّيء ممّا هو أشقّ منه؟ وهل يذهب ذلك إلّا على من لا يعرف أصل هذا الباب؟ ولا فرق بين من قال هذا، وبين من قال: «لا يجوز أن يكلف الله ابتداء ما يشقّ» على ما يذهب إليه قوم من التناسخيّين [١] والقرامطه [٢]، وقد ورد النسخ بذلك، ألا ترى []

إلى قوله: وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَهُ طَعَامٌ مِسْكِينٍ (١) اقتضى كون المكلّف مخيراً فى الصّوم [١]، ثمّ حتمّ ذلك و ألزمه [٢]، مع ما فيه من زياده المشقّه على التّخيير، و نسخ عن الزّانى المحصن الحدّ المذكور فى القرآن [٣] بالترجم [٤] مع ما فيه من زياده الألم عند من لم يقل بالجمع بينهما.

على أنّ ما قالوه يقتضى ضدّ قولهم فى الحقيقة، لأنّه متى نسخ الحكم بما هو أشقّ منه كان مؤدياً إلى ثواب زائد على ما يؤدى إليه الأخفّ، و صار فى الحقيقة أخفّ عليه و أنفع له لعظم النّفع الّذى فيه، و من منع من ذلك فكأنه منع من أن يعرض الله تعالى المكلّف لتكليف زائد يؤدّيه إلى زياده ثواب، و هذا جهل.

فأمّا تعلقهم بقوله تعالى: أَلَا نَحْفَظَ اللَّهَ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا (٢) و أنّه نبه على أنّ من حقّ النّسخ أن يكون تخفيفاً، و بأنّ النّسخ مأخوذ من «الإزاله» فكلّ []

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/2/184> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/8/66> [٢]

ص: ٤٩٤

---

١ - ١) البقره: ١٨٤. [١]

٢ - ٢) الأنفال: ٦٦. [٢]

ما كان ذهب في الإزالة كان من شرطه، فيجب أن لا ينسخ بما هو أشق منه (١).

فما بيناه من أن النسخ تابع للمصلحه يسقط جميع ذلك، و يعارض قوله تعالى:

﴿ نَسَخَ مِنْ آيِهِ أَوْ نُسِخَتْ مِنْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ (٢) لأن هذه الآية تدل على أن ما يأتي به أشق من الأول، أو في حكم الأشق حتى يصح أن يكون خيرا منها، و لم يمنع ذلك من جواز نسخ الشيء بأخف منه، فكذلك القول فيما تعلقوا به من الآية.

و أما البداء فحقيقته في اللغة هو «الظهور» (٣) و لذلك يقال: «بدا لنا سور المدينة»، و «بدا لنا وجه الرأي»، و قال الله تعالى: ﴿ وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا عَمِلُوا ﴾ (٤) و ﴿ وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا ﴾ (٥) و يراد بذلك كله: «ظهر».

و قد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلًا، و كذلك في الظن.

فأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، و منه ما لا يجوز:

فأما ما يجوز من ذلك، فهو ما أفاد النسخ بعينه، و يكون إطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع، و على هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهما السلام (٦) من الأخبار المتضمنة لإضافه البداء إلى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه، من حصول العلم بعد أن لم يكن، و يكون وجه إطلاق ذلك فيه تعالى و التشبيه هو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا لهم، و يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا لهم، أطلق على ذلك لفظ البداء.

□

:Links

-----

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٢/١٠٦>

[٢] <http://localhost/١٣٦٠١/٢/٢١٢?paragId=١٢٥٩٧٧٩٦٧>

[٣] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٤٥/٣٣>

[٤] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٣٩/٤٨>

ص: ٤٩٥

١- (١) انظر: المصادر الواردة في هامش رقم (٥) صفحه ٤٩٢.

٢- (٢) البقره: ١٠٦. [١]

- ٣-٣) قال ابن فارس: بدو، الباء و الدال و الواو أصل واحد و هو ظهور الشئ، يقال بدأ الشئ يبدو، إذا ظهر. انظر: «معجم مقاييس اللغه ٢١٢:١، [٢] لسان العرب ٣٤٧:١، المصباح المنير ٤٠:١».
- ٤-٤) الجاثية: ٣٣. [٣]
- ٥-٥) الزمر: ٤٨. [٤]
- ٦-٦) انظر الأحاديث الواردة في كتاب أصول الكافي ١:١٤٦ باب البداء.

و ذكر سيدنا الأجل المرتضى رحمه الله (١) وجها آخر في ذلك و هو أن قال:

«يمكن حمل ذلك على حقيقته، بأن يقال: «بدا له تعالى» بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهرا له، و بدا له من النهي ما لم يكن ظاهرا له، لأن قبل وجود الأمر و النهي لا يكونان ظاهرين مدركين، و إنما يعلم أنه يأمر أو ينهى في المستقبل.

فأما كونه آمرا أو ناهيا، فلا يصح أن يعلمه إلا إذا وجد الأمر و النهي، و جرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ (٢) بأن نحمله على أن المراد به حتى نعلم جهادكم موجودا، لأن قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجودا، و إنما يعلم كذلك بعد حصوله، فكذلك القول في البداء» (٣). و هذا وجه حسن جداً.

و أما ما لا يجوز إطلاقه عليه تعالى، هو أن يأمر تعالى المكلف بنفس ما نهاه عنه، على الوجه الذي نهاه عنه، في الوقت الذي نهاه عنه.

و إنما شرطنا هذه الوجوه كلها، لأن المنهى عنه لو كان غير المأمور به لم يمتنع أن تقتضى المصلحه الأمر به و النهي عن مثله، و كان لا مدخل له في البداء، و لأن النهي لو تعلّق به على غير الوجه الذي تناوله الأمر كان حسنا، نحو أن يأمر الله بالصّلاه على وجه العباده له تعالى، و ينهى عنها على وجه العباده للشيطان.

و إنما شرطنا الوقت الواحد، لأن المأمور به في وقت لو نهى عنه في وقت آخر و صح وقوعه لكان ذلك حسنا في الحكمه، كما يصح أن يحسن من الله تعالى فعل الجسم في بعض الأوقات، و إن كان لو فعله بعينه في وقت آخر و قد أفناه لم يمتنع أن يكون قبيحا.

□

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٤٧/٣١>

ص: ٤٩٦

□

١-١) قدس الله روحه.

٢-٢) محمد: ٣١. [١]

٣-٣) لم نعثر على مصدر هذا القول في مصنفات الشريف المرتضى (ره) و لعل المصنف نقله عن مجالس الشريف المرتضى مشافهه.

و إنما يقبح ذلك لا لأنه يدل على البداء، لكن لأنه تكليف ما لا يطاق، ولأن ما يصح أن تفعله في وقت، لا يصح أن تفعله في وقت آخر، لاختصاص مقدور القدر بالأوقات على ما دل عليه الدليل.

و إنما جعلنا المأمور هو المنهى، لأنه لو صح كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع أمر أحدهما به و نهى الآخر عنه على بعد ذلك.

□  
و إنما قلنا إن ما اجتمعت فيه هذه الشرائط لا يجوز على القديم تعالى، لأننا قد بينا أن الله تعالى إنما يأمر العبد بالشئ لتعلق مصلحته به، و ينهاه لتعلق المفسده به، و محال في الشئ الواحد، في الوقت الواحد، أن يكون مصلحه و مفسده.

و أما نسخ الشريعة فمخالف لما قدمناه، لأننا قد بينا في حده أنه إسقاط الحكم الذي تناوله النص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه، و ذلك يقتضى أن المأمور به غير المنهى عنه، و أن وقت المنهى عنه غير وقت المأمور به.

و قد بينا أيضاً الفرق بين النسخ و التخصيص (1)، و ذكرنا أن تخصيص العموم هو: «ما دل على أنه لم يرد به إلا بعض ما تناوله اللفظ»، و أنه لا يصح دخوله فيما لم يتناوله لفظ العموم، و النسخ بخلافه، و بينا أيضاً أن شروطهما و أحكامهما تختلف، لأن النسخ يصح فيما لا يصح التخصيص فيه، و يصح التخصيص فيما لا يصح النسخ فيه، و ذلك واضح.

و الذي يعتمد في هذا الباب أن النسخ و التخصيص جميعاً يتناولان الأفعال دون الأعيان و الأوقات و الأحوال، على خلاف ما يدعيه بعض من يتكلم في هذا الباب، لأن التخصيص يدل على أنه لم يرد بالعموم ما لولاه لكان يدل على أنه مراد، و كذلك النسخ. و الذي يريد المخاطب الحكيم هو الأفعال دون الأعيان و الأوقات، لأن الأعيان لا يصح أن تتراد، و الأوقات لا يحتاج إلى إرادتها، لأنها ليست متعلقه بالتكليف، و كذلك الأحوال، فإذا صح هذا صح ما قلناه.

□

ص: ٤٩٧

وإنّما يقال: إنّ التّخصيص يخصّ الأعيان، ويراد به أنّه أريد بالعموم الفعل من بعض الأعيان دون بعض، أو في بعض الأوقات فيرجع التّخصيص في التّحقيق إلى الأفعال، لكنّها لمّا كانت تقع من الأعيان في الأوقات وجب أن تذكر، فإن لم تكن هي المراد بالكلام، وهذا هو الذي يجب الاعتماد عليه دون غيره، لأنّ الكلام على المعاني دون العبارات. []

ص: ٤٩٨



«فى ذ F ما يصحّ النَّسخ فيه من أفعال الم F،

و ما لا يصحّ، و بيان شرائطه»

أفعال المكلف على ضربين:

أحدهما: لا يصحّ معنى النَّسخ فيه.

و الآخر: يصحّ ذلك فيه.

فألذى لا يصحّ معنى النَّسخ فيه على ضربين:

أحدهما: لا- يصحّ ذلك فيه لأنّ الصِّفه التى يقع عليها الفعل لا يجوز خروجه عنها، و لا حصول ضدّها فيه، و ذلك مثل وجوب الإنصاف، و شكر المنعم، و قبح الكذب و الجهل، و غير ذلك من الواجبات العقلية (١) التى لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصِّفه، فما يكون كذلك لا يصحّ معنى النَّسخ فيه، لأن من المحال أن يكون الإنصاف مع كونه إنصافاً، و شكر النّعمه مع كونه (٢) شكراً للنّعمه يخرجان من كونهما واجبين، و كذلك لا- يصحّ فى أن يخرج الجهل و الكذب عن القبح إلى الحسن، فعلم بذلك أنّ معنى النَّسخ (لا يصحّ فى جميع ذلك).

□

ص: ٤٩٩

١- ١) فى الأصل: العقلیات.

٢- ٢) فى الأصل: كونها.

و ذهب المعتزله إلى أنّ معنى النسخ (1) يصحّ في شكر النعمه، لأنه يجوز أن يفعل المنعم من الإساءه ما يوفّي على النعمه، فيبطل الشكر عليها، و ذلك يصحّ على مذهبهم في الإحباط لا على ما نذهب إليه من فساد القول بالإحباط [1]، لأنّ []

ص: ٥٠٠

---

١-١ زياده من النسخه الثانيه.

بالإساءة عندنا لا يبطل شكر النعمة، وإنما يستحقّ بها الدّم والعقاب فيمن يصحّ ذلك فيه لا غير.

□

و القسم الآخر: لا يصحّ معنى النسخ فيه لأنّه لا يصحّ خروجه عن كونه لطفًا، و ذلك نحو وجوب المعرفة بالله تعالى و صفاته، و نحو وجوب الرئاسة التي نوجبها عقلا، فإنّه لا يصحّ خروج ذلك أجمع عن كونها لطفًا، فإذا لا يصحّ معنى النسخ فيها أصلا.

فأما ما يصحّ معنى النسخ فيه: فهو كلّ فعل يجوز أن يتغيّر من حسن إلى قبح، فيقع على وجه فيكون حسنا و على آخر فيكون قبيحا، و يقع في وقت فيكون حسنا، و في آخر فيكون قبيحا، و يقع من شخص فيكون حسنا، و من آخر فيكون قبيحا، و ذلك نحو المنافع و المضارّ، و لا- اعتبار في ذلك بجنس الفعل، بل الاعتبار في ذلك بالوجه التي يقع عليها الفعل، و على ذلك جميع الشّرعيات لأنّها قد تكون واجبه في وقت دون آخر، و على شخص دون غيره، و على وجه دون آخر، أ لا- ترى أنّ القعود في موضع مباح قد يكون حسنا ثمّ يعرض فيه وجه قبح بأن يخاف سبعا أو لصا أو وقوع حائط عليه و ما شاكله، فيصير القعود نفسه قبيحا.

و لما ذكرناه اختلفت الشّرائع و دخل النسخ فيها، و اختصّ بعض المكلفين بما لم يشترك فيه غيره، و ذلك أنّ الإمساك في السّبت كان واجبا في شرع موسى عليه السّلام، ثمّ صار قبيحا في شرع نبينا صلّى الله عليه و آله و سلّم و غير ذلك من الشّرائع. و يجب على الحائض ترك الصّلاه و الصّوم و لا يجب ذلك على غيرها، بل يكون ذلك قبيحا منه، فعلى هذا ينبغي أن يجري هذا الباب.

فأما النسخ في الأخبار: [١] فقد اختلف العلماء في ذلك:

□

فذهب أكثر من تكلم في أصول الفقه من المعتزله وغيرهم -و هو مذهب أبي عليّ و أبي هاشم- إلى أنّ النسخ في الأخبار لا يجوز، و علّلوا ذلك بأن قالوا: تجوز ذلك في أخبار الله تعالى يوجب أن يكون أحد الخبرين كذبا، و فصّلوا بينه و بين الأمر و النهى (١).

و ذهب أبو عبد الله البصرى، و صاحب «العمد» [١]، و هو الذى اختاره سيدنا [ ]

ص: ٥٠٢

---

١- ١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥٠١.

المرتضى رحمه الله إلى أن ذلك يجوز، ولا فرق بين الخبر و الأمر و النهى فى هذا الباب (١).

و اعلم (٢) أن الأخبار على ضربين:

أحدهما: يتضمّن معنى الأمر أو النهى.

و الآخر: لا يتضمّن ذلك بل يكون خبرا محضاً عن صفة الشىء فى نفسه.

فما يكون معناه معنى الأمر و النهى، فإنه يجوز دخول النسخ فيه، لأنه لا فرق بين أن يقول: (صَلُّوا الجمعة يوم الجمعة)، و بين أن يقول: (صلاة الجمعة يوم الجمعة واجبه)، فى أنه يجب فى الحالين الصلاة، و مع ذلك يجوز معنى النسخ فيه بأن تخرج الصلاة من كونها واجبه، و قد ورد القرآن بمثل ذلك، قال الله تعالى: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (٣)، و قال: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (٤)، و قال: مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا (٥)، و قال: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (٦)، و كل ذلك خبر، إلا أنه لما كان معناه معنى الأمر جاز دخول النسخ فيه لجواز تغييره من حسن إلى قبح.

و أمّا ما لا يكون معناه معنى الأمر أو النهى، و هو الذى يتضمّن خبراً محضاً عن صفة الشىء فى نفسه، فهو على ضربين.

□

:Links

-----

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/228> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/229> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/3/97> [٣]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/3/97> [٤]

ص: ٥٠٣

١- (١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥٠٠

٢- (٢) و الذى ينبغى أن يحصل فى هذا الباب.

٣- (٣) البقره: ٢٢٨. [١]

٤- (٤) البقره: ٢٢٩. [٢]

٥- (٥) آل عمران: ٩٧. [٣]



أحدهما: أن لا يجوز تغيير تلك الصفة، عمّا هو عليه (١)، فما يكون كذلك يجوز معنى النسخ في الإخبار عنه، فأما الانتقال إلى ضده فلا- يجوز، لأنّ ذلك جهل و ذلك نحو الإخبار عن صفات الله تعالى، و وحدانيته، فإنّه يجوز أن تتعبّد تاره بالإخبار عن ذلك، و تاره ينسخ عنّا الإخبار عنها، و لا يجوز أن تتعبّد بالإخبار عن ضدها، لأنّ ذلك جهل على ما قدّمناه.

و الضرب الآخر: هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصّفة، فإنّه لا يمتنع أن تتعبّد بالإخبار عن تلك الصّفة ما دام الموصوف عليها، فإذا انتقل إلى غيرها تتعبّد بالنهي عن أن يخبر عمّا كنّا (٢) نخبر به، لتغيير المخبر في نفسه.

□  
و هذه جملة كافيته في هذا الباب و شرحها يطول، و فيما ذكرناه مقنع إن شاء الله.

فأمّا شرائط أن يأمر المكلف بنفس ما نهى عنه فهي: أن يأمره به على غير الوجه الذي نهى عنه، و ذلك نحو نهيه تعالى المكلف أن يصلّي الصّلاه عباده للشيطان، و أمره إيّاه بأن يفعلها عباده له تعالى، و نحو أمره تعالى بالإخبار عن نبوّه نبينا محمّد عليه السّلام (٣) و نهيه عن نبوّه غيره.

و إنّما قلنا: إنّ الأمر بالشّيء و النهي عنه على هذا الوجه يكون قبيحا، لأنّ ذلك يدلّ على البداء على ما قدّمنا القول فيه، و يؤدّي إلى أن يكون الأمر به قبيحا إن كان المأمور به قبيحا، و إلى أن يكون النهي عنه قبيحا إن كان الفعل حسنا.

و كذلك: لا يجوز أيضا أن يأمره بالشّيء و ينهيه عنه بعينه في وقتين، لأنّ ذلك تكليف ما لا يطاق، لأنّ مقدور المكلف في أحد الوقتين لا يصحّ أن يفعله في الوقت الآخر، فمتى نهى عن الوقت الآخر، فقد نهى عمّا لا يقدر عليه، و ذلك قبيح.

و كذلك: لا يجوز أن يأمر زيدا بالشّيء الذي نهى عنه عمرا، لأنّ كونه مقدورا لأحدهما يمنع من كونه مقدورا للآخر.

□

ص: ٥٠٤

١- ١) في الأصل: تلك الموصوف.

٢- ٢) لنا أن. □

٣- ٣) صلّى الله عليه و آله و سلّم.

و كذلك: لا- يحسن أن يأمر بالشئ على وجه يحسن عليه، وينهى عنه على وجه آخر يحسن أيضا عليه، لأن ذلك يقتضى قبح النهى، لأن النهى عن الحسن قبيح.

فأما النهى عن غير المأمور به فلقد يحسن على وجوه:

منها: أن يأمر زيدا بمثل ما نهى عنه عمراً، لأن ما يقع حسناً من زيد لا يمنع أن يقع من عمرو قبيحاً، وذلك نحو أمر الله تعالى الطاهر بالصلاة، ونهيه الحائض عنها، وهذا على ضربين:

أحدهما: أن يقع منهما على وجه واحد.

والآخر: أن يقع منهما على وجهين، والحال فيهما سواء.

ومنها: أن يأمر عزّ وجلّ زيدا (١)الثانى بمثل ما نهاه عنه فى الأوّل فيحسن، لأن كونه قبيحاً فى الأوّل لا يمنع من وقوعه حسناً فى الثانى، ونسخ الشريعة على هذا الوجه، ولا فصل فى ذلك بين أن يقع فى الوقت الثانى على الوجه الذى وقع عليه فى الأوّل، وبين أن يقع على غير ذلك الوجه.

فأما نهى زيد عن مثل ما أمر به فى وقت واحد، فإنما لا يحسن لأنه يبعد أن يكون الفعلان المثلان الواقعان منه على وجه واحد يختلف معهما فى الصّلاح فيكون أحدهما مصلحه و الآخر مفسده.

وقد يصحّ الأمر بالشئ و النهى عن غيره على وجوه أخرى، وكذلك الأمر بغير ما وقع الأمر به و النهى عن مثل ما وقع النهى عنه، ولم نذكر ذلك لأن الغرض بيان ما يحسن من ذلك ليبيّن بذلك أنّ نسخ الشريعة منها.

و هذه جملة كافيّه فى هذا الباب.

□

ص: ٥٠٥

١- ١) فى الحجريه زياده: فى الوقت.



«فى ذ F جواز نسخ الشّرعيات»

الخلاف المعروف فى هذه المسأله مع اليهود، و قد حكى حكايه عمّن لا يعتدّ بقوله من أهل الصّيله الامتناع من نسخ الشّرائع، و قوله مطرح لا يلتفت إليه [١].

[]

ص: ٥٠٦

و اليهود على ثلاث فرق [١]:

أحدها: يمنع من نسخ الشرائع عقلا.

و الفرقه الثانيه: تجوز النسخ عقلا، و تمنع منه سمعا.

و الفرقه الثالثه: تجوز النسخ عقلا- و سمعا، و إنما تنكر نبوه نبينا عليه السلام (١) لأن ما يدعى له من المعجزات عندهم ليست بدلاله [٢].

□  
و إذا بين الدلاله على نبوه نبينا صلى الله عليه و آله و سلم بالمعجزات الظاهره على يده من القرآن و غيره من الآيات التي ظهرت على يده، و دلّ على وجه الإعجاز منها، ثبتت نبوته عليه السلام (٢)، و إذا ثبتت نبوته بطل قول من منع من النسخ سمعا، و قول من أنكر نبوته عليه السلام، و إن جاز ذلك عقلا و سمعا.

□  
و كذلك يبطل بصحه نبوته صلى الله عليه و آله و سلم قول من منع من النسخ عقلا، غير إننا نبين أن ما يدعونه من الشبهه العقليه باطل، ليعلم بذلك أن المذى تعلقوا به غير صحيح، و أنه لو لم تثبت نبوه نبينا و لا- نبوه أحد من الأنبياء عليهم السلام لكان ما ذكرناه جائزا سائغا.

□

ص: ٥٠٧

---

□  
١-١) صلى الله عليه و آله و سلم.  
٢-٢) صلى الله عليه و آله و سلم.

و ليس هذا موضع الكلام فى النبوه، فكنا ندل عليه و هو مذكور فى كتب الأصول مستقصاه.

و الذى يدل على جواز النسخ من جهة العقل هو: أنه ثبت أن العبادات الشرعية تابعه للمصالح، و لكونها أظافا فى الواجبات العقلية، و لو لا ذلك لما وجبت (١) على حال.

و إنما قلنا ذلك: لأن الشئ لا يجب بإيجاب موجب، و إنما يجب لصفه هو عليها تقتضى وجوب الشئ، و إنما يدل إيجاب الحكيم له على أن له صفه الوجوب، بأن (٢) يصير واجبا بإيجابه، لأن إيجاب ما ليس له صفه الوجوب يجرى فى القبح مجرى إيجاب الظلم و القبيح أو إباحتهما، و قد علم قبح ذلك.

و إذا ثبت هذه الجملة فلا يخلو وجه وجوب هذه العبادات أن يكون عقليا، أو ما ندعيه من كونها مصالح و أظافا، فلو كان وجه وجوبها عقليا لوجب أن يعلم بالعقل وجوب هذه العبادات، و كما علم وجوب جميع الواجبات العقلية من وجوب شكر المنعم، و رد الوديعة، و قضاء الدين، و الإنصاف، و غير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الأشياء بيانا فى العقل، و قد علمنا أننا لا نعلم بالعقل وجوب الصلاه، و لا الزكاه، و لا الصوم، و لا غير ذلك من العبادات التى جاءت الشرائع بها، بل لا يحسن فعلها بالعقل، و إذا بطل أن يكون وجه وجوبها عقلا، ثبت أنها إنما تجب لكونها أظافا و مصالح.

و إذا ثبت ذلك، فلا- يمتنع أن تتغير المصالح، فيصير ما كان داعيا إلى فعل الواجب صارفا عن فعله، أو يصير داعيا إلى فعل القبيح، و ما يكون مصلحه لزيد لا يكون مصلحه لعمره، و ما يكون مصلحه فى وقت يصير مفسده فى وقت آخر، و ذلك يوجب النسخ، و إلا قبح التكليف.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون وجه وجوب هذه العبادات هو أن لنا فيها ثوابا، □

ص: ٥٠٨

١- ١) وجب.

٢- ٢) لا أن.

دون كونها ألطافاً؟ قيل (١): الشئ لا يجب (٢) من حيث كان فيه ثواب، لأنه لو كان كذلك، لكانت التوافل كلها واجبه، ولم يكن فرق بينها وبين الواجبات، فلا بد من القول بما قلناه من أنها إنما وجبت لكونها ألطافاً، وإنما قلنا بذلك لأن ما يقع عنده الواجب لولاه لم يقع، يجب كوجوبه لا - محاله، وقد ورد القرآن أيضاً متبهاً على ما قلناه، قال الله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ المُنْكَرِ (٣) فَيبين أنها إنما وجبت من حيث كانت صارفه عن فعل القبيح، وقال في تحريم الخمر: إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العِدَاوَةَ وَ البَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَ المَيْسِرِ وَ يَصِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ (٤) فَيبين أن وجه قبحها كونها صاده عن ذكر الله، وموقعه للعداوة والبغضاء، وذلك يبين صحه ما قلناه.

فإذا صح ما قلناه، حسن من الله تعالى أن يأمر الحسن أمراً مطلقاً، فإذا تغير وجه الحسن فيه إلى وجه القبح نهى عنه، وذلك هو التسخ الذي قلناه.

وقد تعلق من خالف في ذلك بأشياء (٥):

منها: أن قالوا: إن ذلك يؤدي إلى البداء.

ومنها: أنه يؤدي إلى كون الحسن قبيحاً.

ومنها: أنه يقتضى استحقاق الثواب على ما يستحق به العقاب، والوعيد على ما يستحق به الوعد.

ومنها: أنه إذا أطلق الأمر دل على حسن الأمور به أبداً، فلو نهى عنه لانتقضت دلالة على ذلك.

ومنها: أنه إذا أطلق الأمر اقتضى حسن الأمور به أبداً، لأنه لو كان حسناً إلى [ ]

:Links

-----

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/29/45>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/91>

ص: ٥٠٩

١-١) قيل له.

٢-٢) يوجب.

٣-٣) العنكبوت: ٤٥. [١]

٤-٤) المائدة: ٩١. [٢]

٥-٥) لآظ أقوال المخالفين في المصادر الواردة في ذيل هامش رقم (١) صفحه ٥٠٧.

وقت ليّن ذلك الوقت، كما يجب أن يبين خصوص العام و تفسير المجمل، و إلا- كان الخطاب قبيحا، فإذا لم يبين دلّ على أنّ الفعل حسن أبدا، و إذا كان حسنا أبدا فالنهي عنه قبيح.

و منها: أنّه إذا أطلق الأمر بفعل وجب اعتقاد لزوم المأمور به أبدا، و العزم على فعله دائما، و النهي عنه يقتضى كون العزم و الاعتقاد قبيحين.

و منها: أنّه إذا أطلق الأمر و غرضه فى الخطاب إفاده المخاطب، فلو لا أنّ المأمور به يلزم أبدا ليّن له، و لما أبهم له ما أمره به، لأنّ ذلك تلبيس.

و منها: أنّه إذا أمر بالشىء مطلقا دائما، فلو جوزنا النهي عنه لأدى إلى ألا يوصف بالقدره، على أن يخاطبنا بـ«أمر» يقتضى الدوام و يقطع عليه.

فهذه الوجوه أقوى ما يتعلّقون به، و نحن نجيب عن واحد واحد منها على وجه يزول معه الشكّ إن شاء الله تعالى.

و الجواب عن الشبهة الأولى، و الثانية، و الثالثة بشىء واحد: هو أنّنا قد بينا فيما مضى أنّ النسخ الذى نجيزه هو أن يكون النهي متناولا- لمثل ما تناوله الأمر لا لعين ما تناوله، و ذلك يبطل قولهم: أنّه يؤدى إلى البداء، و يبطل قولهم: أنّه يؤدى إلى كون الحسن قبيحا، لأنّ الحسن غير القبيح على ما قرّناه، و يبطل أيضا قولهم: أنّه يستحقّ العقاب بما يستحقّ به الثواب، لأنّ على التقرير الذى قرّناه ما يستحقّ به الثواب غير الذى يستحقّ به العقاب.

و الجواب عن الشبهة الرابعة: و هى قولهم: «إنّ الأمر بإطلاقه يدلّ على حسن المأمور به أبدا، فلو نهى عنه لانتقضت دلالته على ذلك» فهو أنّ الأمر عندنا لا يقتضى التكرار بمجرد و إنّما يقتضى الفعل مرّة واحدة (1)، فعلى هذا سقطت الشبهة. فإن اقترن باللفظ قول الأمر «أفعل أبدا» فلفظ التأييد لا يفيد الدوام على كلّ حال، لأنّ هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد الدوام، ألا ترى أنّ القائل يقول «ألزم فلانا أبدا»، أو «امض []

ص: ٥١٠

فى طلب العلم أبداً، أو «أتجر أبداً» و غير ذلك، و نحن نعلم أنه لا يراد بجميع ذلك الدوام، لأنه لا بد من انقطاع الأمور به.

و إن اقترن باللفظ دليل يدل على أن المراد بالأمر التكرار، فذلك أيضا لا يدل على الدوام، لأنه إنما يقتضى تكرار الفعل ما دام مصلحه، فأمرًا إذا تغيرت فلا يقتضيه، لأن دلالة السمع تترتب على دلالة العقل، و معلوم بالعقل أن الله تعالى إنما يأمرنا بالفعل ما دام مصلحه لنا، فإذا صار مثله مفسده و جب أن ينهى عنه، و يجرى ذلك مجرى ما علم بالعقل أنه يأمرنا بالفعل ما دمنا قادرين، فإذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا، فإذا ثبت ذلك كان أمره تعالى مرتبًا على دليل العقل، و يصير ذلك فى حكم المنطوق به.

و إذا ثبت ما قلناه، فقولهم: «إن النهى ينقض دلالة الأمر» كقول القائل إن العجز المزيل للزوم الأمور به ينقض دلالة الأمر، و ذلك بين الفساد.

و الجواب عن الشبهة الخامسة، و هى أنه إذا أطلق الأمر، فلو كان المراد به إلى وقت لبيته كما يجب بيان الخصوص و المجمل، فهو: أن الأمر إنما يجب أن يبين ما قصد بالأمر إليه و ما لا يصح مع عدم بيانه، إذ الأمور به من المكلف، فأما ما عداه فلا يجب بيانه فى الحال، و قد علمنا أن المكلف متى بين له صفة ما امر و أمكنه، أذاه على الوجه الذى كلفه، و إن لم يبين له الوقت الذى يزول و جوب ذلك فيه، و لا يصح منه أداء الأمور به بالخطاب المجمل إلا بعد البيان، و كذلك القول فى تخصيص العموم، فلذلك ساغ تأخير بيان التسخ عن حال الخطاب، و امتنع ذلك فى تخصيص العام و بيان المجمل، و الشاهد يشهد بصحة ما قلناه، و لأن السيد لو أمر غلامه بأخذ وظيفه له فى كل يوم و فى نيته إلى غايه، لم يجب أن يبينها له، و إن كان لا بد من أن يبين له صفة الوظيفة التى أمره بأخذها، و هذا بين.

و الجواب عن الشبهة السادسة، و هى قولهم: إنه إذا أطلق الأمر فقد أوجب اعتقاد لزوم الأمور به أبداً، أو العزم على فعله أبداً، و النهى يقتضى كونهما قبيحين فهو: أن الأمر إذا ورد فإنما يجب أن يعتقد الأمور فعله ما دام مصلحه، و العزم على []

فعله على هذا الشرط، و ورود النهى عن أمثاله لا يؤثر في ذلك، هذا إذا كان الخطاب في حال يجوز فيها النسخ، فإما بعد انقطاع الوحي، فيجب أن يعتقد بمثل ذلك و يعزم عليه ما دام على صفه يلزمه ففي الحالين لا بد من دخول الشرط في العزم و الاعتقاد، و إن كان في أحد الحالين مشروطا لشيئين، و في الحال الأخرى بوجه واحد.

و الجواب عن الشبهة السابعة، و هي قولهم: إذا أطلق الأمر و غرضه إفادة المخاطب، فلو لم يلزم المأمور به أبدا لبيّن، لأنه لا يجوز أن يقصد التلبس، فإذا لم يبيّن علم دوامه، فهو أن يقال لهم: أليس الأمر لم يبيّن الوقت الذي يزول فيه التكليف؟ فلا بد من نعم.

فيقال له: أفتنسبه إلى أنه ليس؟ فإن قال: نعم، التزم ما أراد إلزامنا.

و إن قال: لا، لأنه قد دلّ من جهه العقل عليه في الجملة.

قيل له: و كذلك قد دلّ على جواز النسخ من جهه العقل في الجملة.

على أنه إنما يقال: ليس إذا يبيّن ما يجب بيانه و يحتاج المكلف إليه فيما كلف، و أمّا إذا لم يبيّن ما ليس هذه حاله، و المعلوم أنه سيبيّن في حال الحاجة، فالتلبس زائل.

و الجواب عن الشبهة الثامنة، و هي قولهم: إن أمره بالشئ مطلقا لو لم يمنع من النسخ، لما كان موصوفا بالقدح على أن يدلنا على تأييد العبادة إلى وقت زوال التكليف، فهو: أنه يصحّ أن يعرف ذلك بأن يضطرّ إلى قصد الرسول صلى الله عليه و آله و سلّم فيه، كما اضطرنا إلى قصده في أن شرعه دائم، و في أنه لا نبى بعده.

و يجوز أن يعرف ذلك بانقطاع الوحي أيضا، و يعرف الرسول صلى الله عليه و آله و سلّم بأن يعرف أن صلاح أمته في هذا الشرع ما داموا مكلفين.

على أنه لو لم يصحّ أن يعرف ذلك على التفصيل، و قد عرفنا على الجملة - لعلنا أنه ما دام صلاحنا، فلا بد من أن يلزمنا لما أثر في ما نقوله، على أننا نعلم أن []



المأمور به لا يجوز دوام لزومه، لأن ما (1) يحسن من الله تعالى إزمه إنما يقتضى انقطاعه، وهو استحقاق الثواب عليه، و لذلك يعلم أنه إنما يلزم ما دام صلاحا و لا حازه بنا إلى علم آخر لا يفتقر التكليف إليه، و هذا واضح.

و قد استدلل الخلق على جواز النسخ بما يفعله القديم تعالى من الأمراض بعد الصحه، و الفقر بعد الغنى، و أنه إذا جاز أن يختلف ذلك بحسب مصالح العباد، فكذلك ما يكلفونه.

و هذا قريب، و إن كان الأول هو الأصل.

فأما من أبى النسخ من أهل المله، فما قدّمناه يبطل قوله، و يبطله أيضا وقوع النسخ فى شريعتنا بلا ارتياب، لأنه لا خلاف بين الأمه أن القبلة كانت إلى بيت المقدس، و أنه نسخ ذلك بالتوجه إلى الكعبه، و كذلك نسخ الحول فى عدّه المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر و عشرا، و نسخ أيضا تقديم الصدقه بين يدى نجوى الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و كذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشره بثبات الواحد للثنتين، و نظائر ذلك كثيره فلا معنى للإكثار فيه.

فهذه جمله كافيه فى هذا الباب.

□

ص: ٥١٣

(١ - ١) فى الأصل: لأنّ ماله.

في ذ  $F$  جواز نسخ الح  $F$  م دون التلاوه،

و نسخ التلاوه دون الح  $F$  م [١]

جميع ما ذكرناه جائز دخول النسخ فيه، لأنّ التلاوه إذا كانت عباده، و الحكم عباده أخرى جاز وقوع النسخ في إحداهما مع بقاء الآخر، كما يصلح ذلك في كلّ عبادتين، و إذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوه دون الحكم، و الحكم دون التلاوه.

فإن قيل (١): كيف يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوه؟ و هل ذلك إلّا- نقض؟ لكون التلاوه دلالة على الحكم، لأنها إذا كانت دلالة على الحكم فينبغي أن تكون دلالة ما دامت ثابتة، و إلّا كان نقضا على ما بيناه.

قيل له: ليس ذلك نقضا، لكونها دلالة، لأنها إنّما تدلّ على الحكم ما دام الحكم []

ص: ٥١٤

(١ - ١) انظر تفاصيل هذه الاعتراضات و النقوض في المصادر الواردة في ذيل التعليقه السابقه.

مصلحه، فأما إذا تغيّر حال الحكم و خرج من كونه مصلحه إلى غيره لم تكن التلاوه دلاله عليه.

و ليس لهم أن يقولوا: لا- فائده فى بقاء التلاوه إذا ارتفع الحكم، و ذلك أنه لا- يمتنع أن تتعلّق المصلحه بنفس التلاوه و إن لم يقتض الحكم، و إذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها مع ارتفاع الحكم.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ هذا المذهب يؤدّى إلى أنه يجوز أن يفعل جنس الكلام بمجرد المصلحه دون الإفاده، و ذلك ممّا تأبونه.

لأنّنا إنّما نمنع فى الموضوع المذى أشاروا إليه إذا خلا الكلام من فائده أصلا، و ليس كذلك بقاء التلاوه مع ارتفاع الحكم، لأنّها أفادت فى الابتداء تعلّق الحكم بها و قصد بها ذلك، و إنّما تغيّرت المصلحه فى المستقبل فى الحكم فنسخ و بقيت (1) التلاوه لما فيها من المصلحه، و ذلك يخالف ما سأل السائل عنه.

و أمّا نسخ التلاوه مع بقاء الحكم (2)، فلا شبهه فيه لما قلناه من جواز تعلّق المصلحه بالحكم دون التلاوه.

و ليس لهم أن يقولوا: أنّ الحكم قد ثبت بها، فلا يجوز مع زوال التلاوه بقاؤه.

و ذلك أنّ التلاوه دلالة على الحكم، و ليس فى عدم الدلالة عدم المدلول عليه، ألا ترى أنّ انشقاق القمر و مجيء الشجره دالّ على نبوّ نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلّم و لا يوجب عدمهما خروجه صلى الله عليه و آله و سلّم من كونه نبيّنا، و كذلك القول فى التلاوه و الحكم، و يفارق ذلك حكم العلم الذى يوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما، لأنّ العلم موجب لا أنّه دالّ.

و أمّا جواز النسخ فيهما، فلا شبهه أيضا فيه لجواز تغيّر المصلحه فيهما.

□

ص: ٥١٥

١- ١) فى النسختين: بقى.

٢- ٢) لاحظ التعليقه رقم (١) صفحه ٥١٤.

وقد ورد النسخ بجميع ما قلناه، لأنَّ الله تعالى نسخ اعتداد الحول بتربص أربعة أشهر و عشا، و نسخ التصدّق قبل المناجاة، و نسخ ثبات الواحد للعشره و إن كانت التلاوه باقيه فى جميع ذلك.

و قد نسخ أيضا التلاوه و بقى الحكم على ما روى من آيه الرّجم من قول:

«الشَّيْخُ وَ الشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا البتّه نكالا من الله» [١] و إن كان ذلك ممّا أنزله الله و الحكم باق بلا خلاف.

و كذلك روى فى تتابع صيام كفّاره اليمين فى قراءه عبد الله بن مسعود [٢] لأنه [ ]

قد نسخ التلاوه و الحكم باق عند من يقول بذلك.

و أما نسخهما معا، فمثل ما روى عن عائشه أنها قالت: «كانت فيما أنزله تعالى عشر رضعات يحزّ من، ثمّ نسخت بخمس» (1) فجرت بنسخه تلاوه و حكما.

و إنّما ذكرنا هذه المواضع على جهه المثال، و لو لم يقع شيء منها لما أخلّ بجواز ما ذكرناه و صحّته، لأنّ العدى أجاز ذلك ما قدّمناه من الدليل، و ذلك كاف في هذا الباب.

□

ص: ٥١٧

---

١ - ١) أخرجه أبو داود و مالك، و الدارمي، و النسائي و مسلم ١٠٧٥:٢، و الترمذى ٣:٤٥٦، انظر أيضا: «ميزان الأصول ١٠٠٩:٢، الأحكام ٣:١٢٨، شرح اللّمع ١:٤٩٧، أصول السرخسى ٢:٧٩».

«فى نسخ الشئ قبل وقت فعله، ما ح **F**مه؟» [١]

اختلف العلماء فى ذلك، فذهبت طائفه من أصحاب الشافعى وغيرهم إلى []

ص: ٥١٨

جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله (١)، و إلى ذلك كان يذهب شيخنا أبو عبد الله.

و ذهب المتكلمون من المعتزلة، و أكثر أصحاب أبي حنيفة، و بعض أصحاب الشافعي إلى أن ذلك لا يجوز (٢)، و هو الذي يختاره سيدنا المرتضى (٣) رحمه الله (٤)، و هو الذي يقوى في نفسى.

□  
و الذي يدل على ذلك: أن القول بجواز ذلك يؤدي إلى أن ينهى الله تعالى عن نفس ما أمر به، لأنه إذا أمر بشيء بعينه في وقت بعينه ثم نهاه عنه قبل مجيء الوقت عن ذلك الفعل بعينه، فقد نهاه عن نفس ما أمر به، و ذلك قبيح من وجهين:

أحدهما: أن ذلك الفعل لا يخلو من أن يكون قبيحا أو حسنا، فإن كان قبيحا فالأمر به قبيح، فإن كان حسنا فالنهي عنه قبيح، و هذا يوجب كونه فاعلا للقبيح، تعالى الله عن ذلك.

و الوجه الآخر: أنه يؤدي إلى البداء، لأنه لو كان حال ما أمر به على ما كان عليه قبل الأمر لما نهى عنه، فدلّ نهيه على أنه قد ظهر له من حاله ما لم يكن ظاهرا، أو استتر عنه ما كان عالما به، و كل ذلك لا يجوز عليه تعالى لأن البداء إذا لم يجر عليه لم يجر أن يفعل ما يدل على البداء.

فإن قيل: إننا نجيز أن ينهى قبل الوقت عن مثل ما أمر به لا عنه بعينه، فلا يلزم ما ذكرتموه.

قيل له: إن الأمر الأول اقتضى فعلا واحدا في هذا الوقت، فإذا نهى عن مثله لم يوصف ذلك بأنه نسخ أصلا.

فإن قال (٥): لو اقتضى الفعلين جميعا فكيف كان جوابكم؟ قيل له: إن كان أرادهما جميعا بالأمر، فإذا نهى عن أحدهما فقد نهى عما أمر []

ص: ٥١٩

١- ١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥١٩

٢- ٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥١٩

٣- ٣) الذريعه ١: ٤٣٠.

٤- ٤) قدس الله روحه.

٥- ٥) قالوا.

به، وهذا هو (١) الذي أفسدناه آنفاً.

و إن كان أراد أحدهما فهو المأمور به دون الآخر، والنهي أنبأ عن أنه لم يرد غير هذا الفعل فقط، وهذا جائز عندنا.

هذا إذا صحَّ الجمع بين الفعلين، فأما إن تعدد ذلك فالأمر بهما مستحيل إلا على وجه التخيير، ومتى أمر بهما على وجه التخيير فقد أريدا جميعاً، والنهي عن أحدهما كالنهي عنهما جميعاً في أنه نهى عمّا أمر به.

فإن قال: أفيجوز عندكم أن يأمر بالشئ في وقت وينهى عنه قبل وقته عن مثله، وإن لم يكن ذلك نسخاً؟ قيل له: إذا كانا مثلين وواقعين على وجه واحد فبعيد أن يكون أحدهما مصلحه والآخر مفسده، فكذلك لم يحسن النهي عن مثل ما أمر به في وقته.

فإن قالوا: إننا نجوز النسخ قبل وقت الفعل، بأن يأمر الله تعالى بالفعل ويريد منا اعتقاده أو العزم عليه، ثم ينهى عن الفعل بعينه فيكون المنهَى عنه غير المأمور به.

قيل لهم: إن الاعتقاد يتبع المعتقد، لأنه إنما يتناول الشئ على ما هو به حتى يحسن أن يؤمر به، لأنه لو كان على خلاف ما هو به لكان جهلاً، وذلك قبيح لا يحسن الأمر به، فإذا لا بد من أن يكون اعتقاداً للشئ على ما هو به، وليس يخلو أن يكون متناولاً لكون المعتقد واجباً، أو لكونه مراداً، أو مأموراً، أو يكون اعتقاداً لأن يفعله.

و إنما قلنا ذلك، لأنه لا بد من أن يكون لهذا الاعتقاد معتقد على صفه، فإن كان اعتقاداً لوجوبه فلا بد أن يكون المعتقد واجباً، وإلا كان الاعتقاد جهلاً، وإذا وجب أن يكون واجباً فالنهي عنه قبيح، وكذلك إن كان اعتقاداً لكونه مراداً أو مأموراً به، وإن كان اعتقاداً لأن يفعله، فيجب أن يقطع على أنه يفعله لا محاله، وذلك لا يصح من المكلف، لأنه يجوز الاخترام دونه.

فإن قال: إنه أمر بأن يعتقد كونه واجباً بشرط أن لا ينهى عنه، أو أن يعتقد أنه □

ص: ٥٢٠

(١ - ١) في الأصل: تلو.



يفعل ذلك على هذا الشرط.

قيل له: إن تعلقت بذلك فقل مثل ذلك في نفس الفعل، بأن تقول: أمر به في الحقيقة بشرط أن لا ينهى عنه، فإذا صحّ أن يتعلّق بمثل ذلك في نفس الأمر به، فأى حاجه بك إلى ذكر الاعتقاد؟ وهذا قول يدلّ على أنّ قائله لا يعرف ماله يتأوّل الأمر، على أنّ المراد به الاعتقاد، وقد بينا من قبل أنّ الاعتقاد والعزم يتبعان المعتقد في الوجوب، فلا يصحّ وجوبهما دونه، وفي ذلك إسقاط سؤاله.

فإن قيل: إنّما نجوّز ذلك إذا أمرنا بالشىء و أراد الاختبار، ثمّ نهى عنه في الحقيقة.

قيل له: القديم تعالى عالم بالعواقب فلا يجوز منه تعالى الاختبار، لأنّ ذلك إنّما يجوز على من لم يعرف حال الشىء فيختبر هل يطيع المأمور أم لا؟ والقديم تعالى إنّما يأمر العباد بمصالحهم، فكيف يأمرهم بها ولا يريد لها منهم؟، ولو جاز ذلك لجاز في النهى مثله، فمن أين لهذا القائل أن النهى هو نهى عن الفعل، مع قوله في الأمر أنّه اختبار؟ فإن قال: أجوّز النسخ قبل الفعل إذا أمر تعالى بالفعل في وقت بشرط تبقية الأمر، أو بشرط انتفاء النهى، فإذا نهى عنه فقد زال الشرط، فإذا قد نهى عن الفعل على غير الوجه الذي قد أمر به، وهذا كقولهم أنّه أمر بالصلاة عباده لله، ونهى عنها عباده للشيطان في الجواز.

قيل له: إنّ تبقية الأمر لا يجوز أن يكون وجهها لحسن المأمور به، ولا انتفاء النهى، فلا يدلّ أن أيضا على كون الفعل على وجه يحسن عليه حتّى يقضى بأنّ في زوالهما خروج الفعل من أن يكون واقعا على ذلك الوجه، فإذا صحّ ذلك بطل ما سأل عنه، و فارق حاله حال الصلاة التي مثل بها.

و من حقّ الأمر أن يدلّ على كون المأمور به على وجه يحسن أمره به، فبقاء الأمر و انتفاء النهى أو وجوده لا يخلو كونه على هذه الصّفة، فإذا صحّ ذلك فالنّهى []

عنه لا يحسن.

فإن قالوا: كما يحسن أن يأمر بالفعل بشرط ألا يمنع منه ولا يخترم دونه، فكذلك يحسن أن يأمر بشرط ألا ينهى عنه.

قيل له: إنَّ اللّٰهَ جعله أصلاً في الفساد مثل ما يثبت عليه، لأنَّ الأمر بما يمنع منه قبيح، كما يقبح الأمر بما لا يطاق، لأنَّ مراد الأمر عزّ وجلّ أن يفعل المأمور ما أمره به من الصّٰلاح، فلو لم يكن هذا مراده لقبح، ولا يصحّ أن يكون ذلك مقصده و مع ذلك يأمره بما يعلم أنّه يمنعه منه.

و قد تعلق من خالف في ذلك بأشياء (١).

منها: قوله تعالى: يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ (٢) فَأَخْبِرَ أَنَّهُ يَمْحُو مَا يَشَاءُ، فيجب أن يكون أمره بالشّٰيء ثمّ إزالته عنه بنهى أو غيره جائزاً.

و منها: أنّ الله تعالى أمر إبراهيم عليه السّلام بذبح ولده، ثمّ نسخ عنه قبل الذّٰبح لأنّه قال: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ (٣)، ثمّ قال بعد ذلك: وَ نَادَيْنَاهُ أَنِ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا (٤) فمنعه من الذّٰبح، و فداه بذبح عظيم، و هذا هو نسخ الشّٰيء قبل وقت الفعل.

و منها: ما روى أنّ الله تعالى أوجب على نبيّنا عليه السّلام ليلة المعراج خمسين صلاة ثمّ أزالها إلى خمس قبل وقت الفعل.

قالوا: و قد صالح النّبي عليه السّلام قريشا على ردّ النّساء، ثمّ نسخه قبل وقت الفعل.

و الجواب عن الأوّل: أنّه ليس في الآيه أنّه يثبت ما محو، و يمحو ما أثبت، و لا يمتنع عندنا أن يمحو غير ما أثبت و يثبت غير ما محو، فأىّ تعلق لهم بالظاهر؟ []

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/13/39> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/37/102> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/37/104> [٣]

ص: ٥٢٢

٢-٢) الرعد: ٣٩. [١]

٣-٣) الصّافات: ١٠٢. [٢]

٤-٤) الصّافات: ١٠٤. [٣]

و ليس المراد بذلك النسخ لأن ظاهره لا يقتضى ذلك.

و قد قيل: أنه يمحو ما يشاء مما يشبه الملك الموكل بالعبد فى الصّحيفه من المباحات، و يثبت ما يشاء مما يستحقّ عليه ثواب أو عقاب.

و قد قيل فى تأويله غير ذلك ممّا قد بين فى التّفاسير (١).

□  
و الجواب عمّا تعلّقوا به ثانيا من أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه:

أنّه إنّما أمره بمقدّمات الذّبح من الإضجاع، و أخذ الحديد، و شدّ اليد و الرّجل و غير ذلك، و قد يسمّى مقدّمه الشّيء باسمه كما يسمّى المريض المدنف بأنّه ميت، فجاز أن يقول: إني أرى فى المنام أنّي أدبّحك (٢) و مراده ما قلناه.

و يدلّ على صحّحه ذلك: ما قدّمناه من دليل العقل فى أنّه لا يجوز أن يأمر بالشّيء ثمّ ينسخه قبل وقت الفعل (٣).

و يدلّ عليه أيضا: قوله صِدَقْتَ الرُّؤْيَا (٤) فلو كان المراد به الذّبح على الحقيقة لكان لا يكون مصدقا، و لما ذبح، فدلّ على أنّ المأمور به ما قدّمناه.

و ليس لأحد أن يقول: إذا كان الذّبح غير مأمور به، فكيف نقول للذّبح:

فَانظُرْ مَاذَا تَرَى (٥) و هذا كلام جزع؟، و كيف قال: إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (٦) و مقدّمه الذّبح ليس فيها كلّ ذلك؟، و كيف فدى بذبح عظيم و ليس المأمور به الذّبح؟ و ذلك أنّ إبراهيم عليه السّلام لما امر بمقدّمات الذّبح، و كان فى العاده أنّ مثل ذلك يراد بالذّبح، ظنّ أنّه سيؤمر بالذّبح، فلذلك قال ما قال، فأما الفداء فلا يمتنع أن يكون ذبحا و يكون فداء عن الذى ظنّ أنّه يؤمر به من الذّبح أو عن مقدّمه الذّبح، لأنّ الفداء لا يجب أن يكون من جنس ما فدى به، ألا ترى أنّ الهدى يفدى به حلق الرّأس □

:Links

[١] <http://localhost:3202/2/272>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/37/102>

[٣] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/37/105>

[٤] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/37/102>

١-١) انظر: «تفسير التبيان ٢٦٣:٦، تفسير الطبري ١١١:١٣، [١] تفسير فخر الرازي ١٩:٦٤».

٢-٢) الصّافات: ١٠٢. [٢]

٣-٣) انظر استدلال المصنّف في ص ٥١٩.

٤-٤) الصّافات: ١٠٥. [٣]

٥-٥) الصّافات: ١٠٢.

٦-٦) الصّافات: ١٠٦. [٤]

و إن لم يكن من جنسه.

و قال قوم: إنّه أمر بالذبح على الحقيقه، وإنّه كان يذبح، ثمّ كان يلتحم ما ذبح إذا تجاوز موضع الذبح، فإذا قد فعل ما امر به، و لم يسقط عنه.

و هذا قريب، و الأول أقوى (١).

فأما من قال: إنّه جعل صفحه عنقه نحاسا فامتنع الذبح عليه! فلا يصحّ، لأنّه يقتضى الأمر بما يمنع منه، و ذلك قبيح لا يجوز على الله تعالى على ما قدّمنا القول فيه.

و الجواب عمّا تعلّقوا به ثالثا من الخبر: فأوّل ما فيه أنّه خبر واحد لا يجوز أن يتعلّق بمثله فيما طريقه العلم به، على أنّه فاسد من وجوه:

منها: أنّه يوجب نسخ الشّيء قبل أن يعلم المكلف أنّه مأمور به، لأنّ في الحديث أنّه نسخ عنهم ذلك تلك اللّيله.

و منها: أنّه يوجب نسخ شىء عنهم من حيث أشار به موسى عليه السّلام، و سأل محمّدا عليه و آله السّلام أن يخفّف عن أمّته، و التّكليف لا يتعلّق باختيار الأنبياء، و لا يؤثّر فيه مسألتهم التّخفيف فيه.

و منها: أنّ في الخبر من التّشبيه ما يقتضى أنّه موضوع لا أصل له، و إن كان فيه ما لا يمتنع أن يكون صدقا.

و الجواب عمّا تعلّقوا به رابعا من أنّه نسخ و جوب ردّ النّساء على المشركين قبل فعله، فهو: أنّه عليه السّلام لم يكن شرط لهم أن يردّ عليهم النّساء أبدا و لا- إلى وقت بعينه فنسخ قبل ذلك، بل أطلق ذلك إطلاقا، و لا يمتنع أن تكون المصلحه اقتضت إمضاء ذلك إلى الوقت الّذى نسخه، و لو كان قبل ذلك لم ينسخ، و لو هاجرت امرأه قبل ذلك لكان يردّها عليهم، و هذا لا ينافى ما قدّمناه.

□

:Links

-----

[١] <http://localhost/١٢٣٤٧/٠/٢٢٤?paragId=٢١٤٧٤٨١٦٠>

ص: ٥٢٤

فأما من تعلق في هذا الباب بنسخ تقديم الصدقه قبل المناجاه [١] فغلط، لأنه إنما نسخ عزّ وجلّ قبل الفعل لا قبل وقته، لأنهم عصوا إلا عليًا عليه السلام، فلم يفعلوا ما أمر الله تعالى به في وقته فنسخ عنهم، وهذا جائز عندنا.

وقد يتعلّق في هذا الباب بأخبار آحاد لا يصحّ التعويل عليها في مثل هذه المسائل، أو بشيء ليس بنسخ قبل وقت الفعل، وإنما هو نسخ قبل الفعل، فينبغي أن يعرف هذا الباب و يتأمل في ما يرد منه إن شاء الله، فإنه لا يختلّ على من ضبط أصل هذا الباب.

فأما الذي يدلّ على أنّ النسخ قبل الفعل يجوز (١) على ما قدّمنا القول فيه، فهو:

□

ص: ٥٢٥

---

١ - ١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥١٨.

أنه متى أمر بالفعل في وقت و تقضى وقته، فغير ممتنع أن ينهى عن أمثاله، كما كان لا يمتنع أن ينهى عن ذلك لو فعل، لأن ما ينهى عنه إنما ينهى عنه لأنه مفسده له في التكليف، فتقدم فعله لما أمره به، أو تركه له لا يؤثر في ذلك، ولذلك نسخ تقديم الصيغة قبل مناجاه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عمن أوجب عليه و إن لم يفعلوه و عصوا فيه، و ما روى من أن أمير المؤمنين عليه السلام فعله (1) لا يخرج غيره من أن يكون حاله ما وصفناه، فالتعلق بذلك غير صحيح.

و إنما ذكرنا هذا الفصل عقب المسألة الأولى لأن في المتفق عليه (2) من يقول: إن النسخ قبل الفعل لا يجوز، و يظن أن ذلك يجري مجرى النسخ قبل وقت الفعل!، و بينهما من الفرق ما قدمناه.

□

ص: ٥٢٤

- 
- ١-١) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٥٢٥.
- ٢-٢) انظر آراء و أقوال و أدلته هؤلاء المتفق عليه القائلين بعدم جواز النسخ قبل الفعل في المصادر الوارده في التعليقه رقم (١) صفحه ٥١٨.



«فى أنّ الزّيادة فى النّص هل ى Fون نسخا أو لا؟» [١]

ذهب أبو علىّ و أبو هاشم إلى أنّ الزّيادة فى النّص ليست بنسخ على كلّ حال، []

ص: ٥٢٧

و هو مذهب كثير من أصحاب الشافعي (١).

و منهم من قال: إنّه نسخ إذا كان المزيد عليه قد دلّ على أنّ ما عداه بخلافه، مثل أن يكون النصّ على الثمانين في حدّ القاذف يدلّ عنده على أنّ ما فوقه ليس بحدّ، فإذا زيد عليه كان نسخاً من هذا الوجه (٢).

و ذهب أبو عبد الله البصريّ إلى أنّ الزيادة على النصّ إذا اقتضت بغير حكم المزيد عليه في المستقبل كان (٣) نسخاً، وإن لم يقتض ذلك لم يكن نسخاً (٤)، و حكى ذلك عن أبي الحسن.

و الذي اختاره سيّدنا المرتضى، و إليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمهما الله من قبل، و هو الذي ذكره عبد الجبار بن أحمد في «العمد» (٥) أنّ الزيادة على ضربين:

أحدهما: يغيّر حكم المزيد عليه حتّى لو فعل بعد الزيادة على الحدّ الذي كان يفعل قبل الزيادة لما كان مجزياً، و وجب إعادته، فذلك يوجب نسخ المزيد (٦).

و الآخر: هو الذي لا يغيّر حكم المزيد عليه، و لو فعل بعد الزيادة على الحدّ الذي كان يفعل قبلها لكان مجزياً، و إنّما يجب أن يضاف إليه الزيادة، فما هذا سبيله []

ص: ٥٢٨

١-١) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥٢٧ و المصادر الوارده فيها.

٢-٢) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥٢٧ و المصادر الوارده فيها.

٣-٣) في الأصل و النسخه الثانيه: (قبيحا) تصحيف صحيحه ما أثبتناه.

٤-٤) في الأصل و النسخه الثانيه: (قبيحا) تصحيف صحيحه ما أثبتناه.

٥-٥) راجع التعليقه رقم (٢) صفحه ٥٠٢.

٦-٦) انظر التعليقه رقم (١) صفحه ٥٢٧ و المصادر الوارده فيها.

لا يوجب نسخ المزيد عليه (١)، وهذا هو الصحيح.

□  
فمثال القسم الأول: أن يوجب الله الصلاه ركعتين (٢) ثم يضيف إليهما ركعتين آخرين حتى يصير الفرض أربعاً، فإن ذلك يوجب نسخ الركعتين، لأن بعد هذه الزيادة معلوم من حال الركعتين أنهما لا يجزيان، فمتى لم يضيف إليهما الركعتين، وجب إعادته الصلاه من أولها، فكذلك روى عن عائشه أنها قالت: «كانت الصلاه ركعتين فزيد في صلاه الحضر» [١].

و إنما قلنا: إن هذا نسخ، لأن الفعل الأول إذا وقع على الحد الذي كان واجبا قبل الزيادة صار كأنه لم يكن، و متى فعل مع الزيادة صح، فصار هو مع الزيادة بمنزله حكم فساد الأول في أنه يجب أن يكون ناسخا له.

و أما مثال القسم الثاني: فهو زياده النفي على حد الزاني للبكر، و زياده الرجم على حد المحصن، و إنما قلنا إن هذا ليس بنسخ لأن الحد المفعول في الحالين لا يختلف، و إنما يجب ضم الزيادة و لم يجب استثنافه، لأن هذه الزيادة الواردة في حكم زياده (٢) ثانيه في أنها لم تؤثر في حال المزيد عليه، أ لا ترى أنه لو فعل الأول بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعله قبلها لكان ذلك مجزيا، و إنما يجب أن يضم إليه الزيادة فحسب، ففارق حكم هذا القسم الأول.

و كذلك لو زيد في حد القاذف عشرون لما أوجب ذلك نسخا، لأن الثمانين إذا فعلت بعد ما زيد عليه من غير أن يضم الزيادة إليها أجزاء، كما كان يجزى لو فعلت و لما زيد عليها شيء، و إنما يجب ضم الزيادة عليها فقط.

فإن قيل: فهذا أوجب ذلك كونه نسخا، لأن حد الثمانين كان يتعلق به رد □

ص: ٥٢٩

١-١) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٥٢٧

٢-٢) صلاه ركعتين.

٣-٣) عبادته.

الشَّهَادَة، فإذا زيد عليه العشرون لم يتعلّق به ذلك، فقد تغيّر حكمه الشرعي، فوجب أن يكون نسخاً.

قيل له: إنّ ردّ الشَّهَادَة لا يتعلّق عندنا بإقامه الحدّ، وإنّما يتعلّق بالقذف الذي يوجب التّفسيق دون إقامه الحدّ، كما أنّ ردّ الشَّهَادَة يتعلّق بسائر أفعال الفسق دون إقامه الحدّ الواجب فيه مثل شرب الخمر، واللّواط، والسّرقة، وغير ذلك، فسقط السّؤال.

و لو سلّم أنّ ردّ الشَّهَادَة يتعلّق بإقامه الحدّ ما أوجب ذلك نسخاً، لأنّ ردّ الشَّهَادَة عباده أخرى منفصلة عن إقامه الحدّ فيه، ألا ترى أنّ الحدّ فيه يصحّ وإن لم يردّ الشَّهَادَة.

فإذا صحّ ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه، و صار ذلك بمنزله إباحه تزويج المعتدّه إذا انقضت عدّتها في أنّ عدّتها و إن زيد فيها أو نقص منها لا- يوجب نسخاً لذلك، لأنّه حكم آخر يتعلّق بانقضاء العدّه، طالّت العدّه أم قصرت، فتغيّر العباده لم يوجب نسخه، و كذلك لو تغيّر حكم ستر العوره، و الوضوء، و القبلة في الصلاة ما أوجب ذلك نسخ الصّلاه، فكذلك القول في ردّ الشَّهَادَة.

فإن قيل: أليس حدّ القذف إذا كان ثمانين، فمتى فعل ذلك يكون قد استوفى الحدّ، فإذا زيد عليه عشرون لم يكن بفعل الثمانين استوفى الحدّ، فوجب لذلك أن يكون نسخاً؟ قيل له: هذا كلام في عبارته (١)، لأنّ تحصيله (٢) أنّه يجب على الإمام أن يضمّ إلى الثمانين عشرين حتّى يكون قد استوفى الحدّ الواجب، و قد بينا أنّ ذلك لا يوجب نسخاً.

فإن قيل: فيجب على هذا أن تقولوا إنّ التّقصان من العباده إذا اقتضى ألا تصحّ []

ص: ٥٣٠

١- (١) أي أنّ الاختلاف لفظي و ليس بمعنوي.

٢- (٢) أي حاصله.

العبادة إذا أتى بها على حد ما كان يؤتى بها من قبل أن يكون نسخاً؟ قيل له: كذلك نقول، و سنيته بعد هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

فأما زياده الشرط في بعض العبادات، فإنه لا يوجب النسخ إذا كان منفصلاً من العبادة، و تصح من دونه، لأنه إذا كان كذلك صار في حكم عبادة أخرى، و يفارق ذلك ما قلناه من الصلاه من أن زياده ركعه فيها تقتضى النسخ، لأن الصلاه بعد الزيادة تصير مع المزيد في حكم الشيء الواحد، فلم يكن ذلك موجبا للنسخ.

و إذا (١) ثبت (٢) ما قدمناه، فكل زياده تصح دون المزيد عليه، أو يصح المزيد عليه دونها، فأحدهما لا يوجب نسخ الآخر، كما أن زياده صلاه على ما أوجب الله تعالى من الصلوات لا يقتضى نسخاً لها.

فأما الكفارات الثلاث المخير فيها، فمتى فرضنا أن الله تعالى زاد فيها رابعاً، فإن ذلك يوجب نسخ تحريم ترك الثلاث، لأنه كان من قبل يحرم تركها أجمع، و الآن لا يحرم، و لكن لا يقتضى ذلك نسخ الكفارات الثلاث، لما قدمناه من أنها لو فعلت على الحد الذي فعلت قبل العبادة بالرابعه لكانت واقعه موقعها، فلم توجب ذلك نسخاً.

فإن قيل: فما قولكم في الذي تذهبون إليه من وجوب الحكم بالشاهد و اليمين، يقتضى ذلك نسخ ما أوجب الله تعالى من الحكم بالشاهدين أو بشاهد و امرأتين؟ فإن قلتم: ذلك قلتم بجواز نسخ القرآن بخبر الواحد، و ذلك خلاف مذهبكم، بل هو خلاف الإجماع! و إن قلتم: إن ذلك ليس بنسخ، بينوا القول فيه؟ قيل له: إن ذلك ليس بنسخ، لأن القرآن إذا دل على أن الحكم بالشاهد الواحد لا يتم إلا - بأن ينضاف إليه الثاني، أو تضاف امرأتان لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطاً فيه، و قد أجمعت الطائفة المحقه على جواز ذلك، فكان ذلك موجبا []

ص: ٥٣١

١-١) فإذا.

٢-٢) زياده من النسخه الثانيه.

للعلم، وخرج من باب خبر الواحد الذي ذكره السائل. و أما تقييد الرقبه الواجبه في الظهار بالإيمان فقد تقدم القول فيه (١).

و أمّا من قال: إنّ زياده العشرين في حدّ القاذف نسخ له، و أنّ تقييد الرقبه بالإيمان نسخ، فهو موافق لمن أنكر أن يكون ذلك نسخا في المعنى، لأنهما معا يقولان: أنّ الدليل الأول يقتضى جواز الكافره و اقتضى كون الحدّ ثمانين، و إنّ الدليل الثّاني دلّ على أنّ الحدّ مائه و أنّ الرقبه الكافره لا تجزى، و إنّما يختلفان في العبارة، و أحدهما يعبر عن ذلك بأنّه نسخ، و الآخر يعبر عنه بأنّه تخصيص، فلا طائل في ذلك.

فإن قيل: من جعله نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد، و من جعله تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه و القياس؟ قيل له: أمّا على مذهبنا فلا يقبل في الموضوعين خبر الواحد و لا القياس على ما مضى القول فيه (٢).

و من أجاز خبر الواحد في التخصيص و أبى قبوله في النسخ، فلخصمه أن يقول له: إذا قلت لا أقبل خبر الواحد فيه لأنه نسخ، و لم يرجع في أنّ ذلك نسخ إلا إلى ما وافقتك عليه في المعنى العدى ليس بنسخ عندي، فعليك أن تدلّ على ذلك، و أنّه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه! فإن عنيت بقولك أنّه نسخ من حيث أنّه لا يقبل فيه خبر الواحد و القياس، كنت بانيا (٣) للشئ على نفسه، و ذلك غير صحيح.

فأمّا من يقول: إنّ الزيادة نسخ على كلّ حال (٤)، فيقول فيما ثبت من الزيادة التي علم أنّه ليست نسخا أنّ ذلك اقترن بحال الخطاب فلم يوجب ذلك نسخا، و ذلك نحو وجوب التيه في الصلاه، و نحو كون الرقبه سليمه من العيوب التي تمنع من []

ص: ٥٣٢

١-١) راجع كلام المصنّف في صفحه ٣٢٩

٢-٢) راجع رأى المصنّف و مختاره في صفحه ٣٤٥ و ٣٥٤

٣-٣) ثابتا.

٤-٤) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٥٢٧.

إجزائها، و غير ذلك من المسائل.

و يقول: إنَّ الزيادة إنما توجب النَّسخ إذا دلَّ عليها ما يصحُّ النَّسخ به.

و يقول: إذا دلَّ خبر الواحد أو القياس على نسخ شيء من القرآن، ووجب ردّه لأنَّ نسخ القرن بذلك لا يجوز.

و على هذا يبنى المسائل في الفروع كلّ واحد (١) على ما يذهب إليه (٢).

و هذه جملة كافيه في هذا الباب.

□

ص: ٥٣٣

١-١) أحد.

٢-٢) انظر تفاصيل هذه الاستدلالات و الردود و النقوض الواردة عليها في المصادر الواردة في التعليقه رقم (١) صفحه ٥٢٧.

«فى أنّ النّقصان من النّص هل هو نسخ أم لا؟ والخلاف فيه» [١]

حكى أبو عبد الله البصرى عن أبي الحسن الكرخى أنّه كان يقول: إنّ العباده إذا نسخ بعضها لا يكون ذلك نسخا لجميعها، و  
يجرى ذلك مجرى العموم إذا خصّ أو []



استثنى منه، فإن ذلك لا يكون تخصيصاً للكُلِّ، فكان يعتلّ لذلك بأن القبلة نسخت بالقبلة، و لم يوجب ذلك نسخاً للصلاة، و كان يلحق بذلك صيام عاشوراء و نسخه بشهر رمضان و يقول: إنَّ النَّسخ تناول الوقت لا العبادة، و أنَّ الواجب من الصَّوم في شهر رمضان هو الذي كان واجباً في عاشوراء، و كان يجعل ذلك أصلاً في أنَّ الشرط الحاصل للعبادة الأوله يجب أن يكون حاصلًا للثانيه أيضاً، و يقول: إذا كان المتقرّر في صوم عاشوراء أنه يجوز بتيه غير مبيّنه، فكذلك يجب في رمضان الآن صوم رمضان هو صوم عاشوراء، و إنّما نسخ وقته.

و ذهب بعضهم: إلى أنَّ النقصان من العبادة يقتضى النَّسخ، و في كلام الشافعي ما يدلّ على ذلك.

و لا خلاف أنَّ النقصان يقتضى نسخ ما أسقط، لأنّه كان واجباً في جملة العبادة، ثمّ أزيل وجوبه، و إنّما الخلاف في أنّه يقتضى نسخ ما بقى من العبادة أم لا؟ و العدى ينبغي أن يعتمد في هذا الباب أن يقال: العبادات الشرعية قد تكون جملة ذات شروط كالصلاة، و تكون فعلاً واحداً و له شروط، و قد تكون فعلاً مجزئاً عن الشرط.

فإذا كانت العبادة فعلاً واحداً، فالنسخ إنّما يصحّ فيها بأن يسقط وجوبها، و لا يصحّ أن ينسخ بعضها لأنّه لا بعض لها.

فأمّا نسخ شروطها، فإنّه لا يوجب نسخها، و كذلك نسخ شروط الجملة التي هي ذات شروط لا يوجب نسخها، لأنّ من حقّ الشرط أن يكون في حكم التابع للشرط، لأنّه يجب لأجله، و ليس في نسخه تغيير حال المشروط، و هذا مثل أن ينسخ الطهارة فإنّ ذلك لا يوجب نسخ الصلاة، بل يجب بقاء حكم الصلاة على ما كان عليه من قبل.

