

نفسية

الشرقية المتضمنة

المكتبة: نفسية من التأويل

مراجعة لجنة من العلماء والمحققين
بإشراف
السيد محمد بن أحمد الموسوي

الجزء الأول

مكتبة الأعلام
بيروت - لبنان



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تفسیر الشرف فی التفسیر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تفسير الشريعة في الاموال

المكتبي ب: نفايس التاويل

مما جمعه لجنة من العلماء والمحققين
بإشراف

السيد محمد تاج الدين أحمد الموسوي

تعدادی اموال

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

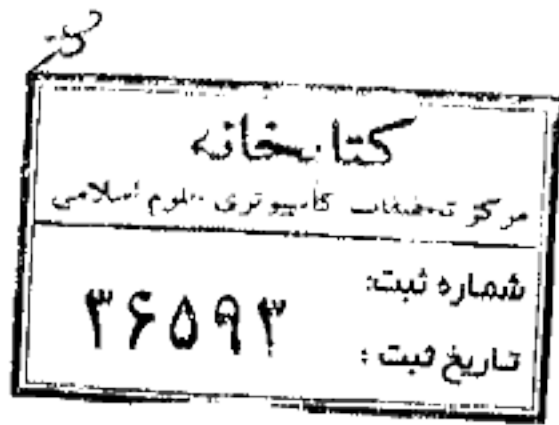
۵۲۸۸۸

شماره اموال

الجزء الأول

شركة الامارات للطباعة والنشر

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
جميع الحقوق محفوظة ومسجلة للناسخ
١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م



شركة الألفامي للطباعة والنشر

Published by Alaalami Library
Beirut- Lebanon po. Box 7120
Tel - Fax: 450427
E-mail: alaalami@yahoo.com.



بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة
مبنى سنتر زهور - ص ب : ١١/٧١٢٠
هاتف: ٤٥٠٤٢٦ - فاكس: ٠١/٤٥٠٤٢٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
لا سيما بقيّة الله في العالمين.

التعريف بالكتاب

ما بين يدي القاريء الكريم مجموعة آراء في تفسير القرآن الكريم تمّ
اقتباسها من التراث العلمي الذي تركه سيّد الطائفة الإمامية علم الهدى عليّ بن
الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى رحمته الله. حيث صيغت لتكون
تفسيراً ترتيبياً لتراث هذا العالم الكبير.

وتتضح أهمية هذا النتاج من خلال المقدمة التي دوّناها وأردنا لها أن تكون
مقدمة لهذه المجموعة. حيث سنشير هنا إلى بيان المنهج الكلّي لهذا الكتاب.

يمكن تصنيف التراث العلمي الذي تركه السيّد المرتضى إلى الموضوعات
التالية:

١ - التفسير الموضوعي للقرآن الكريم؛ وهو ما نجده في كتب من قبيل
تنزيه الأنبياء، والأمالي وبعض الرسائل المطبوعة مما دوّنه السيّد المرتضى.

٢ - فقه الخلاف؛ والمتوافر في كتب من قبيل الانتصار والناصرات وبعض
الرسائل المطبوعة من رسائل السيّد المرتضى.

٣ - أصول الفقه؛ وهو ما نجده في كتاب الذريعة وبعض رسائله التي تمّ
طبعها وعرفت برسائل المرتضى.

٣ - علم الكلام؛ وهو ما نجده في كتبه من قبيل الملخص، والذخيرة،
والشافى في الإمامة وبعض رسائله التي تمّ طبعها وعرفت برسائل المرتضى.

٥ - العلوم الأدبية والمسائل المتفرقة والمتوقفة في رسائله المطبوعة في رسائل المرتضى.

وقد دوت هذه الكتب وبطبيعة موضوعها بطريقة خاصة، وهذا ما سبب أن يكون الاستناد إلى الآيات القرآنية مبتنياً على حاجة هذا العلم إلى تلك الآية. ولهذا فإنك تجد أن هذه المجموعة المقتناة من هذه الكتب غير متناسقة السياق، حيث يلاحظ أن طرح آية وتفسيرها لا يعني الغور في جميع وجوهها، إلا أن ما لا يمكن إنكاره في هذا السياق هو أن جلّ ما يتناوله البحث هو الآيات المتشابهة، ذلك لأنه وكما سيأتي فإن المنهجية الرئيسية للسيد المرتضى هي البحث في الآيات المتشابهة والمسائل الخلافية. فحتى ما دونه من التفسير - ورغم أنه لم يتجاوز في بحثه الآية الأولى من سورة البقرة وتوقف هذا التفسير لأسباب غير واضحة - كان يهدف البحث عن الآيات المتشابهة والإجابة على شبهات المخالفين^(١) وعلى كل حال فإن الموارد التي تمّ العثور عليها ورغم أنها لا تشمل القرآن بأجمعه إلا أن بالإمكان أن تكون مظهراً للخطوط العامة للفكر التفسيري لذلك الرجل العظيم.

منهجنا

المقالة الأولى:

كان هدفنا في البداية التعرف على جميع موارد التفسير في كتب السيد المرتضى. ثمّ بحثنا في الموارد التي تمّ العثور عليها، فصار في نهاية المطاف إثنا عشر قسماً. وسنذكر فيما يلي كلّ واحدة منها وسنشير إلى سياق منهجنا في هذا الاطار:

(١) سنكتفي بنقل عيني للمورد الذي ورد في كتب السيد المرتضى لمرة واحدة وذكر له تفسيراً واحداً عيناً.

(١) سيأتي كلامه في مقدّمة هذه الرسالة قبل سورة الحمد إن شاء الله تعالى.

(٢) سنكتفي بذكر الموارد المكررة والمتشابهة بشكل تامّ لمرة واحدة لكن مع الإشارة إلى مصدر الموردين.

(٣) في الموارد المتكررة والتي يرد توضيح أوسع لإحدهما، يذكر المورد الذي ورد له توضيح أوسع كمورد أصلي وأما الثاني فيكتفي بالإشارة إلى مورده.

(٤) في الموارد التي نجد فيها أرجحية لتفسير على تفسير في جوانب فإنه يصار إلى تليق بين التفسيرين وذلك وفق الموازين العلمية ويعمد إلى ذكر مصدر كل واحد بشكل منفصل.

(٥) إن تكرار الموارد لا يعني انها متشابهة بشكل مطلق فالملاحظ وجود أفضلية وقوة لأحدهما على الآخر. لكن قد لا يخلو ذكر الاثنین من فائدة، لذلك يصار إلى ذكر الآية في البداية ومن ثم يذكر الرأيين مع الإشارة إلى الأمر المذكور.

(٦) في الموارد التي يستتبط فيها من آية معينة في مجال الأبواب الفقهية عدّة أحكام، فإنه يصار إلى ذكر الآية ثم يشار بعبارة «وفيها أمور» أو «أمران» ثم تذكر بالترتيب الموارد التي تمّ العثور عليها وذلك حسب التسلسل الطبيعي.

(٧) في الموارد التي تمّ تفسير عدّة آيات في موضوع واحد يصار إلى تجزئة وتفكيك التفاسير وإرجاع تفسير كل آية إلى محلّها [في السورة التي يتمّ البحث بها] وذلك فيما لو لم يخلّ هذا التفكيك بالترتيب الذي استساغه السيد المرتضى.