فأمّا إذا نسخ بعض تلك الجملة كنسخ القبلة، أو كنسخ ركوع، أو سجود، فإنّ ذلك يوجب نسخ الجملة، لأنّ تلك الجملة في المستقبل لو وقعت على الحدّ الذي كانت واجباً أو لا لم تجز و وجب إعادتها، فصار نقصان القبلة بمنزله إخراج الصلاة من [ ]

كونها واجبه و جائزه، فلذلك وجب أن يكون نسخا، و هو بمنزله الزيادة أيضا في هذا الوجه، فيجب أن يكون مثلها في أنه نسخ.

فإن قيل: إنَّ القبله إذا نسخت فما بقى من الصَّيلاه هي عبادته مبتدأه لم يكن مثلها (١) من قبل واجبا، فكيف يصحَّ أن يقولوا: إنَّه نسخ؟ قيل له: و إن لم يجب الصَّيلاه من قبل على هذا الوجه، فما كان واجبا من قبل من الصَّيلاه لو فعل الآن لم يجز، فوجب أن يكون إسقاط القبله نسخا له من هذا الوجه.

فأما صوم عاشوراء، فإنما يقال إنَّه نسخ برمضان، بمعنى أن عند سقوط وجوبه أمر بصيام رمضان لا أن صوم رمضان ممَّا نسخ له، لأنَّ الحكم إنَّما ينسخ حكما آخر إذا لم يصحَّ أن يجتمع على وجهه، فأما إذا صحَّ وجوب الثاني مع الأوَّل، و يمكن فعلهما جميعا فأحدهما لا يكون ناسخا للآخر، و لذلك قلنا: إنَّ قول الله تعالى: وَ لِلَّيْلِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ (٢) لا يعلم به وجوب نسخ الوصيه للوالدين و الأقرين، لأنَّ اجتماع الوصيه و الميراث لهما غير منكر، بل هو الصحيح الذي نذهب إليه، و من خالفنا في ذلك يرجع إلى ما يروى (٣) من قول النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَام: «لا وصيه لوارث» (٤) و يدعى أن ذلك مجمع عليه، و عندنا أن هذا خبر واحد لا ينسخ به ظاهر القرآن.

و لو سلم أنَّ صوم عاشوراء نسخ في الحقيقة برمضان [١]، لما صحَّ أن يصرف النَّسخ إلى الوقت، لأنَّ من حقَّ النَّسخ أن يتناول الأفعال الواقعة في الأوقات لا الأوقات نفسها، لأنها ليست من فعل المكلف.

□

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/11> [١]

ص: ٥٣٦

١-١) في النسختين: مثله.

٢-٢) النساء: ١١. [١]

٣-٣) روى.

٤-٤) كنز العمال ١٦: ٦١٥ رقم ٤٦٠٦٢، جامع الأصول ٩: ٦٢٢ و ١١: ٦٣٣-١١: ٦٣٢ و ١١: ٧٥٠.

«فى نسخ ال F٤٣ تاب بال F٤٣ تاب، و السنّه بالسّنّه،

و نسخ الإجماع و القياس، و تجويز القول بهما»

(١)(٢)

لا- خلاف بين أهل العلم أنّ نسخ الكتاب بالكتاب يجوز (٣)، و العله فى ذلك بيّنه، و ذلك لأنّهما فى وجوب العلم و العمل سواء، فكما يجوز تخصيص أحدهما بالآخر و بيان أحدهما بصاحبه، فكذلك يجوز نسخ أحدهما بالآخر.

و لا يلزم على ذلك دليل العقل الذى لا ينسخ الكتاب به، لأنّنا قد بيّنا أنّ من شرط النسخ أن يكون واقعا بدليل شرعى.

فأما معنى النسخ: فقد يقع بدليل العقل، و قد وقع ما قلنا إنّّه جائز، لأنّ الله تعالى نسخ الاعتداد حولا بالاعتداد أربعة أشهر و عشرا، و نسخ الصدقه قبل المناجاه، و نسخ ثبات الواحد للعشره، كلّ ذلك بالكتاب، و إن كان المنسوخ به ثابتاً.

□

:Links

<http://localhost/11283/0/43?paragId=151746992> [١]

ص: ٥٣٧

١- ١) زاد فى الحجريه: فى النسخ.

٢- ٢) فى الأصل: فيهما.

٣- ٣) انظر: «ميزان الأصول ١٠٠٥: ٢، الذريعه ١: ٤٥٥، التذكرة بأصول الفقه: ٤٣، [١] الأحكام للآمدى ٣: ١٣٢، اللّمع: ٥٩، شرح اللّمع ١: ٤٩٨، شرح المنهاج ١: ٤٧٧، المعتمد ١: ٣٩٠، الأحكام لابن حزم: ٥٠٥، أصول السرخسى ٢: ٦٧، روضه الناظر: ٧٧، المنحول: ٢٩٢، إرشاد الفحول: ٢٨٤».

و أما السنّة: فإنّما تنسخ بالسنّة أيضا إذا تساويا في الدّلاله.

فإن كانت الأولى من أخبار الآحاد، فعلى مذهبنا ذلك ساقط، لأننا لا نعمل بها، و على مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها، لأنهما إذا كان طريقتهما العلم فحكمهما حكم الكتاب.

و إن كانا ممّا طريقتهما العمل فحالهما أيضا متساويه فيجب صحّحه نسخ إحداهما بالأخرى، و قد وقع ذلك أيضا على ما روى أنّ النبي عليه السلام: «نهى عن ادّخار لحوم الأضاحي و زيارة القبور» [١] ثمّ نسخ ذلك فأباح الزّياره و الادّخار للحوم الأضاحي [٢]، و لا فصل بين نسخ قوله بفعله، أو قوله بقوله، و قد وقع ذلك عند الفقهاء لأنّه كان أمر عليه السلام - على ما روى - بقتل شارب الخمر في المرّة الرابعه، ثمّ أخذه و قد شرب رابعه فحدّه و نسخ به قوله (١).

و عندنا أنّ هذا الحكم غير منسوخ، بل هو ثابت.

و أما نسخ الكتاب بالسنّة، و نسخ السنّة بالكتاب فسنين القول فيه إن شاء الله (٢) و أما الإجماع: فعندنا لا يجوز نسخه، لأنّه دليل لا يتغيّر، بل هو ثابت في جميع الأوقات، لأنّ العقل عندنا يدلّ على صحّحه الإجماع، و ما هذا حكمه لا يجوز تغييره فيطرق عليه النسخ.

□

ص: ٥٣٨

١- ١) الأحكام لابن حزم الأندلسي ٥١٧: ٤.

٢- ٢) انظر تفصيل الكلام في هاتين المسألتين في صفحه ٥٤٣ فصل ٩.

و كذلك لا يصحّ النَّسخ به، لأنّ من شأن النَّاسخ أن يكون دليلاً شرعيّاً متأخراً عن المنسوخ، و ذلك لا يتأتّى في الإجماع على مذهبنا، فجرى ذلك مجرى أدلّه العقل التي لا يجوز النَّسخ بها على ما مضى القول فيه.

فأمّا على مذهب الفقهاء فلا يجوز أيضاً نسخه، لأنّه دليل قد استقرّ بعد ارتفاع الوحي، و معلوم أنّ بعده لا يصحّ النَّسخ، فيجب امتناع النَّسخ فيه (١).

و كذلك لا يصحّ النَّسخ به، لمثل ما قلناه نحن، من أنّ من شأن النَّاسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ، و الحكم إذا كان ثابتاً فلا يجوز أن يجمع الأئمّه بعد ذلك على خلافه، لأنّ ذلك يؤدّي إلى بطلان الإجماع (٢).

فأمّا إذا أجمعوا على شيء ثمّ ورد الخبر بخلافه، نحو إجماعهم على أن «لا غسل على من غسل ميتاً» على مذهبهم. «و لا وضوء على حامله» [١] و قد وردت السنّه به [٢]، فإنّما يستدلّ بالإجماع على أنّ الخبر غير صحيح و لا يجب قبوله.

و أمّا أن يكون منسوخاً به فلا (٣)، و إنّما قالوا ذلك: لأنّه لو كان صحيحاً لما أجمعت الأئمّه على خلافه، لأنّهم يتبعون الأدلّه و لا يخالفونها، أو يستدلّ بالإجماع على أنّه نسخ بغيره لا به نفسه.

فإن قيل: فهل يجوز أن ينسخ إجماعهم على قولين بإجماعهم على أحدهما؟ []

:Links

<http://localhost/١٩٤٩٥/٠/٢١٧?paragId=١٢٢٠٤٦٣٠٢> [١]

<http://localhost/١٩٤٩٥/٠/٦٢?paragId=١٢٢٠٤٥٠٤٢> [٢]

<http://localhost/٨١٣٢/٠/١٧٩?paragId=١٥٣٤٢٤٥٧٣> [٣]

ص: ٥٣٩

١ - ١) انظر: «الذريعة» ١: ٤٥٦، الأحكام للآمدى ٣: ١٤٤، اللّمع: ٦٠، شرح اللّمع ١: ٤٩٠، شرح المنهاج ١: ٤٨٤، المعتمد ١: ٤٠٠، روضه النّاظر: ٨٠، الأحكام لابن حزم ٤: ٥١٧، إرشاد الفحول: ٢٨٧.

٢ - ٢) انظر: «الذريعة» ١: ٤٥٦، الأحكام للآمدى ٣: ١٤٤، اللّمع: ٦٠، شرح اللّمع ١: ٤٩٠، [١] شرح المنهاج ١: ٤٨٤، المعتمد ١: ٤٠٠، روضه النّاظر: ٨٠، الأحكام لابن حزم ٤: ٥١٧، إرشاد الفحول: ٢٨٧.

٣ - ٣) انظر: «الذريعة» ١: ٤٥٦، الأحكام للآمدى ٣: ١٤٤، اللّمع: ٦٠، شرح اللّمع ١: ٤٩٠، [٢] شرح المنهاج ١: ٤٨٤، [٣] المعتمد ١: ٤٠٠، روضه النّاظر: ٨٠، الأحكام لابن حزم ٤: ٥١٧، إرشاد الفحول: ٢٨٧.

لأنّ هذا الإجماع قد دلّ على أنّ القول الآخر الذي سوّغوه من قبل القول به قد حرم القول به، وهذا نسخ للإجماع.

قيل له: هذا يسقط على مذهبنا، لأنّهم إذا أجمعوا على أنّ كلّ واحد من القولين جائز لا يجوز أن يجمعوا بعد ذلك على أحد القولين، لأنّ ذلك ينقض الإجماع الأوّل.

وإنّما يصحّ ذلك على مذهب من قال بالاجتهاد (1) بأن يقول: قالوا بقولين من طريق الاجتهاد ثمّ أداهم الاجتهاد إلى قول واحد، وعلى هذا أيضا لا يكون ذلك نسخا، لأنّهم إنّما سوّغوا القول بالأوّل بشرط أن لا يكون هناك ما يمنع من الاجتهاد، كما أنّ من غاب عن الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلم فإنّما يجتهد في المسألة بشرط أن لا يكون من النّبى صلّى الله عليه وآله وسلم نصّ، فإذا وجد الإجماع على أحدهما عدم الشرط الذي له جوّزوا القول بالآخر، فخرم القول به لهذه العلّة لا لأنّه منسوخ.

وأمّا القياس: فعندنا أنّه غير معمول به في الشرع على ما ندلّ عليه في المستقبل، فلا يصحّ نسخه ولا النسخ به.

وأمّا على مذهب من قال بالعمل به، فلا يصحّ أيضا نسخه [1]، لأنّه يتبع الأصول فما دامت الأصول ثابتة فنسخه (2) لا يصحّ [2].

والتّسخ به لا يصحّ أيضا، لأنّ من شرط صحّته أن لا يكون في الأصول ما يمنع [ ]

ص: ٥٤٠

---

١-١) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٨ حول مفهوم الاجتهاد عند متقدّمى الإماميه.

٢-٢) في النسختين: نسخه.

منه، فلو جَوَّزوا نسخ الأصول به، لجَوَّزوا نسخ الأصول بقياس لم يوجد على الشرط الذي يصح عليه (١).

فأما الاجتهاديات (٢) على مذهب الفقهاء: فلا يصح النسخ فيها، لأنه يجوز أن يرجع من اجتهاد إلى اجتهاد، و يجوز أن لا يرجع.

و ليس يجوز أن يقال: إن أحد القولين ينسخ الآخر، و لذلك قال معاذ: «أجتهد رأيي إذا لم أجد في الكتاب و لا في السنّة» [١]، و كذلك غيره من الصحابه كانوا يتركون اجتهادهم للنصوص.

و أما فحوى القول: فلا يمتنع نسخه لأن اللفظ يدلّ عليه كما يدلّ على ما يتناوله صريحه.

فإن قيل: هل يجوز أن ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب مع ثبوت صريحه؟، كأن ينسخ ضرب الوالدين و يبقى تحريم قوله لهما أف.

قيل له: لا يمتنع، و يفارق القياس لأن نسخه مع ثبات أصله لا يصح، لأن بصحة الأصل يصح الفرع، فما دام ثابتا فيجب صحته.

و كذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ أصله لما ذكرنا من العله (٣).

و من التّياس من منع من ذلك و قال: لا- يجوز أن يثبت صريحه و يرتفع فحواه، لأن ذلك مناقضه و يستحيل في العرف، لأنه لا يجوز أن يقال: «فلان لا يظلم مثقال ذره» و هو يظلم القناطير، أو «فلان لا يأكل رغيفا»، ثم يقول: «هو يأكل مائه رطل»، فإذا []

:Links

[١] <http://localhost/١٤٢٤٤/٠/٥٤٠?paragId=١٩٥٩٤٨٠٢٢>

ص: ٥٤١

١-١) راجع هامش رقم (١) صفحة ٥٤٠. [١]

٢-٢) في الأصل: الاجتهاد، و لمعرفه مفهوم اصطلاح «الاجتهاد» عند مدرسه الإماميه و أهل السنّه راجع التعليقه رقم (١) ص ٨.

٣-٣) راجع هامش رقم (١) صفحة ٥٤٠.

كان كذلك فدخول النسخ في ذلك لا يصح.

و أما النسخ بإقرار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْفِعْلِ، فَسَنَبِّينَ فِي بَابِ الْأَفْعَالِ إِنْ شَاءَ اللهُ. □ □

ص: ٥٤٢



«فى ذ F نسخ القرآن بالسنة، و السنة بالقرآن»

ذهب المتكلمون بأجمعهم من المعتزلة و غيرهم، و جميع أصحاب أبى حنيفة، و مالك، إلى أن نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها جائز [١]، و إليه ذهب سيدنا المرتضى (١) (رحمه الله).

و ذهب الشافعى [٢] و طائفة من الفقهاء [٣] إلى أن ذلك لا يجوز، و هو الذى [ ]

ص: ٥٤٣

اختاره شيخنا أبو عبد الله [١](رحمه الله).

ولا- خلاف بين أهل العلم أنّ القرآن لا ينسخ بأخبار الآحاد، إلا أنّ من أجاز نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها، يقول: كان يجوز نسخه أيضا بأخبار الآحاد و لكن الشرع منع منه، وهو الإجماع على أنّ خبر الواحد لا ينسخ به القرآن، وإلا كان ذلك جائزا، كما ثبت عندهم تخصيص عموم القرآن و بيان مجمله بأخبار الآحاد.

و لى فى هذه المسأله نظر، إلا إني أذكر ما تعلق به كل واحد من الفريقين على ضرب من الإيجاز:

فاستدل (١) من قال بجواز ذلك: أنّه إذا أوجب السنة المقطوع بها العلم و العمل ساوت الكتاب فى ذلك، فيجب جواز حصول نسخها كما يجوز أن يبين بها، و يخصّ بها، و إنما لا يجوز نسخه بخبر الواحد للإجماع الذى ذكرناه و إلا كان ذلك جائزا.

و قالوا أيضا:النسخ إذا كان واقعا فى الأحكام التى هى تابعه للمصالح، و كانت السنة فى الدلالة على الأحكام كالقرآن لا يختلفان، فيجب جواز نسخه بها.

قالوا: و مزيه القرآن فى باب الإعجاز على السنة لا يخرجها من التساوى فيما ذكرناه، يبين ذلك أنّ نسخ الشريعة إنما يصح من حيث كان دلالة على أنّ الحكم المراد بالأول أريد (٢) به إلى غايه و قد علم أنّ قوله تعالى إذا كان وحيا و لم يكن قرآنا فى باب الدلالة على ذلك كالقرآن، فكذلك حال السنة فى ذلك يجب أن يكون حال القرآن فى جواز نسخ القرآن به، لأنّ الذى يختص القرآن به من الإعجاز لا تأثير له []

ص: ٥٤٤

١- ١) فى الأصل: و استدل.

٢- ٢) فى الأصل: أن يريد.

فيما به يصحّ النسخ من الدّلاله على الحكم، لأنّ نفى كونه معجزا مع كونه قولاً له تعالى لا يخرج من أن يدلّ على الحكم كهو إذا لم يكن معجزاً، ألا ترى أنّ قوله عليه السّلام دلالة على الحكم وإن لم يكن معجزاً، فإذا صحّ ذلك لم يكن بكون القرآن معجزاً اعتباراً، فوجب صحّحه نسخه بالسّنة على ما قدّمناه.

و استدلال من امتنع من جواز نسخه بالسّنة بأشياء (١):

منها: قوله تعالى: **وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** (٢)، قالوا:

فجعل الله تعالى مبيّناً للقرآن، فلو نسخه لكان قد أزاله، والإزالة ضدّ البيان.

و اعترض من خالف في ذلك بأن قال: إنّه إذا نسخه بالسّنة فقد بين الوقت الذي تزول فيه العبادة، وهذا في أنّه بيان جار مجرى التخصيص، ولو لم يكن ذلك بيانا لم يكن في وصف الله تعالى له بأنّه مبيّن دليل على أنّه لا يفعل ما ليس ببيان، كما لا يدلّ على أنّه لا يتبدى بأحكام شرعها.

و قال أبو هاشم: إن معنى قوله: **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**، أي لتبلغ و تؤدّي، لأنّ «الأداء» بيان، ومتى حملنا الآية على هذا وفينا حقّها في العموم لأنّه مؤدّ لكلّ ما أنزل الله.

و متى حملت على البيان الذي هو التفسير حملت على التخصيص، وإذا أمكن حمل الآية على العموم كان أولى من حملها على الخصوص [١].

و استدلووا أيضا بقوله: **وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ** (٣) قالوا: فتبين أنّه تبدل الآيه بالآيه، و ذلك يمنع من أن ينسخ بالسّنة.

□

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/16/44> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/16/101> [٢]

ص: ٥٤٥

١- (١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحہ ٥٤٣.

٢- (٢) النحل: ٤٤. [١]

٣- (٣) النحل: ١٠١. [٢]

و اعترض على ذلك من خالف بأن قال: ليس فيه بأنه لا يجوز أن تبدل الآية إلا بالآية، فالتعلق به لا يصح، ولأنه لا يدل على موضع الخلاف من نسخ حكم الآية بالسنة، لأنه إنما ذكر أن الآية تبدل بالآية و لم يذكر الحكم.

و استدلوا بقوله تعالى: **قَالَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ لِقَاءَنَا أَنْتِ بَقْرَانٍ غَيْرٍ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي (١) فَبَيْنَ أَنْ تَبْدِيلَهُ لَا يَقَعُ إِلَّا بِالْكِتَابِ.**

و قال من خالف في ذلك: إن قوله تعالى: **قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي** يدل على أنه لا تنسخ الآية إلا بوحي من الله تعالى قرآنا كان أو غير قرآن، و كذلك نقول لأن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا ينسخ القرآن من قبل نفسه على حال.

و أقوى ما استدلوا به في هذا الباب قوله تعالى: **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا (٢)**، و استدلوا بهذه الآية من وجوه:

منها: ما ذكره أبو العباس بن سريج (٣) أنه قال: لما قال تعالى: **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا** احتمل أن يراد به الكتاب، و احتمل غيره، فلمّا قال بعده: **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٤)** علم أنه أراد بما تقدّم ما يختصّ هو بالقدره عليه، و هو القرآن المعجز، فكأنه قال: (نأت بخير منها أو مثلها) ممّا نختصّ بالقدره عليه.

و منها: أنه تعالى قال: **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا** فأضاف ما نسخ به الآية إلى نفسه، و السنة لا تضاف إليه تعالى في الحقيقة.

و منها: أن الظاهر في الاستعمال أنه إذا قيل لأحد: «لا آخذ منك ثوبا إلا أعطيك خيرا منه» أن يراد به من جنس الأول، و كذلك قوله: **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا** لما ذكر في الأول آية فيجب أن يكون هي المراد بقوله: **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا** فكأنه []

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/١٠/١٥>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٢/١٠٦>

[٣] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٢/١٠٦>

ص: ٥٤٦

[١-١] يونس: ١٥. [١]

[٢-٢] البقرة: ١٠٦. [٢]

[٣-٣] في الأصل و النسخة الثانية: أبو العباس بن سريج و هو تصحيف، راجع هامش رقم (٣) صفحه ٤٦٨.



قال: نأت بآيه خير منها أو مثلها.

و منها: أنّ الآيه إنّما تكون خيرا من الآيه بأن تكون أنفع منها، و المنفعه بالآيه تقع بتلاوتها و بامثال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع على ما ينسخه، و لا يكون زائدا عليه إلا و يحصل به النفع من كلا الوجهين، و السنّه لا يصحّ ذلك فيها.

و ذكر من خالف هذا المذهب في تأويل هذه الآيه وجهها قويا و هو المحكى عن أبي هاشم و هو أنّه قال (1): «ليس في قوله: نأت بخيرٍ منها دلالة على أنّ ما يأتي بها هو النّاسخ، لأنّه لم يقل نأت بخير منها ناسخا، فيجوز أن ينسخ الآيه بشيء آخر ثمّ يأتي بخير منها.

و أجاب من نصر المذهب الأوّل عن هذا بأن قال: إذا ثبت أنّه لا بدّ أن يأتي بآيه أخرى، و كلّ من قال بذلك قال إنّها تكون ناسخه، و ليس في الأمه من قال لا بدّ من أن يأتي بآيه أخرى و إن لم تكن ناسخه، لأنّ من جوز نسخ القرآن بالسنّه قال: يجوز أن ينسخه بالسنّه و إن لم يأت بآيه أخرى، و كلّ قول خالف الإجماع و جب إطراحه.

و اعترضوا (2) على الاستدلال بالآيه أيضا بأن قالوا: قوله: «ما ننسخ من آيه أو ننسها نأت بخيرٍ منها» يقتضى ثبوت النسخ قبل الإتيان بخير منها، فلو كان النسخ بما يأتي به يقع، لما صحّ حصول نسخ الآيه قبل أن يأتي بخير منها.

و يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا يمتنع أن يقول: نأت بخير منها ناسخا و إن تقدّم قوله: «ما ننسخ من آيه أو ننسها»، كما أنّ القائل إذا قال: «أنا لا أبطل الحركة إلاّ و أفعل السكون»، «و لا يعدم السواد عن المحلّ إلاّ و يطرأ عليه البياض»، و إن كان المبطل للسواد هو البياض الطارئ و كذلك المبطل للحركة السكون الذي يطرأ عليه، فكذلك القول في الآيه.

□

ص: ٥٤٧

١-١ (١) المعتمد ٣٩٧: ١.

٢-٢ (٢) و اعترض.

و اعترض أيضا على الاستدلال بالآيه بأن قالوا: ليس في ظاهر الآيه نسخ حكم الآيه، و هو موضع الخلاف، و هذا أيضا يسقط بالإجماع، لأنّ أحدا لا يفصل بين نسخ الآيه و بين نسخ حكمها، فمن فصل بينهما كان مخالفا للإجماع.

□  
و قالوا أيضا: إنّ نسخ الآيه إنساؤها إذا حمل على أنّ المراد به أنّه ينسيه عن صدور الرجال، فالله تعالى هو الفاعل لذلك، فلا يصحّ وقوع ذلك بالسّنة.

و متى حمل على أنّ المراد به أن يبيّن أنّ تلاوتها ليس بطاعه، فذلك يصحّ بالسّنة و القرآن جميعا.

□  
و لمن نصر الأوّل أن يقول: أنا أحمل الآيه على الأمرين جميعا، على أنّه لا ينسيها عن صدور الرجال إلاّ الله، و لا يبيّن أنّ تلاوتها ليس بطاعه إلاّ بقرآن آخر خير منه أو مثله، و أنّ ذلك لا يقع بالسّنة أصلا، لهذا الظاهر.

و اعترضوا أيضا على الاستدلال بها بأن قالوا: قولنا: «كذا خير من كذا»، يستعمل بمعنى أنّه أنفع لنا منه، و أنّه قد زاد في باب النّفع على غيره، و إذا ثبت ذلك جاز أن يقال إنّه نأت بخير منها، أي بأنفع لكم منها، و المنفعة في هذا الموضع هي (1) ما يستحقّ بالفعل من الثّواب، و ليس يمتنع أن يكون الثّواب بما يدلّ السّنة عليه من الفعل أكثر ممّا يستحقّه على الفعل الذي دلّت الآيه عليه و على تلاوتها، فيجب من هذا الوجه صحّحه نسخ الآيه بالسّنة، و أن يستدلّ بنفس الآيه على ما نقوله.

و أجاب من نصر المذهب الأوّل عن ذلك بأن قال: فكان يجب على هذا التّقدير أن يقال بالإطلاق: إنّ السّنة خير من القرآن، و يراد بذلك أنّه أكثر ثوابا، و في إطلاق ذلك خروج من الإجماع.

و اعترضوا على الوجه الأوّل من الاستدلال بالآيه بأن قالوا: قوله: نأت بخير منها مضافا ذلك إلى نفسه لا يدلّ على ما قالوه، لأنّ عندنا النّسخ إنّما يقع بالوحي الذي أتى الله تعالى، به و إن كان بالسّنة فنستدلّ عليه و نعلمه، و قد أعطينا الإضافة □

ص: ٥٤٨

١- ١) في الأصل: متى.

حَقَّهَا.

و قالوا أيضا فى الوجه الثانى: إنه لا يمتنع أن يقول القائل: «أخذ منك كذا و أعطيك ما هو أنفع منه» و إن لم يكن من جنسه، لأنه قد يقول الرجل لصاحبه مصرّحا: «لا أخذ منك كذا ثوبا إلا و أعطيك ما هو خير منه من الدنانير»، و لا أخذ منك دارا إلا و أعطيك ما هو أنفع لك منه من البستان» و غير ذلك.

و قالوا فى الوجه الثالث من قوله تعالى: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١): إنما يريد به أنه قادر على أن ينسخ الآية بما يعلم أنه أصلح للعباد من المنسوخ، و الذى يختص بذلك هو الله تعالى.

و استدلل بعض أصحاب الشافعى على صحه ما ذهبوا إليه بأن قالوا (٢):

لا يجوز ذلك من جهة العقل لأن فى ذلك ارتيابا بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و استدلل على ذلك بقوله: وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٣) ثم بين أنه ليس يرفع هذا بقوله، و أن المبدل هو الله تعالى بما أنزله.

و هذا غلط، لأن الله تعالى ذكر أنهم نسبوه إلى الافتراء عند تبديله الآية بالآية، فإن كان ما يلحقهم من الارتياب قد يمنع من نسخ الآية بالسنة، فيجب أن يمنع من نسخ الآية بالآية أيضا، و كيف يمنع العقل من ذلك؟ و من علم كون القرآن معجزا يعلم صدقه، و علمه بصدقه ينفى الارتياب بقوله إذا نسخ الآية بالسنة، و ليس نسخه بالسنة نسخا من تلقاء نفسه، بل هو نسخ له بالوحي النازل عليه، فهو فى الحكم كأنه نسخ آية بآية.

و فى الناس من قال: إن العقل يجيز ذلك لكن لم يرد ذلك فى السنة و لم [ ]

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/2/106>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/16/101>

ص: ٥٤٩

(١ - ١) البقره: ١٠٦. [١]

(٢ - ٢) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (١) ص ٥٤٣.

(٣ - ٣) النحل: ١٠١. [٢]



فهذا وجهه، إلا أنه ليس بكلام في هذه المسألة لأن صاحبها مقرّ بجواز ذلك، وإنما أنكروا وجوده، فالواجب أن يبين له الوجود.

و من يذهب إلى ذلك فله أشياء يذكرها، فيتعلّق بها، ربّما ذكرناها إن عرض ما يحتاج إليه، ولا يجوز له إذا بين ذلك أن يتأوّل، لأنه ليس بمستند إلى دليل يصحّ له التأويل.

و أمّا من قال: إنى لا أقول أن نسخ القرآن بالسّيّئه جائز في العقل أو لا يجوز، لأن الجواز شكّ، وقد علمت بالشرع المنع منه، فذهاب عن معنى هذه اللفظه، لأن المراد بها أن نسخ القرآن بالسّيّئه من القبيل الذي شكّ في حاله هل يتعبّد الله تعالى به أم لا؟ و أنه من حيث ما لا يجوز ذلك فيه؟ وهذا لا يصحّ الامتناع منه كما لا يصحّ الامتناع من أن يقول: كان يجوز أن يتعبّد الله تعالى بصلاه سادسه أو لا و إن علمنا بالسمع أنه لم يتعبّد بها! و هذه جمله كافيه في هذا الباب.

و أمّا نسخ السّيّئه بالكتاب: فالظاهر من مذهب الشافعي [٢] المنع منه، وهو العدى صرح به في رسالتيه جميعا، و في أصحابه من يضيف إليه جواز ذلك (١).

و الأول أظهر من قوله، لكنّه لما رأى هذه المسألة تضعف على النظر جعل [ ]

قولا آخر على حسب ما يفعله كثير منهم!! [١] و أما الباقيون من الفقهاء و المتكلمون فعلى جواز ذلك [٢].

و تعلق من منع من ذلك بأن قال: إذا لم يجوز نسخ القرآن إلا بقرآن لمساواته له في الرتبة، فكذلك لا تنسخ السنيّة بالكتاب لمثل ذلك، ولأنّه جعل مبينا فلا يجوز أن تنسخ سنّه القرآن، لأنّ في ذلك إخراجا له من أن يكون مبينا، بل يجب كون سنّته مبينه بالقرآن.

و الذي يعتمد في ذلك جواز نسخ السنّه بالقرآن، و الذي يدلّ على ذلك أنّه قد [ ]

ص: ٥٥١

ثبت أنّ القرآن أقوى في باب الدلالة من السّنة على الأحكام، فإذا كان أقوى منها جاز نسخها [به كما جاز نسخها بالسّنة] (١) التي هي دونها في القول.

و من ذهب إلى المنع من جواز نسخ القرآن بالسّنة، و أجاز نسخ السّنة بالقرآن يقول: لم أمنع من ذلك من حيث التّساوي في باب الدّلالة، بل امتنعت من ذلك للآيات التي دلّت على المنع من ذلك، و إلّا كان ذلك جائزاً، و إن كان بعضه أدون من بعض، كما إذا كانا متساويين في باب الدّلالة.

و من ذهب إلى الجواز في الموضوعين كانت هذه الشّبهة عنه ساقطة.

□  
فإن قالوا: إن الله تعالى لو نسخ سنّه نبيّه عليه السّلام بآيه ينزلها، لأمر نبيّه بأن يبيّن سنّه ثانيه ينسخ بها سنّه الأولى لئلا يلتبس النسخ بالبيان.

قيل له: إنّ الآيه لا تخلو من أن تدلّ بظاهرها على نسخ السّنة، أو لا تدلّ بظاهرها على ذلك:

فإن دلّ على ذلك، فالنسخ بها يقع و السّنة تكون مؤكّده.

و إن لم يدلّ إلّا ببيان السّنة جاز القول بالسّنة، فإنّ السّنة (٢) تنسخ من حيث كانت بها يعلم نسخ السّنة الأولى.

و إذا صحّ ذلك فما الذي يحوج إلى بيان سنّه ثانيه، و الآيه دالّة بظاهرها على نسخ السّنة الأولى، و كيف يلتبس ذلك بالبيان؟ من حقّ البيان أن يكون بياناً لما لا يعرف المراد به بظاهره، و النسخ بالصدّ منه، و من حقّ الدليل أن لا يتأخّر عن المبيّن، و النسخ مخالف له.

□  
و أمّا قوله: لُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (٣) لا يمنع من أن ينسخ سنّته بالقرآن، لأنّه ليس في نسخها به إخراج لها من أن يكون قد بيّن ما أريد بها، و إنّما بينى النسخ □

:Links

https://quran.inoor.ir/fa/ayah/١٦/٤٤ [١]

ص: ٥٥٢

١- (١) زياده من النسخه الثانيه.

٢- (٢) في الأصل: بأنّ السّنة.

٣- (٣) النحل: ٤٤. [١]

على أنّ نظائر ما أريد بها زال حكمه في المستقبل.

و ممّا بيّن جواز نسخ السّنة بالقرآن وقوع ذلك، و هو أنّ تأخير الصّيلوات عن أوقاتها في الخوف كان هو الواجب أوّلاً ثمّ نسخ ذلك المنع من تأخيرها بقوله تعالى:

فَإِنْ حِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا (١).

فأمّا نسخ الكتاب بالكتاب: فقد وقع أيضاً، و قد قدّمنا الأمثلة في ذلك، و من ذلك أنّه كان حدّ الزّانية الإمساك في البيوت حتّى تموت بقوله تعالى: وَ اللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ (٢) الآية، و حدّ الرّجال الأذى، ثمّ نسخ ذلك بقوله الزّانية وَ الزّانية فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (٣).

و ذهب من خالفنا في ذلك إلى أنّ ذلك نسخ عن المحصن بالرّجم.

فأمّا على ما يذهب إليه أصحابنا فإنّه يجتمع له الجلد و الرّجم جميعاً، و لا يسلمون أنّ أحدهما منسوخ.

و هذه جملة كافيّه في هذا الباب.

□

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/2/239> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/15> [٢]


<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/24/2> [٣]

ص: ٥٥٣

١- (١) البقره ٢٣٩. [١]

٢- (٢) النساء ١٥. [٢]

٣- (٣) النور ٢. [٣]

فی ذ  الطریق الذی یعرف به النَّاسخ

و المنسوخ، و معرفه تاریخهما»

یعلم النَّاسخ ناسخا و المنسوخ منسوخا بشیئین أحدهما أن یكون الثانی منبئا عن النَّسخ الأوَّل لفظا، أو یقتضی ذلك من جهه المعنی.

و لهذین الوجهین تفصیل، و أما ما یقتضیه ذلك لفظا فعلى وجوه أحدها أن یرد الخطاب بأنَّ الثانی قد نسخ الأوَّل، نحو ما روى أنَّ رمضان نسخ عاشوراء (۱)، و أنَّ الزَّكاه نسخت الحقوق الواجبه فی الأموال (۲).

و ثانیها أن یرد بلفظ التَّخفیف، نحو قوله تعالى الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ (۳) فی نسخ ثبات الواحد للعشره بالواحد للثانین، و نحو قوله تعالى أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ (۴) فتبه بذلك على []

:Links

<http://localhost/۱۲۲۵۲/۲/۵۸> [۱]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/۸/۶۶> [۲]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/۵۸/۱۳> [۳]

ص: ۵۵۴

۱- ۱) راجع هامش رقم (۴) صفحه ۵۳۶.

۲- ۲) تفسیر القرطبی ۱۰۰۷. [۱]

۳- ۳) الأنفال ۶۶. [۲]

۴- ۴) المجادله ۱۳. [۳]

وجوب إسقاط ذلك.

و ثالثها نحو ما روى عنه عليه السلام من قوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور أ لا فزوروها، و عن ادّخار لحوم الأضاحي فادّخروها» (١).

و كلّ ذلك أدلّه تقتضى زوال الحكم الثّابت بنصّ متقدّم عن نظائر ذلك، على وجه لولاه لكان ثابتا بالأوّل، فيجب أن يكون ناسخا له و الأوّل منسوخا به، و إن اختلفت عبارته.

و أمّا ما يعلم ذلك من جهه المعنى نحو أن يوجب الشّيء ثمّ يوجب ما يصادّه على وجه لا يمكن الجمع بينهما بأيّ وجه علم ذلك من الألفاظ، فيعلم بذلك أنّه ناسخ للأوّل، فعلى هذا يجرى هذا الباب.

و قد يعلم أيضا النّاسخ ناسخا ببيان إذا كان اللفظ و المعنى لا يثبتان عن ذلك، و ذلك نحو ما يقوله الفقهاء من نسخ الوصّيّه للوالدين و الأقربين بآيه الموارث، لأنّ بظاهر الآيه لا يعلم نسخ ذلك، و إنّما يعلم ذلك على تسليم بقوله عليه السّلام «إنّ الله تعالى قد أعطى كلّ ذى حقّ حقّه فلا وصّيّه لوارث» (٢).

و هذا و إن كان عندنا غير صحيح، لأنّ عندنا تصحّ الوصّيّه للوارث، فإنّما ذكرناه لأنّ ذلك وجه كان يمكن أن يقع به النّسخ.

و أمّا طائوس (٣) فذهب إلى أنّ الوالدين ثبت لهم الوصّيّه إذا كانا كافرين، فلم ينسخ الآيه و إنّما خصّصها بالخبر [١].

□

:Links

-----

[١] <http://localhost/٢٥٥٨٥/٠/٢٢٥?paragId=٢١٩٨٨٢٤١٨>

ص:٥٥٥

١- (١) كنز العمّال ٤٢٥٥٤، ٤٢٩٩٨، ٤٢٥٥٥١٥- السنن الكبرى ٧٧٤. و أيضا [١] انظر هامش رقم ١ و ٢ صفحه ٥٣٨

٢- (٢) كنز العمّال ١٤٥٧٤، ١٢٩١٦٥- ج ٤٦٠٦٥١٦، و الحديث أخرجه الترمذى، و النسائى، و أحمد، و ابن ماجه.

٣- (٣) هو طائوس بن كيسان الخولانى الهمداني، أبو عبد الرحمن، من أكابر التّابعين فقها و روايه للحديث و زهدا و تقشفا. أصله من بلاد فارس، ولد باليمن سنة ٣٣ ه و نشأ بها و توفّى بمكّه حاجّا عام ١٠٦ ه.

و أما تاريخ النَّاسخ و المنسوخ فيعرف من وجوه أحدها أن يكون في لفظ النَّاسخ ما يدلّ على أنّه بعده مثل ما قدّمنا ذكره (١).

و منها أن يكون النَّاسخ مضافا إلى وقت أو غزاه يعلم أنّه بعد وقت المنسوخ.

و منها أن يكون المعلوم من حال الزاوى لأحدهما أنّه صحب الرسول صلّى الله عليه وآله و سلّم بعد ما صحبه الآخر، أو عند صحبته انقطعت صحبه الأوّل، أو المعلوم من حال الحكم الأوّل أنّه كان في وقت قبل وقت صحبه الثّاني، و ذلك نحو ما روى في حديث قيس بن طلق أنّه جاء إلى النّبي صلّى الله عليه وآله و سلّم و هو يؤتّيس المسجد، فسأله عن مسّ [١] الذّكر، و معلوم من حال أبي هريره أنّه صحب [ ]

ص: ٥٥٤

---

١-١) قول المصنّف إشاره إلى الوجوه الخمسه الّتي مرّت في الصفحه (٥٥٤ و ٥٥٥) و هي أن يكون الثّاني متبنا عن نسخ الأوّل لفظا أو معنى.

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَعْدَهُ.

و قد يعلم التاريخ بقول الصحابي بأن يقول أو يحكم أنّ أحد الحديثين كان بعد الآخر.

و ليس يجب، من حيث لم يجر أن ينسخ بقول الصّحابي الكتاب أ لا- يعرف بقوله التاريخ، لأنّ التاريخ شرط في صحّحه التّسخ، فطرق العلم به الحكايه، فصحّ الرجوع إلى قوله لأنّه لا يقع فيه لبس، كما صحّ إثبات الإحصان بالشّاهدين و إن لم يصحّ بهما الحكم بحدّ الزّنا.

و ليس يجب إذا علمنا التاريخ بقول الصّحابي أن نقلّمه إذا أخبرنا أنّ «كذا نسخ كذا»، بل يجب أن ننظر فيما أوصفه بأنّه منسوخ، فإن علمنا أنّه كما قال أخذنا به، و إلّا وقفنا فيه، لأنّ ذلك يجوز دخول الشّبّهه فيه، و لذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصّحابه أنّ المسح على الخفّين نسخ الكتاب (1)، لما علمنا أنّه ليس طريقه التّسخ، و كذلك لم يقبل قول من قال «إنّ الماء من الماء منسوخ» (2).

و أمّا إذا قال الصّحابي «إنّ كذا و كذا كان حكما ثابتا من قبل و إنّه قد نسخ» و لم يذكر ما به نسخ، فإنّ أبا عبد الله البصريّ حكى عن أبي الحسن (3) أنّه كان يرجع إلى قوله، و ذلك نحو قول ابن مسعود [1] حين ذكر له في التّشهاد التّحيّات الزّاكيّات فقال [ ]

:Links

<http://localhost/12346/0/216?paragId=207884602> [1]

<http://localhost/14244/0/476?paragId=195947736> [2]

ص: 557

1- (1) انظر تفسير التبيان 4573. [1]

2- (2) انظر تخريج الحديث في هامش رقم (2) صفح 476. [2]

3- (3) في الأصل أبي الحسين، و الصّحيح ما أثبتناه و هو أبو الحسن الكرخي من أعلام الحنفيّه.



«كان أمره (١) مره ثم نسخ بتشّهده» [١].

و نحو ما روى عن ابن عمر، و ابن عباس فى الرّضاع أنّهما قالاً «كان الواجب التّوقيت و أمّا الآن فلا» (٢).

و ذهب غيره (٣) إلى أنّه لا يرجع إلى قول الصّحابى فى ذلك، لأنّه إذا جاز فيما صرّح بأنّه ناسخ أ لا يكون ناسخاً فى الحقيقة، فإنّ اعتقد هو فيه ذلك فغير ممتنع أن يطلق ذلك إطلاقاً و لا يذكر ما لأجله قال أنّه منسوخ، و لو ذكره كان ممّا لا يقع النّسخ به (٤).

و لو علم من حاله أنّه إنّما ذكر أنّه منسوخ لأمر لا يلبس، لوجب الرّجوع إلى قوله.

و قد يعلم التّاريخ، بأنّ يكون أحد الخبرين يقتضى حكماً معلوماً بغير شرع، و الآخر يقتضى حكماً شرعياً، فيكون ذلك هو الطّارى على الأوّل، نحو ما ذكر من [ ]

ص: ٥٥٨

١-١) هذا.

٢-٢) لم نجد هذا الحديث فى المصادر المتوفّره لدينا.

٣-٣) و هذا مختار القاضى عبد الجبّار المعتزلى، انظر «الأحكام للآمدى ١٦٣٣، المعتمد ٤١٨١».

٤-٤) لأنّه يستلزم نسخ المتواتر بقول الواحد.

حديث مسّ الذكر (١) لأنّ وجوب الوضوء من مسّه هو الطارئ، فيصحّ أن ينسخ به حديث قيس.

و قد يعلم ذلك بأن يكون أحد الحديثين يقتضى حكماً شرعيّاً معلوم من حاله أنّه المبتدأ به في الشرع، والآخر يقتضى حكماً ثابتاً فيعلم أنّه بعده.

فالتاريخ لا يعلم إلاّ بهذه الوجوه التي حصرناها أو ما قارنها (٢).

فأمّا إذا عدم التاريخ، فقد بيّنا القول في ذلك [في] (٣) باب الأخبار المتعارضه.

و هذه الجملة كافيه في هذا الباب.

□

:Links

-----

<http://localhost/14244/0/556> [١]

ص: ٥٥٩

---

١-١) راجع هامش رقم (٢) صفحہ ٥٥٦ [١]

٢-٢) في الأصل ما كان بها.

٣-٣) زياده تقتضيها العبارة.



## الباب الثامن

اشاره

ال F لام

فى الأفعال

[]

ص: ٥٦١



في ذ F ر جمله من أح F م الأفعال،

و ما يضاف إليه، و اختلاف أحوالهم»

إذا أردنا أن نبين أحكام الأفعال فلا بد من أن نبين أولاً معنى الفعل و حدّه ليعلم ذلك، ثم نبين حكمه.

فحدّ الفعل: ما حدث و قد كان مقدوراً قبله، و هو على ضربين:

منه: ما لا صفه له زائده على حدوثه، نحو كلام الساهي، و النائم، و حركاته التي لا يتعدّاه.

و الضرب الآخر: له صفه زائده على حدوثه [١]، و هو على ضربين:

□

أحدهما قبيح و الآخر حسن.

فحد القبيح: هو كل فعل وقع من عالم بقبحه، أو متمكن من العلم بذلك على وجه كان يمكنه ألا يفعله، فيستحق به الذم من العقلاء، ولا ينقسم ذلك في كونه قبيحا [١]، وربما انقسمت أسماؤه إلى كفر، و فسق، و كبيره، و صغيره عند من قال بذلك (١).

و أما الحسن فينقسم سته أقسام:

أحدها: ما ليس له صفة زائده على حسنه، و حدّه ما يتساوى فعله و تركه، فلا يستحق بفعله مدحا و لا- بتركه ذمّا، و هو المسمّى «مباحا» و «طلقا» و غير ذلك، إلاّ أنّه لا يسمّى بذلك إلاّ إذا أعلم فاعله ذلك أو دلّ عليه، و لذلك لا يوصف فعل القديم تعالى العقاب بالعصاه بأنّه مباح و إن كان بصفته، لما ذكرناه من أنّه لم يعلم و لم يدلّ عليه، بل هو عالم به لنفسه.

و الثّاني: ما له صفة زائده على حسنه، و حدّه ما يستحقّ بفعله المدح، و هو على ضربين:

أحدهما: لا يستحقّ بتركه الذم.

و الآخر: يستحقّ بتركه الذم.

فما لا يستحقّ بتركه الذم هو المسمّى ندبا، و مستحبا، و مرغبا فيه، إلاّ أنّه لا يسمّى بذلك إلاّ إذا أعلم فاعله ذلك بمثل ما قلناه في المباح، و ينقسم هذا القسم قسمين:

أحدهما: أن يكون نفعا و اصلا إلى غير فاعله، فيسمّى بأنّه تفضّل و إحسان، []

ص: ٥٦٤

و يتساوى فيه فعل القديم و المحدث في التسميه بذلك.

و القسم الآخر: لا يتعدى إلى الغير، و هو المسمى بأنه ندب و مستحب على ما قدمناه.

و أما الذى يستحق بتركه الدّم، فعلى ثلاثة أضرب:

أحدها: أنه متى لم يفعله الفاعل و لا ما يقوم مقامه استحقّ الدّم، و هو المسمى بأنه واجب مخيّر فيه، و ذلك نحو الكفّارات الثلاث و ما أشبه ذلك، و قضاء الدّين، و غير ذلك.

و الثّانى: ما إذا لم يفعله بعينه استحقّ الدّم، و هو الموصوف بأنه واجب مضيق، و ذلك نحو ردّ الوديعة، و وجوب ردّ ما تناوله الغضب بعينه، و غير ذلك.

و الثّالث: أنه إذا لم يفعله من وجب عليه و لا- من يقوم فعله مقام فعله استحقّ الدّم، و ذلك المسمى من فروض الكفّيات نحو الصّلاه على الأموات، و تغسيلهم، و دفنهم، و نحو الجهاد، و غير ذلك.

و أمّا قولنا فى الفعل: «إنّه مفروض و واجب» فعبارتان عن معنى واحد، إلاّ أنّه لا يسمّى فرضا إلاّ إذا أعلم فاعله وجوبه، أو دلّ عليه كما قلناه فى المباح و التّدب.

و قد يعبر بالفرض عمّا وقع فى الشّرع مقدّرا، و ذلك نحو ما قيل: إنّ ذلك من فرائض الصّدقه و المراد به مقاديرها، و نحو ما روى عنه عليه السّلام أنّه فرض صدقه الفطر صاعا من تمر (١) و المعنى بذلك أنّه قدّرها، و يحتمل أن يكون المراد به أنّه أوجبها.

و أمّا قولنا فى الشّىء: «إنّه سنّته» فهو أنّ النّبىّ عليه السّلام قد أمر بإدامته إذا كان يديم فعله ليقتدى به، و هو مأخوذ من: سننت الماء، إذا واليت بين صبّه (٢)، و لا []

ص: ٥٦٥

١- (١) الكافي ١: ٢١١، التّهذيب ٤: ٨٠، الإستبصار ٢: ٤٦، من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٥.

٢- (٢) قال أحمد بن فارس: سنّ: السّين و النون أصل مطرد، و هو جريان الشّىء و اطراده فى سهوله، و الأصل قولهم سننت الماء على وجهى أسنّه سنّا، إذا أرسلته إرسالا. و ممّا اشتقّ منه السنّه، و هى السّيره و إنّما سمّيت بذلك لأنّها تجرى جريا.



فصل بين أن يكون واجبا، أو ندبا، أو مباحا، وربما استعمل (١) الفقهاء هذه اللفظه فيما يكون مندوبا إليه من الشرعيات ليفصلوا بينه وبين الواجب فيقولون: «رَكَعَتَا الْفَجْرِ سَنَّهُ، وَصَلَاةُ اللَّيْلِ سَنَّهُ، وَصَلَاةُ الْغَدَاةِ (٢) فَرِيضَةٌ» وَالْأَصْلُ مَا قَدَّمَاهُ.

فَأَمَّا الْفِعْلُ الْحَسَنُ: فَعَلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِهِ يَقَعُ مِنْ كُلِّ فَاعِلٍ، قَدِيمًا كَانَ أَوْ مُحَدَّثًا، إِلَّا أَنَّهُ يَمْنَعُ مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي بَعْضِ الْأَقْسَامِ فِي أَعْمَالِ الْقَدِيمِ تَعَالَى لِمَا قَدَّمَاهُ مِنَ الشَّرْطِ الْمَفْقُودِ مِنْهُ.

وَأَمَّا الْقَبِيحُ: فَأَنَّهُ يَخْتَلِفُ أَحْوَالُ الْفَاعِلِينَ فِيهِ:

فَالْقَدِيمُ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ مِنْهُ شَيْءٌ مِنَ الْقَبِيحِ لَعَلَّمَهُ بِقَبْحِهِ، وَبِأَنَّهُ غَنَى عَنْهُ [١].

وَأَمَّا الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَكَذَلِكَ لَا يَقَعُ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنَ الْقَبِيحِ أَصْلًا (وَكَذَا الرَّسَلُ) (٣) سِوَاءَ كَانُوا مِنَ الْبَشَرِ أَوْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ [٢]، وَكَذَلِكَ حَكَمَ الْأَثَمَةُ الْحَافِظِينَ [ ]

ص: ٥٦٦

---

١-١) استعملت.

٢-٢) في الأصل: العراه.

٣-٣) زياده من النسخه الثانيه، و في الأصل: سواء كان من البشر.

للشّرع [١].

فأما من ليس بنبيّ ولا رسول ولا إمام، فإنه يجوز أن يقع منه الفعل القبيح، إلاّ []

ص: ٥٦٧

من أخبر الله عنه أنه لا يختار القبيح فيعلم ذلك من حاله، و سواء كانوا من البشر أو من الملائكة لا يختلف حالهم في ذلك.

وقد لا يقع من الأنبياء والمرسلين والأئمة عليهم السلام ما ينفر عن قبول أقوالهم وإن لم يكن ذلك قبيحا، وأمثله كثيره لا يحتاج إلى ذكرها ها هنا.

وقد يجوز أن تختص الأنبياء بأفعال شرعيه دون غيرهم، وكذلك يجوز في آحاد الأئمة عليهم السلام أن يختص واحد منهم بشيء من الشرع دون غيره.

□  
فهذه جملة كافيه في هذا الباب إن شاء الله تعالى. □

ص: ٥٦٨

«فى ذ  $\blacklozenge$  F ر معنى التأسى بالتبى صلى الله عليه وآله،

و هل يجب أتباعه عقلا أو سمعا؟ و القول فيه»

(١)

التأسى لا يكون إلا باعتبار شيئين.

أحدهما: صورته الفعل.

و الثانى: الوجه الذى وقع عليه الفعل.

و الذى يدل على ذلك أنه صلى الله عليه وآله و سلم لو صلى لم يكن لنا أتباعه و التأسى به بأن نصوم أو نحج أو نعتكف، و إنما كان كذلك لمخالفته أفعالنا لفعله صلى الله عليه وآله و سلم و كذلك لو صلى عليه السلام على جهة التذب لم يكن من صلى على جهة الوجوب متبعا له، و كذلك إذا صلى على جهة الوجوب لم يكن من صلى على جهة التذب متبعا له و لا متأسيا به، و إنما كان كذلك لمخالفته فعلنا لفعله فى الوجه الذى وقع عليه الفعل، و كذلك لو أخذ من إنسان دراهم على جهة الزكاه لم يكن من أخذ الدرهم منه مثلا- غصبا، أو عن ثمن مبيع متبعا له، لمخالفته الوجهين على ما قدّمناه. بل متى كان فعلنا مخالفا فى الوجه، كان ذلك مخالفه له كما لو خالف فعلنا لفعله فى الصورة- على ما بيناه- و قد كان يصح من جهة العقل أن يلزمنا جميع أفعاله []

ص: ٥٦٩

الَّتِي يَفْعَلُهَا، وَ إِنْ لَمْ نَرَاعِ وَجْهَ مَا يَفْعَلُهُ، سِوَاءَ فَعْلِهِ عَلَى جِهَةِ الْوَجُوبِ أَوْ النَّدْبِ، وَ يَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْنَا ذَلِكَ عَلَى كُلِّ حَالٍ، لَكِنَّ ذَلِكَ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، وَ لَمْ يَدَلِّ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ أَصْلًا، وَ لَوْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ لَمَا كَانَ ذَلِكَ اتِّبَاعًا لَهُ وَ لَا تَأْسِيًّا بِهِ، بَلْ يَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْنَا لِقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ، لِأَنَّهُ إِذَا فَعَلَ الْفِعْلَ عَلَى جِهَةِ الْوَجُوبِ أَوْ النَّدْبِ أَوْ الْإِبَاحَةِ، وَ فَعَلْنَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْوَجْهَ لَا نَكُونُ مُتَّبِعِينَ لَهُ لَمَا قَلْنَا.

فَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَعْنَى التَّأْسِيِّ مَا قَلْنَا، وَجِبَ أَنْ يَرَاعَى فِيهِ حَصُولُ الْعِلْمِ بِصُورَةِ الْفِعْلِ وَ بِالْوَجْهِ الَّذِي حَصَلَ عَلَيْهِ الْفِعْلُ لِيَصِحَّ لَنَا التَّأْسِيُّ بِهِ.

وَ الْوَجْهَ الَّذِي يَقَعُ عَلَيْهِ الْفِعْلُ عَلَى ضَرْبَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: يُقَارَنُ الْفِعْلُ، نَحْوُ تِيهِ الْوَجُوبِ أَوْ النَّدْبِ أَوْ الْإِبَاحَةِ، وَ هَذَا هُوَ الَّذِي يَنْبَغِي عَنْ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى الْحَقِيقَةِ.

وَ الثَّانِي: الْمَعْنَى الَّتِي لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ وَ إِنْ لَمْ يَصِحَّ أَنْ يَكُونَ مُقَارِنًا، وَ ذَلِكَ نَحْوُ أَنْ يَزِيلَ النَّجَاسَةَ عَنْ ثَوْبِهِ لِأَجْلِ الصَّلَاةِ، وَ إِنَّمَا يَكُونُ الْوَاحِدُ مَنَّا مُتَّبَعًا لَهُ بِأَنْ يَزِيلَهُ لَمَا لَهُ أَزَالٌ، فَأَمَّا مَنْ أَزَالَهُ تَنْظِيفًا فَلَا- يَكُونُ مُتَّبَعًا لَهُ، وَ كَذَلِكَ إِنْ تَوَضَّأَ لِإِزَالَةِ الْحَدَثِ أَوْ الصَّلَاةِ، فَاتَّبَاعَهُ لَهُ إِنَّمَا يَكُونُ بِأَنْ يَفْعَلَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ.

فَإِنَّمَا مُوَافَقَتُهُ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْفِعْلِ فَيَطْلُقُ عَلَى وَجْهَيْنِ.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَرَادَ بِهِ مَسَاوَاتِهِ فِي صُورَةِ الْفِعْلِ.

وَ الثَّانِي: مَسَاوَاتِهِ فِي صُورَتِهِ، وَ فِي الْوَجْهِ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْفِعْلُ، وَ هَذَا أَظْهَرَ فِي الْاسْتِعْمَالِ.

وَ أَمَّا مُخَالَفَتُهُ: فَقَدْ يَكُونُ فِي الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ مَعًا:

فَمُخَالَفَتُهُ فِي الْفِعْلِ: هُوَ أَنْ يَعْلَمَ بِالدَّلِيلِ وَجُوبَ التَّأْسِيِّ بِهِ، فَإِذَا لَمْ يَتَأَسَّ بِهِ كَانَ مُخَالَفًا لَهُ.

فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَدَلِّ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ لَا تَسْتَعْمَلُ إِلَّا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْمَجَازِ، وَ لِذَلِكَ لَا يَقَالُ أَنَّ الْحَائِضَ خَالَفَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي تَرْكِ الصَّلَاةِ.

□

فأما مخالفته في القول: هو أن يأمرنا بفعل فلا نفعله، أو نفعل خلافه فنكون مخالفين له.

و أما أتباع المأموم للإمام في الصلاة، فعند أكثر الفقهاء (١) جار على الوجه الذي قدمناه.

و منهم: من أجاز أن يكون الإمام مؤدياً فرضاً، والمأموم أن يكون متنفلاً (٢)، و لمن قال ذلك أن يقول:

إنما قلت ذلك لدليل دلّ عليه، وإلا فالظاهر من أتباعه يقتضى خلاف ذلك.

و أيضاً أن يقول: إن أتباعه لم يصحّ بأن يفعل (٣) الفعل متقرباً به أو بأن نوافق في تيه الصلاة فقط دون وجوبها أو ندبها، فليس ذلك نقضاً لما قدمناه.

□  
و قد وصف من أنكر جواز التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله بأنه مخالف، لكن هذا الخلاف يرجع إلى القول لا إلى الفعل.

و أما الذي يدلّ على أنه لا يجب من جهة العقل التأسي به و أتباعه في أفعاله فهو:

أنّ مصالح العباد يجوز أن تختلف في الشرعيات كما ثبت في كثير من ذلك، ألا ترى أنّ الحائض يفارق حكمها حكم الطاهر، و حكم الغني يفارق (٤) حكم الفقير في وجوب الحجّ و الزكاة عليه، و كذلك يخالف حكم الصبيح حكم العليل في كيفية أداء الصلاة، و كذلك يخالف حكم المسافر حكم الحاضر، و أمثله ذلك أكثر من أن تحصى.

□  
و إذا ثبت ذلك، فلا يمتنع أيضاً أن تكون مصالح النبي صلى الله عليه وآله وسلم تخصّه، و يكون حالنا بخلاف حاله، بل ربّما كانت مفسده لنا حتّى متى فعلناها []

ص: ٥٧١

١- (١) المغني لابن قدامة ٢: ٥٢ رقم ١١٨٧.

٢- (٢) المغني لابن قدامة ٢: ٥٣ رقم ١١٨٨.

٣- (٣) في النسختين: نفعل.

٤- (٤) يخالف.

كُنَّا مُقْبِحِينَ، فَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ وَجِبَ الرَّجُوعُ فِي مَشَارِكُنَا لَهُ فِي ذَلِكَ إِلَى السَّمْعِ، فَإِنَّ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ حُكْمَ بِهِ، وَإِلَّا بَقِيَ عَلَى الْأَصْلِ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ.

وَيَفَارِقُ أَفْعَالَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي هَذَا الْبَابِ أَقْوَالَهُ، لِأَنَّهُ بَعَثَ لِيَعْرِفْنَا مَصَالِحَنَا، وَتَعْرِيفَهُ لَنَا ذَلِكَ يَكُونُ بِالْقَوْلِ، فَلَوْ لَمْ نَرْجِعْ إِلَى قَوْلِهِ لِأَدَى إِلَى خُرُوجِهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ رَسُولًا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَعَلَهُ.

وَلِأَنَّهُ إِذَا أَمَرْنَا بِشَيْءٍ فَقَدْ أَرَادَهُ مَنْ فَعَلَهُ أَنْ نَفْعَلَهُ إِنْ كَانَ وَاجِبًا، وَأَنْ نَرْغَبَ فِيهِ إِنْ كَانَ نَدْبًا، وَلاَ يَجِبُ أَنْ نَفْعَلَ فَعَلًا رَأَيْنَاهُ يَفْعَلُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ لاَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَهُ مَنْ.

وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا: أَنَّ أَفْعَالَهُ تَخْصِيَهُ وَلاَ تَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَأَقْوَالُهُ تَتَنَاوَلُ غَيْرَهُ، وَإِنَّمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِيهَا بِدَلِيلٍ، فَعَلِمَ بِذَلِكَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ هَذَا الْمَذْهَبَ يُوجِبُ عَلَيْكُمُ الْقَوْلَ بِأَنْ تَجُوزُوا مَخَالَفَتَهُ فِي أَفْعَالِهِ الشَّرْعِيَّةِ (١)، وَتَجْوِيزَ ذَلِكَ يَقْتَضِي التَّنْفِيرَ عَنِ قَبُولِ قَوْلِهِ، فَيَجِبُ الْحُكْمُ بِفَسَادِهِ.

قِيلَ لَهُمْ: لاَ خِلَافَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ نَصَّ لَنَا عَلَى أَنَّ لَنَا مَخَالَفَتَهُ فِي أَفْعَالِهِ الشَّرْعِيَّةِ لَجَازَ وَ لَمْ يُوجِبْ ذَلِكَ التَّنْفِيرَ عَنِ قَبُولِ قَوْلِهِ، فَكَذَلِكَ إِذَا دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ يَجِبُ الْقَوْلُ بِجَوَازِهِ وَ لَمْ يُوجِبْ ذَلِكَ التَّنْفِيرَ عَنِ قَبُولِ قَوْلِهِ، وَكَذَلِكَ لَوْ خَصَّ بِجَمِيعِ أَفْعَالِهِ لَمْ يُوجِبِ التَّنْفِيرَ عَنِ قَبُولِ قَوْلِهِ.

وَ صَحَّ مَا قَلْنَا بِبَيِّنِ فِسَادِ قَوْلِ مَنْ قَالَ إِنَّ أَفْعَالَهُ عَلَى الْوَجُوبِ عَقْلًا (٢).

وَ أَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ التَّأْسِيِ بِهِ فِي جَمِيعِ أَفْعَالِهِ إِلَّا مَا خَصَّ بِهِ مِنْ جِهَةِ السَّمْعِ:

فَمِمَّا لاَ خِلَافَ فِيهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ فِي الرَّجُوعِ إِلَى أَفْعَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي تَعْرِفِ الْأَحْكَامِ فِي الْحَوَادِثِ، كَمَا أَنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى أَقْوَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مِثْلِ ذَلِكَ، فَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ فَكَمَا أَنَّ أَقْوَالَهُ حَجَّةٌ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ أَفْعَالَهُ أَيْضًا حَجَّةً، وَ لاَ خِلَافَ فِي [ ]

ص: ٥٧٢

١- ١) جميع أفعاله الشرعية.

٢- ٢) راجع التعليق رقم (١) صفحته ٥٧٥

أنه إذا فعل الفعل على وجه الإباحه، و علم ذلك من حاله لا يجوز أن نفعله على وجه الوجوب، و لا أن نحكم بوجوبه علينا.

و إنما اختلفوا في أفعاله التي لا تعلم على أي وجه وقعت منه، هل نحكم بوجوب مثلها علينا أم لا (١)؟، و لم يختلفوا في أن أفعاله التي هي عباده نحو الصلاه، و الصيام، يجب التأسى به فيها. و اختلفوا في ما عدا ذلك:

فمنهم من يقول: لا يجب التأسى به إلا بدليل يخص ذلك.

و منهم من يقول: إن ما دلّ على وجوب التأسى به في بعضه يدلّ على التأسى به في سائرهم، فجميع أفعاله سواء في أنه يتأسى به، إلا ما استثني منها.

و ما قدّمناه يدلّ على صحّه ذلك.

و قوله تعالى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (٢) و قوله تعالى:

فَاتَّبِعُوهُ (٣) يدلّان على أن لنا التأسى به و اتّباعه فيما يصحّ اتّباعه فيه من قول أو فعل.

و ما ظهر من حال الصّحابه من رجوعهم إلى أفعاله عليه السّلام، نحو ما روى عن عمر أنه قبل الحجر و قال: «أعلم إنك حجر لا تضرّ و لا تنفع و لو لا أنّي رأيت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قبلك ما قبلتك» [١].

و رجوعهم إلى أزواجه عليه السّلام في ثبوت ما كان يفعل ليعملوه (٤)، -يدلّ []

:Links

-----

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/33/21> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/6/153> [٢]

ص: ٥٧٣

١- (١) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٥٧٥

٢- (٢) الأحزاب: ٢١. [١]

٣- (٣) الأنعام: ١٥٣. [٢]

٤- (٤) فيعملوه.



على ذلك أيضا-و نحو ما روى عن أم سلمة أنها سألت عن القبلة للصائم فأجابت:

«أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ» (١)، فرجع السائل إليه وقال:

إِنَّ اللَّهَ غَفَرَ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ لَيْسَ سَبِيلَهُ سَبِيلَ غَيْرِهِ، فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ، فَأَنْكَرَ ذَلِكَ وَ قَالَ:

«إِنِّي لِأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمُ لِلَّهِ» (٢)، يدلّ على ذلك أيضا.

و اعلم أنّ التأسّي به إنّما يكون فيما يعلم حكمه بفعله، فأتمّ إذا كان قوله بيانا، أو كان تنفيذا، أو امتثالا لقول متقدّم فإنه يفعل ذلك، لأنّ القول قد دلّ على وجوبه، لا لأنّه عليه السّلام فعله.

و لا معنى لقول من قال: لنا أنّ نتأسّى به في ذلك، كما أنّنا لا نقول: إنّنا نتأسّى به في العقلّيات، لأنّ ما له يفعل ذلك، و بالطّريق الذي عرف به عليه السّلام وجوب الفعل، به نعرف وجوبه، فحاله كحالنا في ذلك.

□

ص: ٥٧٤

١-١) صحيح البخارى: كتاب الصّوم-باب ٢٣ حديث رقم ٣٧.

٢-٢) صحيح مسلم ٢: كتاب الصيام، باب ١٢، ح رقم ٧٤ و لفظه: «أما و الله! إنّى لأتقاكم لله، و أخشاكم له».

«فى الدّلاله على أنّ أفعالاه عليه و آله السّلام

❖F لها ليست على الوجود» [١]

ذهب مالك و أصحابه و طائفه من أصحاب الشّافعى إلى أنّ أفعال النبىّ صلى الله عليه و آله و سلّم كلّها على الوجود. □

□

ص: ٥٧٥

و ذهب الباقون إلى أنها ليست على الوجوب، و اختلفوا:

فقال بعضهم: إنها على الإباحه.

و قال بعضهم: إنها على النَّدب.

و قال بعضهم: إنها موقوفه على الدليل.

و ذهب المتكلمون، و أبو الحسن الكرخى إلى أنّ أفعاله عليه السلام على أقسام.

فمنها: ما يكون بيانا لمجمل، فذلك فى حكم المبيّن، إن كان واجبا فعلى الوجوب، و إن كان ندبا فعلى النَّدب، و إن كان مباحا فعلى الإباحه.

و منها: ما يكون امثالا للخطاب، و ذلك لا مدخل له فى هذا الباب، لأنّ الخطاب إذا كان يتناوله و يتناولنا على العموم فعلىنا امثاله كما عليه ذلك.

و منها: ما يكون فاعلا له على ما يقتضيه العقل، أو يفعله لمصالح الدّنيا، و ذلك أيضا لا مدخل له فى هذا الباب.

و منها: ما يفعله من الشّرعيات، فهذا يجب أن يعلم الوجه الذى عليه وقع فعله عليه السلام فيتّبع فيه بأن يفعل على ذلك الوجه، و لا يصحّ أن يقال فى جملتها إنها على الوجوب، أو على النَّدب، أو على الإباحه (١).

و الذى يدلّ على ذلك: إنّنا قد بينا أنّ ذلك لا يجب من جهة العقل فى الفصل الأوّل (٢)، و أدلّه السّمع خاليه من ذلك، فينبغى أن ينتفى كونها على الوجوب.

□

ص: ٥٧٦

١- ١) راجع المصادر الوارده فى ذيل التّعليقه السابقه.

٢- ٢) انظر بيان المصنّف فى صفحه ٥٦٩.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنّ فعله عليه السّلام إذا كان يقع على وجوه كثيره فليس يخلو من أن يكون على الوجوب من غير اعتبار ذلك الوجه، فالواجب أن يحكم بوجوب الفعل علينا، وإن علمنا أنه فعله على طريق التّذب أو الإباحه، وهذا باطل بالإجماع.

و إن كانت على الوجوب، بأن تعتبر الوجوه التي عليها يقع، فهذا تناقض لأنّ اعتبار وجوهه ينفي وجوب جميعه.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنّ بظاهر فعله لا يعلم وجوبه عليه، فبأن لا يعلم وجوبه علينا أولى، و يخالف القول في ذلك لأنّ القول منه عليه السّلام يعلم به وجوب ما تناوله علينا دونه من حيث كان أمرا لنا و يختصّ بنا دونه، و ليس كذلك فعله، لأنّنا تبع له فيه، فإذا لم يدلّ على وجوبه عليه، فبأن يدلّ على وجوبه علينا أولى.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنّ فعله عليه السّلام لا يدوم في جميع الأحوال، بل قد يتركه أحيانا كما يفعله أحيانا، و إذا صحّ ذلك فليس بأن يحكم بوجوبه لأنّه فعله بأولى من أن يحكم بوجوب تركه لأنّه تركه، إذ القول فعل منه فهو بمنزله الفعل في ذلك، و يفارق ذلك الأمر الذي ليس تركه بمنزلته فيما يختصّ به.

و هذا معتمد ما نستدلّ به في هذا الباب دون ما أكثر الناس فيه.

و أمّا من خالف في هذا الباب (1) فليس يخلو خلافه من أن يقول: إنّ ذلك يجب من جهه العقل من حيث كان نبيّا، أو من حيث كان في مخالفته تنفير:

فإن قال بذلك: فقد بينا في الفصل أنّه لا يمتنع أن يخالف حالنا لحاله في المصالح، و ذلك يبطل ما قالوه.

أو يقول إنّ ذلك واجب لدليل سمعي دلّ على ذلك، فالواجب علينا أن نبين أنّ ما ادّعوه دليلا أو تعلقوا به ليس فيه دلالة على حال، لأنّنا لا ننكر أن يقوم على وجوب ذلك دليل، لكن لم يثبت ذلك.

□

ص: ٥٧٧

و قد استدَلَّ القوم على ذلك بأشياء (١):

منها: قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (٢).

قالوا: فحذَرنا عن مخالفته، و الأمر يتناول الفعل كما يتناول القول، لأنَّ الله تعالى قال: يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ (٣)، و قال: وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ (٤)، و قال: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (٥)، إذا ثبت أنَّ الأمر يتناول الفعل كما يتناول القول، و يجب أن تكون أفعاله عليه السَّلام على الوجوب، و إلاَّ لم يجب التحذَر من مخالفتها.

و الجواب عن ذلك: أنَّ الآية لا تدلُّ على ما قالوه من وجوه:

أحدها: إنَّ لفظ الأمر موضوع في الحقيقة للقول بدلاله ما قدَّمناه في أوَّل الكتاب في باب الأوامر (٦)، و إذا صحَّ ذلك لم يتناول الآية الفعل، و ذلك يبطل التعلُّق بها، و ما تقدَّم من قوله: لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً (٧) يدلُّ على أنَّ المراد بالآية القول دون الفعل، و أنه أراد ما ندبهم إليه و أمرهم به.

و منها: أنَّه قيل أنَّ الهاء في قوله: عَنْ أَمْرِهِ (٨) يرجع إلى أقرب المذكورين و هو الله تعالى، و إذا ثبت ذلك فحملها على الرسول عليه السَّلام و رجوعها إليه حتَّى يمكن الاستدلال بها لا يصحَّ.

و لا يمكن أن يقال: إنَّها (٩) ترجع إليهما، لأنَّ الكناية عن واحد، فكيف يحمل []

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/24/63> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/32/5> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/11/123> [٣]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/11/97> [٤]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/24/63> [٥]

ص: ٥٧٨

١-١) راجع استدلال القوم على مذاهبهم في المصادر الواردة في التعليقه رقم (١) صفحہ ٥٧٥.

٢-٢) النور: ٦٣. [١]

٣-٣) السجده: ٥. [٢]

٤-٤) هود: ١٢٣. [٣]

٥-٥) هود: ٩٧. [٤]

٦-٦) راجع الفصل الأوّل من باب الأوامر صفحه ١٥٩

٧-٧) النور: ٦٣. [٥]

٨-٨) النور: ٦٣.

٩-٩) إنّما.

على الاثنين؟ و منها: أَنْ قَوْلَهُ: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ لَا يُمَكِّنْ حَمَلَهُ عَلَى الْعَمُومِ، وَلَا بَدَّ مِنْ كَوْنِ الْقَوْلِ مُرَادًا بِهِ، وَإِذَا وَجِبَ ذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَرَادَ بِهِ الْفِعْلُ.

و هذا إنما يعتمد من ذهب إلى أنّ العبارة الواحدة لا يراد بها المعنيان المختلفان، وقد بينا أنّ الصّحيح خلاف ذلك، فالمعتمد إذا ما قدّمناه.

و يجرى مجرى ذلك أيضا أن يقال: إنّ التحذير من المخالفة يقتضى وجوب الموافقة، و الموافقة له عليه السّلام فى الفعل تقتضى أن يفعل الفعل على الوجه الذى فعل على ما قدّمنا القول فيه - و ذلك يبطل كون أفعاله كلّها على الوجوب.

و استدّلوا أيضا بقوله تعالى: فَاتَّبِعُوهُ (١)، فإنّه أمرنا باتّباعه، و أمره تعالى على الوجوب، فيجب كون اتّباعه فى أفعاله واجبا.

فهذا يبطل ما قدّمناه من تفسير الاتّباع، لأنّه قد بينا أنّ المتّبع له إنّما يكون متّبعًا إذا فعله على الوجه الذى فعله، و متى فعله على غير ذلك الوجه لا - يكون متّبعًا بل يكون مخالفا، و يجرى ذلك مجرى أن يفعل فعلا آخر، لأنّ اختلاف الوجهين فى الفعل الواحد يجرى مجرى الفعلين (٢).

و قد قال قوم فى الجواب عن ذلك: إنّ المتّبع فيه محذوف ذكره، لأنّه لا يصحّ اتّباعه فى أشياء مختلفة.

و هذا ليس بصحيح، لأنّ لقائل أن يقول: إنّ الظاهر يقتضى وجوب اتّباعه فى كلّما يصحّ أن يتّبع فيه.

و استدّلوا أيضا بقوله تعالى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (٣)، و أنّه إذا جعله أسوه لزمنا التّأسى به، سيّما و قد قال فى سياق الآية: لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٣٣/٢١>

ص: ٥٧٩

(١ - ١) سبأ: ٢٠.

(٢ - ٢) فعلين.

(٣ - ٣) الأحزاب: ٢١. [١]

اللَّهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ (١) و هذا تهديد لمن ترك التأسى به.

و هذا أيضا يسقط بما قدّمناه من معنى التأسى.

و قوله: لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ (٢) ليس بتهديد و لا وعيد، لأنّ الرجاء إنّما يكون في المنافع، فكأنّه قال تعالى: لمن كان يرجو ثواب الله، و الثواب قد يستحقّ بالنّدى كما يستحقّ بالواجب.

و قد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ الله سبحانه لما قال: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (٣) و لم يقل عليكم، دلّ على أنّه يرغبنا في ذلك، و ذلك لا يقتضى الوجوب.

و الأول أقوى.

و استدّلوا أيضا بقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (٤).

و الاستدلال بذلك لا يصحّ، لأنّ طاعته لا تكون إلا بفعل ما أمر به، و ليس للفعل في ذلك مدخل، إلا أن يقترن به قول يقتضى التأسى به.

و استدّلوا أيضا بقوله تعالى: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (٥).

و التعلّق بذلك أيضا لا يصحّ، لأنّ معنى قوله: وَمَا آتَاكُمُ مَا أَعْطَاكُمْ و أدّى إليكم، و ذلك لا يصحّ إلا في القول الذي نسمعه منه و نمثله، لأنّ سمعنا له و حفظنا إيّاه و امثالنا له يجرى مجرى ما تناولنا منه.

و استدّلوا بأخبار رووها في هذا الباب كلّها أخبار آحاد لا يصحّ الاعتماد عليها في هذا الباب، و ما قلناه في تأويل الآيات قد نبه على طريق القول فيها، نحو ما روى [ ]

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/33/21>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/33/21>

[٣] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/33/21>

[٤] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/59>

[٥] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/59/7>



١-١) الأحزاب: ٢١. [١]

٢-٢) الأحزاب: ٢١. [٢]

٣-٣) الأحزاب: ٢١. [٣]

٤-٤) النساء: ٥٩. [٤]

٥-٥) الحشر: ٧. [٥]

عنه عليه السلام أنه خلع نعله في الصلاة فخلعوا نعالهم [١] أو ما شاكله (١)، لأن ذلك إنما يدل على أن ما فعلوه حسن يجوز فعله، ولا يدل على أنه واجب لا يجوز خلافه.

و استدلل بعضهم على ذلك بأن قال: إن الفعل أكد من القول، لأنه كان عليه السلام إذا أراد تحقيق أمر فعل ذلك ليقنطد به، كذلك فعل في غير شيء من المناسك، والوضوء، والصلاة، وغيرها، فبأن يكون الفعل على الوجوب أولى.

و هذا يبطل بما قدمناه، لأن القول يقتضى أنه قد أراد منا ما يقتضيه و الفعل بخلافه، و إنما يكون فعله تحقيقاً للأمر إذا وقع عقبيه فيقع موقع التأكيد، و أما إذا كان مبتدأ فلا يصح ذلك فيه.

و استدلل بعضهم بأن قال: إن الوجوب أعلى مراتب الفعل، فإذا أعدمنا الدليل، على أى حال فعله و على أى وجه أوقعه لزمننا التأسى به فيه، فيجب أن تتبعه على الوجه الذى هو أعلى مراتبه.

و هذا كلام ليس تحته فائده، لأن كون الوجوب دالاً على ما قاله لا يقتضى أن حالنا كحاله، و لا أن ما فعله واجب علينا، فما فى ذلك مما يتعلق به.

و أمّا من قال: إن فعله على التندب أو الإباحه، فقوله يبطل بمثل ما بطلنا به قول من قال إنه على الوجوب سواء، فلا فائده ليزداد القول فيه.

□  
و هذه جملة كافيته فى هذا الباب، و الله الموفق للصواب.

□

ص: ٥٨١

«فى ذ F ر الوجوه التى تقع عليها أفعاله

عليه السّلام، و بيان الطّريق إلى معرفه ذ F»

أفعال النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم على ثلاثه أقسام: فعل، و ترك (١)، و إقرار للفاعل على فعله، و هى أجمع على ثلاثه أقسام: واجب، و ندب، و مباح.

فما هو فعل له عليه السّلام ينقسم ثلاثه أقسام:

إلى بيان لما هو بيان له، و إلى امثال الخطاب، و إلى ابتداء.

فما هو بيان لمبيّن على ضروب.

منها: بيان المجمل.

و منها: تخصيص العموم.

و منها: النسخ.

و ينقسم قسمه أخرى.

منها: ما هو قضاء على الغير.

و منها: ما هو متعلّق بالغير.

و منها: ما لا تعلّق له بأحد.

□

ص: ٥٨٢

و ليس يخرج عن هذه الأقسام شىء من أفعاله الشرعيه.

فأما ما لا تعلق له بالشرع فلا طائل في ذكره.

و نحن نبين الطريق إلى معرفه كل واحد من هذه الأقسام، لأن معرفه طرقها تختلف.

أمّا الذى به يعلم أنّ فعله بيان: فهو أن يعلم أنّ فعله تقدّمه ما يحتاج إلى بيان، و يعدم هناك قول يمكن أن يكون بيانا له، فيعلم حينئذ أنّ الذى يمكن أن يبين ذلك به بيان، و إلاّ أدى إلى عدم البيان مع الحاجه إليه.

و منها: أن يعلم ثبوت ما يحتاج إلى بيان، و ثبته على أنّ ما فعله بيان له بقول أو غيره.

و قد يعلم أنّ فعله تخصيص العموم، بأن يقتضى رفع ما يقتضيه العام، و قد تقدّم القول فى ذلك.

و كذلك قد مضى القول فيما يكون من فعله نسخا فى موضعه، و يعلم أنّ فعله بيان على جهه الإباحه أو التّذب أو الوجوب بحسب ما يحصل لنا من العلم بالمبين، لأننا بيّنا أنّ بيان الشىء فى حكمه، و قد مضى القول فيه.

و أمّا (١) ما به يعلم أنّ فعله امتثال: فهو أن يتقدّم علمنا بخطاب يقتضى وجوب ذلك الفعل عليه على الحدّ (٢) الذى فعله، فيعلم به أنّه امتثال للآيه، و كذلك القول إذا اقتضى التّذب أو الإباحه.

و أمّا ما يعلم به أنّ فعله ابتداء شرع: فهو أن يعلم عدم هذين الوجهين، و أنّه ليس هناك قول يقتضى ما اقتضاه ذلك الفعل.

و أمّا ما يعلم به فعله من تركه، و الفصل بينهما، و بين إقراره غيره على الفعل، فالذى يجب أن يعلم فى ذلك حكم تركه و إقراره لأنّ ما عداه لا إشكال فيه.

□

ص: ٥٨٣

(١ - ١) فأما.

(٢ - ٢) و على الحدّ.

أمّا تركه لما يتركه، فقد يكون تركاً لأمر يخصّه، وليس لذلك مدخل في هذا الباب. وقد يكون تركاً لفعل يقتضى بعض الخطاب وجوبه، فذلك تخصيص له.

□  
و إذا ترك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قطع يد سارق أقل من ربع دينار مع أنّه لا وجه يقتضى لإسقاط قطعه، علم بذلك أنّ القدر الذي سرق لا يستحقّ به القطع.

فأمّا إذا جوّزنا أن يكون ما له ترك قطعه أمر آخر، فلا يدلّ على ذلك.

و لو ترك عليه السلام الفعل في وقت اقتضى القرآن وجوبه فيه، لعدّ ذلك نسخاً أو تخصيصاً.

و إذا ترك عليه السلام عند قيامه إلى الثانيه الرجوع إلى القعود، دلّ على أنّه ليس من أركان الصلاه.

و أمّا تركه الصلاه في وقت لعذر، فليس يدلّ على سقوطه، بل يجوز أن يؤخّر إلى وقت آخر.

و أمّا إقراره الغير على فعل:

فإنّه إن كان لم يتقدّم منه بيان قبحه، فإنّ إقراره يدلّ على حسنه، لأنّه لو لم يكن حسناً لبيّنه قبل فعله فضلاً عن ذلك في حال فعله.

و ان كان قد تقدّم بيان قبحه نظر فيه:

فإن كان قد علم من حاله أنّه يظنّ أنّه إذا أنكر ترك المنكر عليه فعله فلم ينكره، دلّ على حسنه.

و إن لم يعلم ذلك من حاله نظر، فإن كان قبح ذلك مستفاداً بالشّرع لا بالعقل، فإذا لم ينكره و لم يحصل ما يجرى مجرى الإنكار دلّ على حسنه، لأنّه إذا كان قبيحاً و يعلم قبحه من جهته فأقرّ عليه، أو هم أنّه منسوخ، فأدى تركه النكير لذلك إلى التّنفير عن القبول منه، فعلى هذا يجب أن يجرى إقراره.

و أمّا الطّريق الذي به يعلم أنّ فعله مباح، فوجوه:

منها: أنّه لو كان قبيحاً لما فعله، فيعلم بذلك أنّه حسن، فإذا عدّنا الدليل على وجوبه أو كونه ندباً علمنا أنّه مباح. □

و منها: أن يعلم بقوله أنه مباح بأن ينصّ عليه.

و منها: أن يكون فعله بيانا لجمله تقتضى فعلا مباحا.

و أمّا الطّريق الّذى به يعرف (1) كون فعله ندبا فبأن يعلم أنّ ما فعله قرّبه شرعيّه، و يعلم ذلك بوجوه:

منها: أن يكون بيانا للندب.

و منها: أن يكون ما يفعله عليه السّلام تاره فى وقت مخصوص، و يتركه أخرى بلا عذر.

و منها: أن يعلم أنّه قصد إلى فعله فى الصّلاه مرّه و لم يفعله أخرى مع جواز الصّلاه.

و منها: أن يعلم أنّه قد مدح عليه و لم يذمّ على تركه و لم ينكر ذلك.

فأمّا به يعلم أنّ فعله وقع على جهه الوجوب فأشياء:

منها: أن يكون بيانا لواجب.

و منها: أن يكون ممّا لو لم يكن واجبا لما جاز أن يفعله، نحو أن يركع فى الصّلاه ركوعين على سبيل القصد.

و منها: أن يفعله على وجه قد صار إماره للوجوب، نحو أن يؤذّن للصّلاه، و يأخذ من مال غيره بعد العدّ و الإحصاء.

فبهذه الوجوه و ما شاكلها يعلم حال فعله عليه السّلام.

و أمّا ما هو قضاء على الغير، فالحال فى أنّه قضاء على الغير ظاهر و يكون على وجوه، لكنّ جميعها سواء فى أنّ قضاءه يلزم

المقضىّ عليه، هذا إذا كان حكما.

و أمّا إذا كان جوابا لسؤال، فقد سوّغ و يجب أن يحكم فيه بوجوب أو غيره بحسب الدّلاله.

و أمّا ما يتعلّق بالغير من فعله، فنحو مدحه، و ذمّه، و عقابه.

□

ص: ٥٨٥

(١-١) يعلم.

أما المدح، فإنه يدلّ على أنّ الممدوح عليه ندب.

و أما الذمّ: فإنه يدلّ على أنّ الفعل الذي ذمّه عليه قبيح، فإنّ ذمّه لأنّه لم يفعل الفعل، أو تركه دلّ على وجوبه.

و أما عقابه الغير على بعض الأفعال: فإنه يدلّ على قبحه، و يدلّ مع ذلك على أنّه كبيره عند من قال بالصّغائر (١).

□  
فينبغي أن يجرى مجرى أفعاله عليه السّلام على هذه الوجوه، و يتّبع فيها على الوجه الذي عليه يقع، و بالله التّوفيق.

□

ص: ٥٨٤

---

١-١) انظر التّعليقه رقم (٤) صفحه ٦١٨.

«فى ذ F أفعاله إذا اختلفت، هل يصحّ التعارض فيها أم لا؟»

لا يصحّ التعارض فى أفعاله عليه السلام لأنّ التعارض إنّما يقع فى فعلين ضدّين، أو فعل الشىء و تركه، و نحن نعلم أنّه لا يقع منه عليه السلام الفعلان الضدّان، و لا الفعل و تركه فى حال واحده، و إنّما يقع منه الفعل فى حال و ضدّه فى حال أخرى، و ما يقع منه فى حالين و إن تضادّا فإنّه يمكن التأسى به فيهما، كما يمكن امتثال الأمر و النهى إذا تضمّنا فعلين فى حالين، و ما هذه حاله لا يصحّ التعارض فيه، فصار فعله فى هذا الباب مخالفا لقوله، و لهذا لا يصحّ نسخ فعله فى الحقيقة، و ذلك أنّ فعله الأوّل لا ينتظم الأوقات حتّى يكون فعله الثانى رافعا ما لو لا رفعه له لتناوله الأوّل على ما بيّناه من نسخ القول، لكنّ الأمر و إن كان كذلك فإنّ الفعل الأوّل إذا علم أنّه قد أريد به إدامته فى المستقبل صحّ كون ما بعده ناسخا له، و ذلك لأنّ الفعل إذا وقع بهذا الموقع جرى مجرى قول يتناول إيجاب الفعل فى الأوقات المستقبلة، فكما يصحّ النسخ بقول هذا حاله فكذلك يصحّ نسخ الفعل إذا كانت هذه صفته، و قد بيّنا أنّ النسخ قد يدخل فى غير القول من أدله الشرع، كما يدخل فى القول، فإنّه يخالف التخصيص الذى من حقّه أن يتناول الفعل إلى غاية فقط.

و ليس لأحد أن يعترض ما قدّمناه من نسخ الفعل بالفعل بأن يقول: كيف يصحّ نسخ الأفعال و ليست بأفعال؟ □



لأنّ ما بيّناه قد أسقط ذلك.

فأما تخصيص الفعل بالفعل: فلا يصحّ لأنّ الفعل لا يتناول أشياء يخصّ منها بعضها.

فأما من جهة المعنى: فإنّ التخصيص في الفعل إنّما يكون بأن يعلم أنّ المراد بالفعل الأوّل جميع المكلفين و ذلك الفعل واجب، فإذا رأيناه قد أقرّ بعضهم على تركه أو مدحه عليه، علم أنّه مخصوص من جملتهم، و سواء كان المدح و الإقرار منه عقيب الفعل الأوّل أو بعده بزمان متراخ على ما جوّزناه من تأخير البيان عن وقت الخطاب.

فأما من أبى ذلك، فإنّه لا يجوز ذلك إلّا إذا كان عقيب الفعل الأوّل على بعد ذلك عنده.

و أما تخصيصه عليه السّلام نفسه: فإنّه لا يصحّ لأنّ التخصيص يدلّ على أنّ المخصوص من الجملة لم يرد، و فعله عليه السّلام قد أنبأ عن أنّه مراد، فيستحيل تخصيصه نفسه في الحال من هذا الوجه، فأما في المستقبل فإنّه لا يمتنع ذلك فيه.

و أما القول في فعله و أمره إذا تضادّا و تعارضا، فإنّه يجب أن ينظر فيهما:

فإن كان القول متقدّما، و قد مضى الوقت الذي يجب فعله فيه، ثمّ فعل عليه السّلام ما يعارض ذلك فهو نسخ، و ذلك نحو تركه قتل شارب الخمر في المرّة الرّابعة بعد قوله: «فإن شربها الرّابعة فاقتلوه» (1) على ما يرويه مخالفونا، و إنّما ذكرناه مثلا لو ثبت.

فإن فعل ذلك قبل مجيء الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه، فلا يصحّ أن يكون نسخا، بل يجب حمله على أنّه مخصوص، لأنّ النسخ قبل الوقت لا يجوز.

فأما إذا تقدّم الفعل ثمّ وجد القول الذي يقتضى رفع ما اقتضاه الفعل، فذلك نسخ لا محالة، لأنّه متأخّر عن حال استقرار الفرض.

□

ص: ٥٨٨

فإذا لم نعلم المتقدم من المتأخر، و كان قوله يقتضى وجوب الفعل أو حظره، و كان فعله يقتضى خلاف ذلك، فالأخذ بالقول أولى، لأن فعله لا يتعداه إلا بدليل، و من حقّ قوله أن يتعداه، و لا يصحّ أن يكون مقصورا عليه، فإذا صحّ ذلك و اجتمعا فالواجب أن يتمسك بقوله و يحمل فعله على أنه مخصوص به، لأنّ قوله لا- يصحّ قصره عليه، و يصحّ قصر فعله عليه، فإذا اجتمعا فبأن يتمسك بالقول الذى من حقّه أن يتناولنا أولى من الفعل، سيما و قد ثبت أن أقواله على الوجوب، و أنّ أفعاله موقوفه على الدلالة، و كلّ ذلك يوجب ترجيح قوله عليه السلام على فعله. □

«فى أنه عليه السلام هل **F** ان متعبدا بشريعه

من **F** ان قبله من الأنبياء أم لا؟»

□  
عندنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن متعبدا بشريعه من تقدمه من الأنبياء، لا قبل النبوة ولا بعدها، وأن جميع ما تعبد به كان شرعا له.

و يقول أصحابنا: إنه عليه السلام قبل البعثه كان يوحى إليه بأشياء تخصه، و كان يعمل بالوحى لا اتباعا لشريعه قبله.

و أما الفقهاء فقد اختلفوا فى ذلك و المتكلمون (١).

فألذى ذهب إليه أكثر المتكلمين من أهل العدل، و هو مذهب أبي علي و أبي هاشم أنه لم يكن متعبدا بشريعه من تقدمه، و أن جميع ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه، و حكى أبو عبد الله عن أبي الحسن (٢) أنه ربما نص هذا و ربما نص خلافه.

و فى العلماء من قال: إنه كان متعبدا بشريعه من تقدمه، و اختلفوا:

□

ص: ٥٩٠

١ - ١) لاحظ أقوالهم و مذاهبهم و استدلالاتهم فى المصادر التالية: «المعتمد ٢: ٣٣٦، الذريعه: ٥٩٩: ٢، المستصفى ١: ٢٤٦، ميزان الأصول ٢: ٦٨٦، المنحول: ٢٣١، الأحكام للآمدى ٤: ٣٧٦، شرح المنهاج ٢: ٥١٦، الأحكام لابن حزم ٥: ١٤٩، أصول الدين للجرجاني: ٢٦٦».

٢ - ٢) أى أبو عبد الله البصرى عن أبي الحسن الكرخى.

فمنهم من قال: تعبد بشريعه إبراهيم عليه السلام.

و منهم من قال: تعبد بشريعه موسى عليه السلام.

و اختلف المتكلمون في أنه عليه السلام قبل البعث هل كان متعبدًا بشيء من الشرائع أم لا (١)؟ فمنهم: من [قطع على أنه كان متعبدًا بشريعه بعض من تقدمه من الأنبياء.

و منهم: من] (٢) قطع على خلافه.

و منهم: من توقف في ذلك و جَوَّز كلا الأمرين.

و الّٰهني يدلّ على ما ذهبنا إليه: إجماع الفرقه المحقّقه، لأنّه لا اختلاف بينهم في ذلك، و إجماعها حجّه على ما سندلّ (٣) عليه إن شاء الله.

و يدلّ على ذلك أيضا: ما ثبت بالإجماع من أنه عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء، و لا يجوز أن يؤمر الفاضل باتباع المفضول على ما دللنا عليه في غير موضع.

فإن قيل: فمن أين يعلم أنه كان قبل النبوه أفضل من سائر الأنبياء؟ قيل: لم يخصّ أحد تفضيله على سائر الأنبياء بوقت دون وقت، فيجب أن يكون أفضل في جميع الأوقات.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنه لو كان متعبدًا بشريعه من تقدمه لوجب أن لا يضاف جميع شريعته إليه، لأنّ ما يكون فيه متعبدًا بشريعه من تقدمه فإنما يكون شرعا لذلك المتقدّم، و يكون في حكم المؤدّي عنه، فكان (٤) يجب ألا يضاف جميع الشرع إليه، كما لا يضاف الشرع إلى من يؤدّي عنه عليه السلام لما كان مؤدّيًا عنه عليه السلام، و في علمنا بإضافه جميع الشرع إليه دليل على أنه لم يكن متعبدًا بشرع من تقدمه.

و يدلّ على ذلك أيضا: أنه لو كان متعبدًا بشرع من تقدّم لم يخل من أن يكون []

ص: ٥٩١

١-١) انظر المصادر الوارده في هامش رقم (١) صفحه ٥٩٠.

٢-٢) زياده من النسخه الثانيه.

٣-٣) نستدلّ.

٤-٤) في الأصل: و كان.

متعبدا بشريعه موسى أو عيسى عليهما السلام، لأن شريعه من قبلهما مندرسه، و هي مع ذلك منسوخه بشريعتها.

فإن قالوا: كان (١) متعبدا بشريعه موسى عليه السلام.

فإن ذلك فاسد من حيث كانت شريعه منسوخه بشريعه عيسى عليه السلام.

و إن قالوا: كان متعبدا بشريعه عيسى عليه السلام كان فاسدا (٢) من وجهين:

أحدهما: أن شريعه قد انقطعت و اندرس نقلها و لم تتصل كاتصال نقل المعجزه التي تقتضى ما هي عليه نقلها، و إذا لم يتصل لم يصح أن تعلم، و في ذلك إخراج له من أن يكون متعبدا بها.

و الثاني: إن القول بذلك يبطل ما يعتمدون عليه من رجوعه عليه السلام إلى التوراه في رجم اليهوديين (٣)، لأنه كان يجب أن يرجع إلى الإنجيل دونها.

و يدل على صحه ما قلناه: أن الذي يخالف في ذلك لا يخلو قوله من أنه تعبد بشريعه موسى عليه السلام بأن دعاه موسى عليه السلام إلى شريعه ما لم ينسخ و الحجّه قائمه عليه بذلك، أو يقول إنه تعبد بشريعه موسى عليه السلام بأن امر بالتمسك بها أمرا مبتدأ، و إن كان يحتاج أن يرجع إليهم في تعرف ما يتمسك به من شريعه، أو يقول إنه تعبد بشريعه بأن أمر بأشياء قد كانت شريعه له و إن علمها هو من جهه الله تعالى.

فإن ذهبوا إلى ما قلنا أولا فليس يخلو من أن يقول: أنه عليه السلام كان يمكنه أن يعرف شريعتهم من غير جهه الله تعالى، بل بالرجوع إليهم في تعرف ذلك، أو يقول ما كان يصح له ذلك و إنما كان يعرف ذلك من قبل الله تعالى.

فإن قالوا بالأول: فهو خلاف في المعنى، و الذي يبطل قوله أشياء:

□

ص: ٥٩٢

١-١) زياده من النسخه الثانيه.

٢-٢) فسد ذلك.

٣-٣) المعتمد ٢:٣٤١، الذريعه ٢:٦٠٣، الأحكام للآمدى ٤:٣٨٠.

منها: ما استدلل به أبو عليّ و أبو هاشم من أنه عليه السّلام لو كان متعيّدا بشريعته من قبله لكان لا يتوقّف في قصّه الظّهار (١)، و قصّه الميراث (٢)، و قصّه الإفك (٣)، على نزول الوحي عليه، لأنّ هذه الحوادث معلوم أنّ لها أحكاما في التّوراه ظاهره فيما بينهم، فلو كان متعيّدا بذلك لرجع إلى التّوراه و بحث-بزعمهم- عن الرّجم، و لكان توقّفه على الوحي يجرى مجرى توقّفه في شيء قد بين له على الوحي، و في فساد ذلك دليل على أنّه لم يكن متعيّدا إلّا- بما ينزله الله تعالى عليه. و كان يجب أيضا أن يرجع الصّحابه في معرفه الأحكام إلى التّوراه و أهلها كرجوعهم إلى القرآن، و في تركهم ذلك دليل على أنّهم لم يتعيّدوا بذلك و لا النّبي عليه السّلام.

□  
و منها: إنّ النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم صوّب معاذا في قوله: «أجتهد رأيي» (٤) عند عدم الكتاب و السّينه، فلو كان متعيّدا بشريعتهم لعدّه في جملة ذلك، و لتبه معاذا على خطئه بترك ذلك.

و إن أراد القسم الأخير: فليس في ذلك خلاف، و لا يوجب ذلك أن يكون متعيّدا بشرع من تقدّم، لأنّ الأمر بمثل شريعتهم إذا ورد عن الله تعالى و بين المأمور به فذلك تعيّد من الله تعالى ابتداء، و ليس يجب إذا أمر بفعل تعيّد به موسى عليه السّلام أن يكون النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم متعيّدا بشريعته، لأنّه لا فصل بين أن يتعيّده بذلك الفعل بأن يذكره و يبين صفته، و بين أن يلزمه و يضيفه إلى موسى عليه السّلام، لأنّ في الحالين جميعا هو تعالى المتعيّد به.

و أمّا من قال (٥): أنه عليه السّلام كان متعيّدا بشريعته موسى عليه السّلام، و قال []

ص: ٥٩٣

١- ١) انظر: تفسير الطبري ٢٨: ٤.

٢- ٢) انظر: ملخص إبطال القياس و الرّأي و الاستحسان و التّقليد و التّعليل: ٧.

٣- ٣) انظر: تفسير الطبري ١٨: ٧١.

٤- ٤) سنن الدارمي ١: ٧٠، عون المعبود ٣: ٣٣٠.

٥- ٥) راجع المصادر الواردة في ذيل هامش رقم (١) صفحه ٥٧٥.

لأنه لا يصح أن يعرف الشريعة من جهته (١)، فقد ناقض، لأن التعبد بشريعته يقتضى صحه العلم بها من جهته.

فأما (٢) من قال: إنه تعبد بأشياء من شريعته بأمر مبتدأ و أمر ثان يرجع فى معرفته ذلك إليهم.

فألذى يدل على بطلان قوله: ما قدمناه من الأدله، وإن كان هذا الوجه لا يقتضى كونه متعديدا بشريعتهم إذا امر بذلك أمرا مبتدأ، لو صح ما ادعوه، فكيف و ذلك لا يصح! و اعلم أنه لو لا ما قدمناه من الدليل على كونه أفضل الأنبياء، ما كان يمتنع عقلا أن يتعدي بمثل شريعتهم، لأن المصالح تختلف و تتفق و كلا- الأمرين يجوز فيها، فلا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن صلاح النبي الثانى و صلاح أمته بخلاف شريعه الأول فيتعبد به، و على هذا جرت سنه الله تعالى فى أكثر الأنبياء. و لا يمتنع أيضا أن يعلم أن صلاح الثانى و أمته فى مثل شريعه الأول فيتعبد به.

و ليس لأحد أن يقول: أن ذلك لا يجوز، لأنه لو كان كذلك لم يكن فى بعثه النبي الثانى و إظهار المعجز عليه فائده، لأن شريعته معلومه من جهه غيره.

و ذلك إنا إنما نجوز بعثه النبي الثانى بشريعه النبي الأول إذا كانت تلك الشريعه قد اندرست و صارت بحيث لا يعلم إلا من جهه النبي الثانى، أو بأن يكون النبي الأول مبعوثا إلى قوم بأعيانهم و يبعث الثانى إلى غيرهم، أو بأن يزداد فى شريعه الثانى زياده لا تعلم إلا من جهته.

فهذه الوجوه تخرج بعثته من أن تكون عبثا.

فان قيل: كيف يجرى (٣) هذا التقدير على ما تعتقدون أنتم من أن كل شرع لا بد [ ]

ص: ٥٩٤

١- ١) جهه.

٢- ٢) و أمّا.

٣- ٣) يجوز.

له من حافظ معصوم لا يجوز عليه الغلط؟ وإذا كان لا بدّ من ذلك على مذهبكم فمتى اندرست الشريعة أمكن الرجوع إليه فيها فلا يحتاج إلى نبي آخر.

قيل له: نحن إنّما نوجب حافظاً للشّرع معصوماً إذا علمنا ارتفاع الوحي و انقطاع النبوه، و نحن نعلم أنّ التّواتر لا يمكن حفظ الشّرع به، لأنّه يجوز أن يصير آحاداً، فإذا لا بدّ لها من حافظ معصوم، و ليس كذلك في الشّرائع المتقدّمه لأنّه لا يمتنع أن تكون تلك الشّرائع محفوظه بالتواتر، فمتى فرضنا أنّها صارت آحاداً و بحيث لا ينقطع عذر المكلفين بنقلها بعث الله تعالى نبياً آخر يبينها و يستدرّكها، هذا إذا فرضنا بقاء التّكليف بالشّريعه الأوله على من يجيء فيما بعد.

فأمّا إذا فرضنا أنّه يجوز أن يكون التّكليف للشّريعه الأولى إذا صارت آحاداً قد ارتفع و وجب التّمسك بما في العقل، فإنّ ذلك لا يجب أيضاً معه أن يكون لها حافظ و لا بعث (1) نبي آخر، و كان يجوز أيضاً أن يتعبّد بأخبار الآحاد إذا صارت الشّريعه إلى حدّ لا ينقل إلّا من جهه الخبر الواحد، و كلّ ذلك مفقود في شريعتنا، لأنّ الوحي قد ارتفع، و الرّساله قد انقطعت، و التّكليف باق إلى يوم القيامه، و العمل بخبر الواحد غير صحيح على ما بيناه فيما مضى، فلو لم يكن لها معصوم، و التّواتر يجوز أن يصير آحاداً، كان ذلك يؤدّي إلى أنّ الشّرع غير محفوظ أصلاً، و ذلك لا يجوز.

و استدلّ من خالفنا على صحّه قوله بأشياء (2):

منها: أنّه لو لم يكن متعبداً بشريعه من تقدّم لم يدكّي قبل بعثته، و لا يأكل اللّحم المذكّي، و لا كان يحجّ و يعتمر، و لا كان يركب البهائم و يحمل عليها، لأنّ جميع ذلك يحسن سمعاً، و في علمنا بأنّه كان يفعل ذلك دليل على صحّه ما قلناه.

و هذا لا يلزمنا على ما قرّرنا من مذهبنا في هذا الباب (3)، لأنّا قلنا: إنّهُ قبل بعثته []

ص: ٥٩٥

(١ - ١) بعثه.

(٢ - ٢) لاحظ استدلال المخالفين و دفاعهم عن أقوالهم في المصادر التاليه: «المعتمد ٣٣٧:٢، الذريعه ٥٩٦:٢، المستصفي ٢٤٦:١، ميزان الأصول ٦٩٤:٢، الأحكام للآمدى ٣٧٧:٤، شرح المنهاج ٥١٦:٢».

(٣ - ٣) انظر كلام المصنّف في بدايه هذا الفصل في صفحه ٥٩١.



كان موحى (١) إليه بما يخصه، فلاجل ذلك كان يفعل ما يفعله من الأشياء التي ذكروها إن صحّ منه فعلها.

و أما من وافقنا في هذا المذهب و خالفنا في هذه الطريقة فإنه يقول: إنّ تذكّيه البهائم، و فعله الحجّ و العمره لو ثبت لدلّ، لكن ذلك لم يثبت، و ما يروى من ذلك فإنّما طريقه أخبار الآحاد لا يعوّل عليها في هذا الباب.

و أمّا أكله لحم المذكّي: فحسن في العقل، و ليس فيه دليل على ما قاله السائل، لأنّه بمنزله أكل سائر المباحات، و لم يثبت عنه عليه السلام أنه كان يأمر بالتذكّيه ليأكل اللحم فيسوغ التعلّق به.

و أمّا ركوب البهيمة و الحمل عليها: فذلك يحسن عند كثير منهم لما لها في ذلك من المنافع التي يوصل إليها من العلف و غير ذلك، و يخالف الذّبح لأنّ الذّبح يقطعها عن المنافع.

و تعلّقوا أيضا: برجوعه عليه و آله السلام إلى التوراه في رجم اليهوديين (٢).

و ذلك لا يصح، لأنّ ذلك من أخبار الآحاد التي لا تعتمد في هذا الباب، فلو كان كذلك لرجع إلى التوراه في سائر الأحكام، و لما كان ينتظر الوحى على ما بيناه، و فى تركه الرجوع إليها دليل على أنه لم يرجع إليها فى الرّجم إن صحّ ما قالوه، فسقط بذلك ما تعلّقوا به.

و قد قيل فى الجواب عن ذلك: إنّه إنّما رجع إليهم لأنّه كان قد أخبر أنّ فى التوراه رجم الزّانى، فأراد أن يتحقّق صدقه ليدلّهم على نبوّته بالرجوع إليهم، لا أنّه رجع إليهم ليعرف ثبوت الرّجم من جهتهم.

قالوا: و لو كان رجوعه إليهم لما قالوه لرجع فى غيره أيضا! و لوجب أن يتعرّف هل الرّجم فى التوراه على كلّ زان أو هو على محصن فقط؟ و لوجب أن لا يقبل قول []

:Links

http://localhost/١٩٤٨٤/٢/٥٢٣?paragId=١٩٦٤٥٩٨٩٧ [١]

ص: ٥٩٦

(١ - ١) يوحى.

(٢ - ٢) انظر: (المعتمد ٢: ٣٤١)، [١] الذريعة ٢: ٦٠٣، الأحكام للآمدى ٤: ٣٨٠.

اليهود الذين رجع إليهم لأن يقول مثلهم،[و]لا يقع العلم ولا هم على صفه يقبل قولهم في الديانات، ولما مدحهم في أن ذلك في التوراه، لأنه قد ظهر تحريفهم لكثير منها، فدل جميع ذلك على بطلان تعلقهم به.

و تعلقوا أيضا: بقوله تعالى: وَ اتَّبَعَ مَلَّةَ اِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا (١)، و بقوله:

فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ (٢)، و بقوله: اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ (٣) و هو عليه السلام من جملتهم، و ذلك يقتضى صحه ما قالوه.

قيل له: أما الملة التي أمرنا بتابعها فهو دين إبراهيم عليه السلام، لأن الملة هي «الدين» لأن المراد بذلك التوحيد و العدل، يبين ذلك قوله: وَ مَنْ يَزْعُبْ عَنْ مَلَّةِ اِبْرَاهِيمَ اِلَّا- مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ (٤) و قد علمنا أن الملة التي يستحق الرّاعب عنها هذا الوصف هي العقلیات.

و أما قوله تعالى: فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ (٥) فإنه أراد بذلك أدلتهم التي تدلّ على العقلیات، لأن ذلك هو الذي يضاف إليهم. فاما الشريعة فقول هو الدليل فيها، فالإضافه لا تصحّ فيها.

و أما قوله تعالى: فِيهَا هُدًى وَ نُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ (٦): فالمراد به ما قدّمناه، يدلّ على ذلك قوله تعالى: يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ فظاهر ذلك يقتضى أن كل من كان قبل موسى عليه السلام قد حكم بذلك، و لا يصحّ مع ذلك حمله على الشرعيات.

فهذه جملة كافيه في هذا الباب.

□

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/4/125> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/6/90> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/44> [٣]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/130> [٤]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/6/90> [٥]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/44> [٦]

[١] -١) النساء: ١٢٥. [١]

[٢] -٢) الأنعام: ٩٠. [٢]

[٣] -٣) المائدة: ٤٤. [٣]

[٤] -٤) البقره: ١٣٠. [٤]

[٥] -٥) الأنعام: ٩٠. [٥]

[٦] -٦) المائدة: ٤٤. [٦]



## الباب التاسع

اشاره

ال F لام

فى الإجماع

[]

ص: ٥٩٩



«فى ذ F اختلافا الناس فى الإجماع هل هو دليل أم لا؟»

ذهب المتكلمون بأجمعهم، و الفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم (١) إلى أن الإجماع حجّه.

و حكى عن النظام، و جعفر بن حرب [١]، و جعفر بن مبشر [٢] أنهم قالوا:

[]

:Links

-----

<http://localhost/١١٢٧١/٠/١٢١?paragId=١٥١٧٤١٧٧٣> [١]

<http://localhost/٣٩٢٠/٠/٥٠٥?paragId=١٦٧٣١١٧٨٢> [٢]

ص: ٦٠١

١ - (١) انظر: «الرسالة للشافعي: ٤٧٦-٤٧٧، الذريعة ٢: ٦٠٤، التذكرة: ٤٥، أوائل المقالات: ١٢١، [١] التبصرة: ٣٤٨، الإبهاج ٢: ٣٩١، منتهى السئول ٥٠: ١، المستصفي ١: ١٧٣، [٢] المنحول: ٣٠٣، أصول السرخسي ١: ٢٩٥، المعتمد ٢: ٣ و ٤، اللمع: ٨٥، شرح اللمع ٢: ٦٦٥، إرشاد الفحول: ١٣٤، ميزان الأصول ٢: ٧١٧، شرح المنهاج ٢: ٥٨١ الأحكام لابن حزم ٤: ٥٢٥، روضه الناظر: ١١٦، تقريب الوصول: ١٢٧، الأحكام للآمدى ١: ١٧٠».

الإجماع ليس بحجّه (١).

و اختلف من قال إنّه حجّه:

فمنهم من قال: إنّه حجّه من جهة العقل و هم الشّذاذ (٢).

و ذهب الجمهور الأعظم و السّواد الأكثر إلى أنّ طريق كونه حجّه السّمع، دون العقل (٣)، ثمّ اختلفوا:

فذهب داود [١]، و كثير من أصحاب الظاهر إلى أنّ إجماع الصّحابة هو الحجّه دون غيرهم من أهل الأعصار (٤).

و ذهب مالك و من تابعه (٥) إلى أنّ الإجماع المراعى هو إجماع أهل المدينة دون غيرهم، غير أنّه حجّه فى كلّ عصر.

و ذهب الباقر (٦) إلى أنّ الإجماع حجّه فى كلّ عصر، و لا يختصّ ذلك بعصر الصّحابة و لا بإجماع أهل المدينة.

و اللّذى نذهب إليه: أنّ الأئمّه لا يجوز أن تجتمع على خطأ، و أنّ ما يجمع عليه لا يكون إلّا حجّه، لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشّرع، يكون قوله حجّه، يجب الرّجوع إليه، كما يجب الرّجوع إلى قول الرّسول عليه السّلام، و قد دللنا على ذلك فى كتابنا «تلخيص الشّافى» (٧) و استوفينا كلّما يسأل عن ذلك من الأسئلة، و إذا ثبت ذلك، فمتى اجتمعت الأئمّه على قول فلا بدّ من كونها حجّه لدخول الإمام المعصوم فى جملتها.

و متى قيل: يجوزوا أن يكون الإمام منفردا عن إجماعهم.

□

ص: ٦٠٢

١-١) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (١) صفحه ٦٠١

٢-٢) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (١) صفحه ٦٠١

٣-٣) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (١) صفحه ٦٠١

٤-٤) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (١) صفحه ٦٠١

٥-٥) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (١) صفحه ٦٠١

٦-٦) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (١) صفحه ٦٠١

٧-٧) تلخيص الشّافى ١٠٢:١-٥٩.



قلنا: متى فرضنا انفراد الإمام عن الإجماع فإنّ ذلك لا يكون إجماعاً، بل لو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا من الإجماع أخلّ ذلك بإجماعهم.

فإن قيل: إذا كان المراعى فى باب الحجّة قول الإمام المعصوم فلا فائده فى أن يقولوا أنّ الإجماع حجّه أو تعتبروا ذلك، بل ينبغى أن يقولوا أنّ الحجّة قول الإمام ولا يذكرون الإجماع.

قيل له: الأمر وإن كان على ما تضمّنه السّؤال، فإنّ لاعتبارنا الإجماع فائده معلومه و هى أنّه قد لا يتعيّن لنا قول الإمام فى كثير من الأوقات فيحتاج حينئذ إلى اعتبار الإجماع ليعلم بإجماعهم أنّ قول المعصوم عليه السّلام داخل فيهم، ولو تعيّن لنا قول المعصوم الّذى هو الحجّة لقطعنا على أنّ قوله هو الحجّة، ولم نعتبر سواه على حال من الأحوال. و متى فرضنا أنّ الزّمان يخلو من معصوم حافظ للشرع لم يكن الإجماع حجّه على وجه من الوجوه.

و الّذى يدلّ على ذلك: أنّه لا دليل على كونهم حجّه لا من جهه العقل ولا من جهه الشرع، وإذا لم يكن دليل وجب القطع على نفى كونه حجّه، لفقد ما يدلّ عليه.

و نحن نتبع ما يعتمد الخصوم فى هذا الباب من جهه العقل و الشرع معاً، و نبين أنّه لا دلالة فى شىء من ذلك اعتمد من قال أنّهم حجّه من جهه العقل، على أنّهم مع كثرتهم و انتشارهم فى البلاد و اختلاف آرائهم و بعد همّهم لا يجوز أن يجمعوا على خطأ، و لو جاز ذلك لجاز أن يتفقوا على أكل طعام واحد، و لبس لباس واحد، و فعل واحد، و أن يأتى الشعراء الكثيرون بقصيده واحد فى معنى واحد و غرض واحد، و كلّ ذلك يعلم بطلانه ضروره، و فى صحّحه ذلك دليل على أنّهم لا يجمعون على خطأ.

و هذا ليس لشىء، لأنّ جميع ما ذكره لا يشبه مسأله الإجماع، لأنّ جميعه تابع للدواعى و الآراء و اختلاف الهمم، و العاده مانعه من اتّفاقهم فى الدّواعى و الآراء []

فى الأمثلة اللى ذكروها، و لىس (١) مسأله الإجماع من هذا الباب، لأنه يجوز أن تدخل عليهم الشبهه فيعتقدوا فيما لىس بدليل أنه دليل فيجمعوا عليه، و قد دخلت الشبهه فى مثل أمّتنا- و أكثر منهم- فيما يتعلّق بباب الديانات، أ لا ترى أن اليهود و النصارى و من خالف الإسلام قد اتفقوا على إبطال الإسلام، و تكذيب نبينا عليه السّلام و هم أكثر من المسلمين أضعافاً مضاعفه، و لىس إجماعهم على ذلك دليلاً- على بطلان الإسلام، لأنّهم إنّما أجمعوا لدخول الشبهه عليهم، و أنّهم لم يمنعوا النّظر فى الطّريق الموجبه (٢) للقول بصحّه الإسلام.

فكذلك القول فى إجماع الأمّه، على أنّ ذلك إذا دلّ الدليل على كونه حجّه و ثبت ذلك، فأما قبل ثبوته فنحن فى سبر (٣) ذلك، فالمنع منه غير صحيح.

فإن قالوا: لو جاز عليهم الخطأ فيما يجمعون عليه، لجاز على المتواترين الخطأ فيما يخبرون به، لأنّ الأمّه بأجمعها أكثر من قوم متواترين ينقطع بنقلهم الحجّه، و لو جاز ذلك على (٤) المتواترين أذى ذلك إلى أن لا- نثق بشيء من الأخبار، و لا نعلم شيئاً نقلوه، و ذلك يؤدّى إلى ما يعلم ضروره خلافه.

قيل: التواتر لم يكن حجّه من حيث أنه لا يجوز فيهم الخطأ، و إنّما كان حجّه لأنّهم نقلوا نقلاً يوجب العلم الضرورى عند من قال بذلك، أو علماً لا يتخالج فيه الشكوك عند من قال بالاكْتساب، فالحجّه فى نقلهم بحصول العلم بما نقلوه لا بمجرد النّقل، و كان يجوز أن لا ينقلوا ما نقلوه إمّا خطأ أو عمدًا، فيخرج خبرهم من أن يكون موجبا للعلم، فيلحق حينئذ باب الإجماع الذى نحن فى اعتبار كونه حجّه أم لا، و هذا بين لا إشكال فيه، و لم يعتمد هذه الطّريقه إلاّ شدّاذ من القائلين بالإجماع، و المحصلون منهم عوّلوا على أدلّه السّمع فى هذا الباب.

□

ص: ٦٠٤

١-١) لىست.

٢-٢) الطرق الموجب.

٣-٣) السّبر: استخراج كنه شىء.

٤-٤) فى.

و نحن نذكر ما اعتمده (١) و نتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

أحد ما اعتمدها عليه: قوله تعالى وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضِئِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (٢).

قالوا: فتوعد الله تعالى على اتباع غير سبيل المؤمنين، كما توعد على مشاققه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلو لا أنهم حججه يجب اتباعهم فيما أجمعوا عليه و إلا لم يجز ذلك.

و الكلام على هذه الآيه من وجوه:

أولها: أن في أصحابنا من ذهب إلى أن الألف و اللام لا يقتضيان الاستغراق و الشمول، بل هما مشتركان لهما و لغيرهما (٣)، فإذا كان كذلك كانت الآيه كالمجمله يحتاج إلى بيان، و يحتمل أن يكون أريد بها جميع المؤمنين، و يحتمل أن يكون أراد بعضهم، و لا يمكن حملها على الجميع لفقد دلالة الخصوص لأن لقائل أن يقول:

أحملها على الأقل لفقد الدليل على أن المراد بها الكل، و إذا جاز أن يكون المراد بها بعضهم فليسوا بأن يحملوا على بعض المؤمنين بأولى منا إذا حملناها على الأئمة من آل محمد عليهم السلام و يسقط بذلك غرضهم، و نحن نكون أحق من حيث قام الدليل على عصمتهم و طهارتهم، و أمنا وقوع الخطأ من جهتهم.

و ثانيها: أن لفظه «سبيل» أيضا محتمله، بل هي تقتضى الوحده و لا يجب حملها على كل سبيل، فكيف يمكن الاستدلال بها على أن كل سبيل المؤمنين صواب فيجب اتباعه؟ و ليس لهم أن يقولوا: إذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على العموم.

لأن لقائل أن يقول: إذا فقدنا دلالة العموم حملناها على الخصوص، كما قلناه [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/115>

[٢] <http://localhost/11781/0/329>

ص: ٦٠٥

١- ١) انظر إلى الأدلة التي أقاموها و اعتمدها في المقام في المصادر الواردة في هامش رقم (١) صفحه ٦٠١.

٢- ٢) النساء: ١١٥. [١]

٣- ٣) راجع تفسير التبيان ٣: ٣٢٩. [٢]

فى الوجه الأول.

و ثالثها [١]: أنه تعالى توعد على اتباع غير سييلهم، و ليس فى ذلك دلالة على وجوب اتباع سييلهم، فيجب أن يكون اتباع سييلهم موقوفا على الدلالة.

و ليس لهم أن يقولوا: إن الوعيد لئما علّقه تعالى باتباع غير سييلهم حلّ محلّ أن يعلّقه بالعدول على سييل المؤمنين و ترك اتباعهم، فى أنه يقتضى لا محالة أن اتباع سييل المؤمنين صواب، و أنّ الوعيد واجب لتركه و مفارقتة.

و ذلك أنّ هذا دعوى محضه (١)، لأنه لا يمتنع أن يكون اتباع غير سييلهم محرّما، و اتباع سييلهم مباحا أو محرّما.

أيضا: يبين ذلك أنه لو صرّح بما تأولناه حتّى يقول: اتباع غير سييل المؤمنين محظور عليكم، و اتباع سييلهم يجوز أن يكون قبيحا و غير قبيح فاعلموا فيه بحسب الدلالة، أو يقول: اتباع سييلهم مباح لكم، لساغ هذا الكلام و لم يتناقض، و إذا كان سائغا بطل قول من قال: إنّ النهى عن اتباع غير سييلهم موجب لاتباع سييلهم، و أنه يجرى مجرى التّحريم، لمفارقة سييلهم و العدول عنها.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ من لم يتبع غير سييل المؤمنين فلا بدّ من أن يكون متّبا لسيلهم، فمن هاهنا حكمنا بأنّ النهى عن أحد الأمرين إيجاب للآخر، و ذلك أنّ بين الأمرين واسطه، و قد يجوز أن يخرج المكلف من اتباع غير سييلهم و اتباع سييلهم معا بأن لا يكون متّبا سييل أحد.

و ليس لهم أن يقولوا: أنّ «غير» هاهنا بمعنى إلا، فكأنه قال تعالى: (لا يتبع إلا سييل المؤمنين).

لأنّ أحدنا لو قال لغيره: من (أكل غير طعامى فله العقوبة)، فالمتعارف من ذلك []

ص: ٦٠٦

(١ - ١) فى الأصل: محض.

أن أكل طعامه مخالف لذلك، وأن العقوبه إنما تتعلق بخروجه عن أن يكون أكلا لطعامه، لأن «غير» هاهنا ليس بواجب أن يكون بمعنى «إلا» الموضوعه للاستثناء، بل جائز أن يكون بمعنى خلاف، فكأنه قال: (لا يتبع خلاف سبيل المؤمنين و ما هو غير سبيلهم) و لم يرد لا يتبع إلا سبيلهم.

و قول القائل: (من أكل غير طعامي عاقبته) لا يفهم من ظاهر لفظه و مجرد إيجاب أكل طعامه، بل المفهوم حظر أكل كل ما هو غير لطعامه، و حال طعامه في الحظر و الإباحه و الإيجاب موقوفه على الدليل.

و أقل أحوال هذا اللفظ عند من ذهب إلى أن لفظه «غير» مشتركه بين الاستثناء و غيره، و أن ظاهرها لا يفيد أحد الأمرين، أن يكون محتملا لما ذكرناه من حظر أكل غير طعامه، و محتملا لإيجاب أكل طعامه، و وضع لفظه «غير» مكان لفظه «إلا»، و إنما يكون في بعض المواضع يفهم عن مستعمل هذه اللفظه إيجاب أكل طعامه لا بمجرد اللفظ، بل بأن يعرف قصده إلى الإيجاب أو بغير ذلك من دلائل الحال، و لو لا ذلك لما حسن أن يقول القائل: (من أكل غير طعامي عاقبته، و من أكل طعامي أيضا عاقبته)، و كان يجب أن يكون نقضا، أو جاريا مجرى قوله: (من أكل إلا طعامي عاقبته، و من أكل طعامي عاقبته)، فلما حسن ذلك مع استعمال لفظه «غير»، و لم يحسن مع استعمال لفظه «إلا»، دل على صحه ما قلناه.

فإن قيل: لو لم يكن اتباع سبيل المؤمنين حجه و صوابا لكان حاله في أنه قد يكون صوابا أو خطأ بحسب قيام الدلاله على ذلك حال اتباع غير سبيلهم في أنه قد يكون صوابا أو خطأ، و لو كان كذلك لم يصح أن يعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم دون اتباع سبيلهم، فكان يبطل معنى الكلام.

قيل له: غير منكر أن يعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم، من حيث علم أن ذلك لا يكون إلا خطأ، و يكون اتباع سبيلهم ممّا يجوز أن يكون خطأ و صوابا، و لو لم يكن كذلك و كان الأمران متساويين لجاز أن يعلق الوعيد بأحدهما دون الآخر، و يكون الصيلاح للمكلفين أن يعلموا حظر اتباع غير سبيلهم بهذا اللفظ، و يعلموا مساواه اتباع []

سييلهم له في الحظر بدليل آخر، كما يقوله أكثر خصومنا: إنَّ قوله عليه السَّلام «في سائمه الغنم الزكاه» (١) لا- يجب أن يفهم منه دفع الزكاه عمَّا ليس بسائم، ومفارقة حاله لحال السائمه، بل يجوز أن يكون الحكم واحدا، ويعلم في السائمه بهذا القول، وفي غيرها بدليل آخر.

فإن قيل: إنَّ ذلك يجرى مجرى قول أحدنا لغيره: (لا- تتبع غير سبيل الصَّالحين) في أنه بعث على أتباع سبيل الصَّالحين، و ألا يخرج عن ذلك.

قيل: القول في هذا المثال كالقول فيما تقدّم، و ظاهر اللفظ و إطلاقه لا يدلّ على وجوب أتباع طريقه الصَّالحين و يحثّ عليها، و ما يعلم لا من حيث ظاهر اللفظ خارج عمَّا نحن فيه.

و لو أنّ أحدنا قال بدلا من ذكر الصَّالحين: (لا يتبع غير طريقه زيد) لم يجب أن يفهم من إطلاقه إيجاب أتباع طريقته.

و لو لا- أنّ الأمر فيما تقدّم على ما قلناه دون ما ادّعاه السائل، لوجب فيمن قال لغيره: (لا تضرب غير زيدا) ثمّ قال: (و لا زيدا) أن يكون مناقضا في كلامه، من حيث كان قوله: (لا تضرب غير زيدا) إيجابا لضربه و قوله: (و لا زيدا) حظرا لذلك.

و في العلم بصحّ هذا القول من مستعمله، و أنه غير جار مجرى قوله: (اضرب زيدا و لا تضربه) دلالة على استقامه تأويلنا للآية.

و رابعها (٢): أنه تعالى حذّر من مخالفه سبيل المؤمنين و علّق الكلام بصفه من كان مؤمنا، فمن أين لخصومنا أنهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين إذا خرجوا عن الإيمان خرجوا عن الصَّيفه التي تعلق الوعيد بخلاف من كان عليها؟ و ليس له أن يقول (٣): لا يصحّ أن يتوعّد الله تعالى و عيدا (٤) مطلقا على العدول []

:Links

[١] <http://localhost/٢١١٢/٢/١٢١>

ص: ٦٠٨

- ١- (١) وسائل الشيعة باب ٧ أبواب زكاه الأنعام حديث ١ و ٢
- ٢- (٢) الوجه الرابع منقول عن استدلال الشَّريف المرتضى في كتابه (الشَّافى في الإمامه ٢١٧:١)
- ٣- (٣) القائل هو القاضي عبد الجبَّار في كتابه (المغنى ١٦٨:١٧)، [١] انظر أيضا: الشَّافى في الإمامه (٢٢٤:١).
- ٤- (٤) في المصدر: توعّدا.



لا يقتضى ثبوت من يستحقّ القطع على سبيل النكال، ولو لم يقع التمكن أبداً [١]، و الوقوف على من هذه حاله لما أخلّ بفائده الآيه، و عوّل في قطع من يقطع من السراق المشهود عليهم أو المقرين على الإجماع.

و إذا (١) صحّ هذا، فكيف يجب من حيث أطلق الوعيد على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين، وجود مؤمنين في كل عصر؟ و ما المانع من أن يكون الوعيد يتعلّق بحال مقدّره، كأنّه تعالى قال: (و لا تتبعوا غير سبيل المؤمنين) إذا حصلوا و وجدوا؟ فعلم بذلك بطلان ما تعلق به السائل.

و خامسها: أنّه تعالى توعدّ على اتباع غير سيّلتهم على تسليم عموم المؤمنين و السبيل، فإنّ الآيه لا تدلّ على وجوب اتباعهم في كلّ عصر، بل هو كالمجمل المفتقر إلى بيان، فلا يصحّ التعلّق بظاهره.

و ليس لأحد أن يقول: إنني أحمله على كلّ عصر من حيث لم يكن اللفظ مختصاً بعصر دون عصر.

لأنّ هذه الدعوى نظيره الدعوى المتقدّمه التي بيّنا فسادها.

و ليس لأحد أن يقول: إنني أعلم وجوب اتباعهم في الأعصار كلّها بما عملت به وجوب اتباع النبي عليه السّلام في كلّ عصر، فما قدح في عموم أحد الأمرين قدح في عموم الآخر، لأننا لا نعلم عموم وجوب اتباع الرّسول عليه السّلام في كلّ عصر بظاهر الخطاب، بل بدلاله لا يمكن دفعها، فمن ادّعى في عموم وجوب اتباع المؤمنين دلالة فليحضرها! و ليس له أن يقول: إذا لم يكن فيها تخصيص وقت دون وقت وجب حملها على جميع الأعصار.

□

ص: ٦١٠

١ - ١) فإذا.



لأنَّ لمخالفه أن يقول:و إذا لم يكن فيها دليل على عموم الأعصار،و جب حملها على أهل عصر واحد،و هو حال زمن الصَّيِّحابه علي ما ذهب إليه داود (١)،و إلا فما الفصل؟ و سادسها (٢):أنَّ قوله تعالى الْمُؤْمِنِينَ لا يخلو أن يريد به المصدِّقين بالرَّسول صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم أو المستحقِّين للثَّواب على الله تعالى (٣)،فإن كان الأوَّل بطل،لأنَّ الآية تقتضى التَّعظيم و المدح لمن تعلَّقت به من حيث أوجب اتِّباعه، و لا يجوز أن يتوجَّه إلى من لا يستحقُّ التَّعظيم و المدح،و فى الأئمّه من يقطع على كفره [١]و أنه لا- يستحقُّ شيئا منهما،و لأنَّه كان يجب لو كان المراد«بالمؤمنين» المصدِّقين دون المستحقِّين للثَّواب أنَّ يعتبر فى الإجماع دخول كلِّ مصدِّق فى شرق و غرب،فبهذا يعلم تعدُّره،و عموم القول يقتضيه،و ليس يذهب أكثر المخالفين إليه [٢].

و إن أراد«بالمؤمنين»مستحقِّى الثَّواب و المدح و التَّعظيم،فمن أين ثبوت مؤمنين (٤)بهذه الصَّيِّفه فى كلِّ عصر يجب اتِّباعهم؟ و يجب أيضا:ألا يثبت الإجماع إلا بعد القطع على أنَّ كلِّ مستحق للثَّواب فى برّ و بحر و سهل و جبل قد دخل فيه،لأنَّ عموم القول يقتضيه،و هذا يؤدِّى إلى أن لا [ ]

ص:٦١١

- 
- ١-١) راجع قول داود الظاهرى فى بعض المصادر المذكوره فى هامش رقم(١)صفحه ٦٠١.
  - ٢-٢) الوجه السَّادس منقول عن استدلال الشَّريف المرتضى فى كتابه(الشَّافى فى الإمامه ٢١٨:١).
  - ٣-٣) فى المصدر:أو المستحقِّين للثَّواب على الحقيقه.
  - ٤-٤) فى المصدر:مؤمن.

يثبت الإجماع أبدا.

و إن حمل على بعض المؤمنين، و على من عرفناه دون من لم نعرفه، جاز حمله (١) على طائفه من المؤمنين و هم أئمتنا عليهم السلام.

و سابعها (٢): إننا لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه، لم يكن فى الآيه دلالة تتناول الخلاف فى الحقيقة، لأنه جاز (٣) أن يكون تعالى إنما أمر (٤) باتباع المؤمنين من حيث ثبت بالعقول أن فى جملة المؤمنين فى كل عصر إماما معصوما لا يجوز عليه الخطأ، و إذا جاز ما ذكرناه سقط غرضهم فى الاستدلال على صحه الإجماع، لأنهم إنما أجروا (٥) بذلك إلى أن يصح الإجماع، و تنحفظ الشريعة، و يستغنى به عن الإمام، و إذا كان ما استدلوا به على صحه الإجماع يحتمل ما ذكرناه، بطل التعلق به.

و ثامنها: أن الله تعالى توعد على مشاقه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و أتباع غير سبيل المؤمنين على وجه الجمع بينهما، فمن أين أنه لو انفرد أتباع غير سبيلهم عن المشاقه استحق به الوعيد.

و ليس لهم أن يقولوا: إن مشاقه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم مما كان بانفردا يستحق بها الوعيد، فكذلك أتباع غير سبيل المؤمنين، و لو جاز أن لا يستحق عليه العقاب و يذكر مع مشاقه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و تعلق الوعيد به، لجاز أن يضاف إلى مشاقه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم شىء من المباحات مثل الأكل و الشرب و غير ذلك، و تعلق الوعيد به، فلمّا لم يجز ذلك علم أن أتباع غير سبيلهم يجب أن يستحق الوعيد به على الانفراد، و ذلك إننا لا نعلم بظاهر الآيه أن [ ]

ص: ٦١٢

١-١) فى المصدر: و إن حمل على بعض المؤمنين دون بعض، و على من عرفناه دون من لم نعرفه، خرجنا عن موجب العموم و جاز حمله.

٢-٢) الوجه السابع منقول عن استدلال الشّريف المرتضى فى كتابه (الشّافى فى الإمامه ١: ٢١٩).

٣-٣) فى المصدر: جائز.

٤-٤) فى المصدر: أمرنا.

٥-٥) فى الحجرية: (أخذوا) و فى الأصل و فى كتاب (الشّافى): أجروا.

مشاقه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يستحق بها الوعيد إذا انفردت عن اتباع غير سبيل المؤمنين.

و لو خَلينا و ظاهر الآيه لما علقنا الوعيد إلا على من جمع بينهما، لكننا علمنا بالدليل أن مشاقه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يستحق بها على الانفراد الوعيد، فلأجل ذلك قلنا به.

فأما ضمّ المباحات إلى مشاقه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فإنما لم يجوز لأننا قد علمنا أن حكم المباحات عند الانضمام حكمها عند الانفراد في أنه لا يستحق بها الوعيد، وقد كان يجوز أن يستحق بها الوعيد إذا انضم إلى المشاقه، و لم يكن ذلك بأبعد من شيئين مباحين على الانفراد، فإذا جمع بينهما صاروا محظورين، ألا ترى أنه يجوز للحزب المسلم العقد على ثلاث من النسوة على الانفراد، و على امرأتين أيضا على الانفراد، و لا يجوز له أن يجمع في عقد واحد ثلاثا و ثنتين لأن ذلك محظور و لذلك نظائر كثيره في الشرع، لكن هذا و إن كان جائزا علمنا أنه لم يثبت، لأننا علمنا أن فعل شيء من المباحات من الأكل و الشرب و إن انضم إلى مشاقه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فإنه لا يستحق به الوعيد، فلأجل ذلك لم يجر ضم ذلك إلى المشاقه.

و تعلقوا أيضا بقوله تعالى: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (١).

قالوا: «و الوسط» العدل، و لا يكون هذه حالهم إلا و هم خيار، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل منه، و قوله تعالى: قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ (٢) المراد به خيرهم، و على هذا الوجه يقال: إنه عليه السلام من أوسط العرب، يعني بذلك من خيرهم.

و أيضا: فإنه جعلهم كذلك ليكونوا: شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (٣) كما أنه عليه [ ]

:Links

<http://jamequran.ir/fa/ayah/2/143> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/68/28> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/143> [٣]

ص: ٦١٣

[١ - ١] البقره: ١٤٣. [١]

[٢ - ٢] القلم: ٢٨. [٢]

[٣ - ٣] البقره: ١٤٣. [٣]

السلام شهيد عليهم، فكما أنه لا يكون شهيدا إلا و قوله حق [و حجّه] (١) فكذلك القول فيهم.

□  
و هذه الآيه لا تدلّ أيضا على ما يدّعون، لأنه لا يصحّ أن يكون المراد بها جميع الأئمة المصدّقه بالرّسول صلّى الله عليه وآله و سلم أو بعضها، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يريد جميعها، لأنّ كثيرا منها ليس بخيار، [و لا عدول] (٢)، و لا يجوز من الحكيم تعالى أن يصف جماعه بأنهم خيار عدول و فيهم من ليس بعدل، و لا خيّر (٣)، و هذا ممّا يوافقنا عليه أكثر من خالفنا (٤).

و إن كان أراد بعضها، لم يخل ذلك البعض أن يكون جميع المؤمنين المستحقّين للثواب، و يكون بعض منهم غير معيّن:

فإن كان الأوّل: فلا - دلالة توجب عمومها في الكلّ دون حملها على بعض غير معيّن، لأنه لا لفظ هاهنا من الألفاظ التي تدعى للعموم كما هو في الآيه المتقدّمه (٥).

و إن كان المراد بعضا معيّنًا، خرجت الآيه من أن تكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا و بينهم.

و لم يكن بعض المؤمنين بأن يقتضى تناولها [له] (٦) أولى من بعض فساغ (٧) لنا أن نقصرها على الأئمة من آل محمّد عليهم السلام، و يكون قولنا أثبت في الآيه من كلّ قول لقيام الدّلالة على عصمه من عدلنا بها إليه (٨) و طهارته، و تمييزه من كلّ الأئمة.

□

ص: ٦١٤

١-١) زياده من المصدر.

٢-٢) زياده من المصدر.

٣-٣) بخير.

٤-٤) في المصدر: (و هذا ممّا يوافقنا عليه صاحب الكتاب). و يقصد به القاضى عبد الجبار فى كتابه (المغنى).

٥-٥) فى المصدر: فى الآيتين المتقدّمتين.

٦-٦) زياده من المصدر.

٧-٧) و ساغ.

٨-٨) أى عدلنا بالآيه إلى الإمام المعصوم.

فإن قيل: إطلاق القول يقتضى دخول كلِّ الأئمّه فيه، لو لا الدلاله الّتى دلّت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص من يستحقّ (١) المدح منهم و الثّواب، فإذا خرج من لا يستحقّهما بدليل وجب عمومها فى كلِّ المستحقّين للثّواب و المدح، لأنّه ليس هى بأن تتناول بعضها (٢) أولى من بعض.

قيل له: إنّ إطلاق القول لا- يقتضى كلِّ الأئمّه على أصلنا حتّى يلزم إذا أخرجنا من لا يستحقّ الثّواب منه أن لا يخرج غيره، و لو اقتضى ذلك و وجب تعليق الآيه بكلِّ من عدا الخارجين من استحقاق الثّواب، لوجب القضاء بعمومها فى جميع من كان بهذه الصّفه فى سائر الأعصار، لأنّ ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال به، فكان لا يسوغ حمل القول على إجماع كلِّ عصر (٣)، و هذا يبطل الغرض فى الاحتجاج بالآيه.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يكون اجتماع جميع أهل الأعصار على الشّهاده حجّه (٤)، و لا يكون إجماع أهل كلِّ عصر حجّه و صوابا (٥)؟ فإنّه يقال: لهم: كما تقولون: إنّ إجماع أهل كلِّ عصر حجّه، و ليس إجماع كلِّ فرقه من فرقها حجّه (٦).

فإن قيل: بأى شىء يشهد جميعهم، و هم لا يصحّ أن يشاهدوا كلّمهم شيئا واحدا فيشهدوا به؟ [ ]

ص: ٦١٥

١- ١) فى المصدر: استحقّ.

٢- ٢) فى المصدر: بعضا.

٣- ٣) فى المصدر: لأنّه تخصيص لا يجد مقترحه فرقا بينه و بين من اقترح تخصيص فرقه من كلِّ عصر.

٤- ٤) فى المصدر: حجّه و صوابا.

٥- ٥) فى المصدر: على ما ألزمتونا و لا يكون إجماع جميع أهل كلِّ عصر كذلك؟

٦- ٦) فى المصدر: لأنّ هذا ممّا لم ينكر، كما لم يكن منكرا عند خصومنا أن يكون إجماع أهل العصر حجّه و صوابا، و إن لم يكن إجماع كلِّ فرقه من فرقهم كذلك.

قيل لهم: قد تصحَّ الشَّهادة بما لا يشاهد من المعلومات، كشهادتنا بتوحيد الله تعالى، و عدله، و نبوّه أنبيائه، إلى غير ذلك ممّا يكثُر تعداده.

و لو قيل أيضا: فعلى من تكون الشَّهادة إذا كان جميع أهل الأعصار هم الشَّهداء (١) قلنا: تكون شهادتهم على من لا يستحقُّ ثوابا، و لا يدخل تحت القول من الأئمّه؟، و يصحَّ أيضا أن يشهدوا على باقى الأمم الخارجين عن المله، و كلّ هذا غير مستبعد.