(٨) عمدنا في الموارد الكثيرة التي وجدنا فيها إضافة إلى تفسير آية تفاسير لآيات أخرى في نفس السياق وكان التفكيك يضرّ بالترتيب الذي ذكره السيد المرتضى عمدنا إلى ذكر المورد؛ ومن ثمّ ذكرنا الآيات الأخرى التي قام بتفسيرها في نفس المقام مع الإشارة إلى ذكر الآية ومصدر الآية التي تمّ التفسير ضمنها وفي محله.

(٩) في الموارد التي كان البحث فيها بحثاً تفسيرياً، لكن السيد المرتضى لم يطرح البحث في سياق تفسير آية معينة، بل ذكر الموضوع وتمّ التطرّق ضمن

البحث إلى الآيات التي ترتبط بهذا البحث ففي مثل هذه الحالة ارتأينا اختيار إحدى الآيات التي ترتبط بهذا البحث استناداً على الأسس والموازن العلمية وإدراج البحث المذكور في ذيل ذلك.

(١٠) في الموارد التي طرح السيد المرتضى فيها مباحث قرآنية ضمن بحث كلامي أو روائي وكان من الصعب تفكيك تلك الموارد، فإنّ البحث سيذكر في إطار الآية التي ترتبط وهذا البحث^(١).

(١١) في الموارد التي تمّ التعرف فيه على كلمة من آية وذكر المعنى أو تمّ تعريف المصطلح، فهنا يصر إلى اقتطاع هذا المورد ونقله إلى ذيل الآية دون الإشارة إلى البحث الذي تمّ من خلاله الإشارة إلى المورد.

(١٢) اضطررنا في موارد خاصّة وللحفاظ على التناسق بين أجزاء الكتاب إلى عدم رعاية الترتيب الذي كان موجوداً في المصدر الأصلي واتخذنا ترتيباً جديداً، لكن وضع هذا الترتيب بأكمله داخل معقوفتين وتمّ الإشارة إلى ذلك في الهامش والملاحظة المهمة في هذا الإطار هو أننا عمدنا إلى إدخال كلمات على النصّ الأصلي وذلك للحفاظ على الهدف الرئيسي للبحث وهو إيجاد تفسير تربيي، لكننا وحفاظاً على الأمانة العلمية جعلنا المورد بين معقوفتين.

تذكير مهم:

إنّ الآثار العلمية التي طبعت للسيد المرتضى ليست على نسق واحد من حيث الطباعة والتحقيق وهذا ما جعل البحث يواجه بعض المشاكل؛ لأن بعض هذه الآثار إما أنها لم تحقّق أبداً أو أنّ التحقيق لم يلحظ فيه وحدة المقاييس التحقيقية. ولذلك جهدنا قدر المستطاع لإيجاد تنسيق بين أجزاء الكتاب وقد شمل هذا الأمر ذكر المصادر الروائية، والأشعار وتصحيح العلام والإشارات وإليكم المؤلفات التي تمّ الاستناد عليها في هذا الجهد التفسيري:

(١) الآية ٦٧ من سورة المائدة و١٤٢ من سورة الأعراف والآيتين ٢٦ و٢٧ من سورة البقرة هي من هذا القبيل.

- ١ - تنزيه الانبياء والأئمة، انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٦ شمسي [١٩٩٧ م]. وقد تمّ اصداره من قبل انتشارات بوستان كتاب وتمّ تحقيقه من قِبَل الأستاذ فارس الحسّون.
- ٢ - أمالي المرتضى، انتشارات ذوي القربى الطبعة الأولى سنة [٢٠٠٥م] وقام بتحقيقه محمد أبو الفضل إبراهيم، وقد تمّ نقل الحواشي التي اضيفت إلى الكتاب وارتأينا ذكرها في بحثنا التفسيري.
- ٣ - الإنتصار، المطبعة الحيدريّة، سنة ١٩٧١، قدّم له محمد رضا الخرسان، وقد تمّ اصداره من قبل الانتشارات التابعة لجامعة المدرسين [في قم] وقام بتحقيقه جملة من الأعلام.
- ٤ - مسائل الناصريات، انتشارات رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ وقام بتحقيقه مركز البحوث والدراسات العلميّة.
- ٥ - رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم - قم، الطبعة سنة ١٤٠٥، اعداد السيّد الرجائي وبإشراف السيّد أحمد الحسيني.
- ٦ - الطيف والخيال، مطبوعات وزارة الثقافة والإرشاد القومي القاهرة، سنة ١٩٦٢ م، تحقيق الأستاذ حسن كامل الصيرفي.
- ٧ - الشافي في الإمامة، انتشارات مؤسسة الصادق، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٦ تحقيق السيّد عبد الزهراء الحسيني الخطيب.
- ٨ - الذريعة إلى أصول الشريعة، انتشارات جامعة طهران، لم يذكر الطبعة - سنة ١٩٩٧ [١٣٧٦م] تحقيق الدكتور أبو القاسم كرجي، وكذا طبعة انتشارات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام تحقيق اللّجنة العلميّة في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام وبإشراف العلامة الفقيه آية الله الشيخ السبحاني دام علاه.
- ٩ - الذخيرة في علم الكلام، طبعة انتشارات جامعة المدرّسين [في قم]، لم يذكر الطبعة، سنة ١٤١١ تحقيق السيّد أحمد الحسيني.
- ١٠ - المُلخّص في أصول الدين، مركز نشر دانشگاهي [الجامعي] ومكتبة

مجلس الشورى الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٢ [١٣٨١م] تحقيق محمد رضا أنصاري قمّي.

يذكر أنّ كتاب «الموضح عن جهة إعجاز القرآن» تمّ طبعه من قبل انتشارات الروضة الرضوية للإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام لكننا لم نذكره لكونه مطولاً أضف إليه أنّه بحث كلامي، ومع ذلك فقد ذكرنا بحث الإعجاز نقلاً عن كتاب الذخيرة وذلك لأنّه كتاب مختصر وكاف وأوردنا هذا البحث في سياق الآية ٢٣ من سورة البقرة.

ولم ننقل عن رسالة المحكم والمتشابه وذلك لعدم وجود دليل يؤكّد أنها من تأليفات السيّد المرتضى؛ وذلك لأن السلف من علمائنا كالنجاشي^(١) في رجاله والشيخ الطوسي^(٢) في فهرسته ومحمد بن محمد البصري^(٣) في إجازته حيث إنّ نقل آثاره ومضافاته فيها وابن شهر آشوب^(٤) في معالم العلماء لم يشيروا إليها، لكن يظهر أن أوّل من نقلها هو الشيخ الحرّ العاملي^(٥) ومعاصره العلامة المجلسي في مقدّمة بحار الأنوار^(٦) ثمّ دخلت ضمن موسوعة كتب الفقهاء.

فالملاحظ أنّ لا شاهد يمكن الاعتماد عليه في إثبات نسبة هذه الرسالة إلى السيّد المرتضى، وذلك لأنّ منظومة الكتاب بأسرها هي نقل لرواية مفصّلة، الأمر الذي يختلف عن سياق السيّد المرتضى في كتاباته؛ لأنّ السيّد المرتضى كان معروفاً باستقلالية السياق والإبداع في جميع تأليفاته. فهو لا ينقل الرواية إلّا في إطار موضوعات كتابه. وعلى كلّ حال فنسبة الكتاب إلى السيّد المرتضى نسبة ضعيفة، كما أن انتساب الرسالة إلى النعماني أمر يمكن البحث فيه^(٧).