و يمكن أيضا أن يقال فى أصل تأويل الآية: إنّ قوله تعالى: جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيْطًا (٢) إذا سلّم أنّ المراد به جعلناكم عدولا خيارا، لا يدلّ أيضا على ما يريد الخصم، لأنّه لم يبيّن هل جعلهم عدولا فى كلّ أقوالهم و أفعالهم، أو فى بعضها؟ فالقول محتمل و ممكن أن يكون تعالى أراد أنّهم عدول فيما يشهدون به فى الآخرة، أو فى بعض الأحوال.

فإن رجع راجع إلى أن يقول: إطلاق القول يقتضى العموم و ليس هو بأن يحمل على بعض الأحوال أو الأمور (٣) أولى من بعض، فقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى (٤).

فأمّا حملهم «الأئمّه» على النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم فى باب الشَّهادة و كونه حجّه فيها، فلم يكن قول النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم حجّه من حيث كان شهيدا، بل من حيث كان نبيا و معصوما، فتشبيه أحد الأمرين بالآخر من البعيد.

و ممّا يسقط التعلّيق (٥) بالآيه أيضا: أنّ قوله تعالى: لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ، يقتضى حصول كلّ واحد منهم بهذه الصّفه، لأنّ ما جرى هذا المجرى من [ ]

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/143> [١]

ص: ٦١٤

١- ١) فى المصدر: لو قيل أيضا: فعلى من تكون الشَّهادة إذا كان المؤمنون جميعا فى الأعصار هم الشهداء؟

٢- ٢) البقره: ١٤٣. [١]

٣- ٣) من المصدر: الأقوال.

٤- ٤) راجع فصل -٢ ص ٢٧٨.

٥- ٥) فى المصدر: التعلّق.

الأوصاف لا بدّ أن يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة، ألا ترى أنّه لا يسوغ أن يقال في جماعه أنّهم مؤمنون إلّا و كلّ واحد منهم مؤمن، كذلك لا- يسوغ أن يقال في جماعه أنّه شهداء إلّا- و كلّ واحد منهم شهيد، لأنّ «شهداء» جمع شهيد، كما أن «مؤمنين» جمع مؤمن، وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد من الأئمّه حجّه مقطوعا على صواب فعله و قوله.

و إذا لم يكن هذا مذهبا لأحد و كان استدلال الخصم بالآيه يوجهه، فسد قولهم و وجب صرف الآيه إلى جماعه يكون كلّ واحد منهم شهيدا و حجّه، و هم الأئمّه عليهم السلام الذين قد ثبت عصمتهم و طهارتهم.

على أنّ الآيه لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه فيها، لا- يقتضى كون جميع أقوال الأئمّه و أفعالها حجّه، لأنّها غير مانعه من وقوع الصّغائر التي لا تسقط العدالة (١) منهم، فإنّ أمكن تمييز الصّغائر من غيرها كانوا حجّه فيما قطع عليه، و إن لم يمكن و علم في الجملة أنّ الخطأ العذّي يكون كبيرا و يؤثّر في العدالة مأمون منهم و غير واقع من جهتهم، و أنّ ما عداه مجوّز (٢) عليهم، فسقط بما ذكرناه تعلق المخالف بالآيه في نصره الإجماع.

و ليس لأحد أن يقول (٣): إنّ كونهم عدولا كالعله و السبب في كونهم شهداء، و إنّ قد صحّ في العقل (٤) أنّه لا- يجوز أن ينصب للشهاده إلّا من يعلم عدالته، أو تعرف الأمارات (٥) التي تقتضى غالب الظنّ، و صحّ أنّ من ينصبه لغالب الظنّ (٦) إذا تولّى الله تعالى نصبه يجب أن يعلم من حاله ما يظنّه.

□

ص: ٦١٧

١- (١) انظر التعلّيقه رقم (٤) صفحه ٦١٨.

٢- (٢) يجوز.

٣- (٣) القائل هو القاضي عبد الجبار في كتابه المغنى ٢٠: القسم الأوّل: ص ٨٠.

٤- (٤) في المصدر: التعبد.

٥- (٥) في النسختين: بالأمارات.

٦- (٦) في النسختين: بغالب الظنّ.

و إذا ثبت ذلك، لم يخل من أن يكونوا حجّه فيما يشهدون أو لا يكونوا، فإن لم يكونوا (١) حجّه بطلت شهادتهم لأنّ من حقّ الشاهد إذا أخبر عمّا يشهد به أن يكون خبره حقًا، وإن لم يجر مجرى الشّهاده، فلا بدّ من أن يكون قولهم صحيحًا، ولا يكون كذلك إلّا وهم حجّه، وليس بعض أقوالهم و أفعالهم بذلك أولى من بعض، وذلك أنّه لو سلّم لهم جميع ما ذكره (٢) ولم يلزم أن يكونوا حجّه في جميع أقوالهم و أفعالهم، لأنّ أكثر ما تدلّ عليه الآية فيهم أن يكونوا عدولاً رشّحوا (٣) للشّهاده، فالواجب أن ينفي عنهم ما جرح شهادتهم و أثر في عدالتهم دون ما لم يكن بهذه المنزله.

و إذا كانت الصّغائر على مذهبهم غير مخرجه عن العداله [١]، لم يجب بمقتضى الآية نفيها عنهم، و بطل قوله: «أنّه ليس بعض أقوالهم و أفعالهم بذلك أولى من بعض» لأنّنا قد بيّنا فرق ما بين الأفعال المسقطه للعداله و الأفعال التي لا تسقطها.

ثمّ يقال لهم: أليس الرّسول عليه و آله السّلام مع كونه شهيدا لا يمنع من وقوع الصّغائر منه، فهلا جاز ذلك في الأئمّه؟ □

ص: ٦١٨

١-١) في النسختين: يكن.

٢-٢) في المصدر: فلو سلّم له جميع ما ذكره.

٣-٣) في النسختين: (روشحو) و هو تصحيف صحيحه ما أثبتناه نقلا عن المصدر.



و ليس لهم أن يقولوا (١): إنَّ حالهم مخالفه لحال الرسول (٢)، لأنَّه ما نجَّوزه عليه من الصِّغائر لا يخرج ما يؤدِّيه عن الله تعالى ممِّياً هو الحجَّه فيه من أن يكون متمِّزاً، فيصحَّ كونه حجَّه، و ليس كذلك لو جَّوزنا على الأمَّه الخطأ في بعض ما تقوله و تفعله لأنَّ ذلك يوجب خروج كلِّ ما يجمع عليه (٣) من أن يكون حجَّه، لأنَّ الطَّريقه في الجمع (٤) واحده، فيسقط بما ذكرناه، لأنَّه إذا كان تجويز الصِّغائر على الرسول (٥) لا يخرج فيما يؤدِّيه من أن يكون حجَّه و يتميَّز ذلك للمكلَّف، فكذلك إذا كانت الآيه ممَّا تقتضى كون الأمَّه عدولا فيجب نفى ما أثر في عدالتهم، و القطع على انتفاء (٦) الكبير من المعاصي (٧) عنهم، و تجويز ما عدا هذا عليهم، و لا يخرج (٨) هذا التَّجويز من أن يكونوا حجَّه، فيما لو كان خطأ لكان كبيرا.

و قد يصحَّ تمييز ذلك على وجهه، فإنَّ في المعاصي ما يقطع على كونها كبائر، و لو لم يكن إلى تمييزه سبيل لصحَّ الكلام أيضا من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفى الكبائر عنهم و تجويز الصِّغائر، و أنَّ شهادتهم بما لو لم يكن حقًّا لكانت الشَّهاده به كبيره لا- تقع منهم، و إن جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزله، و يكون هذا الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة، و إن تعذَّر علينا تفصيل أفعالهم (٩) التي يكونون فيها []

:Links

<http://localhost/٢١١٢/٢/١٤٦?paragId=٢٠١٩١٣٠٨٦> [١]

<http://localhost/١٤٢٤٤/٠/٦١٨?paragId=١٩٥٩٤٨٤٤٧> [٢]

ص: ٦١٩

١- (١) القائل هو القاضى عبد الجبَّار فى: المغنى ١٧٨: ١٧. [١]

٢- (٢) فى المصدر: و يخالف حالهم حال الرسول عليه السَّلام.

٣- (٣) فى المصدر: تجتمع عليه.

٤- (٤) فى المصدر: الجميع.

٥- (٥) هذا الجواز بناء على مذهب المعتزله، انظر هامش رقم ٤- صفحه ٦١٨.

٦- (٦) فى المصدر: بانتفاء.

٧- (٧) راجع هامش رقم (٤) صفحه ٦١٨. [٢]

٨- (٨) فى المصدر: يخرجهم.

٩- (٩) فى المصدر: أعمالهم و أحوالهم.

حجّه مما خالفها (١) لا سيّما و شهادتهم ليست عندنا، فيجب علينا تمييز خطّاهم من صوابهم، وإنّما هي عند الله تعالى، و إذا كانت عنده جاز أن يكون الواجب علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرناه.

فإن قيل (٢): ليس المراد بالآيه الشّهاده في الآخره، و إنّما هو القول بالحقّ و الإخبار بالصّدق كقوله تعالى: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ (٣) و كلّ من قال حقّا فهو شاهد به، و ليس هذا من باب الشّهاده التي تؤدّي أو تتحمّل بسبيل، و إن كانوا مع شهادتهم بالحقّ يشهدون في الآخره بأعمال العباد، فيجب في كلّ ما أجمعوا عليه قولاً أن يكون حقّاً، و فعلهم يقوم مقام قولهم، فيجب أن يكون هذا حاله، لأنّهم إذا أجمعوا على الشّيء فعلا- و أظهره إظهار ما يعتقد أنّه حقّ حلّ محلّ الخبر، و هذا يوجب أنّه لا فرق بين الصّغير و الكبير في هذا الباب.

قيل له: هذا غير مؤثّر فيما قدحنا به في الاستدلال بالآيه، لأنّ التعلّق في (٤) الآيه إنّما هو بكونهم عدولا لا بلفظ الشّهاده، لأنّ التعلّق لو كان بالشّهاده لم يكن في الكلام شبهه من حيث كانت الشّهاده لا تدلّ بنفسها على كونها حجّه كما تدلّ العدالة.

و لو تعلّق متعلّق بكونهم شهودا و يذكر شهادتهم، لم نجد بدّا من اعتبار العدالة و الرّجوع إليها، و إذا كانت الصّيغائر لا تؤثر في العدالة و لا يمتنع وقوعها على مذهب المعتزله (٥) من العدل المقبول الشّهاده، فما الموجب من الآيه نفيها عن الأمّه؟، و لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكونوا شهداء في الدنيا و الآخره معا، و بين أن يكونوا شهداء [ ]

:Links

<http://localhost/٢٢٥٧٩/٠/٩١?paragId=٢٠١٩٠٧٢٨٠> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٣/١٨> [٢]

ص: ٦٢٠

١-١) في المصدر: خالفهم.

٢-٢) القائل هو القاضي عبد الجبار في «المغنى: ١٧-١٧٩» [١]

٣-٣) آل عمران: ١٨. [٢]

٤-٤) في المصدر: من.

٥-٥) في المصدر: على مذهب صاحب الكتاب و أهل مقاله. راجع أيضا التعليقه رقم (٤) صفحه ٦١٨.

فى الآخرة دون الدنيا (١).

و استدلوأ أيضا بقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (٢).

قالوا: وصف الله تعالى «الأمة» بأنها «خير الأمة»، و أنها «تأمر بالمعروف» و تنهى عن المنكر، فلا يجوز أن يقع منها خطأ، لأن ذلك يخرجها من كونها خيارا، و يخرجها أيضا من كونها أمره بالمعروف و ناهيه عن المنكر، إلا أن تكون أمره بالمنكر و ناهيه عن المعروف، و لا ملجأ من ذلك إلا بالامتناع من وقوع شىء من القبائح من جهتهم.

و الكلام على هذا الدليل مثل الكلام على الآيه التى ذكرناها قبل هذه الآيه على حد واحد من المنازعه فى أن تكون لفظه «الأمة» تستحق الجمع و الشمول.

و مع التسليم أنها تشمل جميع أهل الأعصار دون أهل كل عصر، و فى أنها لا يجوز أن يوصفوا بأنهم خيار إلا و كل واحد منهم بهذه الصفة، و فى أن أكثر ما تقتضيه الآيه أن لا يقع منهم ما يخرجهم من كونهم خيارا من الكبائر، و لا يجب من ذلك إلا يقع منهم الصغير الذى يتحبط (٣) عقابه، و لا يخرجهم من كونهم بهذه الصفة، فالكلام فى الآيتين على حد واحد.

و يمكن أن يقال فى هذه الآيه و فى التى تقدمت: أن المراد بها قوم معينون لما يتضمنان من حرف الإشاره فى المخاطبين، و ليس فىهما ما يقتضى لفظ العموم، لأن ألفاظ العموم معلومه، و ليس فىهما شىء منها.

فإن رجعوا إلى أن يقولوا: لو كان المراد به ما دون الاستغراق لبيّن.

قيل لهم: و لو كان المراد بها الاستغراق لبيّن، و إذا تقابل القولان سقط [ ]

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/3/110>

ص: ٦٢١

١-١ (الشافى فى الإمامه ٢٣٦: ١) للشريف المرتضى. و فيه: فما نراه فى الكلام الذى عدل إليه شيئا ينتفع به.

٢-٢ (٢) آل عمران: ١١٠. [١]

٣-٣ (٣) فى المصدر: زياده (لقوله).

الاحتجاج بالآيه.

و كل ما يسأل عن هذه الطعون فقد مضى الجواب عنه في الآيه المتقدمه فلا وجه لتكراره.

و استدلووا أيضا بقوله تعالى: وَ اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ (١).

قالوا: فأوجب الله تعالى اتباع سبيل من أناب إليه و هم المؤمنون، لأنهم هم المختصون بهذه الطريقه.

و الكلام في هذه الآيه كالكلام في الآيه (٢) المتقدمه، و أكثر ما اعترضنا به عليها فهو اعتراض على هذه الآيه أيضا (٣).

و مما يخص هذه (٤) الآيه أن «الإنايه» حقيقتها في اللغه هي الرجوع (٥)، و إنما يستعمل في التائب من حيث رجوع عن المعصيه إلى الطاعه، و ليس يصح إجراؤها على المتمسك بطريقه واحده لم يرجع إليها من غيرها على سبيل الحقيقه، و لو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملها متجاوزا عند جميع أهل اللغه.

و إذا كانت حقيقه «الإنايه» في اللغه هي الرجوع لم يصح إجراء قوله تعالى:

وَ اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ (٦) على جميع المؤمنين حتى يعم بها من كان متمسكا بالإيمان و غير خارج عن غيره إليه، و من رجع إلى اعتقاده و أناب إليه بعد أن كان على غيره، لأننا لو فعلنا ذلك لكنا عادلين باللفظه عن حقيقتها من غير ضروره، فالواجب أن يكون ظاهرها متناولا للتائبين من المؤمنين الذين أنابوا إلى الإيمان و فارقوا غيره، و إذا [ ]

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/٣١/١٥>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٣١/١٥>

ص: ٦٢٢

١-١ (١) لقمان: ١٥. [١]

٢-٢ (٢) الآيات.

٣-٣ (٣) نص منقول عن كتاب (الشافى فى الإمامه ١: ٢٢٨) للشريف المرتضى.

٤-٤ (٤) فى جميع النسخ: (بهذه) و فى المصدر: هذه.

٥-٥ (٥) لسان العرب ٤: ٣١٩، المصباح المنير ٢: ٦٢٩ مادّه «نوب».

٦-٦ (٦) لقمان: ١٥. [٢]

تناولت هذا (١) لم تكن دلالة على مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا في الإجماع (٢).

و استدلووا أيضا بقوله تعالى: فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (٣).

قالوا: فأوجب علينا الردّ إلى الكتاب والسنة عند التنازع، فيجب إذا ارتفع التنازع ألاّ يجب الردّ، ولا يسقط وجوب الردّ إليهما إلاّ لكونه حجّة.

و الكلام على هذه الآية من وجوه:

أحدها: أنّ هذا خطاب لجماعه مواجهين بالخطاب، وليس فيها لفظ يقتضى الاستغراق لجميع الأمة، وإذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لأحد أن يحملها على الاستغراق.

و ليس لهم أن يقولوا: نحملها على الجميع لفقد الدلالة على أنّ المراد به الأقلّ.

لأنّ لقائل أن يقول: نحملها على الأقلّ لفقد الدلالة على أنّ المراد بها الاستغراق.

و ثانيها: أنّ أكثر ما في الآية أن تفيد أنّ عند وجود التنازع يجب الردّ إلى الكتاب والسنة، وليس فيها ذكر ما يرتفع التنازع فيه إلاّ من حيث دليل الخطاب الذي أكثر من خالفنا يبطله، و فرق من فرق بين تعليق الحكم بالصّفة و بينه إذا علّق بشرط فاسد لما بيناه فيما تقدّم من هذا الكتاب.

و ثالثها: أنّ ما يرتفع التنازع فيه لا بدّ من أن يكون مردودا إلى الكتاب والسنة، لأنّهم لا يجمعون إلاّ عن دليل، و لا يخلو ذلك الدليل من الكتاب والسنة، فكأنّهم في حال وجود التنازع يجب عليهم الردّ و عند ارتفاعه يكون قد ردّوا، فلا فرق بين وجود التنازع و بين ارتفاعه.

□

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/59> [١]

ص: ٦٢٣

١-١) في المصدر: هؤلاء.

٢-٢) نهايه النصّ المنقول عن الشافى.

٣-٣) النساء: ٥٩. [١]

و رابعها: أن المراد بالآية أنه يجب الرد إلى الكتاب و السنة فيما طريقه العلم، لأنه لو كان فيما طريقه العمل و كان المنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم الرد، وإنما يجب عليهم الرد على كل حال إذا كان ما اختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه.

و هذه جملة كافيته في إبطال التعلق بهذه الآية.

و استدلل بعضهم على صحه الإجماع بقوله تعالى: وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١).

قالوا: فأخبر الله تعالى أن فيمن خلق أمة تهدي بالحق، و هذا يؤمننا من اجتماعهم على ضلال و كفر.

و الكلام على هذه الآية أيضا من وجوه:

أحدها: أنه أخبر عمن خلق فيما مضى لأن قوله: خَلَقْنَا يفيد المضى في الأزمان، فمن أين لهم أن ذلك حكمهم في المستقبل من الزمان؟ و ليس لهم أن يقولوا: إن قوله: يَهْدُونَ بِالْحَقِّ يفيد الاستقبال.

ذلك أن هذه اللفظة تصلح للحال و الاستقبال، و إذا صلحت لذلك فلا يمتنع أن يكون أريد بها الحال، فكأنه قال: (ممن خلقنا أمة هاديه بالحق عادل به).

و ثانيها: أن قوله: أُمَّةٌ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ و على جماعه، و يقع على جميع الأمة على وجه الاستغراق، ألا ترى أن الله تعالى وصف إبراهيم عليه السلام بأنه كان أمة و هو واحد، و قال: وَ لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ (٢) أريد به جماعه، و إذا كان الأمر على ذلك فمن أين للخصم أن المراد به جميع الأمة؟ و ثالثها: أنه لا يمتنع أن يكون أراد الله تعالى بقوله أمة النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو من يجرى قوله مجرى قول النبي صلى الله عليه و آله و سلم في كونه حججه []

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/٧/١٨١>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/٧/١٨١>

ص: ٦٢٤

[١- ١] الأعراف: ١٨١. [١]

[٢- ٢] القصص: ٢٣. [٢]

و موجبا للعلم، و إذا احتمل ذلك لم يكن للخصم الاحتجاج بالآيه.

□  
و استدّلوا أيضا على صحّه الإجماع: بما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ»، و بلفظ آخر «لَمْ يَكُنْ اللهُ لِيَجْمَعْ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَأِ»، و بقوله: «كُونُوا مَعَ الْجَمَاعَةِ»، و «يَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ»، و ما أشبه ذلك من الألفاظ [١].

و هذه الأخبار لا يصحّ التعلّق بها، لأنّها كلّها أخبار آحاد لا توجب علما، و هذه مسأله طريقها العلم.

و ليس لهم أن يقولوا: أنّ الأّمه قد تلقّتها بالقبول و عملت بها.

لأنّا أوّلا نسلّم أنّ الأّمه كلّها تلقّتها بالقبول.

و لو سلّمنا ذلك لم يكن أيضا فيها حجّه، لأنّ كلامنا في صحّه الإجماع الّذى لا يثبت إلا بعد ثبوت الخبر، و الخبر لا يصحّ حتّى يثبت أنّهم لا يجمعون على خطأ.

□

و ليس لهم أن يقولوا: أنه قد عملوا بهذه الأخبار و عوّلوا في صحّحه الإجماع عليها في كلّ زمان.

فقد جرت عادتهم ألا يقبلوا ما جرى هذا المجرى و لا يعملوا به، إلا إذا كان قاطعا لعذرهم لأننا أولا:

لا نسلّم أنّهم استدّلوا على صحّحه الإجماع بهذه الأخبار، و لا يمتنع أن يكونوا اعتمدوا في صحّحه الإجماع على الآيات التي ذكرناها و إن كانوا مخطئين في صحّحه الاستدلال بها، فمن أين أنّهم استدّلوا بها على صحّحه الإجماع؟ و لو سلّم لهم أنّهم استدّلوا، جاز أن يكونوا مخطئين في الاستدلال بها، و يكونوا اعتقدوا أنّها قاطعه للعذر، و إن لم يكن كذلك لضرب من الشبهة دخلت عليهم.

و قولهم: إنه ما جرت عادتهم فيما يجرى هذا المجرى أن يقبلوا إلا الصحيح.

فلو سلّمنا غايه ما يقترحونه لم يكن فيه أكثر من أن لا يستدلّوا إلا بما يعتقدون صحّته، و أنّه طريق للعلم، فمن أين أنّ ما اعتقدوه صحيح؟ و ذلك لا يثبت إلا بعد صحّحه الخبر أو غيره من الأدلّه.

و لو سلّم من جميع ذلك، لجاز أن يحمل الخبر على طائفه من الأئمه و هم الأئمه من آل محمّد عليهم السّلام لأنّ لفظه «الأئمه» لا يفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه، و ذلك أولى من حيث دلّت الدّلاله على عصمتهم من القبائح.

و إن قالوا: يجب حمله على جميع الأئمه لفقد الدّلاله على أنّ المراد بعض الأئمه.

كان لغيرهم أن يقول: أنا أحمل الخبر على جميع الأئمه من لدن النّبي إلى أن تقوم السّاعه من حيث أنّ لفظ «الأئمه» يشملهم و يتناولهم، فمن أين أنّ إجماع كلّ عصر حجّه؟ على أنّه قد قيل: أنّ الخبر الأوّل لا يمتنع أن يكون راويه سمع من النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم مجزوما، و يكون المراد التّهي لهم عن أن يجمعوا على خطأ، و ليس من عادة أصحاب الحديث ضبط الإعراب فيما يجرى هذا المجرى، و إذا كان [ ]



ذلك محتملا سقط أيضا الاحتجاج به.

□  
و أما الخبر الثاني: من قوله: «لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ» (١) فصحيح ولا يجيء من ذلك أنه لا يجمعون على خطأ.

□  
و ليس لهم أن يقولوا: إن هذا لا اختصاص فيه لأمتنا بذلك دون سائر الأمم، لأن الله تعالى لا يجمع سائر الأمم على الخطأ.

و ذلك أنه و إن كان الأمر على ما قالوه، فلا يمتنع أن يخص هؤلاء بالذكر، و من عداهم يعلم أن حالهم كحالهم بدليل آخر، و لذلك نظائر كثيرة في القرآن و الأخبار.

على أن هذا هو القول بدليل الخطاب الذي لا يعتمد أكثر من خالفنا (٢).

فهذه جملة كافيته في الكلام على الآيات و الأخبار التي اعتمدها في نصره الإجماع على ما يذهبون إليه.

□

:Links

-----

<http://localhost/14244/0/625?paragId=195948484> [١]

ص: ٦٢٧

---

١-١) راجع تخريج الحديث في هامش رقم (١) صفحة ٦٢٥. [١]

٢-٢) راجع أقوالهم في فصل ١١- صفحة ٤٦٧.

في **F** يفِيه العلم بالإجماع، و من يعتبر قوله فيه»

إذا كان المعبر في باب كونهم حجّه، قول الإمام المعصوم عليه السّلام، فالطريق إلى معرفه قوله شيان:

أحدهما: السّماع منه، و المشاهده لقوله.

و الثّاني: النّقل عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك أيضا قوله.

هذا إذا تعيّن لنا قول الإمام عليه السّلام، فإذا لم يتعيّن لنا قول الإمام و لا ينقل عنه نقلا يوجب العلم، و يكون قوله في جملة أقوال الأئمّه غير متميّز منها، فإنّه يحتاج أن ينظر في أحوال المختلفين:

فكلّ من خالف ممّن يعرف نسبه، و يعلم منشأه، و عرف أنّه ليس بالإمام الذي دلّ الدليل على عصمته و كونه حجّه، و جب إطراح قوله و ألاّ يعتدّ به.

و تعتبر أقوال الذي لا يعرف نسبهم، لجواز أن يكون كلّ واحد منهم الإمام الذي هو الحجّه، و تعتبر أقوالهم في باب كونهم حجّه.

فإن قيل: فعلى هذا التّقدير هل تراعون قول من خالفكم في الأصول، أم تراعون قول من وافقكم فيها؟ قلنا: لا نراعى قول من خالفنا في شيء من الأصول من التّوحيد، و العدل، [ ]

و الإمامه، و الإرجاع [١] و غير ذلك لأن جميع ذلك معلوم بالأدلة الصّحيحة التي لا يجوز خلافها، و لا بدّ أن يكون الإمام قائلاً بها، و إذا كان لا بدّ أن يكون قائلاً بها فمن خالف الإماميّة في شيء من هذه الأصول فينبغي أن يكون قوله مطرحاً، و يكون ذلك أبلغ من إطراح قول من علمنا نسبه، لأنّ التّعيين بخلاف الحقّ مثل التّعيين بالنّسب، بل ذلك أكّد لأنّه معلوم من طريق لا يحتمل خلافه.

فإن قيل: و لم لا يجوز أن يكون الإمام المعصوم عليه السّلام مظهراً لبعض هذه المذاهب المخالفه لمذاهب الإماميّة لضرب من التّقيّه على ما تجوّزون عليه؟ و إن كان قوله حقّاً فيما يرجع إلى الفروع، فلا يجب أن يقطعوا على أنّ المعبر قول الإماميّة.

قيل: إنّما يجب إطراح قول من خالف في الأصول إذا علم أنه قائل به تدبّيراً و معتقداً، فأما إذا جوّزنا أنّه قائل به لضرب من التّقيّه فيجب أن لا يطرح قوله، و يعتبر قوله و قول من جوّزنا ذلك فيه مع أقوال المظهرين للحقّ ليصحّ لنا العلم بدخول قول الإمام عليه السّلام في جملة أقوالهم.

فإن قيل: فما قولكم إذا اختلفت الإماميّة في مسأله، كيف يعلمون أنّ قول الإمام عليه السّلام داخل في جملة أقوال بعضها دون بعض؟ قلنا: إذا اختلفت الإماميّة في مسأله نظرنا في تلك المسأله:

فإن كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب أو سنّه مقطوع بها تدلّ على صحّه بعض أقوال المختلفين، قطعنا على أنّ قول المعصوم موافق لذلك القول و مطابق له.

و إن لم يكن على أحد الأقوال دليل يوجب العلم نظرنا في أحوال المختلفين:

فإن كان ممّن عرفناه بعينه و نسبه قائلاً بقول و الباقيون قائلون بالقول الآخر، لم [ ]

نعتبر قول من عرفناه، لأننا نعلم أنه ليس فيهم الإمام المعصوم الذي قوله حججه.

فإن كان في الفريقين أقوام لا نعرف أعيانهم، ولا أنسابهم وهم مع ذلك مختلفون، كانت المسألة من باب ما نكون فيها مخيرين بأى القولين شئنا أخذنا، ويجرى ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين لا ترجيح لأحدهما على الآخر على ما مضى القول فيما تقدم.

وإنما قلنا ذلك، لأنه لو كان الحق في أحدهما لوجب أن يكون ممّا يمكن الوصول إليه، فلمّا لم يكن دلّ على أنه من باب التّخيير.

ومتى فرضنا أن يكون الحق في واحد من الأقوال، ولم يكن هناك ما يميّز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للإمام المعصوم الاستتار، ووجب عليه أن يظهر وبيّن الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقافته الذين يسكن إليهم الحق من تلك الأقوال حتى يؤدّى ذلك إلى الأّمه، ويقترب بقوله علم معجز يدلّ على صدقه، لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التّكليف.

و في علمنا ببقاء التّكليف و عدم ظهوره، أو ظهور من يجرى مجراه دليل على أنّ ذلك لم يتفق.

فإن قيل: يجوز أن يختلف الإماميّة على قولين يكون أحد القولين قول الإمام و الباقي قولهم على خلافه، و متى أجزتم ذلك كان في ذلك تعيين الإمام و تمييزه و ذلك لا تقولونه أو إن امتنعتم من ذلك قيل لكم: و ما المانع من ذلك؟ قيل: الذي نقول في ذلك أنه لا يمتنع ما فرض في السؤال على وجهه، و يمتنع على وجهه، فالجائر من ذلك هو أن يجمع كلّ من عدّ الإمام على قول إذا لم نعرفهم كلّهم بأسمائهم، و نجوز أن يكون الإمام فيهم و من جملتهم، و نجوز أيضا مع ذلك أن يكون المنفرد الذي قال بالقول الأخير— و هذا لا يؤدّى إلى العلم— بعين الإمام و تمييزه.

و الذي لا يجوز، أن تكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين بأسمائهم و أنسابهم، لأنه متى كان كذلك علم به أنّ الإمام هو الآخر، و ذلك ينافي غيبته عليه [ ]

فإن قيل: فإذا اتفق ما أجزتموه من القسمين كيف يكون قولكم فيه؟ قيل: متى اتفق ذلك و كان على القول الّذى انفرد به الإمام عليه السّلام دليل من كتاب أو سنّه مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا الدّلاله على ذلك، لأنّ ما هو موجود من دليل الكتاب و السنّه كاف فى باب إزاحه التّكليف، و متى لم يكن على القول الّذى انفرد به دليل على ما قلناه و جب عليه الظهور أو إظهار من يبيّن الحقّ فى تلك المسأله على ما قد مضى القول فيه، و إلّا لم يحسن التّكليف.

و لا ينقض هذا ما قدّمناه من اختلاف الطّائفة على قولين، و لا يكون لأحد القولين ترجيح على الآخر، و لا دليل على أنّ المعصوم مع أحدهما، بأن قلنا نكون مخيرين فى العمل بأى القولين شئنا، لأنّ هذه المسأله مفروضه إذا كان الحقّ فيما عند الإمام دون غيره من الأقوال، و يكون من الأمور المضيقه، و إنّما يجوز ما قدّمناه أولاً إذا كان من باب ما يجوز التّخير فيه، و لا تنافى بين المسألتين.

□  
و ذكر المرتضى علىّ بن الحسين الموسوى قدّس الله روحه أخيراً: «أنّه يجوز أن يكون الحقّ فيما عند الإمام، و الأقوال الأخر يكون كلّها باطله، و لا يجب عليه الظهور، لأنّه إذا كنّا نحن السّبب فى استتاره، فكلمّا يفوتنا من الانتفاع به و بتصرّفه و بما معه من الأحكام نكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه، و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به، و أدى إلينا الحقّ الّذى عنده» (١).

و هذا عندى غير صحيح، لأنّه يؤدّى إلى أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطّائفة أصلاً، لأنّنا لا نعلم دخول الإمام فيها إلّا بالاعتبار الّذى بيّناه، فمتى جوّزنا انفراده عليه السّلام بالقول و لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع.

□

:Links

-----

<http://localhost/٧٩٩٤/٠/١٩٤?paragId=١٥٤٦٢٨٧٥٤> [١]

ص: ٦٣١

١- ١) لم نعثر على هذا النصّ فى كتب الشّريف المرتضى المطبوعه «كالذّريعه» و «الأمالى» و «مجموعه رسائله»، و [١] لعلّ المصنّف سمعه منه مشافهه، و جاء فى (الذّريعه ٦٠٦: ٢-٦٠٥) ما مضمونه يقارب هذا المعنى.

فإن قيل: كيف تعلمون إجماع الإمامية على مسأله و هم منتشرون فى أطراف الأرض، و فى البلاد التى يكاد ينقطع خبر أهلها عن البلاد الأخرى، و هل هذا إلا متعذر مستحيل؟ قيل له: السائل عن هذا السؤال لا يخلو من أن يريد به الطعن فى الإجماع على كل حال، فإن ذلك ممّا لا يصح العلم به على حال، أو يريد بذلك اختصاص الإمامية بهذا السؤال دون غيرهم:

فإن أراد الأول: فقله يسقط، لأن من هو فى أطراف الأرض و فى البلاد البعيده أخبارهم متّصله و خاصّه العلماء منهم، لأنّ الذين تراعى أقوالهم هم العلماء دون العامّة الذين لا يعتبرون فى هذا الباب، و لهذا لا يشكّ (١) أحد من العلماء فى الأرض من يعتقد الفرض فى غسل أعضاء الطّهارة مرتين مرتين (٢)، بل نعلم (٣) إجماع العلماء فى جميع المواضع على أنّ الفرض واحد من الغسلات، و كذلك نعلم أنّه ليس فى الأمّة من يورث المال إذا اجتمع جدّ و أخ للأخ دون الجدّ، لأنّ المتقرّر بين العلماء و الذين أجمعوا عليه القول بأنّ المال إمّا للجدّ كلّهُ أو بينهما، و لا- يقول أحد أنّ المال للأخ دون الجدّ، و نظائر ذلك كثيره جدّاً من المسائل التى يعلم إجماع العلماء عليها، فمن أراد بهذا السؤال إحاله ذلك فقد أبطل.

و إن أراد اختصاص الإمامية بالسؤال: فذلك لا يخصّهم لأنّ على كلّ من اعتبر الإجماع مثل هذا السؤال، بل إن كان ذلك محالاً فى الإمامية لانتشارهم فى البلدان، كان ذلك فى المسلمين كلّهم أشدّ استحاله، لأنهم أكثر و أشدّ انتشاراً، فعلم بذلك أنّ السؤال ساقط على الوجهين معاً.

فإن قيل: من الذى يجب أن يعتبر قوله إذا لم يتميّز قول الإمام المعصوم، أم قول []

ص: ٦٣٢

١- ١) تشكّ فى أن لا.

٢- ٢) دفعيتين.

٣- ٣) يعلم.

جميع الإمامية، أم قول العلماء منهم؟ قيل: إذا لم يتميز قول المعصوم يجب أن يراعى قول العلماء الذين يعرفون الأصول والفروع دون العامة والمقلّدين، وإنما قلنا ذلك لأنّ العدى قوله حجّه إذا كان هو الإمام المعصوم، وكان هو عالما بجميع أحكام الشريعة، ولا بدّ أن يكون عالما بالأصول، فيجب أن يكون المراعى من يشتهه حاله بحاله عليه السلام، ومن لا يعرف الأصول ولا الفروع يعلم منه أنه ليس بإمام، وإذا علم أنه ليس بإمام معصوم وجب إطراح قوله ولا يلتفت إليه.

وليس لأحد أن يقول: إنّ هذا يؤدّي إلى أنّ أصحاب الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون الأصول أن لا يعتدّ بأقوالهم، وفي ذلك إسقاط لقول أكثرهم.

قلنا: لا يلزم ذلك، لأنّ الفقهاء وأصحاب الحديث على ضربين:

ضرب منهم: يعلم أنه لا يعرف الأصول، ولا كثيرا من الفروع (1) فإنّ ذلك لا محاله يجب إطراح قوله، لأنّه قد علم أنه ليس بإمام. والضرب الآخر منهم: لا يعلم ذلك من حالهم، بل يجوز أن يكونوا مع كونهم متظاهرين بالحديث والفقهاء قيمين بالأصول وعارفين بها، فإذا شككنا في حالهم وجب اعتبار أقوالهم لجواز أن يكون الإمام في جملتهم.

والذى يجب أن يراعى أقوالهم فيه هو: كلّ شيء لا يصحّ أن يعلم إلاّ من جهه السمع، لأنّ ما لا يعلم وجود المعصوم قبل حصول العلم به لا يصحّ أن يعلم بقول الأئمّه التي قول المعصوم داخل فيها وذلك مثل التوحيد، والعدل، وجميع صفات القديم، لأنّ العلم بأنّ هاهنا معصوما يفتقر إلى تقدّم هذه العلوم، ومتى لم يتقدّم لا يمكننا أن نعلم أنّ هاهنا معصوما، لأنّ ذلك فرع على حكمه الله تعالى وعدله، وأنه لا بدّ أن يزيح عنه المكلفين بنصب رئيس لهم معصوم، وذلك لا يمكن أن يعلم بالإجماع على حال.

□

ص: ٦٣٣

١- ١) في الأصل: الفروض.

و أمّا (١) النبوه فقد كان يصحّ أن يعلم بإجماع الأئمه المذنبين قول المعصوم داخل في جملتها، لأنّ ذلك [لا] يفتقر (٢) إلى العلم بالنبوه، لأننا إذا علمنا أنّ الله تعالى حكيم و عدل لا بدّ أن نعلم أنّه يزيج علّه المكلفين في التّكليف بنصب رئيس معصوم لهم ليكونوا متمكّنين و مزاحي العلّه فيما كلّفوه، فإذا علمنا ذلك، و أجمعوا على نبوه شخص، يعلم بإجماعهم نبوته.

فإن قيل: كيف يصحّ هذا القول و الإمام لا يعرف عينه إلاّ بنصّ الرّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم لأنّ الله تعالى يعلمه ذلك بالوحي، و الإمام لا يوحى إليه، فيعلم أنّه إمام، فكيف يدّعى أنّه إمام، و كيف يعلم صحّه دعواه؟ قيل له: أمّا العلم بكونه إماما، فقد يحصل لنا بالعلم المعجز المذنب يظهره الله تعالى على يده، يتضمّن تصديقه فيما يدّعيه و يدّعى هو أنّه الإمام المعصوم الذي لا يخلو الزّمان منه، و إظهار المعجزات يجوز عندنا على الأئمه و الصّالحين أيضا، و قد دللنا على ذلك في كتاب «تلخيص الشّافى» (٣).

فأمّا الإمام نفسه فإنّما يعلم كونه إماما- إذا كان ممّن لا يوحى إليه على ما (٤) في السّؤال- بقول نبيّ يتقدّمه، ثمّ ينصّ هو على من بعده، و كذلك في مستقبل الأوقات، فإذا أجمعوا على قول كان معصوم العصر فيه على نبوه نبيّ آخر علم صحّه نبوته، و لا يحتاج إلى علم معجز، بل كان ذلك كافيا في العلم بصدقه.

و قد يجوز أن يكون الإمام الأوّل نبيا، لأنّه لا تنافى بين المنزلتين، بل يصحّ اجتماعهما، و إذا جاز ذلك فإذا فرضنا أنّ أوّل الأئمه نبيّ جاز أن يعلم إمامه من بعده، و كذلك نبوه من يأتي في المستقبل بنصّ عليه أو باعتبار الإجماع الذي يدخل فيهم.

فإن قيل: هذا القول يؤدّى إلى أنّ العقل لا ينفكّ من السّمع، لأنّه إذا كان لا بدّ [ ]

ص: ٦٣٤

١- (١) فأما.

٢- (٢) في الأصل: يفتقر، و الصّحيح ما أثبتناه.

٣- (٣) تلخيص الشّافى ١٣٦-١: ١٣٢.

٤- (٤) في الحجريه زياده: قرّر.



للمكلفين من إمام معصوم في كلِّ حال و في أوّل حال التكليف، و لا بدّ لهم من إمام و لا يعلم كونه إماماً إلاّ بنبوته أو بنبوّه من تقدّمه فينصّ عليه، فقد صار التكليف لا ينفكّ من السّمع، و ذلك ياباه كثير منكم! قيل: من أصحابنا من قال بذلك، فعلى مذهبه سقط السّؤال:

و من قال: إنّه لم يجوز أن يخلو العقل من السّمع [١]، فإنّما يريد بذلك السّمع الشّرع الّذى يتضمّن العبادات و الأحكام، فأما سمعا يتضمّن الدّلاله على عين الإمام المعصوم فإنّه لا يجوز أحد من الطّائفة خلوّ التّكليف منه، و على هذا المذهب أيضا قد سقط السّؤال.

فأما كيفيه إجماعهم فيكون على ضروب:

منها: أن يجمعوا على مسأله قولا، فيعلم بذلك صحّه المسأله.

و منها: أن يجمعوا عليها فعلا، فيعلم بذلك أيضا صحّتها.

و منها: أن يجمعوا عليها قولا و فعلا، بأن يقول بعضهم و يفعل بعضهم، فيعلم بذلك أيضا صحّتها.

و لا بدّ (١) في هذه الوجوه كلّها أن يعلم أنّهم لم يجمعوا على ذلك بضرب من التّقيّه، لأنّ ما يوجب التّقيّه يحمل على إظهار القول بغير الحقّ، و كذلك يحمل على كلّ فعل و إن كان الحقّ في خلافه، فلذلك شرطنا فيه ارتفاع التّقيّه.

و منها: أن يعلم رضاهم بالمسأله و اعتقادهم بصحّتها، فإنّ ذلك أيضا يدلّ على صحّتها.

و هذا الوجه لا يحتاج أن يعلم معه زوال التّقيّه، لأنّ الرّضا من أفعال القلوب، و التّقيّه لا تحمل على ذلك، و إنّما تحمل على أفعال الجوارح.

□

ص: ٦٣٥

ولا يجوز أن يجمعوا على الذهاب عمّا يجب أن يعلموه، لأنّ الإمام يجب عندنا أن يكون عالماً بجميع ما نصب فيه و جعل حاكماً فيه، فلا يجوز أن يكون أمر يجب أن يعلم فلا يعلمونه كلّهم، لأنّ ذلك يؤدّي إلى نقض كون الإمام عالماً بجميع الأحكام، و يؤدّي أيضاً إلى نقض كون المعصوم في جملتهم، لأنّ المعصوم لا يجوز أن يخلّ بما تجب معرفته.

فأمّا ما لا يجب العلم به، فلا يمتنع أن يذهب عن جميعهم، لأنّه ليس هاهنا وجه يوجب علمهم بذلك.

و إذا قلنا: أنّ المراعى في إجماع الطائفة بإجماع العلماء بالأصول و الفروع، فلا ينبغي أن يعتبر قول من ليس هو من جملة العلماء.

فإن كان هناك من لا يعلم حاله، و هل هو عالم بذلك أم لا؟ و يكون قوله مخالفاً لقول الباقيين، فينبغي أن يكون خلافه خلافاً، لأنّنا لا نأمن أن يكون ممّن يعلم جميع ذلك، و إذا جوّزنا أن يكون عالماً بجميع ذلك، جوّزنا أن يكون إماماً، و إذا جوّزناه إماماً لم يمكن إسقاط خلافه.

و اعلم أنّ الطائفة إذا اختلفت على قولين، و جوّزنا كون المعصوم داخلاً في كلّ واحد من الفريقين، فإنّ ذلك لا يكون إجماعاً.

و لأصحابنا في ذلك مذهبان:

منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان، و لم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم، أو يدلّ على أنّ المعصوم داخل معهم فيه، سقطا جميعاً، و وجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحه على اختلاف مذاهبهم.

و هذا المذهب ليس بقوىّ عندى، لأنّهم إذا اختلفوا على قولين علم أنّ قول الإمام موافق لأحدهما لا محاله، لأنّه لا يجوز أن يكون قوله خارجاً عن القولين، لأنّ ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين، و إذا علمنا دخول قول الإمام في جملة القولين، كيف يجوز اطراحهما و العمل بمقتضى العقل؟ و لو جاز ذلك لجاز ان يتعيّن أيضاً قول الإمام، و مع ذلك يجوز لنا تركه و العمل بما في العقل، و ذلك باطل بالاتفاق. [ ]

و منهم من يقول:نحن مختّرون فى الأخذ بأى القولين شئنا،و يجرى ذلك مجرى خيرين تعارضوا،و لا يكون لأحدهما مزيه على الآخر،فإننا نكون مختّرين فى العمل بهما.و هذا الذى يقوى فى نفسى.

و متى قيل بالمذهب الأوّل،فمتى فرض إجماعهم بعد ذلك على أحد القولين كان جائزا،و يعلم بإجماعهم صحّه ذلك القول،و أنّ الآخر لم يكن صحيحا،و وجب المصير إلى ما أجمعوا عليه.

و متى قلنا بالمذهب الأخير،لم يجر أن يجمعوا على أحد القولين،لأنّهم لو أجمعوا على أحدهما لدلّ ذلك على أنّ القول الآخر باطل،و قد قلنا إنّهم مختّرون فى العمل بأيهما شاءوا،و إجماعهم على أحدهما ينقض ذلك.

و لسنا ممّن يقول:إنّهم يقولون بالقولين اجتهدا ثم يؤدى اجتهادهم إلى أحد القولين فيجمعوا عليه،لأنّ ذلك إنّما يصحّ على مذهب من يقول بالإجماع،و لم يراع قول المعصوم الذى نراعيه (١).

فأمّا إذا أجمعوا على قول،فلا- يجوز أن يراعى الخلاف الذى يحدث بعده،لأنّ بالإجماع الأوّل علم قول المعصوم فى تلك المسألة،و إذا علم علم أنّه هو الحجّه، فكلّ قول يخالفه يجب أن يحكم بفساده.

و كذلك إذا أجمعوا على قولين،فإحداث القول الثالث و الرّابع ينبغى أن يكون فاسدا،لأنّ قول المعصوم موافق للقولين،و القول الثالث و الرابع بخلافه،فينبغى أن يحكم بفساده.

و لا يجوز أن تجمع الأمّه على مسألتين مخطئه فيهما،لا على مذهبنا و لا على مذهب من خالفنا:

فأمّا على مذهبنا:فلأنّه لا بدّ أن يكون قول الإمام مع أحدهما،و لا يجوز مع ذلك أن يكون خطأ.

□

ص:٦٣٧

١- ١) فى الأصل:يراعيه

و أما على مذهب مخالفينا: فلا يجوز ذلك، قالوا: لأنّ النبي عليه السّلام نفى عنهم الخطأ خطأ عامًا، و لم يخصّ واحدا دون ما زاد عليه، فوجب نفيهما معا. و لأنّ في ضمن ذلك الإجماع على نفيهما القول بما هو الحقّ.

مثال ذلك: أن تفترق الأئمّه فرقتين، فرقه تقول المال للأخ دون الجدد، فذلك خطأ لا محاله، و الأخرى تقول إنّ النّصف للجدّ لا محاله على جميع الأحوال، لأنّ في القول بهذين المذهبين خروجًا عن الإجماع العذّي هو أنّ المال إمّا للجدّ كلّهُ أو هو كواحد منهم (١)، و ذلك [فاسد] (٢) بالاتّفاق.

□

ص: ٦٣٨

١- ١) أو هو لواحد منهم.

٢- ٢) زياده من النسخه الثانيه.

«فيما يتفرّع على الإجماع، من حيث F♦♦♦ ان إجماعا

عند من قال بذل F♦♦♦، F♦♦♦ يف القول فيه على ما نذهب إليه؟»

فمن ذلك: أنهم إذا أجمعوا على الاستدلال بدليل أو دليلين هل يجوز أن يستدلّ بغير ما استدّلوا به أم لا.؟ فاللّذي نذهب إليه: أنّه لا يستبعد (١) أن يستدلّ بدليل آخر إذا كان ممّا يوجب العلم، إمّا من جهة عقل (٢)، أو قرآن، أو سنّه مقطوع بها، وإنّما قلنا ذلك لأنّ إجماعهم على الاستدلال بدليل إنّما يدلّ على صحّحه ذلك الدليل و كونه موجبا للعلم، و ذلك لا يمنع من أن يكون هناك دليل آخر لم يجمعوا عليه.

اللّهمّ إنّ أن نفرض المسألة فيقال: فإذا أجمعوا على أنّه لا دليل سواه، هل يجوز الاستدلال بدليل آخر؟ فنقول حينئذ: أنّ ذلك لا يجوز، لأنّ إجماعهم على أنّه لا دليل غير ما استدّلوا به يوجب العلم، بأنّ ما عدا ذلك الدليل شبهه، فلا يصحّ الاستدلال بها.

فإن قيل: لو كان هناك دليل آخر لما وسع المعصوم ألا يبيّنه و يترك الاستدلال []

ص: ٦٣٩

١-١) لا يمتنع.

٢-٢) حجّجه عقل.

به حتى يستدركه إنسان آخر! قيل له: إنما يجب أن يبين المعصوم ما يقف إزاحه العله عليه، وقد بين ما هو دليل موجب للعلم و هو ما أجمعوا عليه، فأما غيره من الأدله فقد سبق بيانه من الله تعالى و من الرسول، و جاز أن لا يجدد المعصوم بيانه، و إنما يجب عليه بيان ما لا يكون هناك ما يقوم مقامه.

فإن قيل: فعلى هذا كان يجوز أن لا يبين أيضا ما قد بينه (١) و أجمعوا عليه، لأن هناك ما يقوم مقامه في إزاحه العله، و هو الذى استدل به من بعده (٢).

قيل: كذلك نقول، و لو لم نبين أصلا شيئا إذا كان هناك طريق للمكلف إلى علم ما كلفه لكان ذلك جائزا سائغا، و إنما يجب عليه بيان ما هو موقوف عليه، و لا يكون هناك ما يقوم مقامه.

و من ذلك: أنه إذا أجمعوا على العمل بمخبر خبر هل يقطع على صحه ذلك الخبر أم لا؟، و هل يعلم أنهم قالوا ما قالوه لأجل الخبر أم لا؟ فالذى نقوله في ذلك: إنهم إذا أجمعوا على العمل بمخبر خبر، و كان الخبر من أخبار الآحاد-لأنه إذا كان من باب المتواتر فهو يوجب العلم فلا يحتاج إلى الإجماع فيكون قرينه في صحته-فإنه يحتاج أن ينظر في ذلك:

فإن أجمعوا على أنهم قالوا ما قالوه لأجل ذلك الخبر، قطعنا بذلك على أن الخبر صحيح صدق.

و إن لم يظهر لنا من أين قالوه، و لا ينصوا لنا على ذلك، فإننا نعلم بإجماعهم أن ما تضمنه الخبر صحيح، و لا يعلم بذلك صحه الخبر، لأنه لا-يمتنع أن يكونوا قالوا بما وافق مخبر الخبر بدليل آخر، أو خبر آخر أقوى منه في باب العلم، أو سمعوه من الإمام المعصوم عليه السلام فأجمعوا عليه و لم ينقلوا ما لأجله أجمعوا اتكالا على []

ص: ٦٤٠

١-١) بيناه.

٢-٢) من بعده.

الإجماع، وكل ذلك جائز فيجب بذلك التوقف في هذا الخبر ولا يقطع على صحته، ويجوز كونه صدقا و كذبا، وإن قطعنا على أن مخبره صحيح يجب العمل به.

و متى فرضنا على أنهم أجمعوا على أنه ليس هناك ما لأجله أجمعوا على ما أجمعوا عليه غير هذا الخبر، فإن هذا يوجب القطع على صحته ذلك الخبر، لأن ذلك يجرى مجرى أن يقولوا أجمعنا لأجل هذا الخبر، لأنه لا فرق بين أن يسندوا إجماعهم إلى الخبر بعينه فيعلم به صحته، و من (1) أن ينفوا إسنادهم (2) إلى سواه فإن به يعلم أيضا صحته.

فإن قيل: كيف يجوز أن يجمعوا على مخبر خبر ثم لا ينقلوه أصلا، و هو أصل لصحة إجماعهم.

قلنا: يجوز ذلك لأن إجماعهم أقوى من ذلك، لأنه مقطوع به و لا يحتمل التأويل، و لو نقلوا ذلك الخبر لكان يجوز أن يصير خبرا واحدا فيخرج بذلك من باب كونه دلالة إلى أن يوجب غلبه الظن، فيعلم بذلك أن الإجماع أقوى.

و من ذلك (3): القول إذا ظهر بين الطائفة و لم يعرف له مخالف، هل يدل ذلك على أنه إجماع منهم على صحته أم لا؟ فالذي نقول: إن القول إذا ظهر بين الطائفة، و لم يعرف له مخالف، احتاج أن ينظر فيه:

فإن جؤزنا أن يكون قول من نجؤزه معصوما بخلافه، لا ينبغي أن نقطع على صحته.

و إن لم نجؤز أن يكون قول المعصوم بخلافه، قطعنا على صحته ذلك القول.

فإن قيل: و أى طريق لنا إلى أن نعلم أن قول المعصوم يوافقه أو يخالفه؟ [ ]

ص: ٦٤١

١-١) و بين.

٢-٢) إسناده.

٣-٣) أى و مما يتفرع على الإجماع من حيث كان إجماعا، و هذا هو الفرع الثانى و قد سبق للمصنف أن ذكر الفرع الأول فى صفحه ٦٣٩.

قلنا: قد نعلم ذلك بأن يكون هناك دليل يوجب العلم يدلّ على صحّته ذلك، فيعلم به أنّ القول موافق لقول المعصوم لمطابقتها للدليل الموجب للعلم، وإذا كان هناك دليل يدلّ على خلاف ذلك القول علمنا أنّ المعصوم قوله يخالفه، وإذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول.

[فإنّ عدمنا الطّريقتين معاً، ولم نجد ما يدلّ على صحّته ذلك القول] (١) ولا على فساده، وجب القطع على صحّته ذلك القول، وأنّه موافق لقول المعصوم، لأنّه لو كان قول المعصوم مخالفاً له، لوجب أن يظهره و إلاّ كان يقبح التّكليف الّذى ذلك القول لطف فيه [١]، وقد علمنا خلاف ذلك.

[]

ص: ٦٤٢

---

(١ - ١) زياده من النسخه الثانيه.



و من قال من أصحابنا (١) على ما حكيناه عنهم فيما تقدّم: «إنه لا يجب على المعصوم إظهار ما عليه من حيث إن من سبب غيبته هو المسبب لفوت ما يتعلّق بمصلحته فيكون قد أتى فيه من قبل نفسه، كما أنّ ما يفوته من الانتفاع بتصرف الإمام و أمره و نهيّه قد أتى فيه من قبل نفسه» ينبغى أن يقول: يجب أن يتوقّف في ذلك القول، و يجوز كونه موافقا لقول الإمام و مخالفا له، و يرجع في العمل إلى ما يقتضيه العقل حتّى يقوم دليل يدلّ على وجوب انتقاله عنه.

و قد قلت: إنّ هذه الطّريقة غير مرضيه عندي، لأنّها تؤدّي إلى أن لا يستدلّ بإجماع الطّائفة أصلا، لجواز أن يكون قول الإمام مخالفا لها، و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده، و قد علمنا خلاف ذلك.

□

ص: ٦٤٣

---

□  
١ - ١) القائل هو الشّريف المرتضى (ره) حيث نقل المصنّف رأيه بقوله: «و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى قدّس الله روحه أخيرا...» في صفحته ٦٣١.



## الباب العاشر

### اشاره

ال  $\diamond$  F لام

فى القياس

[]

ص: ٦٤٥



«في ذ F حقيقة القياس، و اختلاف الناس في ورود العباده به»

حدّ القياس: «هو إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس».

و لا فرق في ذلك بين أن يكون القياس عقلياً أو شرعياً، و إنّما يختلفان من وجوه آخر سنذكرها، لا تؤثر في أنّ الحقيقة ما قلناه. و الّذى يدلّ على صحّ ما قلناه من الحدّ: أن الإنسان متى أثبت للفرع مثل حكم الأصل كان قايماً، و متى لم يثبت له مثل حكمه و إن علم جميع صفاته لا يكون قايماً، فعلم بذلك أنّ الحقيقة ما قلناه.

«و الإثبات» الّذى ذكرناه لأمر يرجع إلى عرف الشّرع، عبارة عن العلم و ما جرى مجراه من الاعتقاد، ثمّ الخبر تابع لذلك، و هو في أصل اللّغة (١) عبارة عن «الإيجاب» (٢)، كما يقال: «أثبتّ السّهم في القرطاس» أى أوجبه، ثمّ يعبر عن الاعتقاد، و الظنّ، و الخبر (٣)، لكن بعرف الشّرع يجب أن يقصر على ما قلناه.

□

ص: ٦٤٧

- 
- ١ - ١) في أغلب مصادر اللّغة الّتى بين أيدينا أنّ «الإثبات» بمعنى الدّوام، و الاستقرار، و الإقامة، و التّحقق، و التّأكّد، و لم يرد بمعنى «الإيجاب»، و لا يخفى أنّ الإيجاب من مرادفات المعانى الّتى ورد ذكرها في المصادر.
- ٢ - ٢) في جميع النّسخ: «الإيجاد» و هو تصحيف و الصّحيح ما أثبتناه.
- ٣ - ٣) قال المصنّف في صفحته ١٣: «و يعبر أيضاً في الخبر عن وجوب الشّء كما يقال في المجبّره أنّهم مثبتة».

و فى الناس من قال: حدّ القياس هو: «إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع بعلة جامعته بينهما» (١).

و هذا أيضا نظير لما قلناه غير أنّ ما قلناه من العبارة أخصر (٢)، لأنّ قولنا:

«المقيس و المقيس عليه»، يغنى عن ذكر علة جامعته بينهما، لأنّ لفظه المقيس تتضمّن أنّه جمع بينهما بعلة فلا يحتاج أن يذكر فى اللفظ، لأنّه متى لم يكن جمع بينهما بعلة لا يكون ذلك قياسا.

و قد أكثر الفقهاء و الأصوليون فى حدّ القياس [١]، و أحسن الألفاظ ما قلناه.

□

ص: ٦٤٨

---

١- ١) هذا التعريف لأبى الحسين البصرى فى «المعتمد ٤٤٣: ٢».

٢- ٢) فى الأصل: أخصّ.

و للقياس شروط و هي:

أنه لا بد أن يكون الأصل الذي هو المقيس عليه و حكمه معلومين.

و يعلم أيضا الفرع الذي هو المقيس، و الشبه الذي ألحق أحدهما بالآخر.

و إن كان القياس عقليًا فلا بد من كون العلة في الأصل معلومه كونها علة، و إن كان شرعيًا أجازة الفقهاء.

و من أثبت القياس أن تكون مضمونه، و يخالف القياس العقلي السمي فيما يرجع إلى أحكام العلة، لأن العلة العقلية موجه مؤثره تأثير الإيجاب، و السميته - عند من قال بها - ليست كذلك، بل هي تابعة للدواعي و المصالح المتعلقة بالاختيار، و لا دخول للإيجاب فيما يجرى هذا المجرى، و هي في القياس العقلي لا تكون إلا معلومه، و في السمي لا يجب أن تكون معلومه، بل يجوز أن تكون مضمونه، و متى علمت في العقلي و علّق الحكم بها، و لم يحتج في تعليق الحكم عليها إلى دليل مستأنف، و ليس كذلك علة السمع فإنها عند أكثرهم لا يكفي في تعليق الحكم بها في كل موضع أن تعلم، بل يحتاج فيها إلى التّعبّد بالقياس.

و علة السمي قد تكون أيضا مجموع أشياء، و قد يحتاج إلى شروط في كونها علة، و قد يكون علة في وقت دون وقت، و في عين دون أخرى، و الوقت واحد، عند من أجاز تخصيص العلة، و قد تكون العلة الواحدة علة لأحكام كثيرة. و كل هذا و أشباهه تفارق فيه علة العقل لعله الشرع.

[و اختلف (1) الناس في القياس في الشريعة، فمنهم من نفاه، و منهم من أثبته] [١].

□

ص: ٦٤٩

---

١ - ١) يبدأ المصنّف من هنا إلى نهايه بحث القياس في صفحه ٧١٩ بنقل نصّ كلام الشّريف المرتضى في (الذريعه ٢: ٧٩١ - ٦٧٣) مع بعض التصرفات البسيطة التي لا تؤثر في تغيير معاني الاستدلالات التي أوردها المرتضى رحمه الله.

و اختلف من نفاه:

فمنهم: من أحوال ورود العباده به جمله، و أنكر أن يكون طريقا لمعرفة شىء من الأحكام، و ربّما أحوال من حيث تعلّق بالظن (١) الذى يخطئ و يصيب، أو من حيث يؤدّى إلى تضادّ الأحكام و تناقضها.

و منهم: من أبطله من حيث لا- سبيل إلى العلم بما له يثبت الحكم فى الأصل، و لا- إلى غلبه الظن فى ذلك لفقد دلاله و إماره تقتضيه، و هذه الطّريقه التى كان ينصرها .

□

ص: ٦٥٠

---

١- ١) فى الأصل: بظنّ.



الشيخ المفيد رحمه الله (١).

و من الناس: من أجاز التعبد به، و نفاه (٢) من حيث وقعت الشريعة على وجه لا- يسوغ معه القياس، و هذه الطريقة محكية عن النظام [١].

□  
و ذهب بعض أصحاب الظاهر من داود و غيرهم: إلى أنه لا يجوز أن يقتصر الله تعالى بالمكلف على أدون البياتين رتبة مع قدرته على أعلاهما [٢] و منهم: من نفاه مع إجازته و ورود العبادة به، من حيث لم يثبت التعبد به، أو من حيث ورد السمع بخلافه (٣).  
فأما من أثبته فاختلفوا:

فمنهم: من أثبته عقلا، و هم شذاذ غير محصلين (٤).

و منهم: من أثبته سمعا و زعم أن العقل لا- يدل على ثبوته، و هم المحصيلون من مثبتى القياس، و فيهم الكثره من الفقهاء و المتكلمين (٥)، و كلامهم أقوى شبهه.

□

ص: ٦٥١

□

١- ١) شيخنا أبو عبد الله

٢- ٢) في الأصل: أنفاه.

٣- ٣) انظر المصادر الواردة في ذيل التعليقه رقم (٣) صفحه ٦٤٨.

٤- ٤) ذهب أبو الحسين البصرى، و القفال، إلى أن العقل يدل على ورود التعبد بالقياس، و نسبه الشيرازى فى اللمع لأبى بكر الدقاق. انظر: «اللمع: ٩٣»، شرح اللمع ٢: ٧٦٠، الأحكام ٤: ٢٧٢، المعتمد ٢: ٢٠٠.

٥- ٥) انظر: «التبصره: ٤٢٥-٤٢٤»، الذريعه ٢: ٦٧٥، اللمع: ٩٣، شرح اللمع ٢: ٧٦١، الأحكام للآمدى ٤: ٢٧٢، المعتمد ٢: ٢١٥، روضه الناظر: ٢٥١، المنحول: ٣٣٠، ميزان الأصول ٢: ٧٩٨، أصول السرخسى ٢: ١١٨، إرشاد الفحول: ٢٩٦، الإبهاج ٣: ١١، شرح المنهاج ٢: ٦٣٨.

وَأَلْهَى نَظْمَهُ إِلَيْهِ، وَهُوَ أَلْهَى اخْتَارَهُ الْمُرْتَضَى رَحِمَهُ اللَّهُ (١) فِي كِتَابِهِ فِي إِبْطَالِ الْقِيَاسِ: «أَنَّ الْقِيَاسَ مُحْظُورَ اسْتِعْمَالِهِ فِي الشَّرِيعَةِ، لِأَنَّ الْعِبَادَةَ لَمْ تَأْتْ بِهِ، وَهُوَ مِمَّا لَوْ كَانَ جَائِزًا فِي الْعَقْلِ مَفْتَقَرًا فِي صِحَّةِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الشَّرْعِ إِلَى السَّمْعِ الْقَاطِعِ لِلْعُذْرِ [١].

وَيَلْحَقُ بِهَذَا فِي الْقَوَّةِ الطَّرِيقَةَ الَّتِي كَانَ يَنْصُرُهَا شَيْخُنَا [٢] رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ مَنَعِ حُصُولِ الظَّنِّ وَفَقْدِ الْأَمَارَاتِ الَّتِي يَحْصُلُ عِنْدَهَا الظَّنُّ.

وَذَكَرَ الْمُرْتَضَى رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ لِهَذِهِ الطَّرِيقَةَ بَعْضَ الْقَوَّةِ (٢).

وَنَحْنُ نَتَكَلَّمُ عَلَى هَذِهِ الْمَذَاهِبِ كُلِّهَا عَلَى وَجْهِ الْإِخْتِصَارِ، ثُمَّ نَبَيِّنُ نَصْرَهُ مَا اخْتَرَنَاهُ مِنْ بَعْدِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

□

ص: ٦٥٢

---

□  
١-١) سَيِّدُنَا الْمُرْتَضَى رَحِمَهُ اللَّهُ.

٢-٢) الذَّرِيعَةُ ٦٨٣: ٢.

«فى ال F لام على من أحوال القياس عقلا على اختلاف علمهم»

أمّا من أحواله عقلا (١) من حيث لا- يمكن أن يكون طريقا لمعرفة الأحكام، فنحن إذا بينا أن ذلك ممكن جرى مجرى سائر الأدلّه من النصوص و غيرها من الكتاب و السنّه.

و الذى يدلّ على صحّحه معرفه الأحكام به: أنّه لا فرق فى صحّحه معرفتنا بتحريم التّبئذ المسكر بين أن ينصّ الله على تحريم المسكر من الأنبيده، و بين أن ينصّ على تحريم الخمر و ينصّ على أنّ العلّه فى تحريمها شدّتها، أو يدلّنا بدليل غير النصّ على أنّه حرّم الخمر لهذه العلّه، أو ينصب لنا أماره تغلب عند نظرنا فيها ظننا أنّ تحريمها لهذه العلّه، مع إيجاب القياس علينا فى الوجوه كلّها، لأنّ بكلّ طريق من هذه الطّرق نصل إلى المعرفه بتحريم التّبئذ، فمن دفع جواز العباده بأحدها كمن دفع جواز ورودها بسائرها.

و لما ذكرناه أمثال فى العقليّات، لأنّه لا فرق فى العلم بوجود تجنّب سلوك بعض الطّرق بين أن نعلم فيه سبعا مشاهده، و بين أن نعلمه بخبر يوجب العلم، أو []

ص: ٦٥٣

١- ١) و هم جمهور فقهاء العامّه، إلّا الظاهريّه و نفر قليل لا يعتدّ العامّه بأرائهم. انظر أقوالهم و استدلالاتهم فى المصادر الوارده فى هامش رقم (٧) صفحه ٦٥١.

بخبر يقتضى الظنّ، و الأفضل (من) (١) جميع ذلك في الحكم، الّذى ذكرناه، ما (٢) بين أن ينصّ لنا على صفة الطّريق الّذى فيه السّبع، أو ينصب لنا أماره على تلك الصّفه.

فأمّا من أحاله من حيث تعلق بالظنّ الّذى يخطئ و يصيب، فينتقض قوله بكثير من الأحكام في العقل و الشّرع يتعلّق بالظنّ، ألا ترى أنا نعلم في العقل (٣) حسن التّجاره عند ظنّ الرّبح، و نعلم قبّحها عند الظنّ للخسران (٤)، و نعلم قبّح سلوك الطّريق عند غلبه الظنّ بأنّ فيه سبعا أو لّصّيا أو ما يجرى مجراهما، و نعلم وجوب التّنظر (٥) في طريق معرفه الله تعالى عند دعاء الدّاعى، أو الخاطر (٦) الّذى يحصل عنده الظنّ و الخوف، و وجوب معرفه الرّسل و التّنظر في معجزاتهم على هذا الوجه.

فأمّا تعلق الأحكام الشّرعية بالظنّ فأكثر من أن تحصى، نحو وجوب التّوجّه إلى القبلة عند الظنّ بأنّها في جهه مخصوصه، و تقدير التّفنقات، و أرش الجنائيات، و قيم المتلفات، و العمل بقول الشّاهدين.

و يجب أن يعلم أنّ الظنّ و إن كان طريقا إلى العلم بوجوب أحكام على نحو ما ذكرناه، و ساوى هذا الوجه العلم، لأنّه لا فصل بين أن نظنّ جهه القبلة، و بين أن نعلمها في وجوب التّوجّه إليها، و كذلك لا فصل بين أن نظنّ الخسران في التّجاره أو نعلمه في قبّحها، فإنّه لا يساوى العلم من وجوه آخر و لا يقوم فيها مقامه، لأنّ الفعل الّذى يلزم المكلف فعله لا بدّ أن يكون معلوما له، أو في حكم المعلوم بأن يكون متمكّنا من العلم به، أو يكون سببه معلوما إذا تعدّر العلم بعينه.

و لا بدّ أيضا أن يعلم وجوبه، و وجه وجوبه إمّا على جملة أو تفصيل.

□

ص: ٦٥٤

١-١ (١) بين.

٢-٢ (٢) و.

٣-٣ (٣) بالعقل.

٤-٤ (٤) بالخسران.

٥-٥ (٥) في الأصل: الظنّ.

٦-٦ (٦) في المصدر: أو خطور الخاطر

و الظَّنّ في كلّ هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم، لأنّه متى لم يكن عالماً بما ذكرناه أولاً، أو متمكناً من العلم به، لم يكن علته مزاحه فيما تعيّد به، و جرى مجرى أن لا- يكون قادراً، لأنّه متى لم يعلم الفعل و يميّزه لم يتمكّن من القصد إليه بعينه، و بالظَّنّ لا يتميّز الأشياء، و إنّما تتميّز بالعلم، و متى لم يكن عالماً بوجوب الفعل كان مجوّزاً كونه غير واجب، فيكون متى أقدم عليه مقدّماً على ما لا يأمن كونه قبيحاً، و الإقدام على ذلك في القبح يجرى مجرى الإقدام على ما يعلم قبيحه.

و متى علم كونه واجباً، فلا- بدّ من أن يعلم وجه وجوبه على جملة أو تفصيل، لأنّه لو كان ظانّاً لوجه وجوبه كان مجوّزاً انتفاء وجه الوجوب عنه، و عاد الأمر إلى تجويز كونه غير واجب.

و هذه الجملة إذا تؤمّلت بطل بها قول من أنكر تعلق الأحكام بالظنون.

و من توهم على من سلك هذه الطريقة أنّه قد أثبت الأحكام بالظنون فقد أبعد نهايه البعد، لأنّ الأحكام لا تكون إلّا معلومه و لا تثبت إلّا من طريق العلم، إلّا أنّ الطريق إليها قد يكون تارة العلم و أخرى الظن، لأننا (1) إذا ظننا في طريق سبعا و جب علينا تجنّب سلوكه، فالحكم الذي هو قبح سلوكه و وجوب تجنّبه معلوم لا مظنون.

و إن كان الطريق إليه هو الظن، و متعلق الظن غير متعلق العلم، لأنّ الظن يتعلّق بكون السبب في الطريق، و العلم يتعلّق بقبح سلوك الطريق، و القول في العلم بوجوب التوجّه إلى جهه القبلة عند الظنّ بأنّها في بعض الجهات يجرى على ما ذكرناه، و يكون الحكم فيه معلوماً و إن كان الطريق إليه مظنوناً.

فأمّا من منع من القياس من حيث يؤدّي إلى تضادّ الأحكام، فاعتماده على أن يقول: إذا كان للفرع شبه بأصل محرّم و أصل محلّل، فلا بدّ على مذهب القائسين (2) من ردّه إليهما جميعاً، و هذا يؤدّي في العين الواحده إلى أن يكون محرّمه محلّله.

□

ص: ٦٥٥

١- (١) لأننا.

٢- (٢) القائلين بالقياس.

و من أثبت القياس يقول في جواب ذلك: إن كان الفرع مشبها لأصل محرّم و أصل محلّل عند اثنين، لزم كلّ واحد منهما ما أدّاه اجتهاده إليه، فيلزم التّحريم من أشبهه عنده الأصل المحرّم، و التّحليل من أشبهه عنده الأصل المحلّل، و لا تضادّ في ذلك و إن (١) أشبهه الأصليين المختلفين عند واحد، فهو عند كثير منهم يكون مخيراً بين الأمرين، فأيهما اختار لزمه، كما يقال في الكفّارات الثلاث، و لا تضادّ في ذلك.

و عند قوم منهم: أنه لا بدّ في هذا الموضوع من ترجيح يقتضى حمل الفرع على أحدهما دون صاحبه.

فأما من أبطل القياس من حيث لا- طريق إلى غلبه الظنّ في الشّريعة- و هي الطّريقة الّتي حكيناها عن شيخنا رحمه الله- فوجه اعتماده عليها أن نقول: من قد علمنا أنّ القياس لا بدّ فيه من حمل فرع على أصل بعّله أو شبهه، و العله الّتي يتعلّق الحكم بها في الأصل لا يصحّ من أن يكون طريق إثبات كونها عله العلم أو الظنّ، و العلم لا مدخل له في هذا الباب.

و جميع من أثبت القياس في الشّرع- إلاّ الشّذاذ منهم- يجعلون العله المستخرجه المستدلّ عليها تابعه للظنّ، و إنّما يجعلها معلومه من طريق الاستخراج من حيث اعتقد أنّ العلل الشرعيّه أدلّه توصل إلى العلم كالعقلانيات، و قول هؤلاء واضح البطلان لا معنى للتّشاغل به.

و لأنّنا إذا بيّنا أنّ الظنّ لا يصحّ حصوله في علل الشّرع، فالأولى أن لا يحصل العلم، و إن كان العله تثبت عله بالظنّ، فنحن نعلم أنّ الظنّ لا بدّ له من أماره و طريق، و إلاّ كان مبتدأ لا حكم له.

و ليس في الشّرع أماره على أنّ التّحريم في الأصل المحرّم إنّما كان لبعض صفاته، فكيف يصحّ أن يظنّ ذلك؟ و ليس هذا ما لا يزالون يمثّلون به من ظنّ الرّيح، و الخسران، أو التّجاره، أو الهلاك، و أنّ القبلة في جهه مخصوصه، و غلبه الظنّ في قيم [ ]

ص: ٦٥٦

(١- ١) في الأصل: ما إن.

المتلفات، و أَرش الجنایات الّتی یستند الظّن فیها إلى عادات، و تجارب، و أمارات معلومه متقرّره، و لهذا نجد من لم یتجر قَطّ و لم یخبره مخبر عن أحوال التجاره لا یصحّ أن یظنّ فیها ربحا و لا خسرا، و كذلك من لم یسافر و لم یخبر عن الطریق لا یظنّ نجاه و لا عطا، و من لم یعرف العاده فی القیم و یمارسها لا یظنّ أيضا فیها شیئا.

و جمیع ما یغلب فیہ الظنون متى تأملته وجدته مستندا إلى ما ذكرناه ممّا لا یصحّ دخوله فی الشرعیات علی وجه و لا سبب.

و لقوّه ما أوردناه، ما قال قوم من أهل القیاس: إنّ العلل الشرعیة لا تكون إلاّ منصوصا علیها إمّا صریحا أو تنبیها [١]، و نزل الباقون رتبه فقالوا: لا تثبت إلاّ بأدله شرعیة.

و الّذی یمکن أن یعترض به علی هذه الطریقه أن یقال: من اعتمد هذه الطریقه علی هذا التلخیص لا بدّ من أن یمکن مجوزا للعباده به و معرفه الأحكام من جهته لو حصل الظنّ الّذی منع من حصوله، و لا بدّ من أن یقول: إنّ الله تعالی لو نصّ علی العله، أو أمر الرّسول صلی الله علیه و آله و سلّم بالنصّ علیها، و تعبد بالقیاس لوجب حمل الفروع علی الأصول.

بل الذّاهب إلى هذه الطریقه ربّما (١) یقول: لو نصّ الله تعالی علی العله فی تحریمه مثلا للخمر و ذکر أنّها الشّده، لوجب حمل ما فیہ هذه العله علیها و إن لم یتعبد بالقیاس، لأنّه یجرى مجرى أن ینصّ علی تحریم کلّ شدید.

و إن كان هذا غیر صحیح، لأنّ العلل الشرعیة إنّما تنبئ عن الدّواعی إلى □

ص: ٦٥٧

(١ - ١) فی الأصل: و إنّما.

الفعل، أو عن وجه المصلحه.

و قد يشترك الشئان في صفه، فيكون في أحدهما داعيه إلى فعله دون الآخر و مع ثبوتها فيه، و قد يكون مثل المصلحه مفسده، و قد يدعو الشئ إلى غيره في حال دون حال، و على وجه و قدر دون [وجه] (1) و قدر (2) و هذا معروف في الدواعي، و لهذا جاز أن نعطي لوجه الإحسان فقيرا دون فقير، و درهما دون درهم، و في حال دون حال، و إن كان فيما لم نفعله الوجه المذى لأجله فعلنا بعينه.

فإذا صحّت هذه الجملة، لم يكن في النصّ على العله ما يوجب التخطّي، و جرى النصّ على العله مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه، إذ قد بينا أنّ ما له كان صلاحا و داعيا إلى الفعل لا يمكن أن يشترك فيه المختلفان في هذا الحكم.

و ليس لأحد أن يقول: إذا لم يوجب النصّ على العله التخطّي كان عبثا.

و ذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه، و هو ما له كان الفعل المعين مصلحه.

و في الناس من فصل بين داعي الفعل و داعي الترك فقال: إذا كان النصّ على عله الفعل لم يجب القياس إلاّ بدليل مستأنف -و إن كان واردا بعله الترك- و جب التخطّي من غير دليل مستأنف، و فصل بين الأمرين بأنّ ما له يترك أحدنا الفعل له، يترك غيره إذا شاركه فيه، لأنّه لا يجوز أن يترك أكل السيكر لحلاوته و يأكل شيئا حلوا، و لا يجب هذا في الفعل لأنّه قد يفعل الفعل لأمر يثبت في غيره و إن لم يكن فاعلا له.

و هذا صحيح لا- شبهه فيه، متى كان النصّ الوارد بالعله كاشفا عن الداعي و وجه المصلحه، أو عن الداعي فقط، فأما إن كان مختصا بوجه المصلحه لم يجب ذلك لأنّ الدواعي [قد تتفق تاره و تختلف وجوه المصالح و تختلف الدواعي] (3) مع []

ص: ٦٥٨

١-١) و على وجه دون وجه، و قدرا دون قدر.

٢-٢) زياد من النسخه الثانيه.

٣-٣) زياد من النسخه الثانيه.



و أقوى ما يدخل على هذه الطّريقة أن يقال: قد بينتم استناد الظّنون إلى العادات و التّجارب، و أنّ الشّرع لا يتمّ ذلك فيه، و هذا صحيح، فلم أنكرتم أن تحصل فيه طريقه يحصل عندها الظّنّ و إن لم تكن عادة و لا تجربه؟ بل يجرى في حصول الظّنّ عندها مجرى ما ذكرتم، و هذا مثل أن نجد العين المسّماه خمرا يحصل على صفاته كثيره، فتكون مباحه غير محرّمه، فمتى وجدت فيها الشّده المخصوصه حرمت، و متى خرجت عن الشّده بأن تصير خلاّ حلت، فيظنّ عند ذلك أنّ العله هي الشّده، لأنّ الذي ذكرناه من حالها أماره قويّه على كونها عله، فمتى انضمّ إلى هذا الظّنّ التّعيّد بالقياس و ان يحصل ما حصل فيه عله التّحريم من الفروع على الأصول، ساغ القياس و صحّ و لم يمنع منه مانع.

و هكذا إذا رأينا بعض صفات الأصل هي المؤثّره في الحكم المعلّل دون غيره، كانت بأن تجعل عله أولى من غيرها، و قوى الظّنّ في أنّه العله.

مثال ذلك: أنا إذا أردنا أن نعلّل ولاية المرأه على نفسها و ملكها لأمرها، و وجدنا بلوغها هو المؤثّر في هذا الحكم مع سلامه أحوالها في الحرّيّه و العقل دون كونها مزوّجه، لأنّ التّزويج متى اعتبر لم يوجد له تأثير في باب الولاية و ما يرجع إليها، و للبلوغ التأثير القويّ فيها جعلناه العله دون التّزويج.

و يكفي أن يقال لمعتمدى هذه الطّريقة: لم زعمتم أنّ الظّنّ إذا استند في بعض المواضع إلى عادة فإنّه لا يقع في كلّ موضع إلاّ على هذا الوجه، و أنّ العاده لا يقوم مقامها غيرها؟ فإنّهم لا يجدون معتصما! و يمكن أيضا أن يقال لهم: خبرونا عمّن ابتدأه الله تعالى كاملا- عاقلا- في بعض الدّور، معه صاحب له، جالس عنده، و هو لا- يعرف العادات، و لا سمع الأخبار عنها، إلاّ أنّه وجد الصّاحب (١) الجالس معه حتّى دخل إليه (٢) بعض النّاس، انصرف و خرج []

عن الدار، وهو مع دخول غيره من الناس لا- يفارق مكانه، أليس هذا مع عقله و كماله يصح أن يقوى في ظنه أن عله خروج صاحبه إنما هي دخول ذلك الرجل؟ فإن قالوا: لا يصح أن يغلب ما ذكرت في ظنه، طولبوا بما يمنع منه، و لن يجده.

و إن أجازوه (١)، بطلت عليهم ذكر العادات و التجارب في باب الظنون، و قيل لهم: فما تنكرون من أن تكون هذه حاله الظنون في الشرع؟ و يمكن أن يقول من نصر الطريقة التي قدمناها: إن ما فرضتموه من جلوس بعض الناس عند من لم يعرف العادات و انصرافه إذا دخل عليه إنسان آخر و تكرر منه ذلك، و إنما يغلب على ظنه كون دخول صاحبه عله لخروج الآخر، لأن ذلك يصير عادة، و ليس يلزم فيمن عرف عادة في شيء بعينه أن يعرف العادات كلها، أ لا ترى أن العادات تختص البلاد و الأزمان و لا تكاد تتفق على حد واحد، فكذلك القول فيما فرضتموه في السؤال.

فأما طعن مثبتى القياس على الطريقة المتقدمه و تصحيحهم غلبه الظنون في الشريعة بقولهم: «إننا وجدنا أهل القياس و الاجتهاد مع كثرتهم و تدبيرهم يخبرون عن أنفسهم بالظنون و يعملون عليها، و مثل هؤلاء أو طائفة منهم لا- يجوز أن يكذبوا على نفوسهم، فكيف تدفع الظنون و هذه حالها»؟.

فليس بشيء، لأن لمن [نفى] (٢) الظن أن يقول: أ لست أكذب هؤلاء المجتهدين في أنهم يجدون أنفسهم على اعتقاد ما، و إنما أكذبهم في قولهم إنه ظن و واقع عن أماره، و العلم بالفرق بين الاعتقاد المبتدأ و العلم و الظن ليس بضروره (٣)، فكأن القوم سبقوا إلى اعتقادات ليست ظنونا، و دخلت عليهم الشبهه، فاعتقدوا أن []

ص: ٦٦٠

١- (١) جازوه.

٢- (٢) زياده من النسخه الثانيه.

٣- (٣) بضرورى.

لها أحكام الظنون، وليست كذلك! على أن هذا يرجع عليهم فيمن يدعى من أهل القياس أن على الأحكام أدله توجب العلم.

فيقال لهم: كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم أن يدعوا أنهم عالمون و يخبرون عن نفوسهم بما يجدونها عليه من الشكون، وهم مع ذلك كذبه؟ وهكذا السؤال عليهم في المخالفين لهم في أصول الديانات، إذا ادعوا العلم بمذاهبهم و سكونهم إلى اعتقاداتهم؟ فلا بد لهم في الجواب مما ذكرناه، من أن القوم لم يكذبوا في أنهم معتقدون، و إنما غلطوا في أن تلك الاعتقادات علوم.

فأما طريقه النظام و من تابعه في إبطال القياس (١): فاعتمادهم على أن الشرعيات واقعه (٢) على وجوه لا- يمكن معها دخول القياس، فالمدى يعولون عليه أن يقولوا: «وجدنا الشرع واردا باختلاف المتفقين و اتفاق المختلفين، كما يجاب القضاء على الحائض في الصوم، و إسقاطه عنها في الصلاة و هي أوكد من الصوم، و إيجابه على المسافر القضاء فيما قصر في الصوم و إسقاطه عنه فيما قصر من الصلاه، و كما يجاب الغسل بخروج الولد و المنى، و هما أنظف من البول و الغائط اللذين يوجبان الطهاره، و إباحه النظر إلى الأمه الحسناء و إلى محاسنها، و حظر ذلك من الحره و إن كانت شوهاء.

قالوا: فكيف (٣) يسوغ القياس فيما هذه حاله؟ و من حقه أن (٤) يدخل فيما يتفق فيه أحكام المتفقات و تختلف أحكام المختلفات».

و هذا لا يصح اعتماده في نفي القياس، و ذلك أن لمثبته أن يقول:

□

ص: ٦٦١

١-١) راجع هامش رقم (٣) ص ٦٥١ و المصادر الواردة فيه.

٢-٢) وقعت.

٣-٣) كيف.

٤-٤) في الأصل: و من حقه إن عقد أن لا.

أما إطلاق القول بأنَّ المتفقين لا يختلفان في الحكم، والمختلفين لا يتفقان في الحكم فغلط، والصحيح أن يقال:

إنَّ المتفقين يتفقان (١) في الحكم العذى يقتضيه اتفاقهما، وكذلك المختلفان لا يتفقان في الحكم الذى يقتضيه اختلافهما، لأنَّ المراعى فى هذا الباب هو الأسباب و العلل، و الأحكام التى يجب اتفاق المتفقين فيها و اختلاف المختلفات هى الرّاجعه إلى صفات الذات، و إنّما وجب ذلك فيها لأنَّ المتفقين قد اشتركا فى سبب الحكم و علتة، و المختلفين قد اختلفوا فى ذلك فلا بدّ ممّا ذكرناه.

فأما إذا لم يكن الحكم راجعا إلى الدّوات، فهو موقوف على الدّلاله، فإن اتفق المختلفان فى علتة و سببه اتفقا فيه، و إن اختلف المتفقان فيما (٢) اختلفا فيه، و على هذا لا ينكر أن يكون الحيض و إن كان سببا لسقوط الصّوم و الصّلاه معا، و اتفقا فى ذلك أن يختلفا فى حكم آخر يوجب فى أحدهما الإعادة و لا يوجبها فى الآخر، فيكون الاختلاف من وجه و الاتفاق من آخر و قد زال التناقض، لأنّ القضاء إذا اختصّ بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما فى علة السقوط معتبرا.

و فى العقل مثال لذلك: لأننا نعلم أنّ النّفع المحض إذا حصل فى الفعل اقتضى حسنه، و قد يحصل فى الكذب النّفع فلا يكون إلّا قبيحا، لأنّ وجه قبحه هو كونه كذبا، فصار اتفاق الكذب مع غيره من الأفعال فى النّفع لا يمنع من اختلافهما فى القبح، لأنّ ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من أجله.

فإن كان ما أورده النّظام مانعا من القياس الشرعى، فيجب أن يمنع من القياس العقلى أيضا، على أنّه قد اعترف بورود النّص باتفاق المختلفين و اختلاف المتفقين، و لم يلزمه أن يكون متناقضا، و أن لا يسوغ القياس (٣)، و اعتذر له بما يعتذر به [ ]

ص: ٦٦٢

١- ١) لا يختلفان.

٢- ٢) فيهما.

٣- ٣) فى الأصل: فى القياس.

فإن قال: إني لم أوجب التناقض في هذه الأحكام فتلزموني ذلك في ورود النص بها، وإنما منعت و حالها هذه من التطرق بالقياس إليها.

□  
قيل: ليس يمتنع ما ظننت امتناعه إذا نصب الله تعالى لقضاء الصوم أماره توجهه، وأخلى قضاء الصلاة من مثلها.

على أن للقوم (١) أن يقولوا: إنا لا نثبت القياس في كل حكم و على كل أصل، وإنما نثبت به حيث يسوغ و يصح، و أكثر ما يقتضيه ما أوردته ممّا هو بخلاف القياس (أولاً) (٢)، فلا يسوغ دخوله فيه أن يمتنع فيه من القياس و فيما جرى مجراه، فلم إذا امتنع القياس في هذه الأمور امتنع في غيرها؟ فأما من نفى القياس و اعتمد في نفيه على أن الحكيم لا يجوز أن يقتصر على أدون البيانين رتبة مع قدرته على أعلاهما، و أن النصوص أبلغ في البيان من (٣) القياس، فيجب أن تكون العبادة في معرفه الأحكام مقصوده عليها (٤).

و الكلام (٥) عليه أن يقال له:

أول ما في كلامك أنه اعتراف بأن القياس يوصل به إلى الأحكام، لأنه لا يجوز أن تقول إنه أخفض رتبة فهم باب البيان من غيره ما التبيين (٦) يقع به، و إذا ثبت كونه بياناً فما العدى يمنع من العبادة به- و إن كان أدون رتبة- لما يعلمه الله تعالى من صلاح المكلف فيه، و أنه إذا توصل إلى الحكم به و لحقته المشقة في طريق كان أقرب إلى فعله، و استحق عليه من الثواب ما لا يستحقه لو وصل إلى معرفته بالنص؟ □

:Links

http://localhost/14244/0/651?paragId=195948606 [١]

ص: ٦٦٣

١- ١) في الأصل: القوم.

٢- ٢) زياده من الأصل.

٣- ٣) في الأصل: و.

٤- ٤) القائل بهذه المقوله أصحاب الظاهر كداود الظاهري و غيره، راجع هامش رقم (٤) صفحه ٦٥١. [١]

٥- ٥) فالكلام.

٦- ٦) إلا و التبيين.

على أنه يلزم على هذه العلة أن يكون العلم في جميع التكليف ضرورياً، لأنه أقوى في البيان من العلم المكتسب.

و من يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة، لأنه تعلق كثير من الأحكام في الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في جهه القبله، و تقدير التفقات، و جزاء الصييد، و ما أشبه ذلك، فإذا جازت العباده بالظنون في هذه الأحكام- مع إمكان ورود البيان فيها بالنص الموجب للعلم و لم يكن خارجاً عن الحكمه- جاز مثله في سائر الأحكام.

فأما من نفى القياس (1) من حيث لم يأت العباده به، و لم يقطع السمع العذر في صحته، فهو الصيحيح الذي نختاره و نذهب إليه، لأن القياس متى جاز في العقل ورود العباده إذا تعلق به مصلحه في التكليف، فلا بد في جواز استعماله في الشرع من دليل سمعي، لأنه يجري مجرى سائر الأفعال الشرعية التي إذا جاز في العقل أن تدخل في العباده لبعض المصالح، فلا بد في استعمالها من دليل سمعي.

و الذي يلزمنا أن نورد ما يعتمد عليه مثبتوه من الطرق التي ظنوا أنها أدله عليه سمعيه، و نبين أنها شبه و ليست بأدله و لا موجه للتعبد به.

فأما من يذهب إلى أن العباده وردت بما يمنع منه فهو أيضاً مذهبنا، و نحن نبين في الفصل الذي يلي هذا الفصل ما عندنا فيه إن شاء الله تعالى.

□

ص: ٦٦٤

(١-١) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٦٥٠.

«فى أنّ القياس فى الشرع لا يجوز استعماله»

لنا فى المنع من استعمال القياس فى الشرع طريقتان:

إحدهما: أنّه إذا ثبت جواز العباده به من جهة العقل، فثبوت العباده به يحتاج إلى دليل شرعى، وقد علمنا أنّه ليس فى الشرع دليل على أنّ القياس دين الله تعالى يجوز استعماله، لا من جهة الكتاب، ولا من جهة السنّه المتواتر بها، ولا من الإجماع.

و إنّما قلنا ذلك: لأنّنا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا أنّه ليس فيه ما يدلّ على وجوب العلم بالقياس، ونحن نذكر المواضع التى يستدلّ بها من ظاهر القرآن على وجوب العمل بالقياس، و نبيّن أنّه لا دلالة فى شىء منها.

و السنّه على ضربين: متواتر و آحاد.

و التّواتر (١): يوجب العلم الضّرورى على مذهب الخصم [١]، و على مذهبنا [ ]

ص: ٦٦٥

يوجب العلم الذي لا يتخالج (١) فيه الشك، و كان مما يستدلّ على صحّته إذا كان شرط التواتر فيه.

و الضرب الآخر: أخبار آحاد.

فالقسم الأول: مفقود في الأخبار التي يستدلّ بها على صحّ العمل بالقياس، لأنها ليست معلومه جمله، لا ضروره، و لا استدلالاً.

و القسم الآخر: لا يجوز استعماله في هذه المسأله، لأنها من باب العلم دون العمل، و خبر الواحد يوجب غلبه الظنّ، فلا يجوز استعماله فيما طريقه العلم بلا خلاف.

و أما الإجماع: فليس فيه أيضاً، لأنّ هذه مسأله خلاف، و نحن نبيّن ما يدّعونّه من إجماع الصحابه و نتكلّم عليه إن شاء الله. □

و الطّريقه الثانيه: أن نقول: قد ورد الشّرع بما يمنع من العمل بالقياس (٢)، و أقوى ما اعتمد في ذلك إجماع الطّائفه المحقّقه، و قد ثبت أنّ إجماعهم حجّه، لأنّه يشتمل على قول معصوم لا يجوز عليه الخطأ على ما بيّناه فيما تقدّم، و قد علمنا أنّهم مجمعون على إبطال القياس و المنع من استعماله.

و ليس لأحد أن يعارض هذا الإجماع لمن يذهب إلى مذهب الزّيديّه [ ]

:Links

<http://localhost/٢٩٠١٣/٠/٥٣٤?paragId=٢١٩٠٩٥٧٩١> [١]

ص: ٦٦٦

(١ - ١) يتخالجنا.

(٢ - ٢) راجع تفصيل أقوال القائلين بحجيه القياس و النافين لها في: «التبصره: ٤٣٥-٤٢٤»، [١] الذريعه ٢: ٧٩١-٧٠٥، المعتمد ٢: ٢٣٤-٢١٥، الابهاج ٣: ٢٣-١١، الأحكام للآمدى ٤: ٣١٢-٢٧٢، أصول السرخسى ٢: ١٤٣-١١٨، المستصفى ٢: ٥٤، المنحول: ٣٢٤-٣٢٣، اللّمع: ٩٤-٩٣، إرشاد الفحول ٣٠٤-٢٩٦، ميزان الأصول ٢: ٨١٤-٨٠٠، شرح المنهاج ٢: ٦٥٧-٦٣٨، الرساله للشافعي: ٤٧٦، شرح اللّمع ٢: ٧٨٢-٧٦٠، مباحث العلّمه في القياس ٥٥-٤٠، الأحكام لابن حزم ٧: ٤٨٣-٣٦٨، ملخّص إبطال القياس و الرّأى لابن حزم، الأصول العامه للفقّه المقارن ٣٥٨-٣٠٣.



والمعتزلة، من أهل البيت عليهم السّلام و قال مع ذلك بالقياس، لأنّ هؤلاء لا اعتبار بمثلهم، لأنّ من خالف في الأصول الخلاف الذي يوجب التكفير أو التّفسيق لا يدخل قوله في جملة من يعتبر إجماعهم و يجعله حجّة.

لأنّا قد بينا أنّ كلّ من علمنا أنّه ليس بإمام، فإنّا لا نعتدّ بخلافه و نرجع إلى الفرقة الأخرى التي نعلم كون الإمام في جملتهم.

□  
على أنّا كما نعلم من مذهب أبي حنيفة، و الشّافعي القياس، كذلك نعلم أنّ من مذهب أبي جعفر الباقر، و أبي عبد الله الصّادق عليهما السّلام نفى القياس، و تظاهر الأخبار عنهما بالمنع (1) منه، و المناظره للمخالفين فيه، كتظاهرها عمّن ذهب إليه في خلاف ذلك.

و ليس يدفع عنهما هذا إلّا- من استحسن المكابره، و قد علمنا أنّ قولهما حجّه و قول كلّ واحد منهما، لأنهما الإمامان المعصومان، و لا يجوز عليهما الخطأ في الفعل و الاعتقاد.

و قد اعتمد من نصر هذه الطّريقة التي ذكرناها على آيات ليس فيها ما يدلّ على ذلك ممّا يمكن الاعتماد عليه، و على جميعها اعتراض.

□ □ □  
فمن ذلك تعلقهم بقوله تعالى: لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ (2) و أنّ القياس تقدّم بين يدي الله و رسوله.

□ □  
و هذا غير معتمد، لأنّ للمخالف أن يقول: إذا دلّنا الله تعالى على صحّته القياس، لم يكن استعماله تقدّمًا بين يدي الله و لا بين يدي رسوله، و صار ذلك بمنزلة ما نصّ عليه، و إنّما يكون تقدّمًا بين أيديهما لو قيل به من غير دلاله و لا استناد إلى علم.

□ □ □  
و تعلقوا أيضا بقوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (3)، و بقوله: وَ أَنْ □

:Links

-----  
<http://localhost/10958/2/56?paragId=220652994> [1]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/49/1> [2]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/17/36> [3]

ص: ٦٦٧

١ - ١) انظر: «الكافي» ٥٧، ٥٦: ١ و ٢٣٤: ٤ و ٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢١، ٢٦: ٧، [١] التهذيب ٥: ٣٦٠ و ٨: ٢٣٣ و ٩: ٢١٧، الاستبصار ٢: ٢٠٦ و

٨: ٤، من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٠ و ٤: ٢٧٦

٢ - ٢) الحجرات: ١. [٢]



تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١).

و للمخالف أن يقول: ما قلنا بالقياس إلا بالعلم و عن العلم، فلم نخالف ظاهر الكتاب، و إنما ظننتم علينا إنا نعلق الأحكام بالظنون و ليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم و إن كان الطریق إليه الظن على الوجه الذى مثلنا به من العقليات.

و تعلقوا: بقوله: مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (٢)، و قوله: تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ (٣)، و قوله: أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (٤).

و للمخالف أن يقول: إن القياس إذا دلّ الله عليه و أوجب العمل به، فقد دخل فى جملة ما بيّن فى الكتاب و لم يقع فيه تفريط، لأنّ الكتاب قد دلّ على صحّ إجماع الأمّة، و وجوب اتباع السنّه، فإذا علمنا بالإجماع و السنّه صحّ القياس، جاز إضافه هذا العلم و البيان إلى الكتاب، و إن كان على سبيل الجملة دون التفصيل، لأنّه ليس يمكن أن يدعى ورود الكتاب بكلّ شىء مفصّلاً، فصار العامل بالقياس عاملاً بما أمر الله تعالى به فى كتابه و بيّنه و أكمله (٥).

و هذه الجملة تتبّه على طريقه الطعن فيما جرى هذا المجرى من الاستدلالات، فإنّهم يتعلّقون بشىء من هذا الجنس لا فائده فى ذكر جميعه.

□

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/2/169> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/6/38> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/16/89> [٣]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/3> [٤]

ص: ٦٦٨

[١ - ١] البقره: ١٦٩. [١]

[٢ - ٢] الأنعام: ٣٨. [٢]

[٣ - ٣] النحل: ٨٩. [٣]

[٤ - ٤] المائده: ٣. [٤]

[٥ - ٥] فى الأصل: يحمله.

«فى أنّ العباده لم ترد بوجوب العمل بالقياس»

الذاهبون إلى القول بالقياس فى الشرع فريقان:

أحدهما: يوجب العمل به عقلا، وهم الشذاذ على ما ذكرناه (١) والآخرين: يوجبون العمل به سمعا و إن لم يثبتوه عقلا (٢) ونحن نفسد كلا القولين ليتم لنا ما قصدناه.

فأما من أثبتة عقلا، فالأصل فى الكلام عليه أن يقال: إنَّ الفعل الواجب لا بدَّ له (٣) من أن يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب، لأنَّه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب أولى من غيره، و ما له يجب الفعل ينقسم قسمين:

أحدهما: صفه تختصّه و لا تتعدّاه إلى غيره، و ذلك جميع الواجبات العقليّه، نحو ردّ الوديعة، و الإنصاف، و شكر المنعم.

و الآخر: أن يكون وجوبه لتعلّقه بغيره على سبيل اللطف، نحو أن يختار المكلف عنده واجبا آخر، أو يمتنع عن قبيح، و ليس يكون كذلك إلا بعد أن يختصّ فى نفسه بصفه تدعو إلى اختيار ما يختار عنده، و هذا القسم على ضربين:

□

ص: ٦٦٩

١-١) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٦٥٠.

٢-٢) راجع التعليقه رقم (١) صفحه ٦٥٠.

٣-٣) زياده من النسخه الأصليّه.

أحدهما: يعلم (١) بالعقل، كوجوب معرفه الله تعالى، لأنّ جهه وجوبها متقرّره في العقل، و هو أن يكون عندها أقرب إلى الفعل الواجب و الامتناع من القبيح، و كعلمنا أيضا بأنّ الرسول عليه السّلام لا- يجوز أن يكون على أحوال تنفّر عن القبول منه، نحو الفسق، و الأحوال الدنيّه المستخفّه، و مثل ما يلحقه (٢) بالمعرفه من وجوب الرئاسه لكونها لطفًا، لأنّه مستقر في العقل (٣) و أنّ النّاس في الجملة لا يجوز أن يكونوا مع فقد الرّؤساء في باب الصّلاح و الفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم.

و الضرب الثّاني: لا يعلم إلّا بالسمع، لفقد الطّرق إليه من جهه العقل و هو جميع الشّرعيات.

و السّمع الّذي به يعلم وجوب ذلك قد يرد تاره بوجه الوجوب، فيعلم عنده الوجوب، و تاره يرد بالوجوب فيعلم عنده وجه الوجوب بأحد (٤) الأمرين يقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب، [إلّا- أنّه إذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب إلّا- على جهه الجملة، و إن ورد بوجه وجوبه مفضّلا أو مجملا علمنا وجوبه مفضّلا، لأنّ العلم بوجوبه لا بدّ فيه من التّفصيل لتزاح عله المكلّف في الإقدام على الفعل.

و العلم بوجه الوجوب قد يكون [ (٥) مجملا- و مفضّلا. و يقوم أحد الأمرين مقام الآخر، فلو قال تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ (٦) و لم يوجبها لعلمنا وجوبها، و لو نصّ على وجوبها بلفظ الإيجاب لعلمنا في الجملة أنّها تنهى عن قبيح أو تدعو إلى واجب.

فأمّا ما له قلنا: «إذا علمنا وجوب الفعل، علمنا وجه وجوبه، و إذا علمنا وجه [ ]

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/29/45> [١]

ص: ٦٧٠

١-١) يعرف.

٢-٢) يلحق.

٣-٣) عقل العقلاء.

٤-٤) واحد.

٥-٥) زياده من النسخه الثانيه.

٦-٦) العنكبوت: ٤٥. [١]

الوجوب، علمناه واجبا»، فهو أن من علم بالعقل ردّ الوديعه مع المطالبه علم وجوبه، و متى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه، وكذلك من علم الفعل ظلما علم قبحه، فإن شك في كونه ظلما لم يعلم القبح، و كما وجب هذا، فهكذا أيضا متى علم كون الفعل الذى هو ردّ الوديعه واجبا علمه ردّا للوديعه، فتعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه (1) كتعلق صاحبه به.

فإن قيل: من أين قلتم: إن الواجبات فى الشرع لا تجب إلا لكونها أطافا؟ ثم من أين قلتم: إن ذلك لا يعلم من حالها إلا بالسمع لیتّم ما ذكرتموه؟ قلنا: لأنّ وجوبها إذا ثبت و كان لا بدّ له من وجه لم يخل من القسمين اللذين قدّمناهما، و هما إمّا صفة يختصّ الفعل و لا يتعدّاه، أو لتعلقه بغيره على وجه اللطف، و ليس يجوز فى الشرعيّات الوجه الأوّل، لأنّه لو وجبت لصفه تخصّصها تجرى مجرى ردّ الوديعه فى أنّه وجه الوجوب، لوجب أن يعلم (على) (2) تلك الصّفه، و يعلم وجوبها متى علمناها، لأنّه لا يصحّ أن يجب لصفه تختصّ بها و لا تختصّ بها، و لا يصحّ أيضا أن يعلم علّتها و لا يعلم وجوبها، و قد علمنا أنّ الصّلاه و سائر الشرعيّات يعلم بالعقل صفاتها، و إن لم يعلم وجوبها، فدلّ ذلك على بطلان القسم الأوّل و لم يبق إلاّ الثّانى.

و إذا ثبت أنّها تجب للأطاف، و لم يكن للعقل (3) دليل على أنّ وقوع بعض الأفعال منّا، نختار عنده فعلا آخر، لأنّ العقل لا يدلّ على ما يختاره الإنسان أو لا يختاره، و لأنّ دلالة العقل أيضا طريقتها واحده و لم يصحّ أن يدلّ على الشّىء و نفيه، و الحكم و ضده - كما تراه فى الشّرائع - من اختلاف المكلفين، و النّاسخ و المنسوخ، فلم يبق إلاّ أنّ الطّريق إليها السّمع، و لو لا ما ذكرناه لما احتيج فى معرفه المصالح الشرعيّه إلى بعثه الأنبياء عليهم السّلام.

□

ص: ٦٧١

١- ١) فى الأصل: كصاحبه.

٢- ٢) زياده من الأصل.

٣- ٣) فى العقل.

فإن قالوا: العقل يقتضى فى كلّ مشتهين (١) أنّ حكمهما واحد من حيث اشتباهها، فوجب أن يحكم فى الأرز بحكم البرّ عقلا و إن لم يأت السّمع.

قيل لهم: الاشتباه الذى يقتضى المشاركة فى الحكم هو فيما يعلم أنّ الحكم فيه يجب عن ذلك الشّبه، أو يكون فى حكم الموجب عنه، نحو علمنا بأنّ ما شارك العالم فى وجود العلم فى قلبه يجب كونه عالما، أو ما شارك ردّ الوديعه فى هذه الصّيفه كان واجبا، فأمرّا العلل التى هى أمارات فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة فى الحكم، لأنّ العقل لا يعلم به كونها علّه، و لو علم كونها علّه لم يجب فيما شاركه فيها مثل حكمها، لأنّ المصالح الشرعيّه مختلفه من حيث تعلّقت بالاختيار، فلا مدخل للإيجاب فيها، و لهذا جاز أن يكون الشّيء فى الشّرع مصلحه و ما هو مثله مفسده، و جاز اختلاف الأعيان و الأوقات فى ذلك.

□  
فإن قيل (٢): إذا حرّم الله تعالى الخمره (٣)، و رأيت التّحريم تابعا للشّده يثبت بشبوتها و يزول بزوالها، علمت أنّ علّه التّحريم الشّده، و لا احتياج إلى السّمع، كما لا يحتاج إليه فى العقليّات (٤).

□  
قيل له: ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار (٥) بأقوى (٦) من أن ينصّ الرّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم فى الخمر أنّ علّه تحريمها هى الشّده، و قد بيّنا أنّ ذلك لا يوجب التّخطى، و لا يقتضى إثبات التّحريم فى كلّ شديد إلاّ بعد التّعبد بالقياس، لأنّه غير ممتنع أن يخالف (٧) فى المصلحه و إن وافقه فى الشّده، و بيّنا أنّ النصّ على العله []

ص: ٦٧٢

١- (١) شبهتين.

٢- (٢) قال.

٣- (٣) الخمر.

٤- (٤) كما لا احتياج فى العقليّات إليه.

٥- (٥) فى الأصل: الاختيار.

٦- (٦) أقوى.

٧- (٧) يخالفا.

الشَّرْعِيَّةِ يَجْرَى مَجْرَى النَّصِّ عَلَى الْحَكْمِ فِي امْتِنَاعِ التَّخْطِئِ إِلَّا بِدَلِيلٍ مُسْتَأْنَفٍ.

فَأَمَّا مَنْ زَعَمَ أَنَّ السَّمْعَ قَدْ وَرَدَ بِالتَّعَبُّدِ بِالقِيَاسِ (١)، فنحن نذكر قوَى ما اعتمده و نتكلّم على شيء منه.

أحد ما اعتمده قوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (٢).

قالوا: والاعتبار هو المقاييسه، لأنّ الميزان يسمّى معيارا من حيث قيس به مساواه الشيء بغيره.

و لما روى عن ابن عباس من قوله في الأسنان: «اعتبروا حالها بالأصابع التي ديتها متساويه» (٣).

و ربّما استدلّوا بالآيه على وجه آخر فقالوا: قد دلّ الله تعالى بهذه الآيه على أنّ المشاركة في العلة تقتضى المشاركة في الحكم، وذلك أنّه قال: هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (٤)، فذكر ما حلّ بهم، و تبه على علته و سببه، ثمّ أمر بالاعتبار، و ذلك تحذير من مشاركتهم في السبب، فلو لم تكن المشاركة في السبب تقتضى المشاركة في الحكم ما كان لهذا القول معنى! و الكلام على ذلك أن يقال (٥) لهم:

ما تنكرون أن يكون لفظ «الاعتبار» لا يستفاد منه الحكم بالقياس، و إنّما يستفاد به [ ]

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/59/2> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/59/2> [٢]

ص: ٦٧٣

١-١) لاحظ تفصيل أقوالهم و استدلالاتهم في المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢-٢) الحشر: ٢. [١]

٣-٣) حديث التسويه بين الأصابع و الأسنان عن ابن عباس رواه أبو داود، و أحمد، و ابن ماجه و غيرهم في باب ديات الأعضاء مع اختلاف الألفاظ و اتحاد المعنى.

٤-٤) الحشر: ٢. [٢]

٥-٥) في الأصل: نقل.



الاتعاض والتدبير والتفكير، وذلك هو المفهوم من ظاهره وإطلاقه، لأنه لا يقال لمن يستعمل بالقياس العقلي أنه معتبر، كما يقال فيمن يتفكر في معاده، ويتدبر أمر منقلبه ويتعظ بذلك أنه معتبر [١] وكثير الاعتبار، وقد يتقدم بعض الناس في العلوم وإثبات الأحكام من طريق القياس، ويقل فكره في معاده وتدبره فيقال إنه غير معتبر، أو قليل الاعتبار.

وقد يستوى في المعرفة بحال الشيء وإثبات حكمه اثنان، فيوصف أحدهما بالاعتبار دون الآخر على المعنى الذي ذكرناه، وهذا يقولون عند الأمر العظيم: إن في هذه لعبرة، وقال الله تعالى: وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً .

وما روى عن ابن عباس خبر واحد لا تثبت بمثله اللغه، ولو صح لكان محمولا على المجاز بشهاده الاستعمال الذي ذكرناه.

على أننا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار في المقاييسه، لم يكن في الآيه دلالة إلا على ما ذكر منها من أمر الكفار، وظنهم أن حصونهم مانعتهم من الله تعالى، ووقوع ما وقع بهم، فكأنه قال الله تعالى: فاعتبروا بذلك يا أولى الأبصار، وليس يليق هذا الموضع بالقياس في الأحكام [٢] الشرعيه، لأنه تعالى لو صرح بعقب ما ذكر من حال الكفار بأن يقول: فقيسوا في الأحكام الشرعيه واجتهدوا، لكان الكلام لغوا لا فائده فيه، فلا يليق بعضه ببعض. فثبت أنه أراد الاتعاض والتفكير.

على أنه يمكن أن يقال لهم: على تسليم تناول اللفظه للقياس بإطلاقها، ما تنكرون أننا نستعمل موجب الآيه، بأن نقيس الفروع على الأصول، في أننا نثبت لها الأحكام إلا بالنصوص، لأن هذا أيضا قياس فقد ساويناكم في التعلق بالآيه، فمن أين لكم أن القياس الذي تناولته الآيه هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه، وكلاهما قياس على [ ]

ص: ٦٧٤

١-١) زياده من النسخه الثانيه.

٢-٢) و في الأحكام.

الحقيقه؟ و ليس لهم أن يقولوا:نحن نجمع بين الأمرين لأنهما يتنافيان،و الجمع بينهما لا يصحّ.

و لا لهم أيضا أن يقولوا:قولنا أرجح من حيث كان فيه إثبات للأحكام،و قولكم فيه نفى لها.

و ذلك لأنّ التّرجيح بما ذكروه إنّما يصحّ متى ثبت كلا وجهي القياس،فيصحّ التّرجيح و التّفرقه،فأما الخلاف فيهما هل يثبتان أو يثبت [أحدهما فلا] (١)ترجيح يمكن في ذلك.

و يقال لهم:في تعلّقهم بالآيه ثانيا:إذا كان الله تعالى قد تبه على ما زعمتم بالآيه على أنّ المشاركه في السّبب و العله تقتضى المشاركه في الحكم،فيجب أن يكون كلّ من فعل مثل فعل الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآيه،يحلّ بهم مثل ما حلّ بهم.

فإن قالوا:هو كذلك.أريناهم بطلان قولهم ضروره لو جوّزنا من يشارك المذكورين في المخالفه و المعصيه و إن لم يصبه ما أصابهم،و هذا من ضعيف ما يتمسك به.

و تعلّقوا أيضا بقوله تعالى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ (٢)،و قوله تعالى: عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ (٣).قالوا:

و المثلثه و المقدار طريقه غالب الظنّ.

و بقوله: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (٤)قالوا و ذلك طريقه غالب الظنّ.

و هذه الآيات لا تخلو أن يكون المستدلّ بها يعتمدها في جواز التّعبد بالظنون، [ ]

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/95> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/236> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/3> [٣]

ص:٦٧٥

١-١) زياده من النسخه الثانيه.

٢-٢) المائده:٩٥. [١]

٣-٣) البقره:٢٣٦. [٢]



أو في وجوب التعبد بها:

فإن كان الأول، كان ذلك صحيحا، و ذلك مما قدّمنا جوازه.

و إن أراد الثّاني، كان ذلك باطلا، لأنّه ليس إذا ثبت التّعبد في شيء بغالب الظن ينبغي أن يحمل غيره عليه، لأنّ ذلك يصير قياسا، و كلامنا في مسأله القياس، فكيف يستدلّ بالشّيء على نفسه! على [أنّ] (١) من أصحابنا من قال أنّ المثلثيه و القدر منصوص عليه، فعلى هذا المذهب سقط السّؤال.

و تعلقوا أيضا: بأن قالوا: قد ظهر (٢) عن الصّحابه القول بالقياس، و اتّفق جميعهم عليه، نحو اختلافهم في مسأله الحرام (٣)، و الجدّ [١]، و المشركه [٢]، و الإيلاء، و غير ذلك و رجوع كلّ منهم في قوله إلى طريقه القياس، لأنّهم اختلفوا في الحرام فقالوا بأربعة أقاويل:

أحدها: أنّه في حكم التّطبيقات الثلاث، و ذلك مروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام، و زيد، و ابن عمر (٤).

□

ص: ٦٧٦

١-١) زياده من النسخه الثانيه.

٢-٢) ظهرت.

٣-٣) في الأصل: الحرم. و الحرام هو فيما إذا قال الرّجل لزوجته: أنت عليّ حرام.

٤-٤) الأحكام ٤:٣٢٠ [راجع أيضا المصادر الوارده في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦].

و القول الآخر: قول من جعله يمينا يلزم فيها الكفاره، و هو المحكى عن أبى بكر، و عمر، و ابن مسعود، و عائشه (١) و الثالث: قول من جعله ظهارا، و هو المروى عن ابن عباس و غيره (٢).

و الرابع: قول من جعله تطليقه واحده، و هو المروى عن ابن مسعود، و ابن عمر و غيرهما (٣).

ثم اختلفوا: فمنهم من لغاه، و منهم من جعلها واحده رجعيه، و بعضهم جعلها بائنه، و كل ذلك تفريع للقول الرابع (٤).

و حكى فى المسأله قول خامس عن مسروق [١] و هو أنه ليس بشىء، لأنه تحريم لما أحله الله تعالى و وجوده كعدمه (٥).

و اختلفهم أيضا فى الجدد ظاهر، و كذلك ما عددناه من المسائل، و إنما شرحنا مسأله الحرام لأن الخلاف فيها أكثر منه فى غيرها.

قالوا: و قد علمنا أنه لا - وجه لأقوايلهم إلا طريقه القياس و الاجتهاد، لأن من جعل الحرام طلاقا ثلاثا معلوم أنه لم يرد أنه طلاق ثلاث على الحقيقه، بل أراد أنه كالطلاق الثلاث و جار مجراه، و كذلك من جعله يمينا و ظهارا محال أن يريد إلا الشبه دون أن يكون عنده يمينا أو ظهارا فى الحقيقه.

و لأنه قد نقل عنهم النص الصريح فى أنهم قالوا بذلك قياسا، لأن من ذهب إلى أن الجدد بمنزله الأب نص على أنه مع فقد الأب بمنزله ابن الابن مع فقد الابن (٤)، حتى صرح ابن عباس بأن قال: «ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا، و لا [ ]

ص: ٦٧٧

١- ١) الأحكام ٤:٣٢٠ [راجع أيضا المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦].

٢- ٢) الأحكام ٤:٣٢٠ [راجع أيضا المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦].

٣- ٣) الأحكام ٤:٣٢٠ [راجع أيضا المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦].

٤- ٤) المغنى لابن قدامه ٨:٣٠٤ و ٥٦١.

٥- ٥) المغنى لابن قدامه ٨:٣٠٤ و ٥٦١.

٦- ٦) المغنى لابن قدامه ٧:٦٤.

يجعل أب الأب أبا؟» (١) وقد علمنا أنه لم يرجع في ذلك إلى نص، لأن الحد لا نص عليه في الكتاب، فلم يبق إلا سلوكهم فيه طرق التمثيل و المقايسه.

و ثبت أيضا: عمّن قال بالمقايسه (٢) بين الأخ و الجدّ أنّه شبّههما بغصنى شجره و بجدولى نهر، و لهذا يبطل قول من يدعى أنّهم قالوا ذلك على طريق الصّح و البور (٣)، أو لأنّه أقلّ ما قيل فيه، أو حكموا بحكم العقل، أو لنصّ خفيّ.

و يبطل ذلك زائدا على ما تقدّم، أنّهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصّح لتعلّقه بتحريم الفروج و تحليلها كمسأله الحرام و الإيلاء. و لأنّ ما يقال من طريق الصّح لا يفرع عليه و يبنى بحسبه المذاهب.

و لأنّهم اختلفوا فى مواضع لا يصحّ أن يقال فيها بأقلّ ما قيل، و لأنّهم قد اختلفوا فيما زاد على أقلّ ما قيل.

و قالوا أيضا: بأقويل كلّها خارجه عمّا فى أصل العقل، و لو قالوا أيضا لنصّ لوجب أن يظهر، لأنّ الدّواعى إلى إظهاره قويّه.

و إذا ثبت ذلك من حالهم فهم بين قائل بالقياس، و مصوّب لقائله غير منكر عليه، فصاروا مجمعين على القول به، و إجماعهم حجّه، و لا يجوز أن ينعقد على خطأ.

فيقال لهم لنا فى الكلام عليكم و جهان:

أحدهما: أن نبيّن بطلان ما حكمتم به و قطعتم عليه من أنّ القول فى المسائل التى ذكرتموها لم يكن إلاّ- بالقياس، و نبيّن أنّه يحتمل أن يكون النصّ إمّا بظاهرة أو دليله، و الاحتمال فى هذا الموضوع يكفى و يأتى على استدلالهم.

و الوجه الآخر: أن ننازع فيما ادّعيتموه من ارتفاع النكير للقياس، و نبيّن أنّه ورد []

:Links

<http://localhost/٢٩٠١٣/٠/٤٢٧?paragId=٢١٩٠٩٥١٥٣> [١]

<http://localhost/٢٩٠١٣/٠/٤٢٧?paragId=٢١٩٠٩٥١٥٣> [٢]

ص: ٦٧٨

١- (١) التبصره: ٤٢٧، [١] اراجع أيضا المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢- (٢) التبصره: ٤٢٨. [٢]

٣- (٣) أى الاختبار، فيقال: برت كذا: اخترته.

عنهم من ذلك ما فى بعضه كفايه، و إبطال لقول من يدعى خلافه.

و لنا أيضا: إذا سلّمنا أنّهم قالوا فى تلك المسائل بالقياس، و تجاوزنا عن الخلاف فى ارتفاع التّكثير، و فرضنا أنّه لم يكن أن نقول ارتفاع التّكثير لا يدلّ فى كلّ موضع على الرّضا و التّسليم، و إنّما يدلّ على ذلك إذا علمنا أنّه لا وجه لارتفاعه إلّا الرّضا، فأما مع تجويز كونه للرّضا و لغيره فلا دلاله فيه.

غير أنّ هذه الطّريقه توحش من خالفنا فى هذه المسأله لأنّها تطرق عليهم فساد أصول هى أهمّ إليهم من الكلام فيها، و ينبغى أن يتجاوز عن هذا الكلام فى هذا المعنى و يقتصر على الوجهين اللّذين قدّمناهما، لأنّ الكلام فى هذا الوجه له موضوع غير هذا هو أليق به، و قد ذكرناه فى كتاب «الإمامه» [١] مستوفى.

فيقال لهم: لم زعمتم أنّ القول فى المسائل التى عدّتموها إنّما كان بالقياس؟ فلم نجدكم اقتصرتم إلّا على الدّعى المجزّده من برهان، و لم إذا اختلفوا و تباينت أقوالهم و جب أن تستند تلك المذاهب إلى القياس، و أنتم تعلمون أنّ الاختلاف فى المذاهب المستنده إلى النّصوص ممكن كما مكانه فى المستنده إلى القياس؟ و لم أنكرتم أن يكون كلّ واحد منهم إنّما ذهب إلى ما حكى عنه لتمسّكه بدليل نصّ اعتقد أنه دالّ على ما ذهب إليه؟ فإن قالوا: لو كانوا قالوا بذلك للنّصوص، لوجب أن تنقل تلك النّصوص و تشتهر لأنّ الدّواعى تقوى إلى نقلها و الاحتجاج بها! قلنا: أوّل ما نقوله إنّنا لم نلزمكم أن يكونوا اعتمدوا فى هذه المسائل نصوصا صريحه استدّلوا بها على المذاهب التى اعتقدوها، بل ألزمنّاكم أن يكونوا اعتمدوا [ ]

فيها أدلّه النَّصوص التي تحتاج فيها إلى ضرب من الاستدلال والتأويل، سواء كانت تلك النَّصوص على هذه نصوصاً ظاهرة للكُلِّ معلومه للجميع، أو كانت مختصّه، فلا يجب أن تفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه.

على أنا نقول لهم: لو كانوا اعتمدوا في ذلك على عله قياسيّه لوجب نقلها و ظهورها، لأنّ الدّواعي إلى نقل مذهبهم تدعو إلى نقل طرقها، وما به احتجّوا، و عليه عوّلوا، و ما نجد في ذلك روايه، فإن كان فقد ما اعتمده من دليل النَّص و ارتفاع روايته دليلاً على أنّهم قالوا بالقياس، فكذلك يجب أن يكون فقدنا لروايه عنهم تتضمّن أنّهم قالوا بذلك قياساً دليلاً على القول به من طريق النَّصوص! فإن قالوا: الفرق بين الأمرين أنّ القياس لا يجب اتّباع العالم فيه، و النَّصوص يجب اتّباعه، فوجب نقل النَّص و لا يجب مثله في القياس.

قلنا: إطلاعكم أنّ القياس لا يجب فيه الاتّباع لا يصحّ على مذاهبكم، بل يجب فيه الاتّباع إذا ظهر وجه القول به و أمارات غلبه الظنّ فيه، و إنّما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط، و على العالم أن يظهر وجه القول لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عمّا كان عليه.

و لو لا هذا ما حسنت مناظره أصحاب القياس و الاجتهاد بعضهم لبعض، و لم ينقل عن الصّحابه وجه قولهم في مسأله الحرام (١) التي وقع النَّص من مخالفتنا عليها لقوتها عندهم، و لم يرو عن أحد منهم العله التي من أجلها جعله طلاقاً ثلاثاً، أو ظهاراً، أو يمينا! على أنّه إنّما يجب على المعتقد للمذهب أن يظهر وجه قوله عند المناظره و الحاجه الدّاعيه إليه، فأما أن يكون ظهور وجه القول كظهور القول و المذهب غير واجب، فكيف (٢)، يقال ذلك و نحن نعلم أنّ كثيراً من الصّحابه و التابعين و من كان []

ص: ٦٨٠

---

١-١) راجع كلام المصنّف حول مسأله الحرام في صفحه ٦٧٦.  
٢-٢) و كيف.



بعدهم قد ظهرت عنهم مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم و الدليل القاطع من غير أن يظهر عنه أو ينقل ما كان دليله بعينه لأى طريق قال بذلك المذهب و اعتقده فإن قالوا: فقد تناظروا و ردّ بعضهم على بعض و لم يذكر عنهم احتجاج بنصّ.

قلنا: ليس يمكن أن يحكى عنهم فى مسأله الحرام و غيرها من المسائل أنّهم اجتمعوا فيها لمناظره و منازعه، و حاجّ بعضهم بعضا، و ردّ بعضهم على بعض، و لم يذكروا أدله النصّ، و لا وردت بشىء من ذلك روايه! و أكثر ما روى إضافه هذه المذاهب إلى القائلين بها.

على أنّهم إن كانوا تناظروا و تنازعوا فلا بدّ من أن يظهر كلّ واحد منهم وجه قوله، سواء كان نصّا أو قياسا، و فى مثل هذه الحال لا يسوغ الإعراض عن ذكر وجه القول و إن جاز فى غيرها، و لهذا لا نجد أحدا من الفقهاء ينازع خصومه و يردّ مذاهبهم عليهم على سبيل المناظره، و لا يظهر وجه قياسه و العلّه الّتى من أجلها ذهب إلى ما ذهب إليه، بل لا بدّ له من تحرير علله و تهذيبها و الاحتراز فيه من النقص، و إذا كنّا لم نجد روايه منهم بوجه قياسه و بالعلّه الّتى من أجلها جمع بين الأمرين اللّذين شبّه أحدهما بالآخر، فيجب أن ينفى عنهم القول بالقياس إن كان ما فرضتموه صحيحا.

فإن قالوا: من شأن العلماء أن يذكروا النصوص الشّاهده لأقوالهم و مذاهبهم لترتفع عنهم التّهمه فى الخطأ أو القول بغير دليل.

قلنا: و من شأنهم أن يذكروا الوجه القياسى المصحّح لمذاهبهم، لترتفع عنهم التّهمه.

و بعد: فلعلّ القوم كانوا آمنين من أن يتّهموا بالتّبخيت (1) و الاعتقادات المبتدأه فلم يحتاجوا إلى ذلك.

فإن قالوا: ليس نجد فى نصوص الكتاب و السّينّه ظاهرا و لا دليلا يدلّ على هذه المذاهب الّتى حكينا اختلافهم فيها، إلا أن يدّعوا نصوصا غير ظاهره، بأن اختصّ كلّ []

ص: ٦٨١

واحد منهم بها، فيظهر بطلان قولكم لكلّ أحد و يلزم حينئذ أن تكون تلك النصوص قد أشيعت و ظهرت لتعلم و تعرف، و إلا طرق ذلك إبطال الشريعة و أكثرها.

قلنا: إنّنا ما ضمنا لكم أن يكون كلّ واحد من القوم ذهب إلى مذهبه للدليل عليه من جهة النص، و إنّما ألزمتناكم تجويز سبب كلّ قائل منهم بوجه اعتقده دليلا قد يجوز أن يكون فيه مخطئا و مصيبا، و لو أخطأت الجماعة في استدلالها على أقوالها إلا واحدا فيها لم يضرنا فيما قصدناه، لأنّ الذي أمن من إجماعهم على الخطأ لا يؤمن من إجماع أكثرهم، ففقدكم نصوص الكتاب و السنّه أدلّه لتلك المذاهب لا يدخل على ما قلناه.

اللهم إلا أن يريدوا أنّا فقدنا ما (1) يمكن التعلّق به، أو الاعتقاد فيه أنّه دليل.

فهذا إذا ادّعىتموه علمتم ما فيه، و قيل لكم: من أين قلتم ذلك؟ و كيف يحاط علما بمثله و يقطع عليه؟، و هل هذا إلا تحجّر في الشبه طريف!، و ليس يجب في الشبه ما يجب في الأدلّه، فإنّ تلك تنحصر و الشبه لا تنحصر.

على أنّا نقول: و ما نجد لقول كلّ واحد من الجماعة علّه تقتضى القول بمذهبه، فيجب أن ينفي اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل القياسيه.

فإن قالوا: إنّكم لم تجدوا علّه يجب عندها الحكم بكلّ ما حكى من المذاهب، و إلا فأنتم تجدون ما يمكن أن يجعل علّه و يعتقد عنده (2).

قلنا: و كذلك نقول لكم فيما تقدّم.

على أنّا نقول لهم: لم أنكرتم أن يكون من ذهب في الحرام إلى الطلاق الثلاث، إنّما قال بذلك من حيث جعله ككنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقه، و لها أحكام الطلاق عند كثير منهم من غير اختيار الشبه، و رجع في ذلك إلى النص في الطلاق، و أدخله في جملة ما يتناوله الاسم؟ و من قال إنّه يمين يرجع أيضا إلى []

ص: ٦٨٢

١- (١) في الأصل: لا.

٢- (٢) يعتقد عنده المذهب.

نصّ الكتاب الذي يرجع إليه القائلون في زماننا بأنّ الحرام يمين، وهو قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاحِكَ (١)، ثمّ قوله بعد:

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّهُ أَيَّمَانِكُمْ (٢)، وأنّ النّبي عليه السّلام حرّم (٣) على نفسه ما ربه القبطيه [١]، أو شرب العسل (٤) على اختلاف الروايه في ذلك، فأنزل الله تعالى ما تلوناه و سمّاه يميننا بقوله: قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّهُ أَيَّمَانِكُمْ فدخّل فيما يتناوله اللفظ.

و من عجيب الأمر أنّهم يجدون كثيرا من الفقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسأله، ويعولون على هذا الظاهر، ويتعجبون أن يكون بعض الصحابه رجع في شيء من المذاهب التي حكوها إلى النصّ، ويقطعون على أنّه لا مخرج لها في التّصوّل، وهذا يدلّ على قلّه التّأمّل.

و يمكن أيضا مثل ذلك: فيمن ذهب إلى أنّه ظهار (٥)، وأن يكون أجراه مجرى الظّهار في تناول الاسم له، وإن كان لفظه مخالفا للفظ الظّهار، كما كانت كنايات الطّلاق مخالفه للفظ الطّلاق و أجريت مجراه، وكذلك لفظ الحرام مخالف لليمين و أجرى في تناول الاسم مجراه.

□

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/66/1> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/66/2> [٢]

<http://localhost/4094/0/100?paragId=152846984> [٣]

<http://localhost/11788/0/44?paragId=177417588> [٤]

<http://localhost/4094/0/102?paragId=152846990> [٥]

<http://localhost/11788/0/44?paragId=177417588> [٦]

ص: ٦٨٣

[١-١] التّحريم: ١. [١]

[٢-٢] التّحريم: ٢. [٢]

٣-٣) تفسير الطبري ١٠٠:٢٨، [٣] تفسير التبيان ١٠:٤٤. [٤]

٣-٤) تفسير الطبري ١٠٢:٢٨، [٥] تفسير التبيان ١٠:٤٤ [٦]

٣-٥) أي الحرام، وهو منقول عن ابن عباس وغيره. راجع صفحہ ٦٧٦.

و من ذهب إلى أنه تطليقه واحده (١)، كأنه ذهب إلى الطلاق و إلى أقل ما يقع به.

و الذاهب إلى الثلاث ذهب إلى الأكثر و الأعم.

و كل هذا ممكن أن يتعلّق فيه بالظواهر و النصوص، و تكفى الإشارة إلى ما يمكن أن يكون متعلّقا و ليس يلزم أن يكون حجّه قاطعه و دليلا صحيحا.

فأما قول مسروق (٢)، فواضح أنه لم يقل (٣) قياسا، و أنه لم يعلّم أن يجعل لهذا القول تأثيرا تمسك بالأصل في الحكم، أو ببعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلّ.

قال: قالوا: لو كانوا رجعوا في هذه الأقوال إلى ظواهر النصوص و (٤) أدلتها على ما ذكرتم، لوجب أن يخطئ بعضهم بعضا، لأنّ الحق لا يكون إلا في أحد الأقوال.

قلنا: لا- شيء أبلغ في التخطئه من المجاهره بالخلاف، و الفتوى بخلاف المذهب، و هذا قد كان منهم، و زاد بعضهم عليه حتى انتهى إلى ذكر المباهله و التخويف من الله.

فأما السباب و اللعن و الشتم و الرجوع عن الولاية، فليس يجب عندنا بكلّ خطأ، و سنين القول في ذلك إذا تكلمنا على الطريقه التي نذكرها عنهم من الاستدلال فيما بعد إن شاء الله.

فأما قولهم في الاستدلال: «أنهم جعلوه طلاقا تمثيلا و تشبيها»، فقد بينا أنه غير ممتنع أن يكونوا الحقوه بما يتناوله الاسم بناء على أنهم لا- يقدرّون أن يحكوا عنهم أنهم قالوا: قلنا بكذا تشبيها بكذا، و إنما روى أنهم جعلوا الحرام طلاقا و حكموا فيه بحكم الطلاق، فأما من أيّ وجه فعلوا ذلك؟ و هل الحقوه به تمثيلا و تشبيها؟ أو في تناول الاسم له فليس بمنقول.

على أنه لا يمتنع أن يشبه الشيء بالشيء و يذكر له نظير لا على سبيل المقايسه [ ]

ص: ٦٨٤

١- ١) و هو منقول عن ابن مسعود، و ابن عمر و غيرهما راجع صفحه ٦٧٦.

٢- ٢) راجع هامش (٢) صفحه ٦٧٧.

٣- ٣) يقله.

٤- ٤) أو.

بل على سبيل التقريب (١) والإفهام، فيقول من ينفي القياس مثلاً: المصافحه و المعانقه يجريان مجرى المجامعه في نقض الطهر، و إن لم يكن حاملاً- لهما عليها بالقياس، بل يذهب إلى تناول ظاهر اللفظ للكُلِّ، فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل و التشبيه لم يكن فيه دلالة على أنّ (٢) القياس ليس هو أن يقول القائل: الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان في غيره ممّا تناول النصّ تحريمه، بل القياس هو أن يثبت للمسكوت عن حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه لعلّه جمعت بينهما، و تكون العلة معلومه متميزه مستدلّاً على كونها علة من دون سائر صفات الأصل بالدليل، و هذا ممّا لا يروى عن أحد من الصحابه أنّه استعمله على وجه من الوجوه، فكيف يدعى مع ذلك التصريح منهم بالقياس؟ فأما ادّعاؤهم أنّهم صرّحوا بالقياس و تعلقوا في ذلك بما روى عن ابن عبّاس من قوله: «ألا- يتقى الله زيد يجعل ابن ابننا و لا- يجعل أب الأب أباً» (٣)، و ما روى من التشبيه بغصني شجره و بجدولي نهر، فلا- تعلق بمثله: لأنّ أوّل ما فيه: أنّه لا يجب أن يعتمد في إيجاب العلم بالقياس على وجه واحد غير مقطوع به، لأنّ هذه المسألة من المسائل المعلومه التي لا يعتمد فيها إلا الأدلّه الموجبه للعلم، و ما روه عن ابن عبّاس و غيره من أخبار الآحاد التي لا يقطع بها، فكيف يستدلّ بها لو كان فيها دلالة و هي غير معلومه؟ و ليس لأحد أن يدعى الإجماع على صحّه الأخبار من حيث تلقوا هذه الأخبار بالقبول، أو يدعوا تواترها و انتشارها.

و ذلك أنّها و إن ظهرت بين الفقهاء، و ذكرت في كتب الفرائض، فلا شبهه في أنّها أخبار آحاد.

□

:Links

-----

[١] <http://localhost/١٤٢٤٤/٠/٦٧٨?paragId=١٩٥٩٤٨٧٣٩>

ص: ٦٨٥

١- (١) التعريف.

٢- (٢) بناء على أنّ.

٣- (٣) راجع هامش رقم (١) صفحه ٦٧٨. [١]

و لا- فرق بين من يدعى تواترها، و بين من يدعى تواتر جميع أخبار الآحاد التي ظهرت بين الفقهاء، و كثر احتجاجهم بها في كتبهم و مناظراتهم و إن كانت أصولها آحادا.

فأمّا الإجماع و التلقّي بالقبول، فإنه غير مسلم لأنه لم يكن منهم في هذه الأخبار إلا ما كان منهم في [خبر الوضوء من] (1) مسّ الذكر (2)، و قوله «إنما الأعمال بالنيات» (3) و ما شاكل ذلك من أخبار الآحاد، و قد علمنا أنّ هذه الأخبار التي ذكرناها و ما جرى مجراها ليس ممّا يوجب الحجّج، و لا تثبت بمثله الأصول التي طريقها العلم.

فان قالوا: خبر «مسّ الذكر» و «الأعمال بالنيات» ما قبلوه من حيث قطعوا على صحّته، و إنّما عملوا به كما يعملون على أخبار الآحاد.

قلنا: و هكذا خبر غصنى الشجره و ما يجرى مجراه، فليس يمكن بين الأمرين فرق.

و بعد: فلو سلّمنا قيام الحجّج بما رووه، و إن لم يكن كذلك، لم يكن فيه دليل على قولهم، لأنّ أكثر ما في الزوايه عن ابن عباس أنّه أنكر على زيد أنّه لم يحكم للجدّ بحكم الأب الأدنى كما حكم في ابن الابن، و ليس في الزوايه أنّه أنكر ذلك عليه و جمع بين الأمرين بعله قياسيه أو جبت الجمع بينهما! و ظاهر نكيره يحتمل أن يكون، لأنّ ظاهرا من القول أو جب عنده إجراء الأب مجرى الجدّ كما أنّ ظاهرا آخر أو جب إجراء ابن الابن مجرى الابن للصّليب، أو لا ترى أنّه يحسن من نافي القياس، العامل في مذهبه كلّ على النصوص أن يقول لمن خالفه في حكم الملامسه: أما تتقى الله توجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانيين، و لا توجب انتقاضه بالقبلة؟! و هو [ ]

:Links

<http://localhost/14244/0/556> [1]

ص: ٦٨٦

١-١) زياده من النسخه الثانيه.

٢-٢) راجع هامش رقم (٢) صفحه ٥٥٦. [1]

٣-٣) الحديث رواه البخارى، و مسلم و الترمذى، و النسائى، و أبو داود، و ابن ماجه، و غيرهم.

يذهب إلى أنّ الذي يقتضى الجمع بينهما ظاهر قوله تعالى: **أَوْ لَأَمْسْتُمُ النِّسَاءَ (١)** فلا يمنع أن يكون ابن عباس إنّما دعا زيدا إلى القول بالظاهر، وقال له إذا أجرى ابن الابن مجرى ابن الصّيب لوقوع اسم الولد عليه و تناول قوله **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ** (٢) لهما، فأجر أيضا الجدّ مجرى الأب لوقوع اسم الأب عليهما، وقد روى عن ابن عباس في ذلك التعلّق بالقرآن تصريحاً (٣)، على أنّ ظاهر قول ابن عباس يشهد لمذاهبنا، لأنّه نسب زيدا إلى مفارقة التقوى و خوفه باللّه تعالى، فلو لا أنّ زيدا عنده كان في حكم العادل عن النّصّ لم يصحّ منه إطلاق ذلك القول، لأنّ من يعدل عن موجب القياس على اختلاف مذاهب مثبتيه لا ينسب إلى مفارقة التقوى، لأنّ أكثرهم يقول إنّه مصيب، و من خطّاه يقول إنّه معذور، و لا يبلغ به إلى هذه الحال.

فأما ذكرهم غصنى الشجره و جدولى النهر، فلا يوجب القول بالقياس، و إنّما سلكوا ذلك تقريبا للقول من الفهم، و تنبيهها عليه من غير أن يجعلوا ذلك علمه موجه للحكم، كما يفعل المعلّم مع المتعلّم من ضرب الأمثال، و تقريب البعيد، و إزاله اللبس عن المشتبه.

و كيف يصحّ أن يدعى في ذلك أنّه على طريق المقاييسه، و قد علمنا أنّ القدر الذى اعتمده من ذكر الغصن و الجدول لا يصحّ أن يكون عند أحد أصول (٤) فى الشريعة يقاس عليها و تثبت الأحكام لها؟ على أنّ الوجه فى ذكرهم لما حكى ظاهر، و ذلك أنّهم توصّوا بما ذكر عنهم إلى معرفه أقرب الرّجلين من المتوفّى و ألصقهما به نسبا، ثم رجعوا فى توريثه إلى الدليل الموجب للأقرب الميراث، و هذا كما يتنازع رجلان فى ميراث ميت و يدعى كلّ واحد منهما أنّه أقرب، إليه من الآخر، فيصحّ لمن أراد اعتبار أمرهما أن يعدّ الآباء []

:Links

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/4/43>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/11>

ص: ٦٨٧

[١-١] النساء: ٤٣. [١]

[١-٢] النساء: ١١. [٢]

[١-٣] صريحا.

[١-٤] أصولا.



بين الميت و بين كل واحد منهما و يحصيهـم،ليعلم أنّ الأقرب هو من قلّ عدد الآباء بينه و بين الميت،دون من كثر عددهم بينه و بينه.

و له أيضا أن يوضّح ذلك لمن التبس عليه بذكر الأمثال و النظائر،و إن كان كل ذلك ممّا لا يثبت به التّوريث،و إنّما يعرف به الأقرب،و الميراث يثبت بالتّصوص.

فأمّا الوجه الثّاني من الكلام على استدلالهم هذا أن نقول لهم:لم زعمتم أنّ النّكير مرتفع،و قد روى عن كل واحد من الصّحابة-الذين أضفتم إليهم القول بالقياس-ذمه،و توييح فاعله،و الإزراء عليه:

فروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال:«لو كان الدّين يؤخذ بالقياس (١)لكان باطن الخفّ أولى بالمسح من ظاهره»[١]و هذا تصريح منه عليه السّلام بأنّه لا قياس في ذلك (٢).

و روى عنه عليه السّلام أنّه قال:«من أراد أن يتقّم جرائم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه» (٣)و هذا اللفظ يروى عن عمر (٤)(٥).

و ما روى عنه عليه السّلام في ذمّ القياس و الذمّ لفاعله أكثر من أن يحصى (٦).

و روى عن أبي بكر أنّه قال:«أيّ سماء تظلّني و أيّ أرض تقلّني إذا قلت في []

:Links

<http://localhost/18861/2/181?paragId=207515427> [١]

ص:٦٨٨

١-١) قياسا.

٢-٢) في الدين.