- (١) رجال النجاشي: ٢٧٠. (٢) الفهرست: ١٦٤ و١٦٥.
 (٣) رياض العلماء، ٤: ٣٤. (٤) معالم العلماء: ٦١.
 (٥) على سبيل المثال في وسائل الشيعة المجلّد الأوّل: ٢٧ وموارد أخرى منه وأيضاً في أمل الامل، ١٨٤: ٢.
 (٦) بحار الأنوار، ١: ١٠، إلّا أنّه في متن البحار يسنده إلى النعماني، وانظر البحار ٥: ٢٠٨.
 (٧) فصلية «الانتظار» ٨، ٩ مقالة «النعماني ومصادر الغيبة» للأستاذ محمد جواد الشيرازي؛ نقلناها باختصار.

المقالة الثانية :

لا يخفى على الباحث أن للسيد المرتضى آراء خاصة في خبر الواحد والإجماع وقد استند عليها كثيراً في مؤلفاته . كما يلاحظ في كتاباته بعض مسائل القرانات (هرمنطيقا) والعلوم القرآنية والتي لا يمكن اعتبارها بعيدة عن علم التفسير وهي من جملة الموارد التي يختلف فيها عن القوم كما ورد في مقدمة الذريعة^(١) ولذلك كان من المناسب ذكر هذه الآراء ضمن مقدمات وقبل الخوض في هذه المجموعة وذلك كي لا يصاب القارئ الكريم بالحيرة والذهول عند استناد السيد لهذه الأدلة والآراء؛ وقد اختيرت هذه المباحث من كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة . فحيث أن كتاب الذريعة كتب في أصول الفقه فقد سعي أن تكون الموارد المنقولة عنه مرتبطة بالجانب التفسيري ولهذا عمدنا إلى نقل ما له ارتباط بالتفسير وكان ضرورياً .

وإضافة لما قيل ولأن جزءاً يعتد به من الموارد التفسيرية قد نقل من كتاب تنزيه الانبياء والذي يبنى بأجمعه على النظرية الكلامية في تنزيه الانبياء عن جميع الذنوب كان من اللازم أن تضم مقدماته على هذا الكتاب إلى هذه المجموعة وقد نظمت هذه المباحث ضمن ٧ مقدمات وحسب التفصيل الآتي :

- ١ - المقدمة الأولى في الخطاب وأقسامه وأحكامه؛
 - ٢ - المقدمة الثالثة في العموم والخصوص؛
 - ٣ - المقدمة الرابعة في النسخ؛
 - ٤ - المقدمة الخامسة في الأخبار؛
 - ٥ - المقدمة السادسة في الإجماع؛
 - ٦ - المقدمة السابعة في أن الانبياء والأئمة منزّهون عن جميع المعاصي .
- وبعد هذه المقدمات فقد ذكرنا الموارد المكتشفة بعد مقدمة «رسالة تفسير

(١) انظر مقدمة كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة.

الآيات المتشابهة من القرآن» حسب ترتيب السورة والآية. ولاشتمال هذا الأثر المنيف على تأويلات نفيسة وممتعة رأينا أن نسميه بـ«نفائس التأويل» ونهدي ثوابه إلى صاحبه الشريف الأجل ذي المجدين المرتضى علم الهدى أعلى الله درجته ورفع في الخلد مقامه.

وقبل أن نشرع في موضوعنا سنتناول ومن خلال فصول ثلاثة البحث في حياة السيد المرتضى وطريقته العلمية ومنهجيته العلمية والتفسيرية.

وفي الختام لا بد لي أن أقدم شكري لكل من ساعدني وساهم معي في إتمام هذا الجهد وأسأله تعالى أن يهبهم الأجر والثواب.

والشكر أيضاً لمؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت التي تبنت هذا المشروع وقامت بطبعه بحلة قشبية رائعة

واسأل الله تعالى بجلاله وكرمه أن يجعل هذا الجهد خالصاً لوجهه وأن يصفح عن مؤلف هذه السطور قصوره وتقصيره سواء في جهده هذا أو باقي أعماله، أنه ولي التوفيق.

مركز تحقيق تكملة منظومة الموسوي

والسلام عليكم ورحمة الله

عيد الأضحى المبارك / ١٤٢٩

/ قم المقدسة

مجتبي أحمد الموسوي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

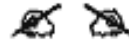
لا يمكن لمقالة أو مقدّمة أن تتناول أبعاد شخصية السيّد المرتضى، كما يعجز الشخص لوحدته أو مع جمع من أن يدرك تفاصيل حياته الزاخرة بالعطاء. لأنّ للسيّد المرتضى منظومة فكرية يرتبط كلّ بُعد من أبعادها ارتباطاً وثيقاً مع بقية الأبعاد. كما أن إبداء الرأي حول كلّ واحد منها والإحاطة بجوانبها ودقائق أمورها بحاجة إلى سنين من البحث العلمي والتعرّف على المذاهب الفكرية في ذلك الموضوع. ويزداد هذا الأمر صعوبة إذا ما كانت هناك آراء خاصّة للسيّد المرتضى تخالف رأي المشهور بعده، ولهذا يظهر أن من غير المتيسر التعرف على السيرة العلمية لشخصية من قبيل السيّد المرتضى إلا بتكوين مجاميع متخصصة في كلّ فنّ تبخر فيه تعمل تحت إشراف أحد العلماء.

ولهذا فإنّ بحثنا لا يروم الخوض في جميع الجوانب العلمية للسيّد المرتضى بل يحاول الإجابة على بعض الأسئلة التي تبدر في ذهن القارئ بالنسبة للتراث العلمي لهذا الرجل الكبير. فقد يسأل عن سبب الاهتمام الكبير للسيّد المرتضى بالنسبة لتفسير القرآن^(١) أو عن السرّ في استدلال السيّد المرتضى الذي يعدّ عالماً شيعياً بروايات أهل السنّة أكثر من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والسؤال الآخر هو عن المنهجية التفسيرية التي يتهجها السيّد المرتضى.

وسنذكر قبل الخوض في الإجابة على هذه الأسئلة وفي الفصل الأوّل

(١) يعلم هذا بمراجعة هذا الكتاب وقد وصفه العلامة الطهراني بأنّه من المكثرين في التفسير.

الأرضية التي سببت ازدهاره العلمي ثم نتناول في الفصل الثاني منهجيته العلمية وفي فصل ثالث منهجيته التفسيرية.



الفصل الأول

إن تكوين الشخصية الإنسانية رهن بعوامل متعددة، كما أن مستوى درجة التأثير في كل واحدة تناسب ارتباط الشخص بذلك العامل. فهذه العوامل تنقسم إلى عوامل الوراثة^(١) والبيئة. كما أن العوامل البيئية بالذات لها اقسام متعددة.