٣-٣) راجع المصادر الواردة في هامش رقم(٢)صفحه ٦٦٦.

٤-٤) زاد في الحجريه(أيضا).

٥-٥) شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد:١-٦١. [١]

٦-٦) راجع:«ملخص إبطال القياس و الرأى لابن حزم الأندلسي:٤٦-٣،الأحكام:٧-٤٨٣-٣٨٦ و ٨-٤٢٢ ٥٤٧٧».

كتاب الله برأبي» (١).

و عن عمر أنه قال: «إياكم و أصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا و أضلوا» (٢).

و روى عنه أنه قال: «إياكم و المكايله، قيل: و ما هي؟ قال: المقايسه» (٣).

و روى عن شريح أنه قال: «كتب إلي عمر بن الخطاب - و هو يومئذ من قبله - اقض بما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فإن جاءك ما ليس في سنه رسول الله فاقض بما أجمع عليه أهل العلم، فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضى» (٤).

و روى عن عمر أيضا أنه قال: «أجرؤكم على الجد أجرؤكم على النار» (٥).

و عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «يذهب قراؤكم و صلحاؤكم و يتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم» (٦).

و عنه أنه قال: «إذا قلت في دينكم بالقياس أحللت كثيرا ممّا حرّم الله و حرّمت كثيرا ممّا حلّ الله» (٧).

و روى عن عبد الله بن عباس أنه قال: «إن الله تعالى قال لنبيه: احكم بينهم بما أراك الله [١] و لم يقل بما رأيت (٨).

و روى عنه أيضا أنه قال: «لو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول تعالى: وَ أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (٩).

و روى عنه أنه قال: «إياكم و المقاييس فإنما عبت الشمس و القمر»

:Links

<http://localhost/12252/2/223?paragId=136840066> [١]

<http://localhost/12538/0/12> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/49> [٣]

ص: ٦٨٩

١-١) تفسير القرطبي: ١٩-٢٢١، [١] تفسير ابن كثير ٤-٤٧٢، و [٢] المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢-٢) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٣-٣) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

- ٤-٤) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.
- ٥-٥) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦، وراجع أيضا هامش رقم (٣) صفحہ ٧٠١.
- ٦-٦) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.
- ٧-٧) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.
- ٨-٨) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.
- ٩-٩) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.
- ١٠-١٠) المائدة: ٤٩. [٣]

بالمقاييس (١).

و روى عن عبد الله بن عمر أنه قال: «السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا تجعلوا الرأى سنة للمسلمين» (٢).

و قال مسروق: «لا أقيس شيئا بشيء أخاف أن تزل قدمي بعد ثبوتها» (٣).

و كان ابن سيرين يذم القياس و يقول: «أول من قاس إبليس» (٤).

و روى عنه أنه كان لا يكاد يقول شيئا برأيه (٥).

و قال الشعبي [١] لرجل «لعلك من القائسين» (٦).

و قال: «إن أخذتم بالقياس أحللتهم الحرام و حرّمتهم الحلال» (٧).

و كان أبو سلمه بن عبد الرحمن [٢] لا يفتى برأيه.

و إذا كان القوم قد صرحوا بدم القياس و إنكاره هذا التصريح، فكيف يدعى ارتفاع نكيرهم؟، و أى نكير يتجاوز ما ذكرناه و رويناه عنهم؟ و ليس لهم أن يتأولوا الألفاظ التى رويناهما و يستكره [و] التأويل فيها و يتعسفوه، مثل أن يحملوها على إنكار بعض القياس دون بعض، أو على وجه دون وجه، ليسلم لهم ما حكوه من قولهم بالرأى و القياس! لأن ذلك إنما يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتأويل، و كان صريحا فى دلالة على ذلك، فإننا قد بينا أن جميع ما تعلقوا به من اختلافهم فى مسألة الحرام و غيرها من المسائل لا يدل على القياس، و لا له أيضا []

ص: ٦٩٠

١- ١) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢- ٢) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٣- ٣) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٤- ٤) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٥- ٥) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٦- ٦) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٧- ٧) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

ظاهر فى الدّلاله عليه، و سنيين بمشيّه الله مثل ذلك فى تعلّقهم بالرّأى و إضافه الأحكام إليه، و أنّه لا ظاهر له فى الدّلاله على القياس، فضلا عن أن يحتمل التأويل، فلا وجه لتأويلهم ما روينا من الأخبار، لا سيّما و جميعها له ظاهر فى نفي القياس لا بدّ لهم من العدول عنه، إذا صحّ تأويلهم، فكيف يعدل عمّا له ظاهر فى الدّلاله على أمر لأجل ما لا ظاهر له؟ و لو تساوى الأمران فى الظّاهر أيضا، لم يكن لهم أن يحملوا أخبارنا على التّأويلات الّتى ذكروها لتسلم دلالة ما تعلّقوا به على القياس، و لو كانوا بذلك أولى منّا إذا تأوّلنا ما رووه و حملنا على أن القول فيه إنّما كان بالنّصوص و أدلّتها ليسلم دلالة ما روينا على نفي القياس.

و ما لا- يزالون يتعلّقون به فى ذلك من قولهم: إنّ المنكرين لذلك هم المستعملون له، فلا بدّ من حمل التّكثير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس.

فتعلّل (1) بالباطل، و ذلك أنّنا لا نعلم أنّهم استعملوا القياس ضروره، أو من وجه لا يسوغ فيه التّأويل و لا يدخله الاحتمال، و إنّما ادّعى ذلك عليهم، و تعلّق مدّعيه بما لا ظاهر له و لا شهاده فيه بالقول بالقياس، و أحسن أحواله أن يكون محتملا، فكيف يصحّ ما ذكروه؟ و هذه الجملة [التي] ذكرناها تسقط قولهم إنّ الرّأى الّذى أبوه هو الّذى يصدر عن الهوى، و الّذى يستعمل فى غير موضعه، و أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام إنّما نفي أن يكون جميع الدّين يؤخذ قياسا (2)، و كذلك أبو بكر إنّما استكبر استعماله الرّأى فى كتاب الله على وجه لا- يسوغ فيه (3)، إلى غير ذلك ممّا يقولونه و يفزعون إليه، لأنّ كلّ ذلك منهم عدول عن الظّاهر، و تخصيص لإطلاقه، و تأوّل لا يجب المصير إليه إلاّ بعد []

ص: ٤٩١

١-١) فتعلّلوا.

٢-٢) انظر المصادر الوارده فى هامش رقم (٢) صفحه ٤٤٤.

٣-٣) انظر المصادر الوارده فى هامش رقم (٢) صفحه ٤٤٤.

القطع على صحّته القياس، و قول القوم به بما لا يحتمل التأويل.

فأما قول بعضهم (1): إنهم فعلوا ذلك تشددا و احتياطا للدين حتى لا يقول الفقهاء على القياس، و يعدلوا عن تتبع الكتاب و السنّه.

□  
فظاهر السيقوط، و ذلك أنّ التشدد لا يجوز أن يبلغ إلى إنكار ما أوجهه الله تعالى، أو فسخ فيه، و لا يقتضى أن يخرجوا إنكارهم المخرج الموهوم لإنكار الحقّ، و لو كان ذلك غرضهم لوجب أن يصرّحوا بدمّ العدول عن الكتاب و السنّه، و الإعراض عن تأملهما و التشاغل بغيرهما من غير أن يطلقوا إنكار القياس و الرأى اللذين هما عندكم أصلا من أصول الدين تاليان للكتاب و السنّه و الإجماع! على أنّه يمكن أن يقال لهم: مع تسليم ارتفاع النكير، لم أنكرتم أن يكون بعض الصّحابة اللذين حكيتم عنهم الاختلاف فى مسأله الحرام و غيرها قد رجع فى مذهبه إلى القياس، و هو من كان قوله منهم أبعد من أن يتناوله شىء من ظواهر الكتاب و السنّه؟ و أن يكون الباقون رجعوا فى مذاهبهم إلى النصوص و أدلتها؟ غير أنّ من ذهب إلى القياس منهم لم يظهر وجه قوله، و لا علمت الجماعه أنّه قاله قياسا، و لو علموا بذلك لأنكروه، غير أنّهم لا يعلمونه و أحسنوا الظنّ بالقائل و ظنّوا أنّه لم يقل إلا عن نصّ أو طريق يخالف القياس.

و ليس يجب أن يكون وجه قول كلّ واحد منهم على التفصيل معلوما للجماعه، و متى أوجبوا ذلك و ادّعوه طالبناهم بالدليل على صحّته و لن يجده، و هذا أيضا ممّا لا انفكاك لهم منه.

و استدّلوا أيضا بأن (2) قالوا: قد ظهر عن الصّحابة القول بالرأى و إضافه المذاهب إليه، و لفظه «الرأى» إذا أطلقت لم تفد القول بالحكم من طريق النصّ، لأنّ ما طريقه العلم لا يضاف إلى الرأى جليا كان الدليل أو خفيا، و لا يستفاد من ذلك إلا القول من طريق القياس و الاجتهاد، و الأخبار الوارده فى ذلك كثيره:

□

ص: ٦٩٢

١-١) راجع المصادر الوارده فى الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢-٢) راجع المصادر الوارده فى الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

نحو ما روى عن أبي بكر في الكلاله: «أقول فيها برأىي» (١).

و قول عمر: «أقضى برأىي» (٢)، و قوله: «هذا ما رأى عمر» (٣)، و نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام في أمهات الأولاد: «كان رأىي و رأى عمر أن لا- يبعن ثم رأيت يبعن» (٤)، و هذه الجملة تدل على القياس و الاجتهاد من الوجه الذى ذكرناه فى إطلاق لفظ «الرأى» و إضافه المذهب إليه.

و لأنه أيضا: لو كان رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم إلى طرق العلم، لما صح منهم الرجوع من رأى إلى رأى، و لا التوقف فيه، و تجويز كونه صوابا و خطأ، و لا أن يمسكوا عن تخطئه المخالف و التكير عليه.

و لأن الأدلة لا تتناقض و لا تختلف، فكيف يجوز أن يرجع كل واحد إلى دليل مع اختلاف أقوالهم؟ فيقال لهم: قد ادعيتم فى معنى «الرأى» ما لا- يصح، لأن «الرأى» إذا أطلق تناول كل ما كان متوصلا إليه بضرب من الاستدلال الذى يصح فيه اعتراض الشبهات، و اختلاف أهل الإسلام لا يختص ما قيل قياسا دون ما قبل من جهة اعتبار الظواهر و الاستدلال بها.

ألا- ترى إنهم يقولون: «فلا- يرى العدل»، و «فلا- يرى القدر»، و «فلا- يرى الإرجاء»، و «فلا- يرى القطع على عقاب الفساق» و إن كان ذلك متوصلا إليه بالأدلة الموجهة للعلم.

و كذلك يقولون: «إن أبا حنيفة يرى الوضوء بنبيذ التمر» (٥) و إن ذلك رأيه» كما يقال: «إن ذلك مذهبه» و إن كان لا يرجع فى ذلك إلى قياس و اجتهاد.

و يقال أيضا: «إن القضاء بالشاهد و اليمين» رأى الشافعى (٦)، و مالك (٧)، و إن كان []

ص: ٦٩٣

١- ١) راجع المصادر الواردة فى الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢- ٢) راجع المصادر الواردة فى الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٣- ٣) راجع المصادر الواردة فى الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٤- ٤) راجع المصادر الواردة فى الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٥- ٥) الفتاوى الهندية: ١- ٢٢- ٢١.

٦- ٦) المغنى لابن قدامه: ١٢- ١٣.

٧- ٧) المغنى لابن قدامه: ١٢- ١٣.

مرجعهما فيه إلى الخبر، وأن الأقرء التي تعتبر في العده على رأى أبى حنيفه الحيفض (١)و على رأى الشافعى وغيره الأطهار (٢)،و إن كان رجوع كل واحد منهما فى ذلك إلى ضرب من الاستدلال يخالف القياس.

و إذا كان معنى «الرأى»و المستفاد به المذهب و الاعتقاد على ما ذكرناه،لم يكن فى إضافه الصحابه أقوالها إلى الرأى دلالة على ما توهمه خصومنا من القياس، لأنهم لم ينصوا على أن الرأى الذى رواه هو الصادر عن القياس دون غيره،و إذا لم ينصوا و القول محتمل لما يقولونه لم يكن للخصم فيه دلالة.

فإن قالوا:إن كان القول فى «الرأى»على ما ذكرتم فلم لا يقال:إن المسلمين يرون أن التمسك بالصلاه و الصوم و ما أشبه ذلك من الأمور المعلومه؟ قلنا:إنما لا يقال ذلك لما قدّمناه من أن لفظ «الرأى»يفيد الأمور المعلومه من الطرق التي يصح أن تعترضها الشبهات و يختلف فيها أهل القبله،و لهذا لا يضيفون الأمور المعلومه ضروره من واجبات العقول إلى الرأى،كقبح الظلم،و وجوب الإنصاف،و ردّ الوديعه.و لا يضيفون أيضا إليه العلم بدعاء الرسول عليه السلام لأئمه إلى صلوات الخمس،و صوم شهر بعينه،إمّا لأنه معلوم ضروره،أو باستدلال لا تدخل فيه شبهه.

و كذلك أيضا:لا يضيفون إليه سائر الأمور المعلومه بالأدله التي لا يختلف المسلمون فيها،كوجوب التمسك بالصلاه،و الصوم،و العلم بنبوّه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و صدق دعوته،و قد بينّا أنّهم يطلقون «الرأى»فى القول بالعدل، و القدر و غير ذلك.

فإن قالوا:إنما صحّ أن يقول العدلئ:«فلان يرى القدر»،و يقول:القدرئ:«فلان يرى العدل»لأنّ كل واحد منهما ينسب صاحبه إلى القول بغير علم،و إن اجتهد،فشبهه [ ]

ص:٦٩٤

١-١) الفتاوى الهندية:١-٥٢٦،المغنى لابن قدامه:٨-٢٤٦.

٢-٢) المغنى لابن قدامه:٨-٢٤٦.



بالقول بالرأى الذى هو القياس.

قيل لهم: هذا الإطلاق الذى حكيناه ليس يختصّ بواحد دون آخر، بل العدىّ يقول فى نفسه و فيمن يقول بقوله أنه يرى العدل، وكذلك القدر و الإرجاء و سائر ما حكيناه من المذاهب، على أنّ العدىّ لا يرى أنّ القدرىّ قائل بالقدر إلاّ عن تقليد أو شبهه، و ليس يرى أنه قائل من اجتهاد يقتضى غلبه الظنّ حتّى يطلق عليه لفظ «الرأى» المختصّ عندهم بالمذاهب الحاصله من طريق القياس.

فإنّ قالوا: كيف يصحّ أن ينازعوا فى اختصاص «الرأى» بما ذكرناه؟ و معلوم أنّ القائل إذا قال: «هذا مذهب أهل الرأى»، و «قال أهل الرأى كذا» لم يفهم عنه إلاّ القياس دون غيره.

قيل: هذا تعارف حادث فى أهل القياس، لأنّه حدث الاختلاف بين الأئمّه فى القياس، فنفاه قوم و أثبته آخرون، و غلب على مثبته الإضافه إلى الرأى، و معلوم أنّ هذا التعارف لم يكن فى زمن الصّحابه، فكيف يحمل خطابهم عليه؟ على أنه ليس معينا عن أحد من الصّحابه أنه قال: «أنا من أهل الرأى»، و أكثر ما رووه قولهم «رأينا كذا» و «كان رأى و رأى فلان كذا»! و ليس يمتنع أن يكون فى بعض تصرّف اللفظه من التعارف ما ليس هو فى جميع تصرّفها، و يكون الإضافه إلى «الرأى» قد غلب فيها ما ذكره، و إن لم يغلب فى قولهم: «رأيت كذا» و «كان كذا من رأى».

هذا ممّا لا يمكن دفعه، فإنّه لا شبهه على أحد فى أنّ قولهم: «فلان من أهل الرأى» لا يجرى فى الاختصاص بالإضافه إلى الاجتهاد و القياس مجرى قولهم «رأى فلان كذا»، و «كان رأى فلان أن يقول بكذا»، و أنّ الثانى لا تعارف فيه يخصّصه و إن كان فى الأول.

و إذا صحّ ما ذكرناه، لم يمتنع أن يقول أمير المؤمنين عليه السّلام: «كان رأى []

و رأى عمر ألا يبعن» (١) أى مذهبي و ما أفتى به، و كذلك قول أبى بكر: «أقول فيها برأىي» (٢) أى ما أعتقده و أذانى الاستدلال إليه، و كذلك قول عمر: «أقضى فيها برأىي» (٣).

□  
فإن قالوا: لو كان الأمر على ما ذكرتم فلم قالوا: «إن كان صوابا فمن الله، و إن كان خطأ فمئى و من الشيطان» (٤) و الأدله و النصوص لا- يكون فيها خطأ؟ قيل: قد يخطئ المحتج بالكتاب و السنه و المستدل بأدلتها، بأن يضع الاستدلال فى غير موضعه، مثلا- يقدم مؤخرا أو يؤخر مقدما، أو يخص عاما أو يعم خاصا، أو يتمسك بمنسوخ، أو يعمل على ما هناك أولى منه، فيكون الخطأ منه أو من الشيطان، فالكتاب و السنه و إن لم يكن فيهما خطأ، فالمستدل بهما قد يخطئ من حيث قلنا.

على أننا إذا تأملنا المسائل التى قالوا فيها بما قالوه و أضافوه إلى رأيهم، وجدنا جميعها إما مخرجا من أدله النصوص، فالذاهب (٥) إليها متعلق بغير القياس.

أما بيع أم الولد فيمكن أن يعول من منع منه على ما روى عنه عليه السلام من قوله: «أيا ما أمه ولدت من سيدها فهي معتقه» (٦)، و بما روى عنه عليه السلام فى ماريه القبطيه لما ولدت إبراهيم: «أعتقها ولدها» (٧).

و من ذهب إلى جواز بيعها أمكنه التعلق بأشياء:

منها: إن أصل الملك جواز التصرف، و الولاده غير مزيله للملك بدلاله أن لسيدها وطأها بعد الولاده من غير ملك ثان و لا عقد نكاح، و ذلك يقتضى بقاء السبب المبيح للوطء و هو الملك.

و منها: أنه لا خلاف فى أن عتقها بعد الولاده جائز، و لو كان الملك زائلا ما جاز العتق.

□

ص: ٦٩٦

١-١) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢-٢) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٣-٣) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٤-٤) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٥-٥) فى الأصل: و الذاهب.

٦-٦) كنز العمال: ٣٢٨: ١٠ حديث ٢٩٦٥٤.

٧-٧) كنز العمال: ٤٧٠: ١١ حديث ٣٢٢٠٩ و ٤٧١: ١١ حديث ٣٢٢١٣.

و منها: قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) و يتعلّق بعمومه في كلّ موضع إلا ما أخرجه (٢) الدليل، فلعلّ من أجاز البيع في الصدر الأوّل تعلّق ببعض ما أشرنا إليه و اعتمده.

و من تأمّل احتجاج أمير المؤمنين عليه السّلام في بيع أمّهات الأولاد (٣) و جده مخالفا لطريقه القياس، لأنّ المروى عنه عليه السّلام أنّه قال: «سبق كتاب الله بجواز بيعها» (٤)، فأضاف جواز البيع إلى الكتاب دون غيره.

□  
فأمّا قول أبي بكر و قد سئل عن الكلاله «أقول فيها برأبي، فإن كان حقّا فمن الله، و إن كان خطأ فمَنّي: هو ما عدا الوالد و الولد» (٥) فليس يجوز أن يكون الرّأى الذي ذكره (٦) هو القياس، لأنّ السّؤال وقع عن معنى اسم، و الأسماء لا مدخل للقياس فيها، و إنّما المرجع فيها إلى المواضعه و توقيف أهل اللسان، و كتاب الله تعالى يدلّ على معنى الكلاله، لأنّه تعالى قال: يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ (٧)، و ما تولّى الله تفسيره و الفتوى به لم يدخله الرّأى الذي هو الاجتهاد و القياس.

و بيّن ذلك أيضا: قول النّبي عليه السّلام لعمر و قد كرّر عليه السّؤال عن الكلاله «يكفيك آيه الصّيف» (٨) و هذا يدلّ على أنّ الآيه نفسها تفيد الحكم.

و كذلك إن تعلّقوا بما روى عن ابن مسعود و أنّه «سئل عن امرأه مات عنها زوجها و لم يسم لها صداقا و لم يدخل بها؟ فردّ السائل شهرا ثمّ قال: «أقول فيها برأبي، فإن حقّا فمن الله، و إن كان خطأ فمَنّي أو من الشيطان، و الله و رسوله منه بريان:

□

:Links

-----

<http://jamequran.ir/fa/ayah/2/275> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/176> [٢]

ص: ٦٩٧

١-١ (١) البقره: ٢٧٥. [١]

٢-٢ (٢) في الأصل: أحوجه.

٣-٣ (٣) الولد.

٤-٤ (٤) راجع المصادر الوارده في الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٥-٥ (٥) راجع المصادر الوارده في الهامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٦-٦ (٦) ذكروه.

٧-٧ (٧) النساء: ١٧٦. [٢]

٨-٨) راجع تخريج القول في هامش رقم (٣) صفحہ ٣٧٠.

عليها العدة، و لها الميراث، و لها مهر نساءها، لا و كس و لا شطط» (١)، فقال معقل بن يسار: «أشهد أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قضى فى بروع بنت واشق بما قضيت» (٢) فسر عبد الله.

و ذلك أنّ لقول عبد الله ظاهراً فى كتاب الله يمكن أن يرجع إليه، و هو عموم قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذُرُونَ أَرْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا (٣)، لأنّ عموم الآيه تقتضى العدة على كلّ زوجة توفى عنها زوجها، و لم يخصّ بالجمله من لم يسم لها صداقاً.

و يمكن أن يكون أوجب الميراث لكلّ زوجة كقوله (٤) تعالى: وَ لَهُنَّ الرُّبُوعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ (٥) [و لم يخصّ] (٦) من لم يطأها زوجها و لم يسم لها صداقاً، و أوجب المهر بقوله تعالى: فَانكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (٧) و ذلك موجب لمهر المثل، لأنّ المسمى لا يتجاوز و لا يعتبر فيه العرف.

و إذا كان لكلّ حكم أفتى به وجه فى الظاهر، فما السبب فى القطع على قوله بالقياس؟ فإن قيل: لم ردهم شهراً؟ و لم قال: «و إن كان خطأ فمئى» (٨)؟ فكيف يكون الحكم المأخوذ من ظاهر الكتاب خطأ؟ قلنا: يجوز أن يكون توقّفه و ترداده للسائل لطلبه ما عساه يقتضى تخصيص الآيات التى ذكرناها، و التماساً لما لعله أن يعثر عليه ممّا يجب له ترك الظاهر.

و يمكن أن يكون أيضاً: أنّه لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابه، فأثر طلب السلامه بالاعراض عن الجواب و الفتيا، ثمّ لما ألحوا عليه و سأله أجاب.

□

:Links

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/2/234> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/12> [٢]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/25> [٣]

ص: ٦٩٨

١-١) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢-٢) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٣-٣) البقره: ٢٢٤. [١]

٤-٤) بقوله.

٥-٥) النساء: ١٢. [٢]

٦-٦) زياده من النسخه الثانيه.

٧-٧) النساء: ٢٥. [٣]

٨-٨) راجع المصادر الوارده في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

فأمرًا قوله: «إن كان خطأ فمَنِّي» (1) فيمكن أن يكون لأنَّه جَوِّز أن يكون هناك ما هو أولى من الظاهر من دليل يخص، أو روايه تقتضيه من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في مثل ما سئل عنه يخالف قضيتته، أو غير ذلك ممَّا يكون العدول إليه أولى.

على أنَّهم يقولون: «كلَّ مجتهد مصيب»، فيلزمهم السِّؤال عن قوله: «إن كان خطأ فمَنِّي»، وكيف نسب نفسه إلى الخطأ و هو مجتهد؟ فلا بدَّ لهم من الرجوع إلى تجويزه على نفسه التَّقصير في طلب خبر لو استقصى لظفر به، و ما جرى مجرى ذلك.

و متى تأملت جميع المسائل التي حكى عنهم إضافه القول فيها إلى رأيهم وجدت لها مخرجا في الظواهر و طرقا تخالف القياس! فأما قولهم: «و لو كان رجوعهم في ذلك إلى طرق العلم لما صحَّ منهم الرجوع من رأى إلى آخر، و لا التوقف فيه، و تجويز كونه خطأ و صوابا». فمن بعيد ما يقال، و ذلك أنَّ الرجوع عن المذاهب و أدلتها لا يدلُّ على القول فيها بالقياس و الظنَّ، لأنَّ ذلك قد يصحَّ فيما طريقه العلم و الأدلَّة، ألا ترى أنَّ القائل بالجبر قد يعدل عنه إلى العدل، و كذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفساق من أهل القبلة إلى القول بالإرجاء [1]، و سائر مسائل الأصول ذلك ممكن فيها، فليس التنقل من رأى إلى آخر []

ص: ٦٩٩

(١-١) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.

دلاله على ما ظنوا (١).

و أمّا التّوقّف: فقد يجوز أن يكون طلبا للاستدلال و التّأمّل، كما يتوقّف الناظرون في كثير من مسائل الأصول التي يتوصّل إليها بالأدلة المفضيه إلى العلم، و يثبتون تحرّزا من الغلط، و احتياطا في إصابه الحقّ.

فأما: «تجوز كونه خطأ و صوابا»، فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود، أو أنّ ذلك يحسن أن يقال بحيث يكون التّجوز لورود ما هو أولى من الظّاهر ثانيا، لأنّ الناظر ربّما كان متّهما نفسه بالتّقصير و يجوز أن يكون في المسأله مخصّص أو معنى يقتضى العدول إليه لم يعن النظر في طلبه و الفحص عنه.

و أمّا قولهم: «و لا أن يمسكوا عن تخطئه المخالف و التّكبير عليه، و لأنّ الأدله لا تتناقض و لا تختلف، فكيف يجوز أن يرجع كلّ واحد منهم في قوله إلى دليل»؟ فقد بينا أنّنا لا نقول أنّ مع كلّ واحد دليلا على الحقيقه، و إنّما قلنا: يجوز أن يكون كلّ واحد تعلق بطريقه من الظّاهر و أدله النّصوص، اعتقدها دليلا، و لا شبهه في أنّ الأدله لا تتناقض، إلّا أنّ ما يعتقد بالشّبهه دليلا لا يجب ذلك فيه.

فأما الإمساك عن التّكبير (٢) و التّخطئه، فلم يمسكوا عنهما، و العلم بأنّ بعضهم خطأ بعضا يجرى مجرى العلم بأنّهم اختلفوا، فدافع أحد الأمرين كدافع الآخر.

و يدلّ على ما ذكرناه ما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام و قد استفته عمر في امرأه و وجه إليها، فألقت ما في بطنها، و قد أفتاه كافه من حضره من الصّحابه بأن لا شيء عليه، فإنّه مؤدّب فقال عليه السّلام: «إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطوا، و إن كانوا قاربوك فقد غشوك» (٣)، و هذا تصريح بالتّخطئه.

□

:Links

<http://localhost/13899/0/170> [١]

<http://localhost/18861/2/174?paragId=207515406> [٢]

ص: ٧٠٠

١-١) ظنوه.

٢-٢) التّكبير.

٣-٣) راجع (نقلا- عن الغدير في الكتاب و [١] السّنه: ١١٩: ٦): «ابن الجوزي في سيره عمر ص ١١٧، و أبو عمر في



العلم: ١٤٦، السيوطى فى جمع الجوامع: ٣٠٠:٧ نقلا عن عبد الرزاق، و البيهقى، شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد: ٥٨:١. [٢]

و الخبر الذى رويناه متقدّما عنه عليه السّلام يشهد بذلك، و هو قوله عليه السّلام: «من أراد أن يتقّحم جرائم جهنّم فليقل فى الجّد برأيه» (١).

و روى عن ابن عبّاس أنّه قال: «من شاء باهلته أنّ الذى أحصى رمل عالج ما جعل للمال نصفين و ثلثا» (٢).

و روى عنه أنّه قال: «من شاء باهلته أنّ الجّد أب» [١].

و قد رويت المباهله عن ابن مسعود أيضا فى قصّه أخرى، و روى عن ابن عبّاس الخبر الذى تقدّم من قوله: «أ لا يتقى الله زيد بن ثابت» (٣)، و هذا أيضا تصريح بالتخطئه و تخويف بالله تعالى فى المقام على المذهب.

و الخبر الذى رويناه أيضا عن عمر أنّه قال: «أجرؤكم على الجّد أجرؤكم على النار» [٢] و اوضح فى هذا الباب.

و روى عن عائشه أنّها بعثت إلى زيد بن أرقم، و قد اشترى ما باعه بأقلّ ممّا باعه به قبل أن يقبض الثمن: «إنك إن لم تتب فقد بطل جهادك مع النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم» [٣].

و قيل لابن المسيّب: إنّ شريحا قضى فى مكاتب عليه دين: أنّ الدّين و الكتابه بالحصص فقال: «أخطأ شريح».

□

ص: ٧٠١

---

١-١) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

٢-٢) الأحكام للآمدى ٤:٤١٧.

٣-٣) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦.

و في هذا من الأخبار ما لا يحصى كثره، و فيما أوردناه كفايه لما أوردناه.

فأمّا ما لا يزالون يستكروهونه و يتعصّبونونه من تأويل هذه الأخبار التي ذكرناها، مثل قولهم في قصّه المجهضه ولدها «إنّ الخطأ و الغش إنّما أراد به ترك ما هو الأولى في التصحح و المذهب» (1)، و أنّ ابن عباس دعا إلى المباله لأنه خطئ في اجتهاده، فدعا من خطّاه في ذلك- لا في نفس المذهب- إلى المباله، و إنّ ذكر جهنّم و النار على سبيل التّشدد و التّحرّز، و أنّ ذلك تخويف لمن أقدم عليه من غير فكر و لا تحفّظ.

و في حديث إحباط الجهاد، أنّ ذلك مشروط بأن يكون ذا كرا للخبر المقتضى لخلاف قوله، إلى غير ذلك ممّا يتناولون به الأخبار الواردة في هذا المعنى، فكّله عدول عن ظواهر الأخبار و حملها على ما لم تحتمله، و ذلك إنّما يسوغ إن ساغ، متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من وجه لا يحتمله التأويل.

فأمّا و لا- شيء نذكر في ذلك إلا- و هو محتمل للتصويب و غيره على ما ذكرناه و سنذكره، فلا وجه للالتفات إلى تأويلاتهم البعيده.

فإن قالوا: نحن و إن صوّبنا المجتهدين، فليس نمنع من أن يكون في جملة المسائل ما الحق فيه في واحد، فلا- يسوغ في مثله الاجتهاد، و أكثر ما تقتضيه الأخبار التي رويتها أن يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسائل بعينها، و هذا لا يدلّ على أنّ سائر المسائل كذلك.

قلنا: لا فرق بين هذه المسائل التي رويتها فيها الأخبار و بين غيرها، و ليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد، أ لا يرون أنّه لا نصّ في شيء منها يقطع العذر، كما أنّ ذلك ليس في غيرها من مسائل الاجتهاد، و إذا لم يتميّز من غيرها بصفه لم يسغ ما ادّعيتموه، و اشترك الكلّ في جواز الاجتهاد فيه أو المنع منه.

و استدّلوا أيضا بأن قالوا: ليس تخلو أقوالهم في هذه المسائل التي أضافوها []

ص: ٧٠٢

إلى آرائهم و أمثالها من أن يكونوا ذهبوا إليها من طرق الأدلة الموجهة للعلم، أو من جهة الاجتهاد و القياس.

و لو كان الأوّل: لوجب أن يكون الحقّ في واحد من الأقوال دون جميعها، و لوجب أن يكون ما عدا المذهب الواحد و الذي هو الحقّ منها باطلا- خطأ، و لو كان كذلك لوجب أن يقطعوا ولايه قائله، و يبرءوا منه، و يلعنوه، و لا يعظّموه، ألا ترى أنّهم في أمور كثيره خرجوا إلى المقاتله، و رجعوا عن التعظيم و الولايه، لما لم يكن من باب الاجتهاديات، و لو كان الكلّ واحدا لفعّلوا في جميعه فعلا واحدا.

و لو كان الأمر أيضا على خلاف قولنا، لم يحسن أن يوّلّى بعضهم بعضا مع علمه بخلافه عليه في مذهبه، كما ولى أمير المؤمنين عليه السلام شريحا مع علمه بخلافه له في كثير من الأحكام، و كما ولى أبو بكر زيدا و هو يخالف في الجّد، فلو لا اعتقاد المولى أنّ المولى محقّ، و أنّ الذي يذهب إليه- و إن كان مخالفا لمذهبه- صواب لم يجز ذلك، و لا- جاز أيضا أن يسوغ له الفتيا و يحيل عليه بها، و قد كانوا يفعلون ذلك.

و كذلك كان يجب أن ينقض بعضهم على بعض الأحكام التي يخالفه فيها لما تمكّن من ذلك، و أن ينقض الواحد على نفسه ما حكم به لهم في حال ثمّ رجع إلى ما يخالفه في أخرى، لأنّ كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفه و لم ينقض على نفسه ما تقدّم، فلو لا أنّ الكلّ عندهم صواب لم يسغ ذلك! و أيضا: فقد اختلفوا فيما لو كان خطأ لكان كبيرا، نحو اختلافهم في الفروج، و الدماء، و الأموال، و قضى بعضهم بإراقه الدّم، و إباحه المال و الفرج، فلو كان منهم من أخطأ، لم يجز أن يكون خطأه كبيرا، و يكون سبيله سبيل من ابتدأ إراقه دم محرّم بغير حقّ، و أخذ مالا عظيما بغير حقّ، و إعطاء من لا يستحقّه، و في ذلك تفسيقه و وجوب البراءه منه.

و في علمنا بفقد كلّ ذلك دليل على أنّهم قالوا بالاجتهاد و أنّ الجماعه □

و هذه الطريفة هي عمدتهم في أنّ كلّ مجتهد مصيب في أحكام الشريعة.

قيل لهم: ما تنكرون أن يكون الخطأ الواقع ينقسم:

إلى ما يوجب البراءة، و حمل السلاح، و اللعن، و قطع الولاية.

و إلى ما لا يوجب شيئاً من ذلك، و أن يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطأ لا يقتضى اشتراكهما فيما يستحقّ عليهما و يعامل به فاعلهما، ألا يرى أنّ (١) الصّغيره تشارك الكبيره في القبح و الخطأ، فلا (٢) يدلّ ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما. و الزنا (٣) و الكفر يشتركان في القبح و المعصية، و لا يجب تساويهما في سائر الأحكام.

و إذا جاز اشتراك الشّيين في القبح مع اختلافهما فيما يستحقّ عليهما، لم يمتنع أن يكون الحقّ في أحد ما قاله القوم، و ما عداه خطأ، و لا يجب مساواه ذلك الخطأ لما يوجب من الخطأ التّبري، و اللعن، و حمل السلاح، و الحرب.

ثمّ يقال لهم: أليس الصّحابه قد اختلفت قبل العقد لأبي بكر حتّى قالت الأنصار: «منّا أمير و منكم أمير؟» (٤) فإذا اعترفوا به و لا بدّ منه، قيل لهم: أ و ليس الذين دعوا إلى ذلك مخطئين لمخالفتهم الخبر المأثور عن النّبي صلّى الله عليه و آله و سلّم من قوله: «الأئمّه من قريش» (٥) فلا بدّ من الإقرار بخطئهم؟ [ ]

ص: ٧٠٤

١-١ (١) يرون.

٢-٢ (٢) و لا.

٣-٣ (٣) الرّبا.

٤-٤ (٤) انظر: «تاريخ الطبري»: حوادث سنة ١١ هـ.

٥-٥ (٥) من الأحاديث المشهوره و المتواتره، فقد نقله العامّه و الخاصّه في المجاميع الروائيّه، و رواه أحمد بن حنبل في مسنده و مسلم و البخارى و غيرهم.

فيقال لهم: أفتقولون إنهم كانوا فساقا، ضاللا، يستحقون اللعن و البراءه و الحرب؟ فإن قالوا: نعم، لزمهم تفسيق الأنصار، و لعنهم، و البراءه منهم.

و هذا أقبح ممّا يعيبونه على من يرمونه بالرفض! فإن قالوا: إنهم لم يصروا على ذلك، بل راجعوا الحق، فلم يستحقوا تفسيقا و لا براءه.

قيل لهم: كلامنا عليهم قبل التسليم و سماع الخبر، و على ما قضيتم به يجب أن يكونوا في تلك الحال فساقا يستحقون البراءه و اللعن و العدول عن الولايه و التعظيم، و هذا ممّا لم يقله أحد منهم.

على أن فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر و أقام على أمره، فيجب أن يحكموا فيه بكلّ الذي ذكرناه.

فإن قالوا: إن الأنصار لم تفسق بما دعت إليه، و إن كان الحقّ في خلاف قولها، و لا استحقّت اللعن و البراءه.

قيل لهم: فما تنكرون أن يكون الحقّ في أحد ما قالته الصّحابه من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه، و أن يكون من خالفه لا يستحقّ شيئا ممّا ذكرتم؟ و يسألون أيضا: على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصّحابه ممّا الحقّ فيه في كلّ واحد، كاختلافهم في مانعي الزكاه هل يستحقّون القتال؟، و غير ذلك من المسائل.

و يقال: يجب إذا كان من فارق الحقّ في مثل هذه المسائل من الصّحابه قد أخطأ، أن يكون في تلك الحال فاسقا، منقطع الولايه، ملعونا، مستحقّا للمحاربه.

و يسألون أيضا: عن قضاء عمر في الحامل المعترفه بالزّنا بالزّجم، حتّى قال (له) (١) أمير المؤمنين عليه السّلام: «إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في []»

ص: ٧٠٥

فيقال لهم: أ تقولون إنَّ قضاءه بذلك حقّ؟ فإن قالوا: نعم، غلطوا و فارقوا ما عليه الأمة، لأنَّ الكلَّ يقولون لا يجوز رجمها و هي حامل، و في رجوع عمر إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام، و قوله: «لو لا علىَّ لهلك عمر» (٢)، دلالة على تنبيه الخطأ في قضيتته.

فيقال لهم: أ تقولون إذا كان قد أخطأ أنه مستحقّ اللّعن و البراءة و التّفسيق، فلا بدّ لهم من أن ينفوا ذلك، و يجعلوا الخطأ الواقع منه ممّا لا يقتضى تفسيقا و لا براءة، فيقال في المجتهدين مثله.

فإن قالوا: إنَّ الخطأ الّذى لم تقم الدّلالة على أنه فسق، يجوز أن يكون فسقا، و أن يكون صاحبه مستحقّا لقطع الولاية و اللّعن و البراءة، فيقولون في الصّحابة مثل ذلك.

قلنا: هكذا يجب أن يقال، و إنّما منعنا من إيجابكم تفسيقهم و الرّجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد، و أعلمناكم أنّ ذلك لا- يجب في كلّ خطأ و معصية، و ليس هذا ممّا يوحش، فإنّ تجويز كون خطئهم في حوادث الشّرع كبيرا من حيث لا يعلم، كتجويز كلّ أحد عليهم أن يكون مستسرا بكبيره يجب لها قطع الولاية، و يستحقّ بها البراءة و اللّعن، غير أنّ تجويز ذلك عليهم في حوادث الشّرع لا يوجب الإقدام على قطع ولايتهم و إسقاط تعظيمهم، كما أنّ تجويز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك، و إنّما يوجبه تيقن وقوع الكبائر منهم.

و فيمن يوافقنا في كون الحقّ في هذه المسائل في واحد، من يقول: إنّي آمن من كون خطائهم في حوادث الشّرع كبيرا من حيث الإجماع، و الأوّل أمر على النّظر.

□

:Links

<http://localhost/١٣٨٩٩/٠/١٨٨?paragId=١٦٤٤٦٦٥٣٠> [١]

<http://localhost/١٨٤٤/٠/١٦٣?paragId=١٥١٠٥٦٤١٣> [٢]

<http://localhost/١٨٣٥/٠/٨٠?paragId=١٥٤٩٦٨٣٥٣> [٣]

<http://localhost/٢٠٩٢٧/٠/١٢٤> [٤]

<http://localhost/١٨٤٤/٠/١٦١?paragId=١٥١٠٥٦٣٩٨> [٥]

<http://localhost/٦٨٢٤/٠/٤٩٤?paragId=١٥٩١٢٤٤٥٥> [٦]

- 
- ١ - ١) راجع (نقلا- عن الغدير في الكتاب و [١] السِّيَرَة ١١٠:٦): «الرياض النضره ١٩٦:٢، [٢] ذخائر العقبي: ٨٠، [٣] مطالب السئول: ١٣، المناقب للخوارزمي: ٤٨، الأربعين للفخر الرازي: ٤٦٦». [٤]
- ٢ - ٢) راجع (نقلا- عن الغدير في الكتاب و السِّيَرَة ١١٠:٦): «الرياض النضره ١٩٦:٢، [٥] ذخائر العقبي: ٨٠، [٦] مطالب السئول: ١٣، المناقب للخوارزمي: ٤٨، الأربعين للفخر الرازي: ٤٦٦». [٧]



على أنّ مذهبنا فيمن جمع بين الإيمان و المعصية [١] معروف، و عندنا أنّ معاصي المؤمنين من أهل الصّلاه لا تسقط ولايته و تعظيمه، و المعاصي عندنا و إن كان جميعها كبيرا، و أنّها تسمّى صغائر بالإضافه، فليس يجوز أن نلعن فاعلها، أو نحاربه، أو نحده، أو نستعمل معه الأحكام التي تستعمل مع العصاه، إلا بتوقيف على ذلك.

و إنّما تستعمل هذه الأحكام مع بعض عصاه أهل الصّلاه بالتوقيف، و ما لم يرد فيه سمع من معاصيهم لا تقدم على المساواه بينه و بين غيره فيما ذكرناه، بل يقتصر على الذم المشروط أيضا ببقاء استحقاق العقاب، لأننا نجوز من إسقاط الله تعالى لعقابهم تفضلا ما يمنع من استحقاقهم الذم، كما منع من استحقاق العقاب.

فالقول فيما ذكرناه واضح، و ما ألزمنه باطل على كلّ مذهب.

فأما تعلّقهم بولايه بعضهم بعضا مع المخالفه في المذهب، و أنّ ذلك يدلّ على التصويب، فليس على ما ظنّوا، و ذلك أنّه لم يولّ أحد منهم واليا، لا شريحا و لا زيدا و لا غيرهما، إلا على ان يحكم بكتاب الله تعالى، و سنّه نبيّه صلّى الله عليه و آله و سلّم و ما أجمع عليه المسلمون، و لا يتجاوزوا (١) الحقّ في الحوادث، و لا يتعدّاه، و إذا قلّده بهذا الشرط لم يمكن أن يقال إنّه يسوغ (٢) له الحكم بخلاف مذهبه، لأنّهم لا يتمكّنون من أن يقولوا إنّ نصّ له على شيء ممّا يخالفه فيه، و إباحه الحكم فيه بخلاف رأيه.

و جمله ما نقوله: إنّّه ليس لأحد أن يقامد حاكما على أن يحكم بمذهب كذا، أو يقضى برأى فلان، بل يقامده على أن يحكم بالكتاب و السنّه و الإجماع، و لم يولّ القوم أحدا إلا على هذا.

□

ص: ٧٠٧

١- ١) يتجاوزوا.

٢- ٢) سوغ.

فأما تعلقهم بتسويغ الفتيا، وإحاله بعضهم على بعض بها.

فغير صحيح، وذلك إنهم يدعون في تسويغ الفتيا ما لا- نعلمه، وكيف يسوغون الفتيا على جهة التصويب لها؟ ونحن نعلم أن بعضهم قد ردّ على بعض وخطأه، وخوفه بالله تعالى من المقام على الهوى، وهذا غاية التكبير.

وإن أرادوا أنهم سوغوها (١) من حيث لم ينقضوها وبيطلوا الأحكام المخالفه لهم. فذلك ليس بتسويغ، و سنتكلم عليه.

و ما نعرف أيضا أحدا منهم أرشد في الفتيا إلى من يخالفه فيما يخالفه فيه، ولا يقدرّون على أن يعينوا واحدا فعل ذلك، وإنما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على أهل العلم، والعاملين بالحق، والتفصيل غير معلوم من الجملة.

فأما إلزامهم لنا: أن ينقض بعضهم على بعض حكمه، والواحد على نفسه فيما حكم به و رجع (٢) عنه.

فغير واجب، لأنّ إقرار الحكم و ورود العباده بالإمساك عن نقضه لا- يوجب كونه صوابا، ألا- ترى أننا قد نقرّ أهل الذمّه على ابتياعاتهم الفاسده، و مناكحتهم الباطله إذا أدوا الجزية، و نقتصر في إنكاره على إظهار الخلاف، مع أننا لا نرى شيئا من ذلك صوابا، فليس مجيء العباده بإقرار حكم من الأحكام مع التّهي عنه ممّا يفسد أو يستحيل، و سبيل ذلك سبيل ابتداء العباده به فكما يجوز ورودها بهذا الحكم ابتداء جاز ورودها بإقراره بعد وقوعه، و إن كان خطأ.

على أنّه قد ورد أنّ شريحا قضى في ابني عمّ أحدهما أخ لأمه بمذهب ابن مسعود فنقض أمير المؤمنين عليه السّلام حكمه فقال: «في أيّ كتاب وجدت ذلك، أو في أيّ سنّه»، وهذا يبطل دعوى من ادّعى أنّ أحدا منهم لم ينقض حكم من خالفه [ ]

ص: ٧٠٨

١- ١) في الأصل: سوغنا.

٢- ٢) فرجع.

على العموم، والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجرى على الوجه الذي ذكرناه.

فأما تعلقهم بأن الخطأ في الدماء و الفروج، والأموال، لا يكون إلا كبيرا فظاهر البطلان.

لأننا نقول لهم: لم زعمتم أن الحكم بإراقه الدم، وإباحه الفروج، والأموال، لا يكون إلا كبيرا؟ و لم إذا كان كبيرا في بعض المواضع، و من بعض الفاعلين، و يجب أن يكون كذلك في كل حال و من كل فاعل؟ أو لا ترون أنه قد يشترك (1) فاعلان في إراقه دم غير مستحق و يكون فعل أحدهما كفرا و الآخر غير كفرا، و إذا جاز ذلك لم يمتنع أن يشترك فاعلان أيضا في إراقه دم و يكون من أحدهما فسقا و كبيرا، و لا يكون من الآخر كذلك.

ثم يسألون عمّا اختلفت فيه الصّحابة و كان الحقّ فيه في أحد الأقوال كاختلافهم في مانعي الزّكاه و هل يستحقّون القتال؟ و اختلافهم في الإمامه يوم السيّقيفه؟ و يقال لهم: يجب أن يكون خطأهم كبيرا، لأنهم مخالفون للنصوص، و ما الحقّ فيه في واحد، و يجب أن يكونوا بمنزله من ابتداء خلاف النصوص في غير ذلك، فكلّ شيء يعتذرون به و يفصلون قوبلوا بمثله.

على أنهم يقولون: إن قتلا وقع من موسى عليه السلام صغيره، و لا يلزمهم أن يكون كلّ قتل صغيره، و لا إذا حكموا بكبر القتل منّا أن يحكموا بكبره من موسى عليه السلام، فكيف سوغ مع ذلك أن يلزموا مخالفهم في نفي القياس ما اعتمدوه؟ و تعلقوا أيضا: بما روى من أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلّم لما أنفذ معاذ إلى اليمن قال له: «بما ذا تقضى؟ قال: بكتاب الله، قال: فان لم تجد في كتاب الله؟ قال:

□

ص: ٧٠٩

١-١) قد اشترك.

بِسْمِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَمَا لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ: اجْتَهِدْ رَأْيِي (١)، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يَرْضَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (٢).

وَمَا قَدْ رَوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ مِثْلَ ذَلِكَ، وَهُوَ أَنَّهُ قَالَ لَهُ: «اقْضِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَنِ إِذَا وَجَدْتَهُمَا، فَإِذَا لَمْ تَجِدِ الْحُكْمَ فِيهِمَا فَاجْتَهِدْ رَأْيَكَ» (٣).

وَمَا رَوَى عَنْ عُمَرَ فِي رِسَالَتِهِ الْمَشْهُورَةِ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ أَنَّهُ قَالَ:

«قَسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ» (٤).

وَالْكَلَامُ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ مِنْ وَجْهِهِ.

أَوَّلُهَا: أَنَّ هَذِهِ أَخْبَارٌ آحَادٌ لَا تَقْبَلُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي طَرِيقُ إِثْبَاتِهَا الْعِلْمُ الْمَقْطُوعُ عَلَى صِحَّتِهِ! عَلَى أَنَّ الْأَصُولَ لَوْ ثَبِتَتْ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ لَمْ يَجْزِ ثَبُوتُهَا بِمِثْلِ خَبَرِ مَعَاذٍ، لِأَنَّ رَوَاتِهِ مَجْهُولُونَ [١]، وَقِيلَ: رَوَاهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ مَعَاذٍ، وَلَمْ يَذْكُرُوا.

□

:Links

<http://localhost/٢٥٦٤٥/٠/٢٦٧?paragId=٢١٨١٨١٨٥٨> [١]

<http://localhost/٢٠٣٠٢/٠/١٥٥٤?paragId=١٣٤٦٤٧٦٨٠> [٢]

<http://localhost/٢٨٦٥٤/٠/٦٢?paragId=٢١٨١٩٦٢٠٩> [٣]

ص: ٧١٠

١-١) برأى.

٢-٢) سنن الدارمي ١:٧٠، [١] عون المعبود ٣:٣٣٠ باختلاف يسير، جامع الأصول ١٧٧:١٠، سنن أبي داود: رقم ٣٥٩٢ [٢] في الأقضية، باب اجتهاد الرأى فى القضاء، سنن الترمذى: رقم ١٣٢٧ [٣] أو ١٣٢٨ باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى. انظر أيضا المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.

٣-٣) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.

٤-٤) انظر المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.

على أنّ روايته قد وردت مختلفه فجاء في بعضها أنّه لما قال «أجتهد رأيي» قال عليه السّلام له: «لا اكتب إلّي أكتب إليك» (١)، و هذا يوجب أن يكون الأمر فيما لا يجده في الكتاب و السنه موقوفا على ما يكتب إليه لا على اجتهاده.

فان قالوا: الدليل على صحّته روايته تلقى الأمه له عصرا بعد عصر بالقبول، و لأنّ الصّحابه إذا ثبت أنّهم عملوا بالقياس و الاجتهاد فلا بدّ فيه من نصّ، لأنّ أصل القياس في الشّرع لا يستدرك قياسا، و لا نصّ يدلّ ظاهره على ذلك إلاّ خبر معاذ أو ما خبر معاذ أقوى منه، فيجب من ذلك صحّته الخبر.

قلنا: أمّا تلقى الأمه له بالقبول فغير معلوم (٢)، و قد بيّنا أنّ قبول الأمه لأمثال هذه الأخبار كقبولهم لخبر مسّ الذّكر (٣) و ما جرى مجراه ممّا لا يقطع به و لا يعلم صحّته.

□

ص: ٧١١

- 
- ١- ١) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦
  - ٢- ٢) انظر المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحه ٦٦٦
  - ٣- ٣) انظر تخريج الحديث في هامش رقم (٢) صفحه ٥٥٦.

فأَمَّا ادِّعَاؤُهُمْ ثُبُوتَ عَمَلِهِمْ بِالْقِيَاسِ، وَ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِهَذَا الْخَبْرِ لِأَنَّهُ لَا نَصَّ غَيْرَهُ، فَبِنَاءِ عَلَيَّ مَا لَمْ يَثْبُتْ وَلَا يَثْبُتْ، وَ قَدْ بَيَّنَّا بِطَلَانِ مَا ظَنُّوه دَلِيلًا عَلَيَّ إِجْمَاعِهِمْ عَلَيَّ ذَلِكَ.

وَ لَوْ سَلَّمْ لَهُمْ عَلَيَّ مَا فِيهِ، لَجَازَ أَنْ يَكُونُوا أَجْمَعُوا لِبَعْضِ مَا فِي الْكِتَابِ أَوْ لَخَبَرٍ آخَرَ، عَلَيَّ أَنَّهُمْ قَدْ اعْتَمَدُوا فِي تَصْحِيحِ الْخَبْرِ عَلَيَّ مَا إِذَا صَحَّ لَمْ يَحْتَجَّ إِلَى الْخَبْرِ، وَ لَمْ يَكُنْ دَلِيلًا عَلَيَّ الْمَسْأَلَةَ، لِأَنَّا إِذَا عَلِمْنَا إِجْمَاعَهُمْ عَلَيَّ الْقِيَاسِ وَ الْجِهَادِ، فَأَيَّ فَقَرْنَا إِلَى تَأْمَلِ خَبَرٍ مَعَاذًا؟ وَ كَيْفَ يَسْتَدَلُّ بِهِ عَلَيَّ مَا قَدْ عَلِمْنَا لغيره؟ فَانْ قَالُوا: نَعْلَمُ بِإِجْمَاعِهِمْ صَحَّهَ الْخَبْرِ وَ يَصِيرُ الْخَبَرُ دَلِيلًا، كَمَا أَنَّ إِجْمَاعَهُمْ دَلِيلٌ، وَ يَكُونُ الْمُسْتَدَلُّ مَخْتِيرًا فِي الْاِسْتِدْلَالِ بِأَيِّهِمَا شَاءَ.

قُلْنَا: لَسْنَا نَعْلَمُ بِإِجْمَاعِهِمْ صَحَّهَ الْخَبْرِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَيَّ الْقِيَاسِ وَ الْجِهَادِ، وَ عَلِمْنَا بِذَلِكَ يَخْرُجُ (١) الْخَبَرُ مِنْ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا وَ إِنَّمَا كَانَ يُمْكِنُ مَا ذَكَرُوهُ لَوْ جَازَ أَنْ يَعْلَمَ إِجْمَاعَهُمْ عَلَيَّ صَحَّهَ الْخَبْرِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْلَمَ إِجْمَاعَهُمْ عَلَيَّ الْقَوْلِ بِالْقِيَاسِ، وَ ذَلِكَ لَا يَصَحُّ.

عَلَيَّ أَنَّا إِذَا تَجَاوَزْنَا ذَلِكَ وَ لَمْ نَعْرِضْ لِلْكَلامِ فِي أَصْلِ الْخَبْرِ وَ وَرُودِهِ، لَمْ يَكُنْ فِيهِ دَلِيلًا، لِأَنَّهُ قَالَ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي» وَ لَمْ يَقُلْ فِي مَا ذَا؟ وَ لَا يَنْكُرُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَجْتَهِدُ رَأْيِي حَتَّى أَجِدَ حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْحَادِثَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَنِ إِذَا كَانَ فِي أَحْكَامِ اللَّهِ فِيهِمَا مَا لَا- يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ إِلَّا- بِالْاِجْتِهَادِ وَ لَا يَوْجَدُ فِي ظَوَاهِرِ النُّصُوصِ، فَادِّعَاؤُهُمْ أَنَّ الْإِحْاقَ الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ لَعَلَّهُ يَسْتَخْرِجُهَا الْقِيَاسُ هُوَ الْاِجْتِهَادُ زِيَادَةً فِي الْخَبْرِ بِمَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ وَ لَا سَبِيلَ إِلَى تَصْحِيحِهِ.

فَإِنْ قَالُوا: مَا يَوْجَدُ فِي دَلِيلِ النُّصِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ فَهُوَ مَوْجُودٌ فِيهِمَا، وَ قَوْلُهُ:

«فَإِنْ لَمْ يَجِدْ» يَجِبُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَيَّ عَمُومَهُ، وَ عَلَيَّ أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ عَلَيَّ كُلِّ حَالٍ، وَ إِذَا حَمَلَ عَلَيَّ ذَلِكَ، فَلَيْسَ وَرَاءَهُ إِلَّا الرَّجُوعُ إِلَى الْقِيَاسِ الَّذِي تَقُولُهُ.

□

ص: ٧١٢

١- ١) فِي الْأَصْلِ: خُرُوجٌ.

قلنا: ليس يجب حمل الكلام على عمومه عند أكثر أصحابنا، فعلى هذا المذهب سقط هذا الكلام.

على أنهم لا يقولون بذلك، لأنّ القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة وهما لا يدلان عليه، فكيف يصحّ حمل قوله: «فإن تجدد» على العموم؟ وهذا يقتضى أنهم قائلون فى النفى أيضا بالخصوص، فكيف عابوه علينا؟ و بعد، فإن جاز إثبات القياس بمثل خبر معاذ، فإنّ من نفاه يروى ما هو أقوى منه و أوضح لفظا، نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: «ستفترق أمتى على بضع و سبعين فرقه أعظمها فتنه على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمون الحلال و يحلّون الحرام» (١).

و الروايات فى هذا كثيرة و من تتبعها وجدها.

فأما خبر ابن مسعود الذى ذكره، فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه.

فأما كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعريّ و قوله: «اعرف الأشباه و النظائر و قس الأمور برأيك» (٢) فأضعف فى باب الرواية من خبر معاذ، و أبعده من أن يتعلّق به فى مثل هذا الباب! على أنّه إذا سلّم لم يكن فيه دلالة، و ذلك أنّ القياس الذى دعاه إليه هو إلحاق الشىء بشبهه، و لهذا قال: «اعرف الأشباه و النظائر»، و المشابهة الموجبة للقياس و حمل الشىء على نظيره إنّما هى المشاركة فى أمر مخصوص به تعلّق بالحكم، فمن عرف ذلك و حصّله و جب عليه الجمع به بين الأصل و الفرع، و هذا المقدار لا ينافى فيه، و لكن لا - سبيل إلى معرفته. و لو أمكن فيه ما يدّعون من الظنّ لم يكن فى الخبر أيضا دلالة لهم، لأنّه ليس فيه الأمر بقياس النوع على الأصل إذا شاركه فى []

ص: ٧١٣

١ - ١) المستدرک على الصّحيحين ٥٤٧: ٣، كنز العمّال ١٠٥٨، ١٠٥٧، ١٠٥٦، ١: ١، انظر أيضا المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.

٢ - ٢) راجع المصادر الواردة فى هامش رقم (٢) صفحہ ٦٦٦.

معنى يغلب على الظن أنه علمه الحكم.

و للمخالف أن يقول لهم: إنَّ الأرزَّ ليس بمشابه للبرِّ، ولا التَّبيد التَّمرى يشابه الخمر، ولا بينهما شبه يوجب التَّساوى فى الحكم، والخبر إنَّما تناول المساواه بين المشتبهين ولا اشتباه هاهنا.

فإن قالوا: هاهنا اشتباه مضمون.

قلنا: ليس فى الخبر عمل على ما تظنّه مشتبهها قال: «اعرف الأشباه والنظائر» وذلك يقتضى حصول العلم بالاشتباه.

على أن الأمر الذى يقع به التَّشابه فى الحكم غير مذكور فى الخبر، فإن جاز لهم أن يدَّعوا أنه عنى المشابهة فى المعانى التى يدَّعيها القائلون كالكيل فى البرِّ والشَّده فى الخمر، جاز لخصومهم أن يدَّعوا أنه أراد المشابهة فى إطلاق الاسم و اشتمال اللفظ، فيكون ذلك دعامة إلى القول بحمل اللفظ على كلِّ ما تحته من المسميات لتساويها فى تناول اللفظ، فكأنه تعالى إذا قال: **السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (١)** و علم أن كلَّ سارق يقع عليه هذا الاسم و شارك سائر السَّارِق فى تناول اللفظ، ووجب التَّسوية بين الجميع فى الحكم، إلا أن تقوم دلالة.

و استدلُّوا أيضا: بأن قالوا: إذا ثبت فى أنه لا بدّ فى الفروع الشَّرعيّة من حكم، و لا نصّ و لا دليل على حكم ما يجب أن يكون متعبدين فيها بالقياس.

و ربّما استدلُّوا بهذه الطَّريقة من وجه آخر فقالوا: قد ثبت عن الصَّحابة أنّهم رجعوا فى طلب أحكام الحوادث إلى الشَّرع، فإذا علم ذلك من حالهم فى جميع الحوادث على كثرتها و اختلافها، و صحَّ أنه لا نصّ يدل على هذه الأحكام بظاهرة و لا دليله، فليس بعد ذلك إلا القياس و الاجتهاد، لأنّ التبخيت و القول بما اتَّفقت عليه العقل.

و هذا الاستدلال يخالف الطَّريقة الأولى، لأنّهم لم يرجعوا فى هذا إلى [ ]

:Links

-----

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/٥/٣٨>

ص: ٧١٤

(١ - ١) المائدة: ٣٨. [١]



إجماعهم على نفس القول بالقياس والاجتهاد، بل رجعوا إلى إجماعهم في طلب الأحكام من جهة الشرع.

و في الطريقة الأولى اعتبروا إجماعهم على نفس القول بالقياس.

فيقال لهم: في الحوادث حكم لكّنه ما كان في العقل، أو فيها حكم و لم يكلف معرفته، أو لا حكم فيها جملة، فكلّ ذلك جائز لا مانع منه.

و أمّا تعلّقهم بهذه الطريقة على الوجه الثّاني، فمبنيّ على أنّه لا نصّ يدلّ بظاهره و لا دليله على أحكام الحوادث، فيجب لذلك الرجوع إلى القياس فيها، و دون ما ظنّوه خرط القتاد، لأنّنا قد بيّنا أنّ جميع ما اختلفت فيه الصّحابة من الأحكام له وجوه في النّصوص، و أنّما لا يقف على وجهه بعينه يمكن أن يكون له وجه، و أنّ القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغنى عن إعادته.

على أنّ أكثر ما في هذا أن يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها للأحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها، فإنّه لا بدّ فيها من حكم شرعيّ، ثمّ نقول: إنهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع إلاّ إلى النّصوص، و على من ادّعى خلاف ذلك الحجّج.

من أين لهم أنّ جميع ما يحدث إلى يوم القيامة هذا حكمه؟ و أنّه لا بدّ من أن يكون المرجع فيه إلى الشرع؟ و لا يجوز أن يحكم فيه بحكم العقل؟ و لم إذا كانت الحوادث التي بليت به الصّحابة لها مخرج في الشريعة و جب ذلك في كلّ حادثه؟ و هل هذا إلاّ تمنّ و تحكّم؟ على أنّه قد روى عن بعضهم ما يقتضى أنّه رجع إلى حكم العقل في مسألة الحرام، و هو مسروق (1) لأنّه جعل مسألة الحرام بمنزله تحريم قصعه من ثريد ممّا يعلم بالعقل إباحته.

و استدللّ الشافعيّ و جماعه معه على ذلك بالقبلة، قالوا: لمّا و جب طلبها بما [ ]

ص: ٧١٥

---

١- ١) راجع كلام المصنّف في صفحه ٦٧٦ و ٦٧٧ و اختلاف الفقهاء في مسألة الحرام.

يمكن الطلب به عند عدم العين (١)، فكذلك يجب طلب الحكم في الفرع عند عدم النص بما يمكن طلبه به.

يقال لهم: أنّ ما ذكرتموه إن دلّ فإنّما يدلّ على جواز التّعبد بالاجتهاد في الشّرعيات، فأما أن يعتمد في إثبات العبادة به في الشّرع فباطل، لأنّ معتمد ذلك لا- بدّ له من أن يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة و ذلك منه قياس، والكلام إنّما هو في إثبات القياس، وهل وردت به العبادة أم لا؟ فكيف يستسلف صحّته؟ ولمن ينفي القياس أن يقول: إنّ العبدى يجب أن أثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد لورود النص، واقف عند ذلك ولا أتجاوزة، وهذا بمنزلة أن ترد العبادة بإيجاب صلاحه فيقيس قانس عليها وجوب أخرى، فكما أنّه ممنوع من ذلك إلا- أن يتعبّد بالقياس، فكذلك من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه، ولما أثبت ورود العبادة بالقياس.

على أنّ الحكم عند الغيبه ثابت بالنص في الجملة، لأنّ المكلف قد ألزم أن يصلّى إلى جهتها (٢)، فإذا (٣) كان الحكم الشّرعى ثابتا في الجملة [و لم يكتف المكلف في إمكان الفعل في الجملة] (٤) وجب أن يجتهد ليتمكنه الفعل الواجب عليه في الجملة، فالاجتهاد منه ليس يتوصّل به إلى إثبات الحكم الشّرعى، وإنّما يصل به إلى تمييز الحكم المجمل العبدى ورد النصّ به، وتفصيله، وعروض ذلك أن يرد النصّ في الأرز أنّ فيه ضربا من ضروب الرّبا، ويكون هناك طريق الاجتهاد في إثباته، فيتّصل المكلف إلى تمييز ذلك الرّبا وتفصيله لأجل النصّ المجمل، وهذا ممّا يثبت لهم.

□

ص: ٧١٤

١-١ (١) الرسالة: ٤٨١-٤٨٠، الأمّ ١: ٩٤.

٢-٢ (٢) في الأصل: جمعه.

٣-٣ (٣) و إذا.

٤-٤ (٤) زياده من النسخه الثانيه.

على أنه يقال للمتعلق بهذه الطريقة: أ ليس إنما اجتهدت عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل لك إلى معرفته إلا بالاجتهاد؟ فإذا اعترف بذلك قيل له: فثبت في الفرع أنه لا بد فيه من حكم لا يمكن معرفته إلا بالاجتهاد حتى يتساوى الأمران؟ ولا سبيل لك إلى ذلك.

وقد علمت أن في نفاه القياس من يقول أن حكم الفروع معلوم عقلا وفيهم من يقول أنه معلوم بالنصوص إمّا بظواهرها أو بأدلتها، وبعد فليس مثبت القياس بأن يتعلق بالقبلة في إثبات الحكم للفرع قياسا على الأصل بأولى من نافي الناس إذا تعلق بها في حمل الفرع على الأصل، في أنه لا يثبت له حكم إلا بالنص.

و متى قيل له: فاجمع بين الأمرين؟ امتنع لتنافيهما.

و متى قيل له: الإثبات أرجح و أدخل في الفأده.

قال: هذا إنما يصح فيما قد ثبت و صحّ، لا فيما الكلام واقع فيه.

□  
و استدّلوا: بما روى عنه عليه السلام من قوله للثعبيّ: «أ رأيت لو كان على أبيك دين أ كنت تقضينه؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحقّ و أولى أن يقضى» (١)، و يقوله لعمر حين سأله عن القبلة للضّائم: «أ رأيت لو تمضمضت بماء أ كنت شاربه» (٢)؟ و قوله في حديث أبي هريره حين سأله السائل عن رجل ولد له غلام أسود فقال له: «أ لك إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: فيها أورك (٣)؟ قال:

□

ص: ٧١٧

---

١ - ١) رواها البخارى، و مسلم و أبو داود، و مالك في الموطأ، و الترمذى، و النسائى عن ابن عباس عن أخيه الفضل بن عباس عن امرأه أو رجل من خثعم استفتت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم راجع: جامع الأصول ٣: ٤١٨ و كنز العمّال ١٢٣: ٥ رقم ١٢٨٥٦، ١٢٨٥١، ١٢٣٣١ و لفظ الحديث فيه: (أ كنت قاضيه، قاضيا عنه). انظر أيضا: المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحته ٦٦٦.

٢ - ٢) كنز العمّال ٦١٥: ٨ رقم ٢٤٤٠١ و لفظ الحديث فيه (أ رأيت لو تمضمضت بماء و أنت صائم؟).

٣ - ٣) الأورق: المذى لونه بين السواد و الغبره، و قال الأصمعي: الأورق المذى فى لونه بياض إلى سواد. غريب الحديث للهرورى ١: ٢٦١ و ٢: ٢٠٧.

نعم، قال: و أنى ذلك؟ قال: لعل عرقا نزعته، قال: و هذا لعل عرقا نزعته» (١).

و غير ذلك من الأحاديث لم نذكرها لضعفها و بيان وهنها.

يقال لهم: أول ما فى هذه الأخبار أنها أخبار آحاد لا يوجب علما، و ما هذا حكمه لا يثبت به أصل معلوم، و ثبوت العباده بالقياس أصل معلوم عندهم مقطوع على صحته، فلا يجوز إثباته بما يوجب غلبه الظن.

على أن تنبيهه عليه على عله الحكم ليس بأكثر من أن ينص صريحا عليها، و لو نص على العله لم يحب القياس بهذا العذر (٢) دون أن يدل على العباده به غيره.

على أنه عليه السلام تنبيهه عليه قد أغنى عن (٣) القياس، فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس؟ و لأنه أيضا: مع التنبيه على العله قد أثبت الحكم فى الفرع و الأصل معا، و ما هذا حاله لا يدخل القياس فيه.

على أنه عليه السلام أخبر أن الحجّ يجرى مجرى الدين فى وجوب القضاء، و كذلك ما تبّه عليه فى باب القبلة، و المولود الأسود، و لم يذكر لأى سبب جرى مجراه؟ و ما العله؟ و هل ظاهر نصّ أوجب ذلك؟ أو طريقه من القياس؟ و إذا كان الأمر محتملا لم يجز القطع على أحد الوجهين بغير دليل.

على أن اسم الدين يقع على الحجّ كوقوعه على المال، و إذا كان كذلك دخل فى قوله تعالى: مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ تُوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (٤) [٥].

و هذا القدر كاف من الكلام فى هذه الأخبار، و بطلان التعلّق بها، فإن الإكثار فى []

:Links

-----

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/12>

[٢] <http://localhost/3929/0/66?paragId=167336848>

ص: ٧١٨

١- (١) رواه أحمد فى المسند: ٢٧٩: ٢.

٢- (٢) القدر.

٣- (٣) من.

٤- (٤) النساء: ١١. [١]

٥-٥) نهايه [٢]الفقره الطويله التي ابتدأت في صفحه ٦٤٩ و التي نقلها المصنّف عن كتاب «الذريعه إلى أصول الشريعة ٧٩١:٢-٦٧٣» للشريف المرتضى رحمه الله.

تأويلاتها لا فائده فيه.

□  
قد أثبت في هذه المسأله أكثر ألفاظ المسأله التي ذكرها سيدنا المرتضى رحمه الله في إبطال القياس (1)، لأنها سديده في هذا الباب، وأضفت إلى ذلك مواضع لم يذكرها، وحذفت أشياء يستغنى عن إيرادها، وفي القدر الذي أوردناه كفايه و تنبيه على كل ما يتعلق به في الباب.

□

:Links

-----

[1] <http://localhost/٢٢٦٠٣/٣/٧٠>

ص: ٧١٩

---

(١-١) الذريعة ٧٩١:٢-٦٧٣. [١]



اشاره

ال F لام

فى الاجتهاد

[]

ص: ٧٢١





«ال F لام في الاجتهاد»

اعلم أنّ كلّ أمر (١) لا يجوز تغييره عمّا هو عليه من وجوب إلى حظر، و (٢) من حسن إلى قبح، فلا خلاف بين أهل العلم المحصّين أنّ الاجتهاد في ذلك لا يختلف، وأنّ الحقّ في واحد، وأنّ من خالفه ضالّ فاسق، وربّما كان كافراً، وذلك نحو القول بأنّ العالم قديم أو محدث؟ وإذا كان محدثاً هل له صانع أم لا؟ والكلام في صفات الصانع، وتوحيده، وعدله، والكلام في النبوءة والإمامة وغير ذلك، وكذلك الكلام في أنّ الظلم، والعبث، والكذب قبيح على كلّ حال، وأنّ شكر المنعم، وردّ الوديعة، والإنصاف حسن على كلّ حال، وما يجري مجرى ذلك.