إن دراسة حياة السيد المرتضى والعوامل المؤثرة في تكوين شخصيته مع ملاحظة العوامل الوراثية والبيئية، هي في الواقع مقدمة للإجابة على الأسئلة المذكورة ولذلك سنعمد إلى دراسة هذه العوامل ضمن مقالتين:

المقالة الأولى:

لا يخفى على أحد تأثير عامل الوراثة على السيد المرتضى؛ ذلك لأنه كان ينتسب إلى البيت العلوي من أبويه معا. فقد كان أبائه لأمه من كبار العلماء وزعماء السياسة فيما اقترن اسم أجداده لأبيه بالعلم والرياسة ونقابة العلويين وسيُتضح هذا خلال بحثنا لهذا النسب الشريف:

نسبه من أبيه

أبوه الشريف أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد الأعرج ابن موسى

(١) أظن أنه يكفي في بيان أهمية عامل الوراثة ما نقله أصحاب السير من وقعة جمل قال ابن أبي الحديد المعتزلي: دفع أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل رايته إلى محمد ابنه وقد استوت الصفوف وقال له احمل فتوقف قليلاً فقال له احمل فقال يا أمير المؤمنين أما ترى السهام كأنها شأبيب المطر في صدره فقال إدركك عرق من أمك ثم أخذ الراية فهزها ثم قال: اطعن بها طعن أبيك تحمد لاخير في الحرب إذا لم توقد بالمشرفي والقنا المسدد ثم حمل وحمل الناس خلفه فطحن عسكر البصرة. شرح نهج البلاغة، ١: ٢٤٤ ولا يخفى أن قوله عليه السلام: «إدركك عرق من أمك» لا يعني إلا عامل الوراثة.

الملقب أبا سبخة ابن إبراهيم ابن الإمام موسى الكاظم ابن الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر ابن الإمام عليّ زين العابدين ابن الإمام السبط الشهيد بكر بلاء الحسين ابن الإمام عليّ بن أبي طالب عليهم أفضل التحية والسلام^(١).

قال العمري بعد أن ذكر نسبه الشريف المتقدم: وهذا البيت أجل بيت لبني الكاظم عليه السلام اليوم^(٢).

كان سيّداً عظيماً مطاعاً، كانت هيئته أشدّ من هيئة الخلفاء، خاف منه عضد الدولة فاستصفي أمواله، وكانت منزلته عند بهاء الدولة أرفع المنازل، ولقبه بالطاهر، والأوحد، وذو المناقب، وكان فيه كلّ الخصال الحسنة^(٣).

ووصفه العمري بقوله: أبو أحمد الموسوي، وكان بصريّاً، أجل من وضع على كتفه الطيلسان، وجرّ خلفه رمحاً - أريد أجل من جمع بينهما - وهو نقيب نقباء الطالبيين ببغداد، يلقب الطاهر، ذا المناقب، وكان قوي المنة، شديد العصية، وكانت لأبي أحمد مع عضد الدولة سير، لأنه كان في حيز بختيار بن معزّ الدولة، فقبض عليه وحبسه في القلعة، وولّى عليّ الطالبين أبا الحسن عليّ بن أحمد العلوي العمري، فولّى نقابة الطالبين أربع سنين، فلمّا مات عضد الدولة خرج أبو الحسن العمري إلى الموصل^(٤).

قال السيوطي في كتابه «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة» ما لفظه: كان الشريف أبو أحمد سيّداً عظيماً مطاعاً، وكانت هيئته أشدّ هيبة، ومنزلته عند بهاء الدولة أرفع المنازل، ولقبه بالطاهر الأوحد، وذو المناقب وكان فيه كلّ الخصال الحسنة، إلّا أنّه كان رافضياً هو وأولاده على مذهب القوم.

لقد حسب السيوطي الرفض والتشيّع في أبي أحمد عليه السلام عيباً وشناراً وذنباً

(١) مقدّمة الناصريات: ٧.

(٢) المجدي في أنساب الطالبين: ١٢٥.

(٣) قاله ابن تغردي بردي في النجوم الزاهرة، ٤: ٢٢٣.

(٤) المجدي في أنساب الطالبين: ١٢٤ - ١٢٥.

غير مغفور، إذ لم يجد في شخصه أيّ ضعف وهوان فبعد أن بالغ في الثناء عليه اردف قوله بذلك الكلام الهزيل القارص، وقد قيل من قبل: الحساد يحسدون أكثر ممّا في المحسود لأنّ بعضهم يظنّ عند المحسود مالا يملك فيحسده عليه^(١).

بقي رضوان الله تعالى عليه سجيناً، بعيداً عن أبنائه، إلى أن مات عضد الدولة البويهبي سنة ٣٧٢ هجرية، فأطلق ولده شرف الدولة سراح الشريف أبي أحمد الحسين، فرجع إلى بلده معزّزاً مكرّماً، إلى أن وافقته المنية، ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الأولى سنة أربعمائة للهجرة، فالتحق بالرفيق الأعلى عن سبع وتسعين سنة، ودفن في داره أولاً، ثم نقل جثمانه الطاهر إلى مشهد جدّه الإمام الحسين عليه السلام بمدينة كربلاء، ووري جسده الطاهر في رواق الروضة المقدّسة عند جدّه إبراهيم بن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام^(٢).
نسبه من أمّه

أمّه السيّدة الجليلة العلويّة فاطمة بنت الناصر الصغير الحسن ابن أبي الحسين أحمد الناصر الكبير صاحب جيش أبيه بن علي بن الناصر لدين الله أبي محمّد الحسن بن أبي الحسن عليّ بن الحسن بن عليّ بن عمر الأشرف ابن الإمام عليّ زين العابدين ابن الإمام الحسين السبط الشهيد ابن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام^(٣).

نشأت السيّدة فاطمة في بيت الإمامة، والولاية، والزعامة، والرئاسة، والقيادة، فإن أبائهم كانوا جميعاً من ملوك طبرستان ببلاد الديلم.

يقول السيّد المرتضى بصدد هذا في مقدّمته علي كتاب الناصريات:

وأنا بتشبيد علوم هذا الفاضل البارع كرم الله وجهه أحقّ وأولى؛ لأنّه جدّي من جهة والدتي؛ لأنها فاطمة بنت أبي محمّد الحسن بن أحمد أبي الحسين،

(١) الشريف الرضي (الأميني): ١٩.

(٢) مقدّمة الناصريات: ٨.

(٣) مقدّمة الناصريات: ١٠ - ١١.

صاحب جيش أبيه الناصر الكبير أبي محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي ابن عمر بن علي السجّاد زين العابدين ابن الحسين السبط الشهيد ابن أمير المؤمنين صلوات الله عليه، والظاهرين من عقبه عليه السلام والرحمة.

والناصر: كما تراه من أرومتي، وغصن من أغصان دوحتي، وهذا نسب عريق في الفضل والنجابة والرئاسة.

أما أبو محمد الحسن: الملقب بالناصر ابن أبي الحسين أحمد، الذي شاهدته وكاثرته، وكانت وفاته ببغداد في سنة ثمان وستين وثلاث مائة، فإنه كان خيراً فاضلاً ديناً، نقي السريرة، جميل النية، حسن الأخلاق، كريم النفس، وكان معظماً مبجلاً، مقدماً في أيام معز الدولة وغيرها رحمته الله لجلالة نسبه ومحله في نفسه، ولأنه كان ابن خالة بختيار عز الدولة، فإن أبا الحسين أحمد والده تزوج كنز حجير بنت سهلان السالم الديلمي، وهي خالة بختيار وأخت زوجة معز الدولة ولوالدته هذه بيت كبير في الديلم وشرف معروف.

وولي أبو محمد الناصر - جدي الأدنى - النقابة على العلويين بمدينة السلام عند اعتزال والدي رحمته الله لها سنة اثنتين وستين وثلاث مائة.

فأما أبو الحسين أحمد بن الحسن فإنه كان صاحب جيش أبيه، وكان له فضل وشجاعة ونجابة ومقامات مشهورة يطول ذكرها.

وأما أبو محمد الناصر الكبير وهو: الحسن بن علي، ففضله في علمه وزهده وفقهه أظهر من الشمس الباهرة، وهو الذي نشر الإسلام في الديلم حتى اهدوا به بعد الضلالة، وعدلوا بدعائه عن الجهالة، وسيرته الجميلة أكثر من أن تحصى، وأظهر من أن تخفى، ومن أرادها أخذها من مظانها.

فأما أبو الحسن علي بن الحسين فإنه كان عالماً فاضلاً.

وأما الحسن بن علي فإنه كان سيّداً مقدماً مشهور الرئاسة.

وأما علي بن عمر الأشرف، فإنه كان عالماً، وقد روى الحديث.

وأما عمر بن علي بن الحسين ولقبه الأشرف، فإنه كان فخم السيادة، جليل

القدر والمنزلة في الدولتين معا الأموية والعباسية، وكان ذا علم، وقد روي عنه الحديث.

وروى أبو الجارود زياد بن المنذر، قال: قيل لأبي جعفر الباقر عليه السلام: أي إخوتك أحب إليك وأفضل؟ فقال عليه السلام: (أما عبدالله فيدي التي أبطش بها - وكان عبدالله أخاه لأبيه وأمه - وأما عمر فبصري الذي أبصر به، وأما زيد فلساني الذي أنطق به، وأما الحسين فحليم يمشي على الأرض هوناً، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) (١) (٢).

(١) الناصريات: ٦٢.

(٢) قد يقال بأن آباء السيد المرتضى من أمه يتحلون مذهب الزيدية ورمي بها أيضاً أخوه الشريف الرضي عليه السلام؛ لكنه نسبة واهية قال العلامة الشيخ عبدالحسين الحلبي في مقدمة حقائق التأويل رداً على هذه المزعة: «ان تلك التهمة - الزيدية - قد لصقت به من قبل آباءه لأمة، بني الناصر الكبير، أبي محمد (الحسن الأطروش) صاحب الديلم.

لكن هذا قد ثبت لدى علماء الرجال من الإمامية، وفي طليعتهم السيد الشريف المرتضى علم الهدى، في كتابه: شرح المسائل الناصرية نزاهته، ونزاهة جميع بنيه عن تلك العقيدة المخالفة للعقيدة أسلافهم. سوى ان اصطلاح الكتاب أخيراً، جرى على تسمية الثائر في وجه الخلافة زيدياً، ولمن كان بريئاً من عقائد الزيدية، يريدون: انه زيدي النزعة، لا العقيدة. وربما تطرفوا، فجعلوا لفظ «زيدى» لقباً لكل من تحمس للثورة، وطالب بحق، زعم أنه أهله، وان لم يجرّد سبياً، ولم يحد قيد شعرة عن مذهب الإمامية في الإمامة، ولا عن طريقة الجماعة... ولقد كان أبو حنيفة في نقل أبي الفرج الاصبهاني زيدياً، وكذا أحمد، وسفيان الثوري، وأضرابهم من معاصريهم. ومراده من زيديتهم: أنهم يرون أن الخلافة الزمنية جائرة، وأن الخارج أمر بالمعروف أحق بالاتباع والبيعة...»

وقال أيضاً: الذي يقال: إنه إمام الزيدية هو الملقب بالداعي إلى الحق، وهو الحسن بن زيد... توفي بطبرستان سنة ٢٥٠... وأما الحسن بن علي، الملقب بالناصر للحق الكبير، وهو الاطروش، أحد أجداد الشريف لأمه، والحسن أو الحسين ابن علي (أو ابن أحمد)، الملقب بالناصر الأصغر، وهو والد أم الشريف، فليسا من أئمة الزيدية. ومن زعم أن الناصر إمام الزيدية، فقد اشتبه عليه الداعي للحق، بالناصر للحق، ولا يبعد دعوى اتباعه أنه زيدي، لكنه يرى عن تبعة اعتقادهم إلخ مقدمة حقائق التأويل: ٨٠ وارتضاء العلامة السيد جعفر المرتضى العاملي في كتابه «أكذوبتان حول الشريف الرضي: ٢١ و٢٢» على أن السيد الرضي ردّ هذه الأوهام في كتابه خصائص الأئمة حيث قال: ... بعض الرؤساء - ممن خرضه القدح في صفاتي، والغمز لقناتي، والتغطية على مناقبي، والدلالة على مثلية - إن كانت لي - لقيني، وأنا =

المقالة الثانية :

ذكرنا في ما مضى التأثير البالغ للعوامل البيئية في تربية الشخص . ويمكن البحث عن هذه العوامل في المحيط العائلي، والمجتمع، والأصدقاء والأقارب؛ فالسيد المرتضى كان قد توفرت له تلك العوامل بشكل تام وكامل . ومن هذه العوامل يمكن أن نشير له إلى ما يلي :

١ - لقد مرّ أن أسرة السيد المرتضى سواء من جانب والده أو والدته كانت تمتاز بمكانتها الرفيعة حاملة لواء العلم والسياسة فهو ومنذ أن فتح عينيه على الدنيا لم يلحظ إلا بيتاً عامراً بالتقوى والدين والعلم والجهاد والنضال فمثل هذه البيئة - كما هو واضح - يمكن أن تلعب دوراً بارزاً في تربية الإنسان المستعد .

لكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أنّ هذه البيئة لا يمكنها لوحدها أن تكون كفيلة بتربية وتكامل وتقويم شخصية من، بل ينبغي أن تتوفر أرضية تربوية أخرى .

٢ - يظهر أنّ أهمّ أرضية كانت قد توفرت للسيد المرتضى وساعدت في تطوره وتكامله هي البيئة الثقافية في مدينة بغداد، فهذه المدينة ورغم أنها كانت قد أنشأت لتكون حصناً [موقعاً] عسكرياً إلا أنها سرعان ما تحوّلت إلى مدينة ثقافية .

وكان علماء وكبار الشيعة قد لعبوا دوراً مؤثراً في تطوّر هذا المظهر الجديد لمدينة بغداد فقد كانوا إمّا من ساكني هذه المدينة من الأساس أو ممّن يتردّدون عليها وقد ورد في أحوال هشام بن الحكم الكلامي المعروف والذي كان من

= متوجه عشية عرفة من سنة ثلاث وثمانين هجرية، إلى مشهد مولانا أبي الحسن موسى بن جعفر، وأبي جعفر محمد بن علي بن موسى عليهما السلام، للتعريف هناك، فسألني عن متوجهي فذكرت له إلى أين مقصدي، فقال لي: متى كان ذلك؟ يعني أن جمهور الموسويين جارون على مناج واحد في القول بالوقف، والبراءة ممّن قال بالقطع، وهو عارف بأن الإمامة مذهبي، وعليها عقدي ومعتدي، وإنما أراد التنكيت لي، والظعن على ديني، فأجبت في الحال بما اقتضاه كلامه، واستدعاه خطابه، وعدت وقد قوى عزمي، على عمل هذا الكتاب إعلاناً لمذهبي، وكشفاً عن مغيبتي، ورداً على العدو الذي يتطلب عيبي، ويروم ذمي وقصبي خصائص الأئمة: ٣٧ و ٣٨.