وإنّما قالوا ذلك: لأنّ هذه الأشياء لا يصحّ تغييرها في نفسها، ولا خروجها عن صفتها التي هي عليها، ألا ترى أنّ العالم إذا ثبت أنّه محدث، فاعتقاد من اعتقد أنّه قديم لا يكون إلاّ جهلاً، والجهل لا يكون إلاّ قبيحاً.

وكذلك إذا ثبت أنّ له صانعاً، فاعتقاد من اعتقد أنّه ليس له صانع لا يكون إلاّ جهلاً.

□

ص: ٧٢٣

١ - ١) في الأصل: من.

٢ - ٢) أو.

و كذلك القول فى صفاته، و توحيده، و عدله.

و كذلك إذا ثبت أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم صادق، فاعتقاد من اعتقد كذبه لا يكون إلاّ جهلا. و كذلك المسائل الباقية.

و حكى عن قوم شدّاذ لا يعتد بأقوالهم أنّهم قالوا: إنّ كلّ مجتهد فيها مصيب [١].

و قولهم باطل بما قلناه.

و أمّا ما يصحّ تغييره فى نفسه، و خروجه من الحسن إلى القبح، و من الحظر إلى الإباحه، فلا خلاف بين أهل العلم أنّه كان يجوز أن تختلف المصلحه فى ذلك فيما تكون حسنا من زيد يكون قبيحا من عمرو، و ما يقبح من زيد فى حال بعينها يحسن منه فى حاله أخرى، و يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوالهم و بحسب اجتهادهم.

و إنّما قالوا ذلك: لأنّ هذه الأشياء تابعه للمصالح و الألفاف، و ما حكمه هذا فلا يمتنع أن يتغيّر الحال فيه، و لهذه العلّه جاز النسخ، و نقل المكلفين عمّا كانوا عليه إلى خلافه بحسب ما تقتضيه مصالحهم.

إلاّ أن مع تجويز ذلك فى العقل هل ثبت ذلك فى الشّرع أم لا؟ فقد اختلف العلماء فى ذلك (١):

فذهب أكثر المتكلمين و الفقهاء إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب فى اجتهاده و فى []

:Links

-----

<http://localhost/19484/2/240?paragId=196458925> [١]

<http://localhost/3920/0/746?paragId=167312375> [٢]

<http://localhost/15505/0/91?paragId=153415044> [٣]

ص: ٧٢٤

---

١ - (١) انظر اختلاف أقوالهم و آرائهم فى: «الذّريعة ٣: ٧٩٢، المعتمد ٢: ٣٧٠، [١] التبصره: ٤٩٦، المستصفى ٢ : ٣٥٩، [٢] المنحول: ٤٥١، الأحكام للامدى ٤: ٤٠٩، الأحكام لابن حزم ٨: ٥٨٧، اللّمع: ١٢٢، شرح اللّمع ٢ : ١٠٥-١٠٤٣، ميزان الأ-صول ١٠٥٣-٢: ١٠٥٠، إرشاد الفحول: ٣٨٣، شرح المنهاج ٢: ٨٣٧، [٣] روضه الناظر: ٣٢٤، الرساله للشّافعى: ٥٠٣-٤٩٤، تقريب الوصول: ١٥٧-١٥٦».

الحكم، وهو مذهب أبي عليّ و أبي هاشم (١)، و أبي الحسن (٢)، و أكثر المتكلمين، و إليه ذهب أبو حنيفة و أصحابه فيما حكاه أبو الحسن (٣) عنهم، و قد حكى غيره من العلماء عن أبي حنيفة خلافه (٤).

و ذهب الأصمّ، و بشر المريسي إلى أنّ الحقّ في واحد من ذلك و هو ما يقولون به، و إنّ ما عداه خطأ، حتّى قال الأصمّ: إنّ حكم الحاكم ينقض به، و يقولون: إنّ المخطئ غير معذور في ذلك، إلاّ أن يكون خطؤه صغيراً، و أنّ سبيل ذلك سبيل الخطأ في أصول الديانات (٥).

و ذهب أهل الظاهر فيما عدا القياس من الاستدلال و غيره إلى أنّ الحقّ من ذلك في واحد (٦).

و أمّا الشافعي فإنّ كلامه مختلف في كتبه:

فربّما قال: إنّ الحقّ في واحد، و عليه دليل قائم، و إنّ ما عداه خطأ.

و ربّما مرّ في كلامه أنّه مجتهد قد أدّى ما كلّف.

و ربّما يقول: إنّّه قد أخطأ خطأ موضوعاً عنه (٧).

و قد اختلف أصحابه في حكاية مذهبه (٨):

فمنهم من يقول: إنّ الحقّ في واحد من ذلك، و أنّ عليه دليلاً. و إن لم يقطع على الوصول إليه، و إنّ ما عداه خطأ، لكنّ الدليل على الصواب من القولين لَمّا غمض و لم يظهر، كان المخطئ معذوراً.

و منهم من يحكى: أنّ كلّ مجتهد مصيب في اجتهاده و في الحكم، و إن كان أحدهما يقال فيه قد أخطأ، الأشبه عند الله (٩).

و الذي أذهب إليه و هو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين، المتقدّمين []

ص: ٧٢٥

١-١) الجبائيان.

٢-٢) هو أبو الحسن الكرخي.

٣-٣) هو أبو الحسن الكرخي.

٤-٤) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحته ٧٢٤.

٥-٥) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحته ٧٢٤.

٦-٦) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحته ٧٢٤.

٧-٧) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحته ٧٢٤.

٨-٨) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحته ٧٢٤.

٧٢٤-٩) راجع المصادر الواردة في هامش رقم (٢) صفحة ٧٢٤.

و المتأخرين، و هو الذى اختاره سيدنا المرتضى (١) قدس الله روحه، و إليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: «أن الحق واحد (٢) و أن عليه دليلا، من خالفه كان مخطئا فاسقا».

و اعلم أن الأصل فى هذه المسألة القول بالقياس و العمل بأخبار الآحاد، لأن ما طريقه التواتر و ظواهر القرآن، فلا خلاف بين أهل العلم أن الحق فيما هو معلوم من ذلك، و إنما اختلف القائلون بهذين الأصلين فيما ذكرناه، و قد دللنا على بطلان العمل بالقياس (٣)، و خبر الواحد الذى يختص المخالف بروايته (٤).

و إذا ثبت ذلك، دلّ على أن الحق فى الجبه التى فيها الطائفه المحقّه.

و أمّا على ما اخترته من القول فى الأخبار المختلفه المرويّه من جهه الخاصه، فلا ينقض ذلك لأنّ غرضنا فى هذا المكان أن نبين أن الحق فى الجبه التى فيها الطائفه المحقّه دون الجبه التى خالفها، و إن كان حكم ما تختص به الطائفه و الاختلاف التى بينها الحكم الذى مضى الكلام عليه فى باب الكلام فى الأخبار، فلا تنافى بين القولين.

و هذه الجملة كافيه فى هذا الباب، و إنما لم نتبع كلام المخالف و طرقهم التى يستدلون بها على صحّه ذلك، لأنّ فيما مضى من الكلام فى إبطال القياس كلاما عليه، و أكثر شبههم داخله فيها، فلا معنى للإعاده فى هذا الباب.

□

ص: ٧٢٤

□

١- ١) المرتضى رحمه الله.

٢- ٢) فى واحد.

٣- ٣) انظر استدلال المصنّف فى مبحث القياس فى هذا الكتاب.

٤- ٤) انظر: استدلال المصنّف فى مبحث (خبر الواحد و أحكامه) صفحه ٩٧.

«فى ذ F صفات المفتى و المستفتى، و بيان أح F مهمما»

لا- يجوز لأحد أن يفتى بشيء من الأحكام إلا- بعد أن يكون عالما به، لأن المفتى يخبر عن حال ما يستفتى فيه، فمتى لم يكن عالما به فلا يأمن أن يخبر بالشئ على غير ما هو به و ذلك لا يجوز، فإذا لا بد أن (١) يكون عالما به، و لا يكون عالما إلا بعد أمور:

منها: أن يعلم جميع ما لا يصح العلم (٢) بتلك الحادثة إلا بعد تقدمه، و ذلك نحو العلم بالله تعالى، و صفاته، و توحيده، و عدله.

و إنما قلنا ذلك: لأنه متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه أن يعرف النبوه، لأنه لا يأمن أن يكون الذى ادعى النبوه كاذبا، و متى عرفه و لم يعرف صفاته، و ما يجوز عليه و ما لا يجوز، لم يأمن أن يكون قد صدق الكاذب، فلا يصح أن يعلم ما جاء به الرسول.

فإذا لا بد من أن يكون عالما بجميع ذلك، و لا بد أن يكون عالما بالنبى الذى جاء بتلك الشريعة، لأنه متى لم يعرفه لم يصح أن يعرف ما جاء به من الشرع.

و لا بد من أن يعرف أيضا: صفات النبى، و ما يجوز عليه و ما لا يجوز عليه، لأنه

ص: ٧٢٧

(١ - ١) من أن.

(٢ - ٢) فى الحجريه زياده: به.

متى لم يعرف جميع ذلك لم يؤمن أن يكون غير صادق فيما يؤدّيه، أو يكون ما (1) أدّى جميع ما بعث به، أو يكون أداءه على وجه لا يصحّ له معرفته.

فإذا لا بدّ من أن يعرف جميع ذلك، وإذا عرف جميع ذلك فلا بدّ أيضا أن يعرف الكتاب، لأنه (2) يتضمّن كثيرا من الأحكام التي هي المطلوبة.

ولا بدّ من أن يعرف ما لا- يتمّ العلم بالكتاب إلاّ به، وذلك يوجب أن يعرف جملة من الخطاب العربي، وجملة من الإعراب و المعاني، و يعرف النَّاسخ و المنسوخ، لأنّه متى عرف المنسوخ و لم يعرف النَّاسخ اعتقد الشّيء على خلاف ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه.

و قد كان يجوز أن يعرف النَّاسخ و إن لم يعرف المنسوخ، لأنّ المنسوخ لا يتعلّق به فرضه، و إن كان له في تلاوته مصلحة، إلاّ أنّ ذلك على الكفاية، غير أنّه لو كان كذلك لم يمكنه أن يعرفه ناسخا إلاّ بعد أن يعرف المنسوخ، إمّا على الجملة أو التفصيل.

ولا بدّ أن يعرف العموم و الخصوص، و المطلق و المقيد، لأنّه متى لم يعلم ذلك لا يأمن أن يكون المراد بالعموم الخصوص، و بالمطلق المقيد.

و لا بدّ أن يكون عالما بأنّه ليس هناك دليل يصرفه عن الحقيقة إلى المجاز، لأنّه متى جوّز (3) ذلك لم يكن عالما به.

و لا بدّ أيضا: أن يكون عالما بالسّيّئة، و ناسخها و منسوخها، و عامها و خاصّها، و مطلقها و مقيدها، و حقيقتها و مجازها، و أنّه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها كما قلناه في الكتاب، لأنّه متى جوّز ذلك لم يكن عالما بها.

و لا بدّ أن يكون عارفا بالإجماع و أحكامه، و ما يصحّ الاحتجاج به و ما لا يصحّ.

و لا بدّ أن يكون عارفا بأفعال النّبي عليه السّلام و مواقعها من الوجوب، []

ص: ٧٢٨

١-١) ما نافية.

٢-٢) فإِنَّه.

٣-٣) يجوّز.



و النَّدْب، و الإِبَاحه، حَتَّى يَصِحَّ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِمَا يَفْتَى بِهِ.

فَإِنَّ أَخْلَ بَدَلِكَ أَوْ بَشَى مِنْهُ، لَمْ يَأْمَنْ أَنْ يَكُونَ مَا أَفْتَى بِهِ بِخِلَافِ مَا أَفْتَى بِهِ، وَ ذَلِكَ قَبِيحٌ.

وَ قَدْ عَدَّ مِنْ خَالَفْنَا فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ أَنَّهُ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِالْقِيَاسِ، وَ الاجْتِهَادِ، وَ أَخْبَارِ الْأَحَادِ، وَ جَوْهِ الْعِلَلِ وَ الْمُقَابِيِسِ، وَ إِثْبَاتِ الْأَمَارَاتِ الْمُقْتَضِيَةِ لِعَلْبِهِ الظَّنِّ، وَ إِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ (١).

وَ قَدْ بَيَّنَّا نَحْنُ فِسَادَ ذَلِكَ وَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ أَدَلِّهِ الشَّرْعِ.

وَ أَمَّا الْمُسْتَفْتَى فَعَلَى ضَرْبَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ مَتَمَكِّنًا مِنَ الْاِسْتِدْلَالِ وَ الْوَصُولِ إِلَى الْعِلْمِ بِالْحَادِثِ مِثْلَ الْمَفْتَى، فَمِنْ هَذِهِ صَوْرَتِهِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَقْلُدَ الْمَفْتَى وَ يَرْجِعَ إِلَى فَتْيَاهِ، وَ إِنَّمَا قَلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَ الْمَفْتَى غَايَهُ مَا يُوْجِبُهُ غَلْبَةُ الظَّنِّ، وَ إِذَا كَانَ لَهُ طَرِيقٌ إِلَى حَصُولِ الْعِلْمِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَعْمَلَ عَلَى غَلْبِهِ الظَّنِّ عَلَى حَالٍ.

وَ أَمَّا إِذَا لَمْ يُمْكِنِ الْاِسْتِدْلَالُ وَ يَعْجِزُ عَنِ الْبَحْثِ عَنِ ذَلِكَ، فَقَدْ اِخْتَلَفَ قَوْلُ الْعُلَمَاءِ فِي ذَلِكَ.

فَحَكَى عَنِ قَوْمٍ مِنَ الْبَغْدَادِيِّينَ (٢) أَنَّهُمْ قَالُوا: لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَقْلُدَ الْمَفْتَى، وَ إِنَّمَا يَنْبَغِي أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ لِيَتَّبِعَهُ عَلَى طَرِيقِهِ الْعِلْمِ بِالْحَادِثِ، وَ أَنْ تَقْلِيدُهُ مُحَرَّمٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَ سَوَّوْا فِي ذَلِكَ بَيْنَ أَحْكَامِ الْفُرُوعِ وَ الْأَصُولِ.

وَ ذَهَبَ الْبَصْرِيُّونَ (٣)، وَ الْفُقَهَاءُ بِأَسْرِهِمْ (٤) إِلَى أَنَّ الْعَامِيَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ []

:Links

<http://localhost/٢٩٠١٣/٠/٣٠٩?paragId=٢١٩٠٩٤٣٨٥> [١]

ص: ٧٢٩

١ - (١) انظر: «المعتمد ٢: ٣٥٩-٣٥٧، الأحكام للآمدى ٤: ٣٩٨-٣٩٧، إرشاد الفحول: ٣٧٤-٣٧١، اللمع: ١٢٠، شرح اللمع ١٠٣٥: ٢-١٠٣٣، الرسالة للشافعي: ٥٠٩، شرح المنهاج ٨٣٢: ٢، روضه الناظر: ٣٢٠-٣١٩، المنحول: ٤٦٤-٤٦٣». (٢-٢) الأحكام للآمدى ٤: ٤٥١، المعتمد ٢: ٣٦٠، وقد وصفهم بقوله: «قوم من شيوينا البغداديين». (٣-٣) أى معتزله البصره.

٤ - (٤) انظر: «المعتمد ٢: ٣٦١، الذريعة ٢: ٧٩٦، التبصره: ٤١٤، [١] الأحكام للآمدى ٤: ٤٥٠، إرشاد الفحول: ٣٩٩، اللمع: ١١٩، شرح المنهاج ٨٤٦: ٢، روضه الناظر: ٣٤٤، المنحول: ٤٧٣، شرح اللمع ١٠١٠: ٢».

الاستدلال و الاجتهاد، و أنه يجوز له أن يقبل قول المفتى.

فأمّا فى أصوله و فى العقليّات فحكمه حكم العالم فى وجوب معرفه ذلك عليه، و لا- خلافاً بين الناس أنه يلزم العامى معرفه الصّلاه أعدادها، و إذا صحّ ذلك و كان علمه بذلك لا يتمّ إلاّ بعد معرفه الله تعالى، و معرفه عدله، و معرفه النبوه، و يجب أن لا يصحّ له أن يقلّد فى ذلك، و يجب أن يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليده فى التوحيد مع إيجابه منه العلم بالصّلوات.

و الذى نذهب إليه: أنه يجوز للعامى الذى لا يقدر على البحث و التفتيش تقليد العالم.

يدلّ على ذلك: أنّى وجدت عامّه الطائفه من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها، و يستفتونهم فى الأحكام و العبادات، و يفتونهم العلماء فيها، و يسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به، و ما سمعنا أحدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء و لا العمل به، بل ينبغى أن تنظر كما نظرت و تعلم كما علمت، و لا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، و قد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمه عليهم السّلام، و لم يحك عن واحد من الأئمه التّكبير على أحد من هؤلاء و لا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم فى ذلك، فمن خالفه فى ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه.

فان قيل: كما وجدناهم يرجعون إلى العلماء فيما طريقه الأحكام الشّرعيّه، وجدناهم أيضاً كانوا يرجعون إليهم فى أصول الدّيانات، و لم نعرف أحدا من الأئمه عليهم السّلام و العلماء أنكر عليهم، و لم يدلّ ذلك على أنه يسوغ تقليد العالم فى الأصول.

قيل له: لو سلّمنا أنه لم ينكر أحد منهم ذلك لم يطعن ذلك فى هذا الاستدلال، لأنّ على بطلان التّقليد فى الأصول أدلّه عقليّه و شرعيّه من كتاب و سنّه و غير ذلك، []

و ذلك كاف في التكبير.

و أيضا: فإنّ المقلّد في الأصول يقدم على ما لا يأمن أن يكون جهلا، لأنّ طريق ذلك الاعتقاد، و المعتقد لا يتغيّر في نفسه عن صفه إلى غيرها، و ليس كذلك الشّرعيّات لأنّها تابعة للمصالح، و لا يمتنع أن يكون من مصلحتهم تقليد العالم (1) في جميع تلك الأحكام، و ذلك لا يتأتّى في أصول الديانات.

[على أنّ العدى يقوى في نفسى: أنّ المقلّد للمحقّق في أصول الديانات] (2) و إن مخطئا في تقليده، غير مؤاخذ (3) به، و أنّه معفو عنه، و إنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطّريقة التي قدّمناها لأنّي لم أجد أحدا من الطّائفة و لا من الأئمّه عليهم السّلام قطع موالاته من سمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم، و إن لم يسند ذلك إلى حجّه عقل أو شرع.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك لا يجوز لأنّه يؤدّي إلى الإغراء بما لا يؤمن أن يكون جهلا.

و ذلك أنّه لا تؤدّي إلى شيء من ذلك، لأنّ هذا المقلّد لا يمكنه أن يعلم ابتداء أنّ ذلك سائغ له، فهو خائف من الإقدام على ذلك، و لا يمكنه أيضا أن يعلم سقوط العقاب عنه و يستديم (4) الاعتقاد، لأنّه إنّما يمكنه أن يعلم ذلك إذا عرف الأصول و قد فرضنا أنّه مقلّد في ذلك كلّّه، فكيف يعلم إسقاط العقاب؟ فيكون مغرى باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا أو باستدامته.

و إنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول و سبروا أحوالهم، و أنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم و لا أنكروا عليهم، و لم يسغ ذلك لهم إلاّ بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، و ذلك يخرجهم عن باب الإغراء.

□  
و هذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

□

ص: ٧٣١

١-١) العلماء.

٢-٢) زياده من النسخه الثانيه.

٣-٣) في الأصل: واجد.

٤-٤) فيستديم.

و أقوى ممّا ذكرنا، أن لا يجوز التقليد فى الأصول، إذا كان للمكلف طريق إلى العلم إمّا جملة أو تفصيلاً، و من ليس له قدره على ذلك أصلاً فليس بمكلف، و هو بمنزلة البهائم التى ليست مكلفه بحال (١).

□

ص: ٧٣٢

---

١ - ١) ليس فى الحجريه.

في أن النبي عليه السلام هل  $\text{F}$  أن مجتهدا في شيء من الأح  $\text{F}$  أم؟

و هل  $\text{F}$  أن يسوغ ذل  $\text{F}$  له عقلا أم لا؟ وإن من غاب عن الرسول

صلّى الله عليه وآله وسلم في حال حياته هل  $\text{F}$  أن يسوغ له

الاجتهاد أو لا؟ و  $\text{F}$  يف حال من بحضرته في جواز ذل  $\text{F}$ ؟»

(١)

اعلم أن هذه المسألة تسقط عن (٢) أصولنا، لأننا قد بينا أن القياس و الاجتهاد (٣) لا يجوز استعمالهما في الشرع، وإذا ثبت ذلك فلا يجوز للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك و لا لأحد من رعيته حاضرا كان أو غائبا، لا حال حياته و لا بعد وفاته استعمال ذلك على حال.

و أما على مذهب المخالفين لنا في ذلك فقد اختلفوا [١]:

□

ص: ٧٣٣

١- ١) في الأصل: و إن كان.

٢- ٢) على.

٣- ٣) لاحظ التعليق رقم (١) الواردة في صفحته (٩) حول مفهوم الاجتهاد و التطورات التاريخية المتعاقبة على هذا المفهوم عند الإمامية.

فذهب أبو عليّ، و أبو هاشم إلى أنّه لم يتعبّد في الشّرعيات بذلك، و لا وقع منه الاجتهاد فيها، و أوجب (١) كونه متعبّدا بالاجتهاد في الحروب (٢).

و حكى عن أبي يوسف القول بأنّ النّبي عليه السّلام قد اجتهد في الأحكام (٣).

و ذكر الشّافعي في كتاب «الرسالة» ما يدلّ على أنّه يجوز أن يكون في أحكامه ما قاله من جهه الاجتهاد (٤).

و ادّعى أبو عليّ الإجماع على أنّه لم يجتهد النّبي عليه السّلام في شيء من الأحكام (٥).

و استدلّ أيضا على ذلك بأن قال: لو اجتهد في بعض الأحكام لم يجب أن يجعل أصلا و لا يكفر من ردّه، بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في أقاويل المجتهدين، فلمّا ثبت كفر من ردّ بعض أحكامه و خالفه، و ساغ جعل جميعها أصولا، دلّ على أنّه حكم به من جهه الوحي (٦).

و هذا الدليل ليس بصحيح، لأنّه لا يمتنع أن يقال: إنّ في أحكامه ما حكم به من جهه الاجتهاد، و مع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث أوجب الله تعالى أتباعه []

ص: ٧٣٤

١- ١) أوجبا.

٢- ٢) المعتمد ٢: ٢٤٠.

٣- ٣) المعتمد ٢: ٢٤٠.

٤- ٤) الرسالة: ٥٠٣-٤٨٧.

٥- ٥) المعتمد ٢: ٢٤١.

٦- ٦) المعتمد ٢: ٢٤٢، انظر أيضا المصادر الواردة في التّعليقه رقم (٤) صفحه ٧٣٣.

و سَوَى فِي ذَلِكَ اتِّبَاعَهُ بَيْنَ مَا قَالَهُ بُوْحَى، وَ بَيْنَ مَا قَالَ مِنْ جِهَةِ الاجْتِهَادِ، كَمَا يَقُولُ مَنْ قَالَ إِنَّ الْأُمَّةَ يَجُوزُ أَنْ تَجْمَعَ عَلَى حَكْمٍ مِنْ طَرِيقِ الاجْتِهَادِ وَ إِنْ كَانَ لَا يَجُوزُ خِلَافَهُ، وَ إِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ لَمْ يُمْكِنَ التَّعَلُّقُ بِمَا حَكَيْنَا.

وَ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (١) فَحَكْمُ بَأَنَّ جَمِيعَ مَا يَقُولُهُ وَحْيٌ يُوْحَى، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَثْبِتَ بَعْضُ ذَلِكَ مِنْ جِهَةِ الاجْتِهَادِ.

وَ الْمَعْتَمَدُ مَا قَلَنَاهُ أَوَّلًا مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى وَرُودِ الْعِبَادَةِ بِالْقِيَاسِ وَ الاجْتِهَادِ فِي جَمِيعِ الْمَكْلُوفِينَ، وَ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْوَالِ.

وَ أَمَّا مِنْ حَضَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: فَذَهَبَ أَبُو عَلِيٍّ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجْتَهِدَ، وَ يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ غَابَ (٢).

وَ مِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ: إِنَّ لِمَنْ حَضَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أَيْضًا أَنْ يَجْتَهِدَ (٣)، وَ يَسْتَدَلُّ عَلَى ذَلِكَ بِخَبَرِ يَرُوي أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَرَ عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ وَ عَقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ (٤) أَنْ يَقْضِيَا بِحَضْرَتِهِ بَيْنَ خَصْمَيْنِ، وَ قَالَ لَهُمَا: «إِنْ أَصَبْتُمَا فَكَلِمَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَ إِنْ أَخْطَأْتُمَا فَكَلِمَا حَسَنَةٍ» (٥).

وَ هَذَا خَبَرٌ ضَعِيفٌ مِنْ أَخْبَارِ الْأَحَادِ الَّتِي لَا تَعْتَمَدُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، لِأَنَّ طَرِيقَهَا الْعِلْمُ.

وَ الْمَعْتَمَدُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَيْضًا مَا قَدَّمْنَاهُ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى وَرُودِ الْعِبَادَةِ بِالْقِيَاسِ وَ الاجْتِهَادِ، وَ ذَلِكَ عَامٌّ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ.

□

:Links

-----

[١] <http://jamequran.ir/fa/ayah/53/4>

[٢] <http://localhost/3192/0/324?paragId=173614674>

[٣] <http://localhost/7501/0/154?paragId=161049599>

ص: ٧٣٥

١- (١) النَّجْم: ٣ وَ ٤. [١]

٢- (٢) الْمَعْتَمَد ٢: ٢٤٢، انظر أيضا المصادر الواردة في التعليقه رقم (٤) صفحه ٧٣٣.

٣- (٣) الْمَعْتَمَد ٢: ٢٤٢، انظر أيضا المصادر الواردة في التعليقه رقم (٤) صفحه ٧٣٣.

٤- (٤) هُوَ عَقْبَةُ بْنُ عَامِرِ الْجَهَنِيِّ -صَحَابِيٍّ. انظر ترجمته في: «الإصابة ٤: ٢٥٠»، [٢] تهذيب التهذيب ٧: ٢١٦، [٣] التاريخ الصغير

١: ١٥٠.

١١:٣٧٥. (٥-٥) كثر العَمال ٩٩:٦-١٠٠ حديث رقم ١٥٠٢٢، ١٥٠٢٠، ١٥٠١٩، ١٥٠١٨، المغنى ١١:٣٧٥.





## الباب الثاني عشر

اشاره

ال F لام

فى

الحظر و الإباحه

□

ص: ٧٣٧



«فى ذ F حقيقه الحظر و الإباحه، و المراد بذل F»

اعلم أنّ معنى قولنا فى الشئء إنه محذور: «أنه قبيح لا يجوز له فعله»، إلاّ أنه لا يسمى بذلك إلاّ بعد أن يكون فاعله اعلم حظه، أو دلّ عليه، و لأجل هذا لا يقال فى أفعال الله تعالى أنّها محظوره، لما لم يكن أعلم قبحها، و لا دلّ عليه، و إن كان فى أفعالها ما لو كان (١) فعله لكان (٢) قبيحا.

و كذلك (٣) لا يقال فى أفعال البهائم و المجانين أنّها محظوره، لما لم يكن هذه الأشياء اعلم قبحها و لا دلّ عليه.

و معنى قولنا: «أنه مباح» أنه حسن و ليس له صفه زائده على حسنه، و لا يوصف بذلك إلاّ بالشرطين اللذين ذكرناهما من إعلام فاعله ذلك أو دلّاه عليه، و لذلك لا يقال أنّ فعل الله تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم يكن أعلمه و لا دلّ عليه، و إن لم يكن لفعله العقاب صفه زائده على حسنه و هى كونه مستحقا.

و كذلك لا يقال فى أفعال البهائم أنّها مباحه، لعدم هذين الشرطين.

□

ص: ٧٣٩

١- ١) فى الحجرية: ما لو.

٢- ٢) فى الأصل: فكان.

٣- ٣) فكذلك.

ولأجل ذلك نقول: أنّ المباح يقتضى مبيحا، والمحظور يقتضى حاضرا.

وقد قيل فى حدّ المباح: هو أنّ لفاعله أن ينتفع به ولا يخاف ضررا فى ذلك، لا عاجلا ولا آجلا.

وفى حدّ الحظر: أنّه ليس له الانتفاع به، وأنّ عليه فى ذلك ضررا إمّا عاجلا أو آجلا، وهذا يرجع إلى المعنى الذى قلناه. []

ص: ٧٤٠

«في ذ  $\blacklozenge$  F بيان الأشياء التي يقال إنها على الحظر أو الإباحه،

و الفصل بينها و بين غيرها، و الدليل على الصّحيح من ذ  $\blacklozenge$  F»

أفعال المكلف لا تخلو من أن تكون حسنه، أو قبيحه.

و الحسنه لا تخلو من أن تكون واجبه، أو ندبا، أو مباحا.

و كلّ فعل يعلم جهه قبحه بالعقل على التفصيل، فلا خلاف بين أهل العلم المحصّين في أنه على الحظر، و ذلك نحو الظلم، و الكذب، و العبث، و الجهل، و ما شاكل ذلك.

و ما يعلم جهه وجوبه على التفصيل، فلا خلاف أيضا أنه على الوجوب، و ذلك نحو وجوب ردّ الوديعة، و شكر المنعم، و الإنصاف، و ما شاكل ذلك.

و ما يعلم جهه كونه ندبا، فلا خلاف أيضا أنه على الندب، و ذلك نحو الإحسان، و التّفصّل.

و إنّما كان الأمر في هذه الأشياء على ما ذكرناه، لأنّها لا يصحّ أن تتغيّر من حسن إلى قبح، و من قبح إلى حسن.

و اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحه، أو على الوقف؟ [ ]

و ذهب كثير من البغداديين، و طائفه من أصحابنا الإماميه إلى أنها على الحظر، و وافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء (١).

و ذهب أكثر المتكلمين من البصريين، و هي المحكي عن أبي الحسن و كثير من الفقهاء إلى أنها على الإباحه (٢)، و هو الذى يختاره (٣) سيدنا المرتضى (٤) رحمه الله.

و ذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف (٥)، و يجوز كل واحد من الأمرين فيه، و ينتظر ورود السمع بواحد منهما، و هذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله [١] و هو الذى يقوى فى نفسى.

و الذى يدل على ذلك: أنه قد ثبت فى العقول أن الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحا، مثل إقدامه على ما يعلم قبحه، ألا ترى أن من أقدم على الإخبار بما لا يعلم صحه مخبره، جرى فى القبح مجرى من أخبر مع علمه بأن مخبره على خلاف ما أخبر به على حد واحد، و إذا ثبت ذلك و فقدنا الأدله على حسن هذه الأشياء قطعا ينبغى أن نجوز كونها قبيحه، و إذا جوزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها.

فان قيل: نحن نأمن من قبحها، لأنها لو كانت قبيحه لم تكن إلا لكونها مفسده، لأنه ليس لها جهه قبح يلزمها مثل الجهل، و الظلم، و الكذب، و العبث و غير ذلك، و لو كانت قبيحه لمفسده لوجب على القديم أن يعلمنا ذلك و إلا قبح التكليف، فلما لم يعلمنا ذلك علمنا حسننا عند ذلك، و ذلك يفيدنا الإباحه.

قيل: لا تمتنع أن تتعلق المفسده بإعلامنا جهه الفعل على التفصيل فيقبح []

:Links

-----

<http://localhost/٢٩٠١٣/٥٣٢?paragId=٢١٩٠٩٥٧٨٣> [١]

ص: ٧٤٢

١- (١) المعتمد ٢:٣١٥، التبصره: ٥٣٢، [١] الذريعه ٢:٨٠٨، اللمع: ١١٦، شرح اللمع ٢:٩٧٧.

٢- (٢) المعتمد ٢:٣١٥، التبصره: ٥٣٢، الذريعه ٢:٨٠٨، اللمع: ١١٦، شرح اللمع ٢:٩٧٧.

٣- (٣) اختاره.

٤- (٤) الذريعه ٢:٨٠٩-٨٠٨.

٥- (٥) المعتمد ٢:٣١٥، التبصره: ٥٣٢، الذريعه ٢:٨٠٨، اللمع: ١١٦، شرح اللمع ٢:٩٧٧.

الإعلام، و تكون المصلحه لنا فى التوقف فى ذلك و الشك، و تجوز كل واحد من الأمرين، و إذا لم يمتنع أن تعلق المصلحه بشكنا و المفسده بإعلامنا جهه الفعل، لم يلزم إعلامنا على كل حال، و صار ذلك موقوفا على تعلق المصلحه بالإعلام أو المفسده بالشك، فحينئذ يجب الاعلام، و ذلك موقوف على السمع.

و ليس لأحد أن يقول: إن هذا الذى فرضتموه يكاد يعلم ضروره تعذره، لأنّ الفعل لا يخلو من أن يكون قبيحا أو لا يكون كذلك:

فان كان قبيحا، فلا يكون كذلك إلا للمفسده. و إن لم يكن قبيحا، فذلك الحسن.

و هذه قسمه متردده بين النفى و الإثبات، فكيف اخترتم أنتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل؟، و ذلك أنّ الفعل كما قالوا لا يخلو من أن يكون قبيحا أو لا يكون كذلك، و لكن لا يمتنع أن يكون للمكلف حاله أخرى تعلق بها المفسده و المصلحه، و هى الحال التى يقطع فيها على جهه الفعل على التفصيل، و إذا كان ذلك جائزا لم ينفعا تردّد الفعل فى نفسه بين القبح و الحسن، و احتجنا أن نراعى حال المكلف، فمتى وجدنا المصلحه تعلقت بإعلامه جهه الفعل و جب ذلك فيه، و متى تعلقت المفسده بذلك و جب أن لا يعلم ذلك، و كان فرضه الوقف و الشك، و هو الذى لحظناه، ينبغى أن يتأمل جيدا فأنه يسقط معتمد القوم فى أدلتهم.

و ربّما لم يتصوّر كثير من الذين يتكلمون فى هذا الباب ما بيناه، و متى تأمله من يضبط الأصول و وقف على وجه الصواب فى ذلك.

فإن قيل: كيف يمكنكم أن تدفعوا حسن هذه الأشياء و نحن نعلم ضروره حسن التنفس فى الهواء، و تناول ما تقوم به الحياه طول مدّه النظر فى حدوث العالم، و إثبات الصانع، و بيان صفاته؟، و على ما قلتموه ينبغى أن يمتنع فى هذه الأوقات من الغذاء و غير ذلك، و ذلك يؤدى إلى تلفه و عطبه (1)، و من ارتكب ذلك علم بطلان قوله ضروره.

□

ص: ٧٤٣

(١ - ١) فى الأصل: خطئه.



قيل له: أمّا التَّنَفُّسُ في الهواء، فالإنسان ملجأ إليه مضطراً، و ما يكون ذلك حكمه فهو خارج عن حدِّ التَّكْلِيفِ، فان فرضتموه فيما زاد على قدر الحاجه فلا نسلم ذلك، بل ربّما كان قبيحا على جهه القطع، لأنّه عبث لا فائده فيه و لا نفع في ذلك يعقل.

و أمّا أحوال النَّظَرِ فمستثناه أيضا، لأنّه في تلك الأحوال ليس بمكلّف أن يعلم حسن هذه الأشياء و لا قبحها، لأنّه لا طريق له إلى ذلك، و إنّما يمكنه ذلك إذا عرف الله تعالى بجميع صفاته، و أنّه ينبغي أن يعلمنا مصالحننا و مفسدنا، و إذا علم جميع ذلك حينئذ تعلق فرضه بأن يعلم هذه الأشياء هل هي على الحظر أو على الإباحه؟ و في هذه الأحوال لا يجوز له أن يقدم إلّا على قدر ما يمسك رمقه و يقوم به حياته.

□  
و من (١) أصحابنا من قال: إنّ في هذه الأحوال لا بدّ من أن يعلمه الله تعالى ذلك بسمع يبعثه إليه فيعلمه أنّ ذلك مفسده يتجنّبه، أو مصلحه يجب عليه فعله، أو مباح يجوز له تناوله.

و على ما قرّرتّه من الدليل لا يجب ذلك، لأنّه إذا فرضنا تعلق المصلحه و المفسده بحال المكلّف لم يمتنع أن يدوم ذلك زمانا كثيرا، و يكون فرضه فيه كلّ الوقف و الشكّ و الاقتصار على قدر ما يمسك رمقه و حياته.

و هذا الدليل الذي ذكرناه هو المعتمد في هذا الباب.

و الذي يلي ذلك في القوّه أن يقال: إذا فقدنا الدلالة على حظر هذه الأشياء و على إباحتها، و جب التوقّف فيها و تجويز كلّ واحد من الأمرين، و ليس يلزمنا أكثر من أن نبيّن أنّ ما تعلق به كلّ واحد من الفريقين ليس بدليل في هذا الباب.

فما استدللّ به من قال إنّ الأشياء على الحظر قطعاً أن قالوا: قد علمنا أنّ هذه الأشياء لها مالك، و لا يجوز لنا أن نتصرّف في ملك الغير إلّا بإذنه، كما علمنا قبح التصرّف فيما لا نملكه في الشاهد.

و اعترض القائلون بالإباحه هذه الطريقه بأن قالوا: إنّما قبح في الشاهد التصرف □

ص: ٧٤٤

(١-١) و في.

فى ملك الغير لأنه يؤدى إلى ضرر مالكة بدلاله أن ما لا ضرر عليه فى ذلك جاز لنا أن نتصرف فيه مثل الاستغلال بفيء داره، و الاستصباح بضوء ناره، و الاقتباس منها، و أخذ ما يتساقط من حبه عند الحصاد، و غير ذلك من حيث لا ضرر عليه فى ذلك، فعلمنا أن المذى قبح من ذلك إنما قبح لضرر مالكة لا لكونه مالكا، و القديم تعالى لا يجوز عليه الضرر على حال، فينبغى أن يسوغ لنا التصرف فى ملكه.

و لمن نصر هذا الدليل أن يقول: إنما حسن الانتفاع فى المواضع التى ذكرتموها لا لارتفاع الضرر، بل لأن هذه الأشياء لا يصح تملكها، لأن فى الحائط ليس بشيء يملك إذا كان فى طريق غير مملوك، و متى كان الفيء فى ملك صاحبه و قبح الدخول إليه، و كذلك القول فى المصباح.

فأما أخذ ما يتناثر من حبه فلا نسلم أنه يحسن، و كيف نسلم و له أن يمنعه من ذلك و أن يجمعه لنفسه، و لو كان مباحا له لم يجر له منعه منه، على أنه على العلة التى ذكروها من اعتبار دخول الضرر على مالكة كان ينبغى أن لا يسوغ له أخذ ما يتناثر من حبه، لأننا لا نعلم أن ذلك يدخل عليه فيه ضرر و إن كان يسيرا.

و على المذهبين جميعا، كان ينبغى أن يقبح ذلك، على أن ذلك لو قبح لضرر- لا لفقد الإذن من مالكة- لكان ينبغى أن لو أذن فيه ألا يحسن ذلك لأن الضرر حاصل.

و ليس لهم أن يقولوا: إنه يحصل له عوض أكثر منه من الثواب أو السرور عاجلا.

و ذلك أنا نفرض فى من لا يعتقد العوض على ذلك من الملاحده (1)، و ليس هو أيضا مما يسر به بل ربما شق عليه و اغتم به، و مع ذلك حسن التصرف منه إذا أذن فيه.

و ليس لأحد أن يقول: إن دليل العقل الدال على إباحه هذه الأشياء يجرى مجرى إذن سمعى، فجاز لنا التصرف فيها.

و ذلك أن لمن نصر هذا الدليل أن يقول: لم يثبت ذلك، و لو ثبت لكان الأمر على ما قالوه.

□  
و نحن نتبع ما يستدل به أصحاب الإباحه و نتكلم عليها إن شاء الله.

□

ص: ٧٤٥

و استدلل كثير من الفقهاء على أنّ الأشياء على الحظر (١) و الوقف بقوله تعالى:

وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (٢)، و بقوله: لَيْتَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (٣).

فقالوا: بين الله تعالى أنه لا يستحق أحد العقاب، و لا يكون لله عليهم حجة إلا بعد إنفاذ الرسل، و ذلك يفيد أنّ من جهتهم يعلم حسن هذه الأشياء أو قبحها.

و هذا لا يصح الاستدلال به من وجوه:

أحدها: أنّ هاهنا أموراً كثيراً معلومه من جهة العقل و جوبها و قبحها، مثل ردّ الوديعة، و شكر المنعم و الإنصاف، و قضاء الدين، و قبح الظلم، و العبث، و الكذب، و الجهل، و حسن الإحسان الخالص، و غير ذلك، فعلمنا أنه ليس المراد بالآية ما ذكره.

و متى ارتكبوا دفع كون هذه الأشياء معلومه إلا بالسمع، علم بطلان قولهم، و كانت المسألة خارجه عن هذا الباب.

و منها: أنّ لله حججاً كثيرة غير الرسل من أدلّه العقل الدالّ على توحيده، و عدله، و جميع صفاته التي من لا يعرفها لا يصح أن يعرف صحه السمع، فكيف يقال:

لا- تقوم الحجّة إلا بعد إنفاذ الرسل؟ و المعنى في الآيتين أن يحتمل على أنه إذا كان المعلوم أنّ لهم الطافا و مصالح لا يعلمونها إلا- بالسمع، و جب على القديم تعالى إعلامهم إياها، و لم يحسن أن يعاقبهم على تركها إلا بعد تعريفهم إياها، فلم تقم الحجّة عليهم إلا بعد إنفاذ الرسل، و متى كان الأمر على ذلك و جبت بعثه الرسل، لأنه لا يمكن معرفه هذه الأشياء إلا من جهتهم.

و استدلل من قال: إنّ هذه الأشياء على الإباحه بأن قالوا: نحن نعلم ضروره أنّ []

:Links

[١] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/17/15>

[٢] <https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/165>

ص: ٧٤٤

١- (١) انظر: المعتمد ٣: ٣١٥، التبصره: ٥٣٢، الذريعة ٢: ٨٠٩-٨٠٨، اللمع: ١١٦، شرح اللمع ٢: ٩٧٧.

٢- (٢) الإسراء: ١٥. [١]

٣- (٣) النساء: ١٦٥. [٢]

كُلُّ ما يصحّ الانتفاع به و لا ضرر على أحد فيه عاجلا و لا آجلا فإنّه حسن، كما يعلم أنّ كلّ ألم لا يقع فيه عاجلا و لا آجلا قبيح، فدافع أحد الأمرين كدافع الآخر، و إذا ثبت ذلك و كانت هذه الأشياء لا ضرر فيها عاجلا و لا آجلا فيجب أن تكون حسنة. قالوا: و لا يجوز أن يكون فيها ضرر أصلا، لأنّه لو كان كذلك لم يكن إلّا لكونها مفسده في الدّين، و لو كان كذلك لوجب على القديم تعالى إعلامنا ذلك، فلمّا لم يعلمنا ذلك علمنا أنّه حسنة.

و قد مضى في دليلنا ما يمكن أن يكون كلامنا على هذه الشّبه، و ذلك أنا قلنا:

إنّ هذه الأشياء لا نأمن أن تكون فيها ضرر آجل و إذا لم نأمن ذلك قبح الإقدام عليها، كما لو قطعنا أنّ فيها ضررا.

و أجبنا عن قولهم: «لو كان فيهم ضرر لكان ذلك لأجل المفسده، و ذلك يجب على القديم إعلامنا إيّاه» بأن قلنا: لا يمتنع أن تتعلّق المفسده بإعلامنا جهه الفعل على وجه التّفصيل، و يكون مصلحتنا في الوقف و الشكّ، و تجوز كلّ واحد من الوجهين في الفعل، و إذا كان ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى إعلامنا ذلك، و جاز أن يقتصر بالمكلف على هذه المنزله.

و استدّلوا أيضا بأن قالوا: إذا صحّ أن يخلق تعالى الأجسام خاليه من الألوان و الطّعم، فخلقته تعالى للطّعم و اللون لا بدّ أن يكون فيه وجه حسن، فلا- يخلو ذلك من أن يكون لنفع نفسه، أو لنفع الغير، أو خلقها ليضّرّ بها؟ و لا- يجوز أن يخلقها لنفع نفسه، لأنّه يتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و لا يحسن أن يخلقها ليضّرّ بها، لأنّ ذلك قبيح الابتداء به، فلم يبق إلّا أنّه خلقها لنفع الغير، و ذلك يقتضى كونها مباحه.

و الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: أنّه إنّما خلق هذه الأشياء إذا كانت فيها ألطاف و مصالح، و إن لم يجر لنا أن ننتفع بها بالأكل، بل نفعنا بالامتناع منها، فيحصل لنا بها الثواب، كما أنّه خلق أشياء كثيره يصحّ الانتفاع بها، و مع ذلك فقد حظرها بالسمع مثل شرب الخمر، []

و الميته، و الزنا و غير ذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إن هذه الأشياء إنما حظرها لما كانت مفسده في الدين و أعلمنا ذلك، و ليس كذلك ما يصح الانتفاع به و لا يعلم ذلك فيه:

و ذلك أننا قد بينا أنه لا فرق في أن تتعلق المصلحه بإعلامنا جهه الفعل من قبح أو حسن فيجب عليه أن يعلمنا ذلك، و بين أن تتعلق المصلحه بحال لنا جواز معها كل واحد من الأمرين فيجب أن يقتصر بنا على تلك الحال، لأن المراعى حصول المصلحه، و إذا ثبت ذلك لحق ثبوت ما علمنا قبحه على طريق القطع و الثبات في أنه لا يحسن منا الإقدام عليه.

و منها: أن على مذهب كثير من أهل العدل إنما خلق الطعوم و الأرايح في الأجسام لأنها لا تصح أن تخلو منها، فجرت في هذا الباب مجرى الأكوان التي لا يصح خلؤ الجسم منها، و خلق الجسم إذا ثبت أنه مصلحه و جب أن يخلق معه جميع ما يحتاج إليه في وجوده.

□  
و منها: أن الانتفاع بهذه الأشياء قد يكون بالاستدلال بها على الله تعالى و على صفاته، فليس الانتفاع مقصورا على التناول فحسب.

□  
و ليس لهم أن يقولوا: إنه كان يمكن الاستدلال بالأجسام على وحدانيه الله تعالى و على صفاته، فلا معنى لخلق الطعوم.

و ذلك أنه لا يمتنع أن يخلقها لما ذكرناه، و إن كان الجسم يصح الاستدلال به و يكون ذلك زياده في الأدله (1).

و لسنا ممن يقول: لا يجوز أن ينصب على معرفته أدله كثيره، لأننا إن قلنا ذلك أدى إلى فساد أكثر الأدله التي يستدل بها على وحدانيته تعالى، فإذا ينبغي أن يجوز أن يخلقها للاستدلال بها و ذلك يخرجها عن حكم العبث و يدخلها في باب ما خلقت للانتفاع بها.

□

ص: ٧٤٨

و ليس لهم أن يقولوا: إذا صحَّ الانتفاع بها من الوجهين بالاستدلال و التناول فينبغى أن يقصد به الوجهين.

و ذلك أنّ هذا محض الدّعى لا- برهان عليها، بل الّذى يحتاج إليه أن يعلم أنّه لم يخلقها إلّا بوجه، فأما أن يقصد بها جميع الوجوه الّتى يصحّ الانتفاع بها لا يجب ذلك.

على أنّا قد بينّا أنّه لا يمتنع أن يفرض فى أحد الوجهين مفسده فى الدّين فيحسن أن يخلقها للوجه الآخر، و يعلمنا أنّ فيها فسادا فى الدّين (1) متى تناولناها، فيجب علينا أن نمتنع منها.

فإن قيل: إذا أمكن خلقها للوجهين، و لم يقصدهما كان عبثا من الوجه الّذى لم يقصد الانتفاع به، و جرى ذلك مجرى فعلين يقصد بهما الانتفاع و لا يقصد بالآخر ذلك، فيكون ذلك عبثا.

قيل له: ليس الأمر على ذلك، لأنّ الفعل الواحد إذا كان فيه وجه من وجوه الحكمه خرج من باب العبث، و إن كان له وجوه آخر كان يجوز أن يقصد، و ليس كذلك الفعلان لأنّه إذا قصد وجه الحكمه فى أحدهما بقى الآخر خاليا من ذلك و كان عبثا، و ليس كذلك الفعل الواحد على ما بيناه.

فإن قيل: الانتفاع بالاعتبار بالطّعم لا يمكن إلّا بعد تناولها، لأنّ الطّعم ليس ممّا يدرك بالعين فينتفع به من هذه الجهة، فإذا لا بدّ من تناوله حتّى يصحّ الاعتبار به.

قيل: الاعتبار يمكن بتناول القليل منه و هو قدر ما يمسك الرّمق و تبقى معه الحياه، و قد بينّا أنّ ذلك القدر فى حكم المباح، و ليس الاعتبار موقوفا على تناول شيء كثير من ذلك.

و يمكن أن يقال أيضا: إنّّه يصحّ أن يعتبر بها إذا تناولها غير المكلّف من سائر أجناس الحيوان، فإنّه إذا شاهد أجناس الحيوان تتناول تلك الأشياء و يصلح عليها []

ص: ٧٤٩

(١ - ١) للدّين.

أجسامها أو ينفسد بحسب اختلافها و اختلاف طبائعها، جاز معه أن يعبر بذلك و إن لم يتناولها المكلف أصلا.

و بمثل هذا أجاب المخالف من قال بالفرق بين السموم و الأغذية، بأن قال:

يرجع إلى حال الحيوانات التي ليست مكلفه إذا شاهدها يتناول أشياء ينتفع بها جعل ذلك طريقا إلى تجربته، و أن ذلك ممن ينصلح عليه أيضا جسمه، و ذلك مثل ما أجبنا به عن السؤال الذي أوردوه في هذا الباب.

و استدلوا أيضا بقوله تعالى: **مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (١)**، و بقوله **أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ (٢)**، و ما شاكل ذلك من الآيات، و هذه الطريقتان مبنيته على السمع.

و نحن لا- نمتنع أن يدل دليل السمع على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر على ذلك و إليه نذهب، و على هذا سقطت المعارضه بالآيات.

و استدل كثير من الناس على أن هذه الأشياء على الحظر أو الوقف، بأن قالوا:

قد علمنا أن التحرز من المضار واجب في العقول، و إذا كان ذلك واجبا لم يحسن منا أن نقدم على تناول ما لا نأمن أن يكون سماً قاتلا فيؤدى ذلك إلى العطب، لأننا لا نفرق بين ما هو سم و ما هو غذاء، و إنما ننتظر ذلك إعلام الله تعالى لنا ما هو غذاؤنا، و الفرق بينه و بين السموم القاتله.

و اعترض من خالف في ذلك الاستدلال بأن قال: يمكننا أن نعلم ذلك بالتجربه، فإننا إذا شاهدنا الحيوان المذى ليس بمكلف يتناول بعض الأشياء فيصلح عليه جسمه، علمنا أنه غذاء، و إذا تناول شيئا يفسد عليه علمنا أنه مضار، فحينئذ اعتبرنا بأحوالهما.

□

:Links

<http://jamequran.ir/fa/ayah/7/32> [١]

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/5/4> [٢]

ص: ٧٥٠

[١- (١) الأعراف: ٣٢] [١]

[٢- (٢) المائدة: ٤] [٢]

وقال من نصر هذا الدليل: إنّ الحيوان يختلف طباعه، فليس ما يصلح الحيوان المستبهم يعلم أنّه يصلح الحيوان النّاطق، لأنّ هاهنا أشياء كثيرة تغذّي كثيرا من الحيوان و تصلح عليها أجسامها، وإن كان متى تناولها ابن آدم هلك، منها أنّ الطّبايا يأكل شحم الحنظل و يتغذّى به، و لو أكل ذلك ابن آدم لهلك في الحال، و كذلك النّعامه تأكل النّار و تحصل في معدتها، و لو أكل ذلك ابن آدم لهلك في الحال، و كذلك يقال إنّ الفأره تأكل البيش (١) فتعيش به، و رائحه ذلك تقتل ابن آدم.

فليس طبائع الحيوان على حدّ واحد، و إذا لم يكن على حدّ واحد لم يجوز أن يعتبر بأحوال غيرنا أحوال نفوسنا.

و لمن خالفهم في ذلك أن يقول: أحسب أنّه لا- يمكن أن يعتبر بأحوال الحيوان المستبهم أحوال الحيوان من البشر، أليس لو أقدم واحد منهم على طريق الخطأ أو الجهل على ما يذهبون إليه على تناول هذه الأشياء يعرف بذلك الخطأ ما هو غذاء، و فرّق بينه و بين السّم، فينبغي أن يجوز لغيره أن يعتبر به، و يجوز له بعد ذلك التّناول منها، و إن لم يرد سماع، لأنّه قد أمن العطب و الهلاك.

□  
فالمعتمد في هذا الباب ما ذكرناه أوّلا في صدر هذا الباب، فهذه جملة كافيّه في هذا الباب إن شاء الله.

□

:Links

<http://localhost/١٣٧٥٤/٠/٢٦٩?paragId=١٨٤٠٠٤٦٥٧> [١]

ص: ٧٥١

(١-١) بكسر الباء نبت ببلاد الهند، و هو سمّ. (لسان العرب ٢٦٩: ٦). [١]



«فى ذ F ر ح F م التافى، هل عليه دليل أم لا؟ [١]،

وال F لام فى استصحاب الحال»

ذهب قوم إلى أن التافى ليس عليه دليل، كما أن من قال لست عالما بالشئ لا دليل عليه، و كما أن المنكر للدعوى ليس عليه بينه، و كما لا دليل على من نفى نبوه المدعى للنبوه.

و منهم من قال: إن على التافى للأحكام العقلية دليلا، و ليس على التافى []

للأحكام الشرعية ذلك (١).

و ذهب المحصّلون من المتكلمين و الفقهاء إلى أنّ كلّ من نفى حكماً من الأحكام، عقلياً كان أو سمعياً، كان عليه الدليل (٢)، و إليه أذهب لأنه الصّحيح.

و المذنب يدلّ على ذلك: أنّ النّافي للحكم مدّع (٣) للعلم بأنّ ما نفاه منفي، لأنّه إن ادّعى الشّك في ذلك فلا يلزمه الدّلاله، لأنّ قوله لا- يعدّ مذهبا و لا يناظر عليه، و إذا كان مدّعياً للعلم و قد ثبت أنّ العلوم المكتسبه لا بدّ لها من أدلّه و طرق موصله إلى العلم، فإذا ثبت ذلك فمتى طوب النّافي بالدّلاله، فإنّما يطالب بما أداه النّظر إليه إلى نفى ما نفاه، فعليه بيان دلّالته، كما يجب على المثبت ذلك، لكنّ طريق الاستدلال يختلف في ذلك، لأنّ النّافي للحكم يستدلّ بأن يقول: الحكم الشرعي إذا تعبد الله تعالى به فلا- بدّ من أن يدلّ عليه، فإذا عدت الدّلاله على ذلك من الكتاب و السّنّه و الإجماع و جميع طرق الأدلّه علمت أنّ الحكم منتف، فليستدلّ بانتفاء التّعبد به على نفى لزومه.

و كذلك قد يستدلّ بانتفاء ظهور العلم المعجز على يد المدّعي للنّبوه على نفى نبوّته بأن يقال: لو كان نبيا لوجب ظهور المعجز على يده، فإذا لم يظهر علمت بانتفائه انتفى كونه نبيا.

و كذلك يستدلّ بانتفاء أحكام الصّيفات عن الموصوف على نفى الصّيفات، كما يستدلّ على نفى المائيه (٤) على القديم تعالى بانتفاء حكم لها.

و نقول: لو كان له مائيه لوجب أن يكون لها حكم، فلمّا لم نجد لها حكماً علمنا انتفاءها.

و كذلك نستدلّ على انتفاء الصّفات الزّائده على الصّفات المعقوله في الجواهر []

ص: ٧٥٣

١-١) انظر: المصادر الوارده في ذيل التّعليقه رقم (١) صفحه ٧٥٢.

٢-٢) انظر: المصادر الوارده في ذيل التّعليقه رقم (١) صفحه ٧٥٢.

٣-٣) مدّعي.

٤-٤) أي الماهيه.

و الأعراض بأن نقول: لو كانت لها صفات أكثر من ذلك لكانت لها أحكام معلومه إما ضروره أو استدلالا، فلما لم نجدها معلومه من هذين الطريقتين علمنا انتفائها.

و كل هذه أدله على الحقيقه، لا إنا عولنا في نفي ما نفيناه على القول بأننا لا نحتاج إلى دليل، فطرق الأدله تختلف.

و قد طوّل من تكلم في هذا الباب الكلام فيه، و هذا القدر الذي لخصناه كاف فانه يأتي على المعتمد من ذلك.

فأما قول من قال (1): «ليس عليه دليل، كما لا يبينه على المنكر». فبعيد، لأنّ طريق ذلك الشرع و ليس هو ممّا عليه دليل عقلي أو سمعي، و ما هذا حكمه يحكم فيه بحسب ما ورد الشرع به و يفارق ذلك المذهب على ما ذكرناه.

على أنّ المنكر لو كان لا دليل عليه لما وجب عليه اليمين، كما لا يحتاج التّأفي إلى دليل و لا غيره.

على أنّه قد قيل: إنّ كون الشّيء في يده حكم الدّلاله، و لذلك لو لم يكن في يده لكان حاله حال المدّعي الآخر، فقد ثبت سقوط التّعلّق بذلك.

فأما من نفي نبوّ المتنبّي، فقد بيّنّا أنّ عليه دليلا، و هو أن يقول: لو كان نبيا لوجب ظهور العلم على يده، فلما لم يظهر علمت أنّه ليس بنبيّ، و أنّه كاذب في دعواه.

و هذه الجملة الّتي ذكرناها تبيّن لنا أنّ التّأفي عليه دليل، فإنّ ذلك لا يخصّ حكما عقليا من حكم شرعي، فيجب القضاء بتساويهما في ذلك.

□

ص: ٧٥٤

---

١-١) راجع المصادر الوارده في هامش التّعليقه رقم (١) صفحه ٧٥٢.

فأما استصحاب الحال فصورته ما يقوله أصحاب الشافعى: «من أنّ المتيمّم إذا دخل فى الصّلاه ثم رأى الماء، فإنّه قد ثبت أنّه قبل رؤيته للماء يجب عليه المضىّ []

فى الصّلاه بالاتّفاق، فإذا حدث رؤيه الماء فيجب أن يكون على ما كان عليه من حكم الحال الأولى»، و غير ذلك من المسائل.

و قد اختلف العلماء فى ذلك، فذهب أكثر المتكلمين، و كثير من الفقهاء من أصحاب أبى حنيفه و غيرهم إلى أنّ ذلك ليس بدليل (١)، و هو الذى ينصره المرتضى [١] رحمه الله (٢).

و ذهب أكثر أصحاب الشافعى و غيرهم - و هو الذى كان ينصره شيخنا أبو عبد الله [٢] - إلى أنّ ذلك دليل (٣).

و فى ذلك نظر، غير أنّه يمكن أن يقال فى المثال الذى ذكره أن يقال: قد ثبت وجوب المضىّ فى الصّلاه قبل رؤيه الماء، و لم يدلّ دليل على أنّ رؤيه الماء حدث، و لو كان حدثا لكان عليه دليل شرعى، فلمّا لم يكن عليه دليل دلّ على أنّه ليس بحدث، و جب حينئذ المضىّ فى الصّلاه، غير أنّ هذا يخرج عن باب استصحاب الحال و يرجع إلى الطّريقه الأولى من الاستدلال بطريقه النّفى.

و اعترض من نفى استصحاب الحال طريقه من قال به بأن قال (٤): الحال الثانيه غير الأولى، بل الحال الثانيه مختلف فيها، و الحال الأولى متّفق عليها، فكيف يحكم [ ]

ص: ٧٥٦

١- ١) انظر: المصادر الوارده فى ذيل التّعليقه رقم (١) صفحه ٧٥٥.

٢- ٢) قدّس الله روحه.

٣- ٣) انظر: المصادر الوارده فى ذيل التّعليقه رقم (١) صفحه ٧٥٥.

٤- ٤) و المعترض هو أبو إسحاق الشّيرازى، راجع تفصيل استدلاله فى نفى دليليه الاستصحاب فى: «التبصره: ٥٢٧-٥٢٦».

فى أحدهما بحكم الأخرى بلا- دليل؟ و لأنه لا- فرق بين من عول فى ذلك على ما قالوه، و بين من عول فى حمل مسأله على أخرى، على أن قال إنها مثلها من غير أن يبين فيها علّه توجب الجمع بينهما، و ذلك ظاهر البطلان.

قالوا: و الذى يكشف عن ذلك أن الذى لأجله قلنا فى الحاله الأولى ما (1) قلناه، إنما كان للاتفاق (2) أو لدليل (3) دلّ على ذلك، و ذلك مفقود فى الحاله الثانيه، [فيجب أن لا يكون حكمها حكم الأولى، بل كان يجب أن لا يقول فى الثانيه] (4) إلا بما يقوم عليه دليل كما قلناه فى الأولى، و ذلك يبطل استصحاب الحاله.

و قولهم: «إنا على ما كنا عليه»، ليس بدليل على الحاله الثانيه حال اجتهاد عند من قال بذلك، و الحاله الأولى متفق عليها لا يجوز فيها الاجتهاد.

فإن قالوا: إن حدوث الحوادث لا يغير الأحكام الثابته، و لم يحصل فى الحاله الثانيه إلا حدوث حادث، فيجب أن لا يزيل الحكم الأول إلا بدليل.

قيل: إن حدوث الحوادث إنما لا يؤثر فى ثبوت الحكم إذا كان الدليل قد اقتضى دوامه، فأما إذا اقتضى إثباته فى وقت مخصوص فطرو الوقت الثانى يقتضى زوال حكمه لا محاله.

على أن كل الحوادث و إن كانت لا تؤثر فى الحكم الثابت، فإن الحوادث التى اختلف الناس عند حدوثها فى بقاء الحكم الأول عندها مؤثر فى ذلك، لأن الاتفاق قد زال عند حدوثه، فعلى من استصحب الحكم الأول دليل مبتدأ، كما أن على المنتقل عنه دليل مبتدأ.

□  
و استدلل من نصر استصحاب الحاله بما روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: «إن []

ص: ٧٥٧

١- (١) بما.

٢- (٢) فى الأصل: الاتفاق.

٣- (٣) دليل.

٤- (٤) ليس فى الحجرية.

الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين ألبته فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا» (١)، فبقاه على الحال الأولى.

و أيضا: فقد اتفقوا على أنّ من يتقن الطهارة ثم شك في الحدث، أنّ عليه أن يستصحب الحال الأولى، فينبغي أن يجعل ذلك عبره في نظائره.

و اعترض ذلك من نفى القول به بأن قال (٢): إنّما قلنا في هذين الموضوعين لقيام دليل و هو قول النبي صلى الله عليه وآله و سلم و تسويته بين الحالين، و كذلك الاتفاق على أنّ حال الشك في الحدث مثل حال يقين الطهارة فلا شك معها، فنظير ذلك أن يقوم في كل موضع دليل على أنّ الحالة الثانية مثل الحالة الأولى حتى يصير إليه.

و الذي يمكن أن ينصر به طريقه استصحاب الحال ما أوأنا إليه من أن يقال:

لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان على ذلك دليل، و إذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد ما فيها ما يدل على أنّ الحالة الثانية مخالفه للحاله الأولى، دل على أنّ حكم الحالة الأولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريقه النفي، و ذلك خارج عن استصحاب الحال؟ قيل: ألمذى نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، فأما غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به.

و هذه الجملة كافيه في هذا الباب.

□

:Links

-----

[١] <http://localhost/٢٨٤٥٧/٠/٤٠٦?paragId=٢١٧٨٠٦٠٦٣>

ص: ٧٥٨

- 
- ١- ١) نحوه في الجامع الصغير ١: ٣١٠ حديث رقم ٢٠٢٧ عن مسند أحمد و [١] أبي يعلى، و في كنز العمال ١: ٢٥١- ٢٥٢ حديث رقم ١٢٧١، ١٢٧٠، ١٢٦٩. انظر أيضا المصادر الواردة في ذيل التعليقه رقم (١) صفحه ٧٥٥.
- ٢- ٢) راجع المصادر الواردة في ذيل التعليقه رقم (١) صفحه ٧٥٥.

«فى ذ F ما يعلم بالعقل و السّمع»

المعلومات على ضربين: ضروريّه، و مكتسبه.

و المكتسبه على ضربين: عقليّ و سمعيّ.

فالعقليّ على ضربين:

ضرب منه: لا يصحّ أن يعلم إلاّ بالعقل.

و الضرب الآخر: يصحّ أن يعقل بالعقل و السّمع معا.

فالأصّوريات نحو العلم بأنّ الواحد لا يطابق اثنين، و أنّ الجسم الواحد لا يكون فى مكانين فى حال واحده، و العلم بوجود ردّ الوديعه، و شكر المنعم، و الإنصاف، و قبح الظلم، و الكذب، و العبث، و ما يجرى مجراه ممّا هو لازم لكمال العقل.

و أمّا المكتسب الّذى لا- يصحّ أن يعلم إلاّ- بالعقل، فهو كلّ علم لو لم يحصل للمكلّف لم يمكنه معرفه السّمع، و ما لا يتمّ هذا العلم إلاّ به، و ذلك نحو العلم بأنّ هاهنا حوادث لا يقدر عليها أحد من المحدثين، و أنّ لها محدثا، قادرا، عالما، حيّا، قديما، لا يشبه الأجسام و لا تشبّهه و لا الأعراض، و أنّه غيّى لا يجوز عليه الحاجه، و أنّه يستحقّ هذه الصّيفات لذاته لا لمعان قديمه أو محدثه سواه، و أنّه لا يفعل إلاّ الحسن، و لا يجوز عليه شىء من القبائح، و لا الإخلال بالواجب.

فمتى علم هذه الجملة صحّ أن يعلم صحّه السّمع، و متى لم يعلمها أو لم يعلم []



شيئا منها لا يصحّ أن يعلم صحّه السّمع.

و إنّما قلنا ذلك: لأنّه متى لم يعلم ما قلناه، لم نأمن أن يكون الّذى فعل المعجز غير الحكيم، و أنّه ممّن يجوز عليه تصديق الكذّاب، فلا نتق بصحّه السّمع.

و أمّا ما يصحّ أن يعلم بالسميع و العقل معا: فنحو أنّ الله تعالى لا يجوز عليه الرّؤية على الحدّ الّذى يجوّزها الأشعريّ و أصحابه [١] عليه، لأنّ نفي ذلك يصحّ أن []

ص: ٧٦٠

يعلم بالسمع كما يصح أن يعلم بالعقل، و غير ذلك ممّا يقدح فيما قدّمناه.

فأما ما لا يعلم إلا بالسمع فعلى أضرب:

منها: ما تتعلّق به الأحكام من سبب أو علّة من قال بإثبات العلل.

و منها: ما هي أدلّه على الأحكام.

و منها: ما يتعلّق بذلك من شروطه و فروعه و أوصافه.

و كلّ ذلك لا يصحّ أن يعلم إلا بالسمع.

فأما الأحكام: فنحو الإباحة الشرعيه، نحو ذبح البهائم و غير ذلك عند من قال إنّ الأشياء على الإباحة.

فأما على ما نذهب إليه من الوقف، و على مذهب من قال إنّها على الحظر، فجميع المباحات-لأنّ الطريق إلى العلم بها السمع لا غير- كذلك القبائح الشرعيه نحو شرب الخمر، و نحو الأكل في أيّام الصّوم، و نحو الزّبا و ما شاكلها، فإنّ جميع ذلك لو لا السمع لما علم قبحها على طريق القطع.

فأما القتل و الظلم: فمعلوم بالعقل قبحه.

و أمّا ما يستفاد بالسمع: نحو ما يحسن من الآلام و القتل، و هو ما كان قودا أو غيره، و نحو جهاد الكفّار و غير ذلك.

و أمّا ما يقبح من البياعات و غيرها: فما يقف التّمليك فيها على شروط لا تعرف إلا بالشرع فشرعي، و ما لم يكن كذلك فهو ممّا يعلم بالعقل و بالعادة.

و أمّا ما رغب فيه الشرع (1): فهو كلّ فعل لو لا الشرع لكان قبيحا كالصّوم و الصّلاه و ما شاكلهما.

فأما الإحسان: فإنّه يعلم بالعقل أنّه ندب، إلا ما ورد الشرع به على أوصاف يرجع إليه أو إلى المعطى.

و أمّا الواجب الشرعي: فهو كلّ ما لو لا دليل السمع لم يعلم وجوبه على الوجه الّذى وجب عليه و كان قبيحا، و ذلك نحو الصّوم، و الصّلاه، و الزّكاه.

□

ص: ٧٦١

و شروط جميع ذلك و أوصافه، و ما يفسد منه، و ما يصحّ، و ما يفسده أو يصحّحه، و ما يجزى منه ما لا يجزى و يجب فيه القضاء، و ما يفسخ من العقود و ما لا يفسخ، و لا يقع به التملك إلا بشروط، أو على أوصاف، و ما يجب من نوع الأملاك و غير ذلك، فجميع ذلك يعلم شرعا.

و هذه الجملة تتبّه على ما يعلم بالشرع من الأحكام، اختلف الأحوال المحكوم لهم أو عليهم أو اتفق، مختارا كان أو مكروها، مكلفا أو غير مكلف.

و أما سبب الأحكام: فكالشهادات و سائر الأمارات التي يتعلّق الأحكام بها، أو يسوغ للحاكم الحكم لأجلها، و كذلك سائر أسباب الموارد، و كثير من التمليكات من موت، أو غنيمه، و ما شاكله، و كثير من الولايات التي هي سبب لتصرف الوالى فيما يتصرف فيه من أماره، و قضاء، و ولايه على محجور و غير ذلك، فجميع ذلك و جميع أوصافه و شروطه يعلم بالشرع، و لولاه لم يعلم.

و أما علل الأحكام فعند من قال بالقياس لا يعلم إلا بالشرع.

و أما الأدلّه التي تعلم بالشرع فنحو القياس، و الاجتهاد (1) عند من أثبتهما و جوّز العمل بهما، و ما يتعلّق بهما من العلل و الأمارات و الأحكام.

□  
و أما على مذهبنا، فنحو الأفعال الصادره من النبيّ صلى الله عليه و آله، لأنّ بالشرع يعلم كونها أدلّه على ما تقدّم القول فيها.