أصحاب الإمام الصادق والكاظم عليهما السلام أنه كوفي تحوّل إلى بغداد من الكوفة... وكان ينزل الكرخ من مدينة السلام^(١) وقد ذكر في أحوال محمد بن أبي عمير: بغدادى الأصل والمقام^(٢).

فلسنا هنا بصدد الحديث عن تاريخ مدينة بغداد أو منطقة الكرخ أو دور الشيعة في إيجاد هكذا بيئة علمية لكننا سنشير إجمالاً إلى الثقافة الرفيعة التي كان يتمتع بها شيعة بغداد:

لقد نشأ الجيل العلمي الأوّل لعلماء الشيعة في مدينة الكوفة. ويرجح الاحتمال القائل بأن مدينة قم هي أوّل مدينة كانت قد تأثرت بالتشيع المنبثق من مدينة الكوفة. وأنّ لمدينة الكوفة اليد الطولى على جميع ما نتج من ازدهار ونموّ للعلماء والمجاميع العلميّة في مدينة قم وكانت مدينتي «الري» ومن ثمّ بغداد المدينتين اللتين تأثرتا بالمدّ الشيعي الاثني عشري بعد مدينة قم. فمن بين العلماء الذين ورد اسمهم وعنوانهم في أتمّها الكتب الرجالية القديمة كعلماء بارزين يلاحظ أنّ الكوفة كانت تتقدّم على غيرها من المدن من حيث عدد العلماء، فقد ورد في مثل هذه المصادر عبارات من قبيل «أصله الكوفة وسكن بغداد» و«كوفي نشأ ببغداد» و«كوفي الأصل» و«سكن بغداد» والكثير من أمثال هذه العبارات. وعلى هذا فبغداد تدين إلى الكوفة بما تزخر به من محيط علمي أوّلاً ثمّ تأتي بعدها قم و«الري» فالصدوق وابن قولويه من قم، والكليني من الري وهشام ابن الحكم وجابر بن حيّان على احتمال من الكوفة كانوا قد توجّهوا صوب بغداد.

إنّ نفوذ التشيع بشكل عام في الحكم العباسي وبأنحاء مختلفة كما نلاحظه بالنسبة لآل نوبخت هو مثال بارز لهذا التوجّه فقد وصل رجال هذه العائلة إلى مناصب مختلفة في الدولة وكانوا يمثلون عاملاً آخر في نموّ الثقافة الشيعية؛ كما

(١) فهرست الشيخ الطوسي: ٢٥٩ وانظر أيضاً النجاشي: ٤٣٣ - ٤٣٤.

(٢) رجال النجاشي: ٣٢٦.

ويمكن الإشارة إلى تسلم آل فرات مقام الوزارة في الدولة العباسية في فترات عديدة ما يجعلها عاملاً مستقلاً وذلك لاهمية جهودها في هذا المضمار. خصوصاً وأن هذه العائلة كانت قد سعت بشكل حثيث في تقوية وتأيد ودعم التشيع وبذلت بسخاء للعلماء والمفكرين ودعمتهم أفضل دعم.

ولعل العامل المهم الآخر لتحوّل بغداد إلى محلّ مهيب لنمو الثقافة والعلم عند المجتمع الشيعي البغدادي هو الحضور الممتد لنواب الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف الأربعة في بغداد.

فقد لعبت إقامة النواب الأربعة في هذه المدينة دوراً يمكن تحديده بما يلي: أولاً ساهم في نمو التشيع وزيادة عدد الشيعة في بغداد والكرخ. ثانياً: ساهم ارتباط الإمام بالأمة في تطوّر الجانب العلمي لدى الشيعة. ثالثاً: إنّ المركزية التي حدثت من خلال إقامتهم خلال عشرات السنين ساهمت في جذب وانتقال الكثير من علماء الشيعة العظام إلى بغداد ومن سائر المناطق. وقد ساهم هذا العامل بحدّ ذاته في تكامل الثقافة والمعارف الشيعية في هذه المدينة. ويلاحظ هذا الأمر من خلال ما ورد من حضور عليّ بن محمّد بن همام الإسكافي مجلس وصية محمّد بن عثمان العمري مع مجموعة مثلت كبار علماء الشيعة حيث حضروا عنده وهو مسجّي على فراشه. وقد ورد في أبي علي محمّد ابن همام الإسكافي انه «شيخ أصحابنا ومتقدّمهم له منزلة عظيمة كثير الحديث»^(١) أو أبو سهل إسماعيل بن عليّ النوبختي والذي ورد فيه: «شيخ المتكلّمين من أصحابنا ببغداد»^(٢) (٣).

فحضور الكليني^(٤) وعليّ بن بابويه^(٥)

(١) رجال النجاشي: ٣٧٩.

(٢) الفهرست: ٤٩.

(٣) كتاب الغيبة (للطوسي): ٣٧١.

(٤) في رجال النجاشي: ٣٧٧: «ومات أبو جعفر عليه السلام ببغداد. سنة تسع وعشرين وثلاثمائة».

(٥) في رجال النجاشي: ٢٦١. «كان قدم العراق واجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح عليه السلام ولا =

وابن قولويه^(١) والصدوق^(٢) في أثناء الغيبة الكبرى أو بعدها بقليل في مدينة بغداد دليل على قدرة وسعة المجتمع الشيعي ومكانته وقوة السنة العلمية الشيعية في هذه المدينة.

وبعد فترة وجيزة من انتهاء الغيبة الصغرى في بغداد نشأ أول عصر للمرجعية الشيعية والحوزة العلمية بمفهومها العصري للحوزة اليوم. وكان أول من انشأ تلك الحوزة الشيخ محمد بن محمد النعمان المشهور بالشيخ المفيد.

وإذا ما أضفنا نفوذ الحكومة الشيعية التي أوجدها البويهيون إلى جهود الشيخ وتلامذته لا تضح لنا صدق كلام ابن كثير المؤرخ الشامي بأن أكثر الناس في تلك الفترة مالوا إلى التشيع.

لقد كان درس الشيخ ينعقد في مسجده في ممرّ درب الرياح الواقع في منطقة الكرخ أو في بيته الذي يقع في تلك المنطقة بالذات. وكانت هذه المجالس منتجاً علمياً لجميع العلماء والدارسين، وكان من مكانة هذا الرجل الاجتماعية أن كان يزوره عضد الدولة الديلمي في بيته أو يحضر في حلقة درسه^(٣).

لقد كانت هذه الكلمات خلاصة لما كانت تعيشه بغداد التي نما ونشأ فيها السيد المرتضى، ويتضح من خلال ما مرّ أنّ بغداد كانت تمثل الأرضية المناسبة

= يخفى أنّ الشيخ حسين بن روح النوبختي توفي سنة ٣٢٦ وهكذا يعلم أنه عليه السلام قدم بغداد أكثر من مرة إذ قال النجاشي: «أخبرنا أبو الحسن العباس بن عمر بن العباس بن محمد بن عبد الملك بن أبي مروان الكلوذاني عليه السلام قال: أخذت إجازة علي بن الحسين بن بابويه لما قدم بغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة بجميع كتبه». رجال النجاشي: ٢٦١ و٢٦٢.

(١) استاذ الشيخ المفيد في الفقه؛ قال النجاشي في رجاله؛ ١٢٣: «وعليه قرأ شيخنا أبو عبد الله الفقه ومنه حمل» ووصفه الشيخ المفيد في كتاب مصابيح النور بالصدوق؛ قال: «أخبرني الشيخ الصدوق أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عليه السلام رجال النجاشي: ٤٤٧.

(٢) في رجال النجاشي: ٣٨٩: «محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي أبو جعفر، نزيل الري، شيخنا وفقهنا ووجه الطائفة بخراسان، وكان ورد بغداد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن» وقيل: إنّ الجملة الأخيرة ترتبط بوروده ببغداد؛ وفيه نظر.

(٣) تلخيص وتعريب من مقالات مؤتمر تكريم الشريف الرضي عليه السلام.

لازدهار ونموّ اناس مستعدين . فهذه المدينة يمكن اعتبارها عاملاً مستقلاً ومهماً في مسير تكوين شخصيّة السيّد المرتضى .

٣ - لقد كان لأساتذة ومعلمي السيّد المرتضى الذين كانوا يعتبرون أساطين في العلم الركيزة المهمة الأخرى في تعالي شخصيّة السيّد المرتضى ومن أبرز هؤلاء يمكن الإشارة إلى :

١ - شيوخه في الأدب العربي :

١) أبو عليّ النحوي :

هو أبو عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، أحد ائمة العربية ولد بفسا من أرض فارس، وقدم بغداد فاستوطنها، أخذ من علماء النحو، وعلمت منزلته في النحو حتى قال قوم من تلامذته: هو فوق مبرد وأعلم^(١) كما أقام بحلب عند سيف الدولة مدّة، وجرت بينه وبين أبي الطيب المتنبّي مجالس^(٢) وقد صنّف كتباً لم يسبق إلى مثلها منها: كتاب التذكرة، والإيضاح، والمقصود والممدود، والحجّة في القراءات^(٣). وقد ذكره السيّد المرتضى في موضعين من كتبه. وذكر صاحب رياض العلماء أنه من شيوخ المرتضى في النحو^(٤) توفي سنة ٣٣٧.

٢) المرزباني :

أبو عبدالله محمّد بن عمران بن موسى بن سعيد^(٥)، أصله من خراسان^(٦) بغدادي المولد^(٧)، راوية صادق اللهجة، واسع المعرفة بالروايات كثير السماع^(٨). روي عن البغوي، وابن دريد، وأبي بكر بن داود السجستاني، وآخرين^(٩). وكان أبو عليّ النحوي يقول: هو من محاسن الدنيا^(١٠). وله من

(٢) شذرات الذهب، ٣: ٨٨.

(٤) رياض العلماء، ١: ٥٣.

(٦) نفس المصدر.

(٨) الفهرست (لابن النديم): ١٤٦.

(١٠) نفس المصدر.

(١) أنباه الرواة، ١: ٢٧٣.

(٣) أنباه الرواة، ١: ٢٧٣.

(٥) الفهرست (لابن النديم): ١٤٦.

(٧) مرآة الجنان، ٢٢: ٤١٨.

(٩) البداية والنهاية، ١١: ٣١٤.

الكتب: الكتاب الموثق في أخبار الشعراء على حروف المعجم وكتاب الموشح، وصف فيه ما أنكره العلماء على بعض الشعراء^(١). هذا وأكثر روايات السيد المرتضى في أماليه عن أبي عبدالله المرزباني. توفي المرزباني سنة ٣٨٤ هـ وكان مولده في جمادى الآخر سنة ٢٩٧ هـ^(٢).

(٣) سهل بن أحمد الديباجي:

هو سهل بن أحمد بن عبدالله أبو أحمد الديباجي^(٣). حدث عن محمد بن العباس اليزيدي ومحمد بن الدريد وأبي بكر بن الأنباري^(٤) وروى عنه الأزهرى والقاضي أبو العلاء الواسطي وأبو القاسم التنوخي^(٥) وقد ذكر الخطيب البغدادي وصاحب شذرات الذهب أن الشريف المرتضى روى عنه^(٦). توفي سنة ٣٨٥ هـ وقيل ٣٨٣ هـ.

(٤) ابن جنينا:

هو أبو القاسم عبيدالله بن عثمان بن يحيى الدقاق، المعروف بـ «ابن جنينا» قال أبو علي البرداني: قال لنا القاضي أبو يعلى: الناس يقولون جنينا بالتون وهو غلط، إنما هو جليقا باللام^(٧)، قال عنه ابن كثير: سمع الحديث سماعاً صحيحاً وروى عنه الأزهرى، وكان ثقة مأموناً حسن الخلق^(٨). وقد ذكر السيد المرتضى في أكثر من موضع من أماليه. توفي في رجب سنة ٣٩٠ هـ^(٩).

(٥) ابن نباتة السعدي:

هو أبو نصر عبد العزيز بن عمر بن محمد بن أحمد بن نباتة السعدي^(١٠)، كان شاعراً مجيداً، جمع بين حسن السبك وجودة المعنى، طاف البلاد ومدح الملوك والوزراء وله في سيف الدولة الحمداني غرر القصائد^(١١).

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------------|
| (١) الفهرست (لابن النديم): ١٤٦. | (٢) نفس المصدر. |
| (٣) تاريخ بغداد، ٩: ١٢١. | (٤) نفس المصدر. |
| (٥) نفس المصدر. | (٦) نفس المصدر وشذرات الذهب، ٣: ٢٥٦. |
| (٧) تاريخ بغداد، ١٠: ٣٧٧. | (٨) البداية والنهاية، ١١: ٢٣٦. |
| (٩-١١) المنتظم، ٧: ٢١٠. | |

قال عنه أبو حيان التوحيدي: هو شاعر الوقت، لا يدفع ما أقول إلا حاسد أو جاهل أو معاند^(١).

ويعد ابن نباتة من أوائل شيوخ السيد المرتضى، فقد قرأ عليه هو وأخوه مبادئ العربية وهما طفلان^(٢). توفي ببغداد سنة ٤٠٥ هـ^(٣).

(٦) علي بن محمد الكاتب:

هو أبو الحسن علي بن محمد الكاتب، روي عنه السيد كثيراً في أماليه، ولم نقف على ترجمته، ويبدو من روايات السيد المرتضى عنه أنه كان يحدث عن أبي بكر الصولي وابن دريد وان المرزباني قد روي عنه^(٤).

ب - شيوخه في الحديث والفقه والأصول:

(١) الشيخ المفيد:

هو الشيخ الجليل أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، يكنى أبا عبدالله، المعروف بابن المعلم، من جملة متكلمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وكان مقدماً في العلم وصناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب. وله قريب من مائتي مصنف كبار وصغار، وفهرست كتبه معروف، ولد سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة وتوفي لليلتين خلتا من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمائة، وكان يوم وفاته يوماً لم ير أعظم منه، من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والموافق^(٥). قال ابن نديم: (شاهدته فرأيتته بارعاً)^(٦).

(٢) محمد بن بابويه الصدوق:

محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي أبو جعفر، نزيل

(١) الامتاع والمؤانسة، ١: ١٣٦. (٢) الدرجات الرفيعة: ٤٥٩.