فأما الأدلّه الموجهه للعلم: فبالعقل يعلم كونها أدلّه، و لا مدخل للشرع في ذلك، فإن كان يتعلّق بالشرع في بعض الوجوه لأننا نقول الرّسول عليه السلام يعلم أنّ القرآن كلام الله، و إن كان علمنا بما يدلّ عليه، أو بآته دلالة يرجع فيه إلى العقل.

و أما المباحات: فقد بينا أنّ طريق العلم بها كلّها الشرع على ما مضى القول فيها على مذهبنا في الوقف.

□

ص: ٧٤٢

---

١- (١) لمعرفة معنى «الاجتهاد» في مصطلح الإماميّة راجع التعلّيقه رقم (١) صفحته (٨).

قد ذكرنا في هذا الكتاب جملة موجزه في كلّ باب بأخصر ما حضرنا، و لو شرعنا في شرح ذلك لطال الكتاب، و فيما لخصناه كفايه لمن ضبط هذا الفنّ، و تنبيه بذلك على ما عداه، و نسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه، و ينفعنا بذلك و من نظر فيه، إنّه وليّ ذلك، و القادر عليه، و الحمد لله ربّ العالمين، و الصّلاه على رسوله محمد و آله الطاهرين.

تمّ الكتاب و ربّنا محمود و له المكارم و العلى و الجود

على النّبىّ محمّد صلواته ما ناح قمرىّ و أورد عود

وقع الفراغ من كتبه عبد الصمد بن عبد الله بن الحسين بن أحمد في ذى الحجه سنه ثمان عشره و خمس مائه هجريه. حامدا لله  
و مصليا على نبيّه محمّد و آله الطاهرين (١).

□

ص: ٧٦٣

---

١ - ١) جاء في نهايه النسخه الثانيه: «قد تمّ هذا الكتاب المستطاب بعون الملك الوهاب على يد العبد الآثم الجانىّ محمد صادق بن محمد رضا التويسر كاتىّ في شهر ربيع الثانى سنه ١٣١٤».



## الفهارس

- ١- فهرس الآيات القرآنية
- ٢- فهرس الأحاديث
- ٣- فهرس الآثار وأقوال الصحابة
- ٤- فهرس الأعلام
- ٥- فهرس الفرق والطوائف والمذاهب
- ٦- فهرس الكتب الواردة في المتن
- ٧- فهرس الأشعار
- ٨- فهرس الأماكن والبقاع
- ٩- فهرس مصادر البحث والتحقيق
- ١٠- فهرس محتوى الكتاب







[ ١ ]  
فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة / ٢		
لا تقربا هذه الشجرة	٣٥	٢٥٦
أقيموا الصلاة	٤٣	٤٢٥، ١٨٨، ١٨٧، ٥٩، ٤٣٥، ١٨١، ٥١٣
		٤٢٧، ٤٣٣، ٤٤٣، ٤٥١
		٤٥٣
وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	٤٣	٤١٤، ٢٦٨، ٢١
وآتوا الزكاة	٤٣	١٨٧
فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم	٥٤	٢٤٩
كونوا قردة خاسئين	٦٥	١٦٤
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة	٧١-٦٧	٤٦٢، ٤٥٨، ٤٥٧
من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل	٩٨	٣٨٧، ٢١٧

٥٤٦، ٤٩٥	١٠٦	ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
٥٤٩، ٥٤٦	١٠٦	ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير
١٦٩	١١٠	أقيموا الصلاة
٥٩٧	١٣٠	ومن يرغب عن ملة إبراهيم
٦١٦، ٦١٣	١٤٣	وكذلك جعلناكم أمة وسطاً
٦١٦، ٦١٣	١٤٣	شهداء على الناس
٢٢٩	١٤٨	فاستبقوا الخيرات
١٩١	١٥٣	يا أيها الذين آمنوا
١١٣	١٥٩	إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى
٦٦٨، ١٠٥، ١٠٢	١٦٩	وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون
٤١٠	١٨٤	فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعِدَّة
٤٩٤	١٨٤	وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
٤٩٢	١٨٥	فمن شهد منكم الشهر فليصمه
٤٨٩-٤٧٨، ٣٢٧	١٨٧	كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض
١٨٩	١٩٦	وأتموا الحجَّ والعُمرة لله
١٨٥	١٩٦	ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله
٣٣٧	٢١٠	هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظللٍ من الغمام
٣٣٩	٢٢١	ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمننَ
٣٢٧	٢٢٢	ولا تقربوهن حتى يطهرن
٤٧٨	٢٢٢	حتى يطهرن
٤٨٨	٢٢٢	فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن
٦٩٨	٢٢٤	والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً
٥٠٣، ٤١٣، ٣٨٥، ١٦٥	٢٢٨	والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء
٥٠٣	٢٢٩	الطلاق مرتان

٣٨٨، ٣٨٥	٢٣٦	ولا جناح عليكم إن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ
٦٧٥	٢٣٦	عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ
٣٨٥	٢٣٧	إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ
٢١٧	٢٣٨	حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى
٥٥٣	٢٣٩	فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا
٤٤٤	٢٦٧	وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ
٤٤٤	٢٦٧	وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ
٦٩٧، ٣٥٧	٢٧٥	أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
٤٧٧	٢٨٢	وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ
٤٠٩، ٢٨٨	٢٨٢	وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
٣٩١	٢٨٤	وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

## سورة آل عمران / ٣

		هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ
٤٠٧	٧	هِنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
٣٣	٧	وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
٦٢٠	١٨	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ
١٩٤، ١٩١، ١٨٧	٩٧	وَقَدْ عَلِمَ عَلَى النَّاسِ حُجُجَ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا
٥٠٣، ٤٣٣		
٥٠٣، ١٦٥	٩٧	وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا
٦٢١	١١٠	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
٢٦٦	١٣٠	وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا
٢٢٩	١٣٣	وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ

## سورة النساء / ٤

٢٣٧	١	يا أيها الناس اتقوا ربكم
٣٣	٣	فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
٦٧٥	٣	فان خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت
٤٢٨، ٣٩٨	٣	أو ما ملكت أيمانكم
٣٤١	٧	للرجال نصيب مما ترك الوالدان
٦٨٧، ٣٤٠	١١	يوصيكم الله في أولادكم
٥٣٦	١١	ولأبويه لكل واحد منهما السدس
٧١٨	١١	من بعد وصية يوصى بها أو دين
٦٩٨	١٢	ولهن الربع مما تركتم
٥٥٣	١٥	واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم
٤٨٩	١٥	فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت
٦٠، ٥٤	٢٢	ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء
٤٣٧، ٤٣٦	٢٣	حرمت عليكم أمهاتكم
٤٢٨	٢٣	وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم
٤٢٨، ٣٩٨	٢٣	وأن تجمعوا بين الأختين
٤١٤، ٣٤٦	٢٤	وأحل لكم ما وراء ذلكم
٦٩٨	٢٥	فانكحوهن باذن أهلهن
٦٨٧، ٦٠، ٥٦، ٥٣	٤٣	أو لا مستم النساء
٤٧٦، ٤٦٩، ٣٢٦، ٥٤	٤٣	فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً
٣٧٧	٤٩	ولا يظلمون فتيلاً
٥٨٠، ١٧٨	٥٩	أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
٦٢٣	٥٩	فان تنازعتن في شيء فردوه إلى الله
١٧٩	٦٥	فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك

٣١٨	٩٢	وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ
٣٣٥، ٣٣٣، ٣٢٩	٩٢	من قتل مؤمناً فتحرير رقبة مؤمنة
٣٢٩	٩٢	شهرين متتابعين
٤٦٩	٩٣	ومن يقتل مؤمناً متعمداً
٦٠٥	١١٥	ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
٥٩٧	١٢٥	واتبع ملة إبراهيم حنيفاً
٧٤٦	١٦٥	لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
٦٩٧	١٧٦	يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله

## سورة المائدة/٥

٤١٥	١	أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ
١٨٤، ١٦٣	٢	وإذا حللتم فاصطادوا
٤٣٨، ٤٣٧، ٤٣٦	٣	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ
٦٦٨	٣	اليوم أكملت لكم دينكم
٧٥٠	٤	أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ
٤١٥	٥	محصنين غير مسافحين
٢٠٨	٦	إذا اقمتم إلى الصلاة فاغسلوا
٤٤٠، ٤٣٩، ٣٥	٦	وامسحوا برءوسكم
٢٠٨، ٥٤	٦	وإن كنتم جُنُباً فاطهروا
٤١١، ٣٧٧، ٢٩٢، ٢٧٦	٣٨	والسارق والسارقة فاقطعوا
٤٢٩، ٤٢٦، ٤١٢		
٧١٤، ٦٠٩		
٤٤٠، ٢٦٨	٣٨	فاقطعوا أيديهما
٥٩٧	٤٤	إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون

٦٨٩	٤٩	وأن أحكم بينهم بما أنزل الله
٤٤٨-٤٤٧	٦٧	يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك
٥٠٩	٩١	إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة
٤٦٩	٩٥	ومن قتله منكم متعمداً
٦٧٥	٩٥	فجزاءً مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدلٍ منكم
١٨٨	٩٥	أو عدلٌ ذلك صيماً

## سورة الأنعام/٦

٦٦٨	٣٨	ما فرطنا في الكتاب من شيء
٥٩٧	٩٠	فبهدهم اقتده
٤١٣،٤٠٧	١٤١	وأتوا حقه يوم حصاده
٤١٣،٤٠٩،٣٩	١٥١	ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق
٥٧٣	١٥٣	فاتبعوه

## سورة الأعراف/٧

١٧٥،١٧٤	١٢	ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك
٢٥٦	٢٠	ما نهكما ربكما عن هذه الشجرة
٧٥٠	٣٢	من حرم زينة الله التي أخرج لعباده
١٩١	١٥٨	يا أيها الناس
٦٢٤	١٨١	وممن خلقنا أمةً يهدون بالحق وبه يعدلون

## سورة الأنفال/٨

٧٧	٦٥	إن يكن منكم عشرون صابرون
٥٥٤،٤٩٤	٦٦	الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم

## سورة التوبة / ٩

٥	٢٩٢، ٢٩٣، ٣٣٩، ٣٨٠	اقتلوا المشركين
	٤١٢، ٤٢٦، ٤٢٩، ٤٣٠	
٢٩	٣٢٧	قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
٢٩	٣٣٩، ٤١٣	حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
٣٤	٤٣٨	والذين يكتزون الذهب والفضة
٣٦	٤٦٩	فلا تظلموا فيهن أنفسكم
٨٠	٤٧٥	استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم
١٠٣	١٩١، ١٩٤، ٢٦٨، ٤٠٦	خذ من أموالهم صدقة
	٤٥١، ٤٥٣	
١٢٢	١٠٨	فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

## سورة يونس / ١٠

١٥	٥٤٦	قال الذين لا يرجون لقاءنا انتِ بقرآن غير هذا أو بدله
١٥	٥٤٦	قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي
٤٦	٣٤	فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد

## سورة هود / ١١

١	٤٠٨	الكتاب أحكمت آياته
١٣	١٦٤	فأتوا بعشر سور مثله مفتريات
٤٣	٣١٩	لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم
٩٧	١٦١، ١٦٢، ٥٧٨	وما أمر فرعون برشيد
١٢٣	٥٧٨	وإليه يرجع الأمر كله

		<b>سورة يوسف/ ١٢</b>	
٤٣٧، ٣٩، ٣٧، ٢٩	٨٢	وَاسْتَلِيَ الْقَرْيَةَ	
٢٩	٨٢	وَاسْتَلِيَ الْعَيْرَ	
		<b>سورة الرعد/ ١٣</b>	
٥٢٢	٣٩	يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ	
		<b>سورة الحجر/ ١٥</b>	
٣٨٠، ٣٠١	٩	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ	
		<b>سورة النحل/ ١٦</b>	
٣٤	٤٠	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ	
٥٥٢، ٥٤٥، ٤٠٥	٤٤	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ	
٦٦٨	٨٩	تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ	
٥٤٩، ٥٤٥	١٠١	وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ	
		<b>سورة الاسراء/ ١٧</b>	
٧٤٦	١٥	وَمَا كُنَّا مَعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا	
٤٣٧، ٤١٠، ٣٧٧	٢٣	وَلَا تَقُلْ لَهَا أُنْثَىٰ وَلَا تَنْهَرْهَا	
٤٧٣، ٤٦٩			
٥٥	٣٣	وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ	
٤١٣	٣٣	وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَهُ	
٦٦٧، ١٠٦، ١٠٥	٣٦	وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	
١٦٣	٦٤	وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَعْطَمَ	



٤١٠	٧١	ولا يظلمون فتيلاً
٢٠٨	٧٨	أقم الصلاة لِذُلُوكِ الشمس
		سورة الكهف/١٨
٤٠٩	٤٩	ولا يظلم زُبُك أحداً
		سورة طه/٢٠
٢٩	٨٥	وأظلمهم السَّامِرِيُّ
١٧٩	١٢١	وعصى آدمُ زُبَّهُ ففوى
		سورة الأنبياء/٢١
٣٠١،٣٠٠	٧٨	وكنّا لحكمهم شاهدين
		سورة الحج/٢٢
٣٥	٣٠	فاجتنبوا الرجس من الأوثان
٤١٤	٧٧	وافعلوا الخير
		سورة المؤمنون/٢٣
٤٣٨	٥	والذين هم لفروجهم حافظون
		سورة النور/٢٤
٢٠٨، ٢٧٦، ٣٤٢، ٣٧٧	٢	الزانية والزاني فاجلدوا كُلُّ واحدٍ منهما
٥٥٣، ٤١٢، ٤١١		
٥٧٨	٦٣	لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً

٥٧٨ ، ١٧٥ ، ١٦٢	٦٣	فليحذر الذين يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ
		سورة الفرقان / ٢٦
٤٧١	٤٨	وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا
		سورة النمل / ٢٧
٤١٤ ، ٣٩١	٢٣	وَأَوْتَيْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ
		سورة القصص / ٢٨
٦٢٤	٢٣	وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً
٣٥	٣٠	نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ
		سورة العنكبوت / ٢٩
٣٣٤	١٤	فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا
٦٧٠ ، ٥٠٩	٤٥	إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
		سورة الروم / ٣٠
٢٥٠	٣١	أَقِيمُوا الصَّلَاةَ
		سورة لقمان / ٣١
٦٢٢	١٥	وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنْابَ
		سورة السجدة / ٣٢
٥٧٨	٥	يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ

## سورة الأحزاب/ ٣٣

٥٨٠، ٥٧٩، ٥٧٣	٢١	لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
٣٣٣	٣٥	والذاكرين الله كثيراً والذاكرات
		وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً
١٧٩	٣٦	أن يكون لهم الخيرة
١٧٩	٣٦	ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً
٣٧	٥٧	إن الذين يؤذون الله

## سورة سبأ/ ٣٤

٥٧٩	٢٠	فاتبعوه
-----	----	---------

## سورة فاطر/ ٣٥

٣٣	١	أوليا أجنحةٍ مشنى وثلاث
----	---	-------------------------

## سورة الصافات/ ٣٧

٥٢٣، ٥٢٢	١٠٢	يا بني إني أرى في المنام أنني أذبحك فانظر ماذا ترى
٥٢٣، ٥٢٢	١٠٥-١٠٤	وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا
٥٢٣	١٠٦	إن هذا لهو البلاء المبين
٣٦	١٤٧	وأرسلناه إلى مائة ألف

## سورة ص/ ٣٨

٣٠١	٢١	وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب
٣٠٠	٢٢	إذ دخلوا على داود
٣٠١	٢٢	خصمان بغي بعضنا على بعض

٣١٨	٧٤-٧٣	فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس
<b>سورة الزمر/٣٩</b>		
٤٠٨	٢٣	الله نزل أحسن الحديث
٤٩٥	٤٨	وبدا لهم سيئات ما كسبوا
٣٣٧	٦٢	الله خالق كل شيء
<b>سورة فصلت/٤١</b>		
١٩٢	٧٠٦	وويل للمشركين الذين لا يؤتون
١٦٩، ١٦٣	٤٠	اعملوا ما شئتم
<b>سورة الشورى/٤٢</b>		
٢٩	١١	ليس كمثل شيء
٣٩	٤٠	وجزاء سيئة سيئة مثلها
<b>سورة الجاثية/٤٥</b>		
٤٩٥	٣٣	وبدا لهم سيئات ما عملوا
<b>سورة محمد(ص)/٤٧</b>		
٣٣٩	٤	فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب
٤٩٦	٣١	ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم
<b>سورة الفتح/٤٨</b>		
٥٧٤	٢	ما تقدم من ذنبك وما تأخر

<b>سورة الحجرات / ٤٩</b>		
٦٦٧	١	لا تقدموا بين يدي الله ورسوله
٤٦٩، ١١٠	٦	يا أيها الذين آمنوا إن جئكم فاسق بنياً فتبينوا
<b>سورة النجم / ٥٣</b>		
٧٣٥	٤-٣	وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى
<b>سورة القمر / ٥٤</b>		
١٦٢، ١٦١	٥٠	وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر
<b>سورة الرحمن / ٥٥</b>		
٣٨٧، ٢١٧	٦٨	فيها فاكهة ونخل ورمان
<b>سورة المجادلة / ٥٨</b>		
٣٣٣	٣	والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون
٣٢٦	٤	فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً
٥٥٤، ٤٩١	١٣	أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات
<b>سورة الحشر / ٥٩</b>		
٦٧٣	٢	هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم
٦٧٣	٢	فاعتبروا يا أولى الأبصار
٥٨٠	٧	ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
٤٤٤	٢٠	لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة
٤٤٥	٢٠	أصحاب الجنة هم الفائزون

		سورة الجمعة/٦٢
١٨٤،١٦٣	١٠	فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض
		سورة الطلاق/٦٥
٣٨٤،٥٠	١	يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن
٤٦٩	٢	وأشهدوا ذوى عدل منكم
٣٨٥	٤	اللائي يشئن من المحيض من نسائكم
٣٤٠	٤	وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن
٤٦٩	٦	وإن كن أولات حمل
		سورة التحريم/٦٦
٦٨٣	١	يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك
٦٨٣	٢	قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم
		سورة الملك/٦٧
٢٧٧	٨	كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها
		سورة القلم/٦٨
٦١٣	٢٨	قال أوسطهم ألم أقل لكم
		سورة المعارج/٧٠
٤١٣،٤٠٧	٢٤	في أموالهم حق معلوم

		سورة المدثر/ ٧٤	
١٩٢	٤٣	قالوا لم نك من المصلين	
١٩٢	٤٤	ولم نك نطمع المسكين	
		سورة القيامة/ ٧٥	
٣٩، ٢٩	٢٣	إلى ربها ناظرة	
		سورة النبأ/ ٧٨	
٢٩٣، ٢٩٢	٤٠	يقول الكافر يا ليتني كنت تراباً	
		سورة الإنفطار/ ٨٢	
٢٩٣، ٢٩٢	١٤	إنَّ الفجَّارَ لَفِي جحيم	
		سورة الفجر/ ٨٩	
٣٣٧، ٢٧، ٢٩	٢٢	وجاء ربُّك	
		سورة الانشراح/ ٩٤	
٢١٦	٦، ٥	فانَّ مع العسر يسراً إنَّ مع العسر يسراً	
		سورة العصر/ ١٠٣	
٢٩٢، ٢٧٥	٢، ١	والعصر إنَّ الانسان لَفِي خُسْرٍ	





[ ٢ ]

## فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث
	(أ)
٧٠٤ .....	الأئمة من قريش
٣٠٠ .....	الائنان فما فوقها جماعة
٤٢٨، ٣٩٨ .....	أحلتها آية وحرمتها أخرى وأنا أنهي
١٤٦ .....	إذا جاءكم عنّا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسنة رسوله (ص)
٣٥٠ .....	إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه
١٤٩ .....	إذا نزلت لكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنّا
٧١٧ .....	أرأيت لو تميمضت بماءٍ أكنت شاربه
٣٧٠ .....	أرأيت لو تميمضت بماءٍ ثمّ مججته
٧١٧ .....	أرأيت لو كان على أيبك دين أكنت تقضيه
١٧٦ .....	إرجمي إلى زوجك فانه أبو ولدك وله عليك حقّ
٧١٣ .....	ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمون

٦٩٦	أعتقها ولدها .....
٧٣٥	إن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة .....
٥٥٥	إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث .....
١٣٠	أنا خالفت بينهم .....
٣٧٤	إن الشفعة للجار .....
٧٥٨	إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إيتيه فيقول: أحدثك .....
٧٠٥	إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها .....
٧٠٠	إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا .....
٥٥٧، ٤٨٠	إن الماء من الماء منسوخ .....
٣٩١	إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاور .....
٩٥	إن الميت ليعذب وإن أهله يبكون عنه .....
٦٨٦، ٤٤٣	إنما الأعمال بالنيات .....
٤٨١	إنما الرياء في النسيئة .....
٤٨٠	إنما الماء من الماء .....
٤١١، ٣٧٦	إنها من الطوافين عليكم والطوافات .....
٥٧٤	إنني لأرجو أن أكون أخشاكم .....
٦٩٦	أيما أمة ولدت من سيدها فهي معتقة .....
٣٧٠	أينقص إذا يبس .....

(ب)

٣٢	بش خطيب القوم أنت .....
٤٨٩	البكر بالبكر جلد مائة .....
	بماذا تقضي؟ قال: بكتاب الله قال: فان لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله (ص)
٧٠٩	قال: فان لم تجد ... ..
٣٥٦	بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، ثم قال: بسنة رسول الله .....

## (ت)

- التاجر فاجر ..... ٦٥  
 تكفيك آية الصيف ..... ٣٧٠  
 توفياً كما أمرك الله تعالى ..... ٣٧١

## (ج)

- الجار أحق بصُفبة ..... ٤٣٠، ٤٢٩

## (خ)

- خذوا عني مناسك دينكم ..... ٤١٩  
 خذوا عني مناسككم ..... ٤٣٣  
 الخراج بالضمان ..... ٣٧٣، ٣٦٩

## (ر)

- رفع عن أمتي 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 تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ..... ٤٧٦

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي ..... ٤٣٣، ٤١٩

(ع)

عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا ..... ٤١٣

(ف)

فَإِنْ شَرِبَهَا الرَّابِعَةَ فَاقْتُلُوهُ ..... ٥٨٨

فَعَلِيهِ الْكَفَّارَةُ ..... ٣٧٤

فِي أَيِّ كِتَابٍ وَجَدْتَ ذَلِكَ، أَوْ فِي أَيِّ سَنَةٍ؟ ..... ٧٠٨

فِي الرَّقَّةِ رِبْعَ الْعَشْرِ ..... ٤٤١، ٣٩٤

فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةً ..... ٦٠٨، ٤٧٩، ٤٧٧، ٤٧٣، ٤٦٩، ٣٧٧

فِي كُلِّ إِصْبَعٍ عَشْرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ ..... ١١٧

(ق)

الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ ..... ٣٤٦

قَضَى أَنْ الْخِرَاجَ بِالضَّمَانِ ..... ٣٧٤

قَضَى بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ ..... ٣٧٤، ٣٧٣

(ك)

كَانَ رَأْيِي وَرَأْيَ عُمَرَ أَنْ لَا يُبْعَنَ ثُمَّ رَأَيْتُ بَيْعَهُنَّ ..... ٦١٥، ٦١٣

كَانَتْ نَهَيْتُكُمْ عَنِ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فِزُورُوهَا وَعَنِ ادِّخَارِ لَحُومِ الْأَضَاحِيِّ إِلَّا

فَادَّخَرُوهَا ..... ٥٥٥، ٥٣٨

كَوْنُوا مَعَ الْجَمَاعَةِ ..... ٦٢٥

## «ل»

- لا أكتب إليّ أكتب إليك ..... ٧١١
- لا بل لعامنا هذا، ولو قلت نعم لوجب ..... ٢٠٢
- لا تجتمع أمتي على خطأ ..... ٦٢٥
- لا زيدنّ على السبعين ..... ٤٧٥
- لا صلاة إلا بطهور ..... ٤٤٢
- لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ..... ٤٤١، ٥٧، ٥٤
- لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ..... ٤٤٢
- لا ماء إلا من الماء ..... ٤٨١
- لا نكاح إلا بوليّ ..... ٤٤٢
- لا وإنما شافع ..... ١٧٦
- لا وصية لوارث ..... ٥٣٦
- لا يتوارث أهل ملّتين ..... ٣٤١
- لا يرث القاتل ..... ٣٤١
- لا يقتل مؤمنّ بكافر ..... ٤٤٥
- لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ..... ٦٢٧، ٦٢٥
- لو علمت أنّي إن زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت ..... ٤٨٠
- لو كان الدّين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخفّ أولى بالمسح من ظاهره ..... ٦٨٨
- ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة ..... ٤٤١، ٣٩٤

## «م»

- الماء من الماء منسوخ ..... ٤٧٦
- ما بينهما وقت ..... ٢٣٩
- مَن أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردّ ..... ٢٦٥
- من أراد أن يتقحم جرائم جهنم فليقل في الجدّ برأيه ..... ٧٠١، ٦٨٨

- من بدل دينه فاقتلوه ..... ٣٦٣، ٣٦٩  
 من رحف في صلاته فليتوضأ ..... ٤٤٤  
 من سها فليسجد ..... ٣٧٧  
 من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ..... ٩٠  
 من نام عن صلاة أو نسيها ..... ٣٩٨

## ﴿ ن ﴾

- نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي إلا فادخروها ..... ٤٩٢  
 نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها ..... ٤٩٢

## ﴿ ه ﴾

- هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ..... ٤١٩  
 هو الطهور ماؤه، والحل ميتته ..... ٣٦٩

## ﴿ و ﴾

- وفيما سقت السماء العشر ..... ٤٢٩، ٤٣٠  
 ولد الزنا شر الثلاثة ..... ٩٥  
 ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ..... ٣٢

## ﴿ ي ﴾

- بدأ بيد ..... ٣٦٣  
 يد الله مع الجماعة ..... ٦٢٥  
 يكفيك آية الصيف ..... ٦٩٧

[ ٣ ]

### فهرس الآثار و أقوال الصحابه

الآثر	القائل	الصفحة
أجتهد رأيي	معاذ	٧١٢، ٧١١، ٥٣٩
أجتهد رأيي إذا لم أجد في الكتاب ولا في السنة	معاذ	٥٤١
أجرأكم على الجدّ أجرأكم على النار	عمر	٧٠١، ٦٨٩
أحلّتهما آية وحرّمتهما أخرى	عثمان	٣٩٨
أخطأ شريح	ابن المسيّب	٧٠١
إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتكم 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
إفض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما ...	ابن مسعود	٧١٠
أقضي برأيي	عمر	٦٩٦، ٦٩٣

٦٩٦، ٦٩٣	أبو بكر	أقول فيهما برأيي
٦٩٧	أبو بكر	أقول فيها برأيي، فإن كان حقاً فمن الله، وإن كان خطأ فمَنِّي أبو بكر
٦٩٧	ابن مسعود	أقول فيها برأيي، فإن كان حقاً فمن الله
٧٠١، ٦٨٥، ٦٧٧	ابن عباس	ألا يتقى الله زيد بن ثابت
٧١٧	أبو هريرة	ألك إبل؟ قال: نعم ...
٦٩٠	الشمبي	إن أخذتم بالقياس أحللتهم الحرام وحرمتهم الحلال إن الله تعالى قال لنبيه: أحكم بينهم بما أراك الله
٦٨٩	ابن عباس	ولم يقل: بما رأيت
٥٧٤	أم سلمة	إن رسول الله (ص) كان يفعل ذلك
٤٢٨	ابن عباس	إن قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير
٧٠١	عائشة	إنك إن لم تتب فقد بطل جهادك مع النبي (ص)
٩٥	ابن عمر	إن الميت ليعذب ببيكاء أهله عليه
٦٩٠	ابن سيرين	أول من قاس إبليس
٦٨٩		إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها... عمر
٦٨٩	ابن عباس	إياكم والمقاييس فأنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس
٦٨٩	عمر	إياكم والمكايبة، قيل: وماهي؟ قال: المقايسة
٦٨٨	أبو بكر	أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟
٩٠	البراء	سَمِعْنَا كَمَا سَمِعُوا لَكُنْهُمْ رَدُّوا مَا لَمْ يَسْمَعُوا
٦٩٠	ابن عمر	السنة سنة رسول الله (ص)، ولا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين
٥١٦	عمر	الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما
٣٨١	عمر	قد أنفذت إليك ألفي رجل
٧١٣، ٧١٠	عمر	قس الأمور برأيك
٥٢٩	عائشة	كانت الصلاة ركعتين فزيد في صلاة الحضر
٥١٧	عائشة	كانت فيما أنزله تعالى عشر رضعات يُحرمن، ثم نُسخت بخميس



١١٥	عمر	كدنا أن نقضي فيه برأينا
٦٩٠	مسروق	لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن يزلّ قدمي بعد ثبوتها
٥٣٩	فقهاء العامة	لا غسل على من غسل ميتاً
٣٤٨، ٣٤٧	عمر	لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت
٥٣٩	فقهاء العامة	لا وضوء على حاملة
٢١٩	ابن عباس	لن يغلب حسرّ واحد يُسرّين
٦٨٩	ابن عباس	لو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله (ص)
٧٠٦	عمر	لو لا عليّ لهلك عمر
٧٠٤	الأنصار	متنا أمير ومنكم أمير
		من شاء باهله أن الذي أحصى رمل عالج ماجعل
٧٠١	ابن عباس	للمال نصفين وثلاثاً
٧٠١	ابن عباس	من شاء باهله أن الجدّ أب
٩٠	شعبة	نصف الحديث كذب
٦٩٣	عمر	هذا ما رأى عمر
		يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالاً
٦٨٩	ابن مسعود	يقيسون الأمور برأيهم



[ ٤ ]

## فهرس الأعلام

العلم	الصفحة	العلم	الصفحة
الرسول(ص):	١٣، ١٩، ٢٠، ٢١، ٣٨، ٤١،	٥١٢، ٥١٣، ٥١٥، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٤٠،	
٤٥، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٧٠،		٥٤٢، ٥٤٥، ٥٤٩، ٥٥٢، ٥٥٦، ٥٥٧،	
٧١، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ٩٤،		٥٦٥، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧٢، ٥٧٥، ٥٧٨،	
١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٨،		٥٨٢، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٨، ٥٩٠، ٥٩٣،	
١٢١، ١٢٥، ١٢٧، ١٧٢، ١٧٧-١٧٥،		٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١٢، ٦١٤،	
٢٠١، ٢٠٢، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٠،		٦١٦، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٤، ٦٢٦، ٦٣٤،	
٢٦٢، ٢٦٦، ٢٧٢، ٣٠٠، ٣١٥، ٣٣٦،		٦٣٨، ٦٥٧، ٦٨٣، ٦٩٤، ٦٩٧، ٦٩٩،	
٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٣،		٧٠٤، ٧٠٩، ٧١٨، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٣،	
٣٦٤، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٥،		٧٣٥، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٦٢،	
٣٧٧، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٩١، ٣٩٨، ٤٠٥،		أمير المؤمنين(ع):	٤٨، ٩٣، ١١٩، ١٤٩،
٤٠٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٣٢،		٣٩٨، ٣٣٣، ٤٢٨، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٣٨،	
٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٥،		٦٣١، ٦٧٦، ٦٨٨، ٦٩١، ٦٩٣، ٦٩٦،	
٤٥٦، ٤٦٢، ٤٧٥، ٤٩١، ٥٠١، ٥٠٧،		٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٥، ٧٠٦،	

- 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، ٧٤٢، ٧٢٥.
- 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 زنب.  
داود (ع): ٣٠٠، ٣٠١.  
داود بن علي 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 = أبو العباس  
سمد بن أبي وقاص: (٣٨١).  
أبو سعيد الخدري: (١١٩).
- 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: ٣١٨، ١٨٠.  
أحمد بن محمد بن أبي نصر: (١٥٤).  
أحمد بن هلال العبثاني: (١٥١).  
الأشمري: ٧٦٠.  
الأصم: ٧٢٥.  
البراء بن عازب: (٩٠).  
بروع بنت واشق: ٦٩٨.  
أبو بردة: ٣٨٣.  
بُرَيْد: (١٥٣).  
بريرة: ١٧٦.  
بشر المريسي: ٧٢٥.  
أبو بصير: (١٥٣).  
أبو بكر: ١١٩، ١٢٥، ٦٧٧، ٦٨٨، ٦٩١، ٦٩٣، ٧٠٢، ٧٠٤.  
أبو بكر الفارسي: (٤٦٨).  
أبو بكر القفال: (٤٦٨).  
جبرئيل (ع): ٢١٧، ٢١٨.  
جعفر بن حرب: (٦٠١).  
جعفر بن مبشر: (٦٠١).

- السكوني: (١٤٩).  
 أم سلمة: ٥٧٤.  
 سلمة بن صخر: (٣٧٢).  
 أبو سلمة بن عبد الرحمن: (٦٩٠).  
 سليمان(ع): ٣٠١، ٣٠٠.  
 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، ٧١٣.  
 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 الجبائي: (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: ٦٠٩، ٥٩٢.
- عيس بن أبان: (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
- القمعاع: ٣٨١.
- قيس بن طلق: ٥٥٦.
- مارية القبطية: (٦٨٣)، ٦٩٦.
- ماهر 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، ٤٦٦، 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.
- مقل بن يسار: ٦٩٨.
- المغيرة بن شعبة: (١١٩).
- الشيخ المفيد: (٣)، ٧٠، ٢٢٠، ٢٣٨، ٤٥٠، ٤٧٠، ٥١٩، ٥٢٨، ٥٤٤، ٦٥١، ٦٥٢.

٢٢٠، ٢٢٦، ٢٦٦، ٢٧٦، ٢٩٢، ٢٩٦،	٧٥٦، ٧٤٢، ٧٢٦، ٦٥٦
٣٠٧، ٣٥٢، ٤٠٣، ٤٢٦، ٤٣٦، ٤٤٩،	موسى (ع): ٧٨، ٥٠١، ٥٤٥، ٥٩٣-٥٩١
٤٦٥، ٤٧٠، ٤٨٥، ٤٨٦، ٥٠٢، ٥٢٧،	٧٠٩، ٦٠٩، ٥٩٧
٥٤٥، ٥٤٧، ٥٩٠، ٥٩٣، ٦٠٩، ٧٣٤.	أبو موسى الأشعري: (١١٩)، ٧١٠، ٧١٣.
أبو هريرة: ٣٤٦، ٣٦٣، ٥٥٦، ٧١٧.	ميكائيل: ٢١٧، ٢١٨.
ليلى بن أمية: ٤٧٥.	ميمونه: ٣٦٦.
هلال بن أمية: ٣٧١.	النظام: (٩٧).
أبو يوسف القاضي: ٧٣٤.	نوح بن دراج: (١٤٩).
	أبو هاشم الجبائي: (٥٣)، ٥٦، ٦٥، ٧٠.





[ ٥ ]

فهرس الفرق و الطوائف و المذاهب

الاسم	الصفحة	الاسم	الصفحة
الأئمة(ع): ٧١، ٨٦، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩		أزواج النبي(ص): ٥٧٣	
١٣٤، ١٤٠، ١٤١، ١٤٩، ١٧٢، ٢٣٩، ٢٦٨		أصحاب الإباحة: ٧٤٥	
٣٥٠، ٤٣٥، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٦١٢		أصحاب أبي حنيفة: ٢٣٧، ٢٦٠، ٣٠٦	
٧٣١، ٧٣٠		٣٢١، ٣٦٣، ٣٩٣، ٤٢٥، ٥١٩، ٥٤٣	
أصحاب الظاهر: ٦٠٢، ٦٥١		٧٥٦، ٧٢٥	
أصحاب العنود: ٦٩		أصحاب الأشعري: ٧٠، ٧٦٠	
أصحاب مالك: ٣٧٤، ٥٧٥		أصحاب الجمل: ١٣٣	
أصحابنا: ١١١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ٢٣٨		أصحاب الحديث: ٩٠، ١٣١، ٦٢٦، ٦٣٣	
٥٥٣، ٥٩٠، ٦٠٥، ٦٣٥، ٦٤٣، ٦٧٦		أصحاب الشافعي: ٢٦٠، ٢٦١، ٣٠٦، ٣٢٠	
٧١٣			
أصحاب النبي(ص): ٣٦٧			
الأصوليون: ٢٧٤، ٦٤٨			
الأعجمية: ٧٦			

الإمامية: ٨٠، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣٢، ٦٣٣، ٧٤٢.	التابعون: ٩٦، ٦٨٠.
الأمة: ٢٦٢، ٢٦٤.	التناسخية: ٤٩٣.
الأنبياء(ع): ٢٣، ٤٣، ١٠٧، ٥٦٦، ٥٦٧.	الجهمية: ٨٦.
٥٩١، ٥٩٤، ٦٠٩، ٦٧١.	الخلفاء: ٣٦١.
الأنصار: ٧٠٤.	الخوارج: ٨٥.
أهل البيت(ع): ٦٦٧.	الروم: ٧٠.
أهل الرأي: ٦٩٥.	الزنادقة: ٩٦.
أهل الظاهر: ٩٧، ٢٦٠، ٣٩٣، ٤٤٩، ٤٩٢.	الزيدية: ٦٦٦.
٧٢٥.	الشمسية: ٦٩.
أهل العدل: ١٣٣، ١٩٦، ٥٩٠، ٦٩٥، ٧٤٨.	السوفطائية: ٦٩.
أهل العراق: ١٨٨.	الشافعي: ٢٦٧، ٦٦٧، ٦٩٣، ٦٩٤.
أهل العلم: ٣٤٠، ٣٦٠، ٤٦٧، ٤٧١، ٥٣٧.	الشعراء: ٦٠٣.
٧٤١، ٥٤٤.	الشيعة: ٨١، ١٥٠.
أهل القبلة: ٦٩٩.	الصحابة: ٩٤، ٩٦، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ٣٤٦.
أهل القدر: ٦٩٥.	٣٤٧، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦١، ٤٢٨، ٤٣٢.
أهل اللغة: ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ١٦٥.	٤٣٣، ٤٧٦، ٤٨١، ٥٤١، ٥٥٧، ٥٧٣.
١٦٧، ١٦٨، ١٧٧، ١٩٥، ١٩٧، ٢٥٥.	٦٠٢، ٦١١، ٦٦٦، ٦٨٠، ٦٨٣، ٦٩٢.
٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٤.	٦٩٥، ٧٠٠، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٩.
٢٩٩، ٣٠٤، ٣١٤، ٣١٥، ٣٨٠، ٤٧٠.	٧١١، ٧١٤، ٧١٥.
٤٨٥.	الطائفة: ١٣٠، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٦، ١٥٠.
البصريون: ٧٠، ٧٢٩، ٧٤٢.	١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ٣٥١، ٦٣١.
البغداديون: ٧٢٩، ٧٤٢.	٦٣٥، ٦٣٦، ٦٤١، ٧٣٠.
بنو سماعه: ١٣٤، ١٥٠.	الطائفة المحقة: ٨٨، ١٠٠، ١٢٨، ٣٥٠.
بنو فضال: ١٣٤، ١٥٠.	٤٣٥، ٥٣١، ٦٦٦، ٧٢٦.

الطاطريون: ١٥٠.	٧٢٤، ٧٢٩، ٧٤٢، ٧٤٦، ٧٥٣، ٧٥٦.
المجم: ٤١.	القرامطة: ٤٩٣.
المرب: ٦١٣.	قريش: ٥٢٢.
المقلاء: ١٧٢، ١٧٣، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٦.	الكفار: ١٩٠-١٩٤.
٤٥١، ٣٣٨.	المتفهمة: ٥٢٦.
العلماء: ٥٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٦٩، ٣٣١.	المتكلمون: ٩٨، ٩٩، ١١٤، ١٥٩، ١٦٤،
٤٢٤، ٤٣٥، ٤٧١، ٥١٨، ٦٠٣، ٦٣٢.	١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٨،
٦٣٣، ٦٨١، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٣٠، ٧٣١.	٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٩،
٧٦٥.	٢٢٠، ٢٢٥، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٧٦، ٢٧٨،
الغلاة: ١٣٢، ١٣٥، ١٥١.	٢٨٥، ٢٩٨، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٥، ٣٤٣،
الفرقة المحقة: ١٢٦، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧.	٣٩١، ٤٠٣، ٤٣١، ٤٤٩، ٤٧٠، ٥١٩،
١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ٥٩١.	٥٤٣، ٥٥١، ٥٧٦، ٥٩٠، ٥٩١، ٦٠١،
الفتحية: ١٣٢، ١٣٣، ١٤١، ١٥٠.	٦٥١، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٤٢، ٧٥٣، ٧٥٦.
الفقهاء: ٣١، ٣٢، ٣٣، ٧٠، ٩٨، ٩٩، ١١٤.	المُجَبِّرة: ١٣، ٢١، ٤٢، ١٣١، ١٣٥، ٢٥٠.
١٥٩، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ١٧٧، ١٨٣.	المجوس: ١١٥.
١٩٠، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٥.	المُرَجَّثة: ٢٧٨.
٢٠٩، ٢١٢، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٣٧.	المسلمين: ١٧٧، ١٩٣، ٢٢٢، ٢٦٩، ٤٣٣،
٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٩، ٢٧٦، ٢٧٨.	٦٠٤، ٦٩٤، ٧٠٧.
٢٨٥، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٣.	المُشَبَّهة: ١٣٥.
٣١٥، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٦١، ٣٦٨.	المشركون: ١٩٢.
٣٧١، ٣٩٠، ٣٩١، ٤٠٣، ٤١٠، ٤١١.	المعتزلة: ١٣٩، ١٧٠، ٤٦٠، ٥٠٠، ٥٠٢،
٤٣١، ٤٦٥، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤١، ٥٤٣.	٥١٩، ٥٤٣، ٦٢٠، ٦٦٧.
٥٥١، ٥٥٧، ٥٦٦، ٥٧١، ٥٩٠، ٦٠١.	المفسرون: ٤٦٠، ٤٦١.
٦٣٣، ٦٤٨، ٦٥١، ٦٨٣، ٦٨٥، ٦٨٦.	المقلدة: ١٣١، ١٣٢.

النجارية: ٨٦	المكلفون: ٢٧٣، ٢٧٤.
النحويون: ٢٧٥، ٣٢٧.	الملائكة: ٤١٩، ٣١٨.
النصارى: ٧٨، ٨٣، ٣٨٩، ٦٠٤.	الملحدة: ٧٨.
الواقفة: ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٤١، ١٥٠.	الملحدون: ٩٦.
اليهود: ٧٨، ٨٣، ٣٨٩.	الناوسية: ١٤١، ١٥٠.
	النبطية: ٧٦.

[ ٦ ]

### فهرس الكتب الوارده في المتن

الصفحة	الكتاب	الصفحة	الكتاب
	الإنجيل: ٥٩٢.	١٨٥، ١٨٤، ١٣٥، ١١٤، ١٠٥، ١٠٤	القرآن:
	التذكرة بأصول الفقه: ٤.	٣٠٤، ٢٨٨، ٢٦٦، ٢٥٧، ٢٠٨، ٢٠٤	
	تلخيص الشافعي: ٦٠٢، ٦٣٤.	٣٣٨، ٣٣٦، ٣٣٣، ٣١١، ٣١٠، ٣٠٥	
	تهذيب الأحكام: ١٣٧.	٣٥٥، ٣٥٠، ٣٤٨، ٣٤٦، ٣٤٤، ٣٤٢	
	التوراة: ٥٩٣، ٥٩٦، ٥٩٧.	٤٠٨، ٤٠٤، ٣٦٥، ٣٦١، ٣٥٨، ٣٥٦	
	الذخيرة: ٨٢.	٥٠٧، ٥٠٣، ٤٩٤، ٤٨٥، ٤٦٢، ٤٦١	
	الرسالة للشافعي: ٢٦٧، ٥٥٠، ٧٣٤.	٥٤٨، ٥٤٦، ٥٤٣، ٥٣٧، ٥٣٦، ٥٣١	
	العَمَد: ٥٦، ٤٢٦، ٤٤٣، ٥٠٢، ٥٢٨.	٦٦٨، ٦٣٩، ٦٢٧، ٥٩٣، ٥٥٣، ٥٥٠	
	الكتاب: ٦٦٥، ٦٨١، ٦٩٢.	٧٦٢، ٧٢٦، ٧١١، ٧٠٧، ٦٨٧	
	كتاب السيد المرتضى: ٦٥٢.		الاستبصار: ١٣٧.
	كتاب عمرو بن حزم: ١١٧.		أمالى المرتضى: ٤.
			الامامة (= المُفصح في الامامة): ٦٧٩.



[٧]

فهرس الأشعار

الصفحة	الشعر
٢٠ .....	إذا الدليلُ أستاذُ أخلاق الطُّرُق
٣٨٠ .....	أنا وما أعني سوى أنني وبلدةٍ ليس بها أنيسُ
٣١٦ .....	إلا اليعافير وإلا العيسُ





[ ٨ ]

## فهرس الأماكن و البقاع

الصفحة	المكان	الصفحة	المكان
	عرفات: ٤٠٧.		بدر: ٧٨.
	قبا: ١٢٠، ١٢١، ٣٤٨.		البصرة: ٦٧.
	القبلة: ١٢٠، ١٢١.		بغداد: ٦٧، ٨٥.
	الكعبة: ١٢١، ٤٨٧، ٥١٣.		بيت المقدس: ١٢١، ٣٦٦، ٣٦٧، ٤٨٧، ٥١٣.
	المدينة: ٦٠٢.		خراسان: ٦٧.
	مكة: ٧٩.		السقيفة: ٧٠٩.
	الميقات: ٧٨.		الشام: ٨٥.
	الهند: ٧٠.		الصين: ٧٠.
	اليمن: ٤٦٣، ٣٥٦.		



[ ٩ ]

## فهرس مصادر البحث و التحقيق

### ١- التفسير و علوم القرآن

- ١- التبيان في تفسير القرآن: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي - ط النجف.
- ٢- تفسير ابن كثير: اسماعيل بن كثير القرشي - ط عيسى الحلبي بمصر.
- ٣- تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن - للامام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري - ط دار المعرفة مصورة عن الطبعة المصرية الاولى بيولاى سنة ١٣٢٩ هـ.
- ٤- تفسير الفخر الرازي: مفاتيح الغيب - للامام محمد بن عمر بن الحسين الرازي - ط دار الفكر.
- ٥- تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - ط دار الكتب المصرية.
- ٦- تفسير الكشاف: محمود بن عمر الزمخشري - ط مصطفى الحلبي بمصر.

## ٢- الحديث وعلوم السنة

- ٧- الاستبصار في ما اختلف من الاخبار: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي - ط دار الكتب الاسلامية.
- ٨- بحار الأنوار: العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي - ط مؤسسة الوفاء - بيروت.
- ٩- تهذيب الاحكام: لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي - ط دار الكتب الاسلامية.
- ١٠- خصائص الوحي المبين: يحيى بن الحسن الحلبي المعروف بابن بطريق - ط وزارة الارشاد الاسلامية بطهران سنة ١٤٠٦ هـ.
- ١١- عوالي اللثالي: لابن أبي جمهور الأحساني - ط قم.
- ١٢- عيون أخبار الرضا: للشيخ الصدوق علي بن الحسين بن بابويه القمي - ط طهران.
- ١٣- الكافي: للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني - ط دار الكتب الاسلامية.
- ١٤- من لا يحضره الفقيه: للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي - ط جماعة المدرسين بقم ١٤٠٤ هـ.
- ١٥- وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة: للشيخ المحدث محمد بن الحسن الخُرّ العاملي - ط مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.
- ١٦- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: علي بن بلبان الفارسي - ط دار الكتب العلمية.

- ١٧- الجامع الصغير: جلال الدين عبدالرحمن السيوطي - ط دار الفكر.
- ١٨- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث - ط دار الكتاب العربي.
- ١٩- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد - ط دار الفكر.
- ٢٠- سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة - ط دار احياء التراث العربي.
- ٢١- سنن الدارمي: لابي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي - ط مصر.
- ٢٢- سنن النسائي: ابو عبدالرحمن أحمد بن شعيب - ط دار احياء التراث العربي.
- ٢٣- السنن الكبرى: احمد بن الحسين بن علي البيهقي - ط دار المعرفة.
- ٢٤- شرح معاني الآثار: الامام الطحاوي - ط القاهرة.
- ٢٥- علل الحديث: أبو محمد عبدالرحمن الرازي - ط دار المعرفة.
- ٢٦- جامع الاصول: المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري - ط دار الفكر.
- ٢٧- صحيح البخاري: محمد بن اسماعيل البخاري - ط عيسى الحلبي بمصر.
- ٢٨- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري - ط عيسى الحلبي بمصر.
- ٢٩- كنز العمال: علي بن حسام الدين الهندي - ط مؤسسة الرسالة.
- ٣٠- اللثالي المصنوعة في الاحاديث الموضوعية: جلال الدين السيوطي - ط دار المعرفة.
- ٣١- المستدرک على الصحيحين: محمد بن عبدالله الضبي النيسابوري - ط دار المعرفة.
- ٣٢- مسند أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل الشيباني - ط دار الفكر.
- ٣٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيثمي علي بن أبي بكر - ط دار الكتاب العربي.
- ٣٤- مصنف عبدالرزاق: عبدالرزاق بن الهمام الصنعاني - ط منشورات المجلس العلمي، بيروت
- ٣٥- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية: لابن حجر العسقلاني - ط دار المعرفة.
- ٣٦- المؤطا: مالك بن أنس - ط دار احياء التراث العربي.
- ٣٧- نصب الراية: محمد عبدالله بن يوسف الزيلعي - ط دار المأمون.

## ٣-الفقه

- ٣٨- جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: الشيخ محمد حسن النجفي - ط دار احياء التراث العربي.
- ٣٩- المُمْتَبِر في شرح المختصر: المحقق الحلي جعفر بن الحسن - ط قم.
- ٤٠- الأَمّ: محمد بن ادريس الشافعي - ط دار المعرفة.
- ٤١- الفتاوى الهندية: الشيخ نظام الهندي - ط دار احياء التراث العربي.
- ٤٢- المُحَلَّى: لابن حزم الأندلسي - ط دار الآفاق الجديدة.
- ٤٣- المُغْنِي: موفق الدين ابن قدامة - ط دار الفكر.
- ٤٤- نيل الاوطار: محمد بن علي الشوكاني - ط دار احياء التراث العربي.

#### ٤- اصول الفقه

- ٤٥- الذريعة الى اصول الشريعة: الشريف المرتضى - ط جامعة طهران.
- ٤٦- الاصول العامة للفقه المقارن: السيد محمد تقي الحكيم - ط مؤسسة آل البيت.
- ٤٧- التذكرة باصول الفقه: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي - ط المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- ٤٨- دروس في علم الاصول: السيد محمد باقر الصدر - ط جماعة المدرسين بقم.
- ٤٩- الابهاج بشرح المنهاج: تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي - ط مصر.
- ٥٠- الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين علي بن أبي علي الأمدي - ط دار الكتب العلمية.
- ٥١- الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم علي بن أحمد - ط دار الحديث القاهرة.
- ٥٢- ارشاد الفحول: محمد بن علي الشوكاني - ط دار الكتب العلمية.
- ٥٣- اصول السرخسي: أبي بكر محمد بن احمد السرخسي - ط دار المعرفة.
- ٥٤- اصول البزدوي: علي بن محمد بن عبدالكريم - ط الأستانة.
- ٥٥- الرسالة: محمد بن ادريس الشافعي - تحقيق أحمد شاكر - ط دار الكتب العلمية.
- ٥٦- تقريب الوصول الى علم الاصول: محمد بن أحمد جُزَيّ - ط بغداد.

- ٥٧- تيسير التحرير: ليادشاه - ط الحلبي.
- ٥٨- التبصرة في اصول الفقه: ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي - ط دار الفكر.
- ٥٩- روضة الناظر وجنة المناظر: عبدالله بن أحمد ابن قدامة - ط دار الكتاب العربي.
- ٦٠- شرح اللمع: لابي اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي - ط دار الغرب الاسلامي.
- ٦١- شرح المنهاج للبيضاوي: محمود بن عبدالرحمن الاصفهاني - ط مكتبة الرشد بالرياض.
- ٦٢- فواتح الرحموت: عبدالعلي محمد بن نظام الدين الانصاري - مطبوع بذييل المستصفي - ط مصر.
- ٦٣- اللمع في اصول الفقه: لابي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي - ط مكتبة الكليات الازهرية.
- ٦٤- المنخول: محمد بن محمد الغزالي - ط دار الفكر.
- ٦٥- ميزان الاصول: محمد بن أحمد السمرقندي - ط وزارة الاوقاف العراقية.
- ٦٦- المستصفي: محمد بن محمد الغزالي - ط بولاق.
- ٦٧- المعتمد في اصول الفقه: لأبي الحسين البصري المعتزلي - ط دار الكتب العلمية.
- ٦٨- مباحث العلة في القياس: عبدالحكيم أسعد السعدي - ط بيروت.
- ٦٩- منتهى السؤل في علم الاصول: علي بن أبي علي الأمدي - ط صبيح.
- ٧٠- ملخص ابطال القياس: علي بن أحمد الاندلسي المشهور بابن حزم - ط دمشق.
- ٧١- نهاية السؤل بشرح منهاج الاصول: جمال الدين عبدالرحيم - ط صبيح.



## ٥. علم الكلام

- ٧٢- الذخيرة في علم الكلام: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي - ط جماعة المدرسين بقم.
- ٧٣- الإقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي - ط دار الأضواء.
- ٧٤- اوائل المقالات: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي - ط المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- ٧٥- الغدير في الكتاب والسنة: الشيخ عبدالحسين الأميني - ط مطبعة الحيدرية بطهران.
- ٧٦- الشافي في الإمامة: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي - ط مؤسسة الصادق بطهران.
- ٧٧- تلخيص الشافي: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن - ط النجف.
- ٧٨- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلّي حسن بن يوسف - ط جماعة المدرسين بقم.
- ٧٩- المنقذ من التقليد: الشيخ سديد الدين الحمصي الرازي - ط جماعة المدرسين بقم.
- ٨٠- مناهج اليقين في اصول الدين: العلامة الحلّي حسن بن يوسف - ط قم.
- ٨١- الاعتقاد على مذهب اهل السنة والجماعة: أحمد بن الحسين البيهقي - ط دار الكتب

## العلمية.

- ٨٢- اصول الدين: عبدالقاهر الجرجاني - ط مدرسة الألهيات باسطنبول.
- ٨٣- الإنتصار: عبدالرحيم بن محمد الخياط المعتزلي - ط دار الكتب المصرية.
- ٨٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده: القاضي أبي بكر الباقلاني - ط عالم الكتب.
- ٨٥- شرح الاصول الخمسة: القاضي عبدالجبار المعتزلي - ط القاهرة.
- ٨٦- شرح المواقف: القاضي عضد الدين الأيجي - ط قم.
- ٨٧- مذاهب الاسلاميين: عبدالرحمن البدوي - ط دار العلم للملايين.
- ٨٨- المُنغني: القاضي عبدالجبار المعتزلي - ط مصر.
- ٨٩- مقالات الاسلاميين: علي بن اسماعيل الأشعري - ط مصر.
- ٩٠- المواقف في علم الكلام: القاضي عبدالرحمن الأيجي - ط عالم الكتب.

## ٦- التاريخ والتراجم والسير

- ٩١- الذريعة الى تصانيف الشيعة: الشيخ آقا بزرك الطهراني - ط دار الأضواء.
- ٩٢- الاصابة في معرفة الصحابة: لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي - ط دار الكتب العلمية.
- ٩٣- اعلام النبوة: أبي الحسن علي بن محمد الماوردي - ط دار الفوائد.
- ٩٤- الاعلام: خير الدين الزركلي - ط دار العلم للملايين.
- ٩٥- الأغاني: لابي الفرج الاصفهاني علي بن الحسين - ط دار احياء التراث.
- ٩٦- البداية والنهاية: اسماعيل بن كثير - ط دار الكتاب العربي.
- ٩٧- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي - ط دار الكتب العلمية.
- ٩٨- تاريخ الطبري (تاريخ الامم والملوك): الطبري محمد بن جرير - ط دار الكتب العلمية.
- ٩٩- تاريخ يعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب الكاتب - ط دار صادر.
- ١٠٠- تهذيب التهذيب: لابن حجر أحمد بن علي - ط دار الفكر.
- ١٠١- دلائل الإعجاز: عبدالقاهر الجرجاني - ط دار الكتب العلمية.
- ١٠٢- رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال): الشيخ محمد بن الحسن الطوسي - ط جامعة الالهيّات بمشهد.
- ١٠٣- رجال المامقاني (تنقيح المقال في علم الرجال): للشيخ عبدالله المامقاني - الطبعة

## الحجرية.

- ١٠٤- رجال العلامة الحلبي: الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي - ط منشورات الرضي بقم.
- ١٠٥- رجال النجاشي: أحمد بن علي النجاشي الأسدي - ط جماعة المدرسين بقم.
- ١٠٦- السيرة النبوية: عبد الملك بن هشام الحميري - ط دار احياء التراث العربي.
- ١٠٧- سير اعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي - ط مؤسسة الرسالة.
- ١٠٨- السيرة الحلبية: أحمد زيني دحلان - ط دار احياء التراث العربي.
- ١٠٩- شذرات الذهب: لابن العماد عبدالحق بن أحمد - ط مصر.
- ١١٠- الطبقات الكبرى: محمد بن سعد كاتب الواقدي - ط دار بيروت.
- ١١١- طبقات الشافعية الكبرى: علي بن عبدالكافي السبكي - ط دار احياء الكتب العربية بمصر.
- ١١٢- طبقات الحنفية: طاش كبرى زاده - ط العراق.
- ١١٣- طبقات الفقهاء: لابي اسحاق الشيرازي ابراهيم بن علي - ط العراق.
- ١١٤- طبقات الاصوليين: عبدالله المراغي - ط القاهرة.
- ١١٥- طبقات المعتزلة: احمد بن يحيى بن المرتضى - ط المنتظر.
- ١١٦- العبر في خبر من غير: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - ط الكويت.
- ١١٧- الفهرست: للشيخ الطوسي محمد بن الحسن - ط منشورات الشريف الرضي بقم.
- ١١٨- الفهرست: لابن النديم - ط تجدد بطهران.
- ١١٩- كشف الظنون: لحاجي خليفة - ط اسطنبول.
- ١٢٠- مروج الذهب: علي بن حسين بن علي المسمودي - ط دار الهجرة بقم.
- ١٢١- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة - ط دار احياء التراث العربي.
- ١٢٢- معجم الأدباء: ياقوت بن عبدالله الحموي - ط دار الفكر.
- ١٢٣- وفيات الاعيان: لابن خلكان احمد بن محمد بن ابراهيم - ط دار الثقافة.

## ٧.مراجع مختلفة

- ١٢٤- أمالي المرتضى: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي - ط مصر.
- ١٢٥- أوضح المسالك: لابن هشام - ط دار الفكر.
- ١٢٦- تاج العروس: السيد مرتضى الزبيدي - ط دار مكتبة الحياة.
- ١٢٧- تهذيب اللغة: الأزهري محمد بن أحمد - ط مصر.
- ١٢٨- خزنة الأدب: عبدالقادر بن عمر البغدادي - ط مصر.
- ١٢٩- شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد المدائني المعتزلي - ط مصر.
- ١٣٠- الرسائل العشر: للشيخ الطوسي محمد بن الحسن - ط جماعة المدرسين بقم.
- ١٣١- شرح ابن عقيل: عبدالله بن عقيل المصري - ط مصر.
- ١٣٢- غريب الحديث: قاسم بن سلام الهروي - ط دار الكتب العلمية.
- ١٣٣- الفصل في الملل والاهواء والنحل: لابن حزم علي بن أحمد - دار الجيل.
- ١٣٤- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - ط مصر
- ١٣٥- الكتاب: عمرو بن عثمان المشهور بسبيوه - ط مؤسسة الاعلمي.
- ١٣٦- لسان العرب: لابن منظور جمال الدين محمد بن جلال - ط دار احياء التراث العربي.
- ١٣٧- مجمع البحرين: للعلامة الطريحي - ط بنياد بعث.

- ١٣٨- المصباح المنير: أحمد بن محمد القيومي - ط دار الهجرة.
- ١٣٩- المقتضب: محمد بن يزيد المبرّد - ط مصر.
- ١٤٠- معجم مقاييس اللغة: لابن فارس - ط مصر.
- ١٤١- المُغني اللبيب: لأبي هشام جمال الدين عبدالله بن يوسف - ط مصر.
- ١٤٢- المفردات: للراغب الاصفهاني - ط مصر
- ١٤٣- الملل والنحل: محمد بن عبدالكريم الشهرستاني - ط مصر.
- ١٤٤- الملل والنحل: لأبي منصور عبدالقاهر الجرجاني البغدادي - ط دار المشرق.
- ١٤٥- النهاية في غريب الحديث: لابن الأثير - ط الكتب العلمية.

[ ١٠ ]

## فهرس محتوى الكتاب

٣	..... مقدمة التحقيق
٥	..... الشيخ الطوسي - حياته وآثاره
٩	..... أولاً - حياة الشيخ الطوسي
٩	..... ١- في خراسان
١٧	..... ٢- في بغداد
١٩	..... شيوخ الشيخ الطوسي
٢٤	..... زعامة الشيخ الطوسي
٢٧	..... الاوضاع الاجتماعية والسياسية في بغداد في النصف الاول من القرن الخامس الهجري
٣٢	..... خصائص مدرسة الشيخ الطوسي في بغداد
٣٨	..... ٣- الشيخ الطوسي في النجف الاشرف
٤٤	..... تلاميذ الشيخ الطوسي
٤٩	..... ثانياً - تراث الشيخ الطوسي
٥٥	..... ثالثاً - دراسة حول كتاب (المُدَّة في اصول الفقه)
٥٥	..... دور الشيعة في تأسيس علم الاصول

٦٥	مراحل تطور علم الاصول عند الشيعة الامامية
٧٠	الشيخ الطوسي ودوره في تطوير علم الاصول
٧٤	منهج الشيخ الطوسي في تدوين كتاب (المُدَّة في اصول الفقه)
٧٨	مخطوطات كتاب (المُدَّة في اصول الفقه)
٨٣	أوصاف النسخة المعتمدة في التحقيق
٨٧	رابعاً - عملنا في التحقيق

## الجزء الاول

٣	خطبة المؤلف
---	-------------

### [الباب الأول]

٧	فصل (١) في ماهية أصول الفقه وانقسامها، وكيفية ترتيب أبوابها
٨	الخطاب وأقسامه
١٢	فصل (٢) في بيان حقيقة العلم وأقسامه، ومعنى الدلالة، وما يتصرف منها
١٣- ١٧	حد العلم - العلوم الضرورية - العلم المكتسب - الظن
١٨- ٢٣	الشاك - الدلالة - الدال - المستدل عليه - النظر
٢٣- ٢٤	العقل - الإمارة
٢٥	فصل (٣) في ذكر أقسام أفعال المكلف
٢٥- ٢٦	الفعل الحسن والقبیح
٢٨	فصل (٤) في حقيقة الكلام، وبيان أقسامه، وجملة من أحكامه، وترتيب الأسماء
٣١	الأسماء المفيدة
٣٨	الحقيقة - الإستعارة
	فصل (٥) في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى، وصفات النبي (ص)،



٤٢	وصفات الاثمة (ع) حتى يصح معرفة مرادهم
٤٥	معرفة مراد الرسول بخطابه
٤٩	فصل (٦) في ذكر الوجه الذي يجب أن يُحمل عليه مراد الله بخطابه
٥٠ - ٥١	الخطاب العام - اللفظ المشترك
٥٨ - ٥٩	في الحقيقة والمجاز - في الكناية والصريح
٥٩	الدليل على الحكم

### [الباب الثاني]

#### الكلام في الأخبار

٦٣	فصل (١) في حقيقة الخبر، وما به يصير الخبر خيراً، وبيان أقسامه
٦٤ - ٦٥	في حد الخبر - أقسام الخبر
٦٩	فصل (٢) في أن الأخبار قد يحصل عندها العلم، وكيفية حصوله، وأقسامه ذلك
٧٠	العلم بالأخبار
٧٥ - ٧٦	شروط قبول الأخبار
٨٧	في خبر الواحد
	فصل (٣) في أن الأخبار المروية ما هو كذب، والطريق الذي يتم به ذلك من المعلوم
٨٩	الذي لا يتخالج فيه الشك
٩١ - ٩٦	في أقسام الأخبار
٩٧	فصل (٤) في ذكر الخبر الواحد، وجملة من القول في أحكامه
١٠٠	في جواز العمل بالخبر الواحد
١٠٨	ادلة القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد
١٠٨ - ١٢٦	ابطال ادلة القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد
١٢٦ - ١٤٢	مذهب المصنف في جواز العمل بالخبر الواحد، وادلته على ذلك

فصل (٥) في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الأحاد أو على بطلانها، وما تُرجح به الأخبار بعضها على بعض، وحكم المراسيل ..... ١٥٥ - 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 - ١٧٢
- فصل (٣) في حكم الأمر الوارد عقيب الخطر ..... ١٨٣
- فصل (٤) في أن الأمر بالشيء هل هو أمرٌ بما لا يتم إلا به أم لا؟ ..... ١٨٦
- فصل (٥) في أن الأمر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحُر ..... ١٩٠
- فصل (٦) في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا؟ ..... ١٩٦
- فصل (٧) في أن الأمر بالشيء يقتضي الفعل مرةً أو يقتضي التكرار؟ ..... ١٩٩
- فصل (٨) في أن الأمر المعلق بصفة أو شرط هل يتكرر بتكررها أم لا؟ ..... ٢٠٥
- فصل (٩) في أن الأمر المعلق بوقت متى لم يفعل المأمور به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني أم لا؟ ..... ٢٠٩
- فصل (١٠) في أن الأمر هل يقتضي كون المأمور به مُجزئاً 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 التخيير كيف القول فيه؟ ..... ٢١٩
- فصل (١٣) في أن الأمر هل يقتضي الفور أو التراخي؟ ..... ٢٢٥
- فصل (١٤) في الأمر الموقت ما حكمه؟ ..... ٢٣٣
- فصل (١٥) في أن الأمر هل يدخل تحت أمره أم لا؟ ..... ٢٤٢
- فصل (١٦) في ذكر الشروط التي يحسن 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 على فساد المنهى عنه أم لا؟ ..... ٢٦٠  
 فصل (٣) فيما يقتضيه الأمر من جمع 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 صيغة 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 إذا حُصّ كان مجازاً، وما به يعلم ذلك، وحصر أدلته ..... ٣٠٦  
 فصل (٧) في ذكر جمل من أحكام الاستثناء ..... ٣١٣  
 فصل (٨) في أن الاستثناء إذا تعقب جُملاً كثيرة هل يرجع إلى جميعها أو إلى 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 يدل على تخصيص العموم من الأدلة المنفصلة التي توجب العلم ..... ٣٣٦

٣٣٩	..... تخصيص الكتاب بالكتاب
٣٤٠	..... تخصيص الكتاب بالسنة
٣٤١	..... تخصيص الكتاب بالاجماع
٣٤٢	..... تخصيص الكتاب بافعال النبي (ص)
٣٤٣	..... فصل (١٢) في ذكر تخصيص العموم باخبار الأحاد
٣٥٢	..... فصل (١٣) في ذكر تخصيص العموم بالقياس
٣٦٠	..... فصل (١٤) في تخصيص العموم باقاويل الصحابة، وبالعادات، وبقول الراوي
٣٦٥	..... فصل (١٥) في تخصيص الإجماع، وتخصيص قول الرسول (ص)
٣٦٨	..... فصل (١٦) في أن العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه
٣٧٣	..... فصل (١٧) في ذكر ما ألحق بالعموم وليس منه، وما أخرج منه وهو منه
٣٧٩	..... فصل (١٨) في ذكر غاية ما يخص به العموم
.....	..... فصل (١٩) في ذكر ما يخص في الحقيقة، وما يخص في المعنى، وما لا يجوز دخول
٣٨٢	..... التخصيص فيه
.....	..... فصل (٢٠) في الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم، لا يجب أن
٣٨٤	..... يُحكم أن ذلك هو المراد بالعموم لا غير
٣٩٠	..... فصل (٢١) في جواز تخصيص الأخبار، وأنها تجري مجرى الأوامر في ذلك
٣٩٣	..... فصل (٢٢) في ذكر نباء الخاص على العام، وحكم العمومين إذا تعارضا

### [الباب السادس]

#### الكلام في البيان والمجمل

٤٠٣	..... فصل (١) في ذكر حقيقة البيان والمُجمل، وماهية النص، وغير ذلك
٤٠٩	..... فصل (٢) في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج

## الجزء الثاني

- فصل (٣) في ذكر الوجوه التي تحتاج الأشياء فيها الى بيان، وما به يقع البيان . ٤١٧
- فصل (٤) في ذكر جملة ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج من الافعال ..... ٤٢١
- فصل (٥) في أن تخصيص المموم لا يمنع من التعلق بظاهره ..... ٤٢٤
- فصل (٦) في ذكر وقوع البيان بالافعال ..... ٤٣١
- فصل (٧) في ما ألحق بالمجمل وليس منه وما أخرج منه وهو داخل 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 أن المخاطب بالعام هل يجوز أن يسمعه وإن لم يسمع الخاص أو لا يجوز؟ ..... ٤٦٥
- فصل (١١) في القول في دليل الخطاب، واختلاف الناس فيه ..... ٤٦٧

### [الباب السابع]

#### الكلام في النسخ والمنسوخ

- فصل (١) في ذكر حقيقة النسخ، وبيان شرائط، والفصل بينه وبين البداء ..... ٤٨٥
- في نسخ الحكم ببدل ..... ٤٩١
- في معنى البداء ..... ٤٩٥
- فصل (٢) في ذكر ما يصح النسخ فيه من أفعال المكلف، وما لا يصح، 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 أن الزيادة في النص هل يكون نسخاً أو لا؟ ..... ٥٢٧
- فصل (٧) في أن النقصان من النص هل هو نسخ أم لا؟ والخلاف فيه ..... ٥٣٤
- فصل (٨) في نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، ونسخ الإجماع والقياس، وتجويز القول بهما ..... ٥٣٧
- فصل (٩) في ذكر نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن ..... ٥٤٣
- فصل (١٠) في ذكر الطريق الذي يُعرف به النسخ والمنسوخ ومعرفة تاريخهما .. ٥٥٤

### [الباب الثامن]

#### الكلام في الأفعال

- فصل (١) في ذكر جملة من أحكام الأفعال وما يُضاف إليه، واختلاف أحوالهم. ٥٦٣
- فصل (٢) في ذكر معنى التأسّي بالنبي (ص) وهل يجب أتباعه عقلاً أو سمعاً؟ والقول فيه ..... ٥٦٩
- فصل (٣) في الدلالة على أن 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 اختلفت هل يصح التعارض فيها أم لا؟ ..... ٥٨٧
- فصل (٦) في أنه (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 أم 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 الحادي 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) في 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 إنها على الخطر أو الإباحة والفصل بينهما وبين غيرها، والدليل على 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 يُعلم بالعقل والسَّمع ..... ٧٥٩



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