(٣) المتظلم، ٧: ٢٧٤.

(٤) نقلناه ترجمة أساتذة السيد في الأدب عن كتاب «الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى»: ٢١ -

٢٦. وعن الناصريات: ١٨ - ٢١.

(٥) الفهرست: ٢٣٨، ٢٣٩. (٦) الفهرست (لابن نديم): ٢٢٦.

الري، شيخنا وفقهنا ووجه الطائفة بخراسان^(١)، المعروف بالشيخ الصدوق المتوفى سنة ٣٨١ هـ، كما ورد ذلك في الإجازات.

(٣) الحسين بن بابويه:

هو الحسين بن علي بن الحسين بن بابويه، أخ الشيخ الصدوق، كان جليل عظيم الشأن في الحديث، يروي عن أبيه وأخيه، ويروي عنه الشريف المرتضى بلا واسطة^(٢)، وكذلك النجاشي^(٣).

(٤) هارون بن موسى التلعكبري

هو أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعيد، أبو محمد، التلعكبري من بني شيبان^(٤)، جليل القدر، عظيم المنزلة، واسع الرواية، عديم النظر، ثقة، روى جميع الأصول والمصنفات، مات سنة خمس وثمانين وثلاثمائة^(٥).

(٥) أحمد بن محمد الكاتب

أبو الحسين أحمد بن محمد بن علي الكوفي الكاتب، قال الشيخ الطوسي: أحمد بن علي الكوفي، يكنى أبا الحسين، روى عن الكليني، أخبرنا عنه علي ابن الحسين الموسوي المرتضى^(٦).

ختامه مسك

بملاحظة مشايخ السيد المرتضى العظماء الذين مثلوا كل بدوره عظمة ومكانة كبيرة. يتضح أنّ محيط بغداد وأساتذتها الكبار كانوا يمثلون أرضية مناسبة لتطور السيد المرتضى علمياً؛ لكن ينبغي أن نعلم بأن هذا العامل كسابقه (أي الوراثة والمحيط العلمي للعائلة) لا يكفي لوحده لنمو وازدهار شخص ما،

(٢) رجال الطوسي: ٤٣٤.

(٤) رجال النجاشي: ٤٣٩.

(٦) رجال الطوسي: ٤١٤.

(١) رجال النجاشي: ٣٨٩.

(٣) رجال النجاشي: ٦٨.

(٥) رجال الطوسي: ٤٤٩.

فلقد كان الكثير ممن عاشوا في هكذا بيئة وتعرفوا على علماء بغداد الكبار لكنهم لم يسعوا للاستفادة من هؤلاء العلماء وما أكثر أولئك الذين كانوا يتتسبون إلى عوائل كبيرة لكنهم اكتفوا بنسبهم ولم يجدوا في طلب العلم؛ فما هو مؤثر في مسير نموّ وازدهار إنسان ما إنما هي العناية والرعاية الألهية بهذا الإنسان، فإذا ما تهيأ الإنسان فإنّ جميع الاستعدادات الوراثية والاكتمالية تبدأ بالازدهار.

لقد نال السيّد المرتضى هذه العناية الإلهية وقد شمله لطف الله وعنايته وصار كما هو؛ قال ابن أبي الحديد: حدثني فخّار بن معد العلوي الموسوي رحمته الله قال: رأى المفيد أبو عبدالله محمّد بن النعمان الفقيه الإمامي في منامه كأنّ فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخلت عليه وهو في مسجده بالكرخ ومعها ولداها الحسن والحسين عليهما السلام صغيرين فسلمتها إليه وقالت له علمهما الفقه فانتبه متعجباً من ذلك فلمّا تعالى النهار في صبيحة تلك الليلة التي رأى فيها الرؤيا دخلت إلى المسجد فاطمة بنت الناصر وحولها جواربها وبين يديها إناها محمّد الرضي وعليّ المرتضى صغيرين فقام إليها وسلم عليها فقالت له: أيها الشيخ هذان ولداي قد أحضرتهما لتعلمهما الفقه فبكى أبو عبدالله وقصّ عليها المنام وتولّى تعليمهما الفقه وأنعم الله عليهما وفتح لهما من أبواب العلوم والفضائل ما اشتهر عنهما في آفاق الدنيا وهو باق ما بقي الدهر^(١).

الفصل الثاني

لقد ذكرنا سابقاً أنّ معرفة أي مدرسة علمية لعالم ما وكذا دوافعه الفكرية تتطلب مجالاً واسعاً؛ وبما أنّ هذا ليس ما نرومه في بحثنا هذا لذلك لم يكن سعينا البحث في آراء ونظريات السيّد المرتضى بل نروم إلى بحث إجمالي في منهجيته العلمية لنحصل على إجابات على الأسئلة المطروحة.

وللحصول على تلك الإجابات ينبغي البحث في الأرضية السياسية

(١) شرح نهج البلاغة، ٤١:١.

والاجتماعية والمدارس الفكرية التي عاصرها السيد المرتضى لنشير بعد ذلك إلى موقف المدرسة البغدادية^(١) والتي كان يتزعمها السيد المرتضى.

ولهذا سنعمد للحديث عن موقف ونتائج المدرسة البغدادية بعد ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: الانفتاح السياسي والاجتماعي للشيعة في عصر السيد المرتضى

ينبغي اعتبار عصر السيد المرتضى عصراً لخروج المدرسة الشيعية من زوايا مدينة بغداد^(٢) والتي كان من نتائجها ترويج هذا المذهب بشكل تصاعدي ومن ثم ازدياد الجهود التبليغية والعلمية للشيعة الإمامية. وبعبارة أخرى فقد حصل في هذه الفترة انفتاحاً سياسياً للشيعة تمكنت من خلالها تحكيم جانبها السياسية والاجتماعية. وكان لهذه المهمة الخطيرة بعدان:



١ - الجهد التبليغي والعاطفي؛

٢ - الجهد العلمي والثقافي؛

لقد كانت المهمة الأولى تقع على عاتق الدولة الشيعية والأمة، فيما كانت تقع المهمة الثانية على عاتق علماء هذه المدرسة. ويظهر أن هاتين الفئتين كانتا قد انجزتا هذه المهمة بشكل جيد. وهنا نشير إلى جانب من تلك الحالة.

(١) الجهد التبليغي والعاطفي

لم يكن بإمكان شيعة القدرة على التصريح بعقائده قبل القرن الرابع الهجري إلا إذا أراد أن يضحى بنفسه.

ولعلّ حكاية ابن السكيت دليل مؤيد لهذا الإدعاء فقد روي أنّ ابن السكيت

(١) لا يخفى على المطلع أنّ المقصود من المدرسة البغدادية هو المدرسة البغدادية الثانية حيث كانت فترة الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي تمثل مستوى القمة فيها.

(٢) محط كلامنا في هذا البحث مدينة بغداد وإلا فقد كانت في القرنين الثاني والرابع حكومات شيعية أخرى لها أثرها في تاريخ الشيعة ودورها في ترويج المذهب، كآل حمدان والفاطميين والعلويين حكام طبرستان.

كان يدرّس ولدي المتوكل وهم عبدالله المعتبر وإبراهيم المؤيد وفي يوم خاطبه المتوكل قائلاً: أيهما أحب إليك ابني هذين أو الحسن والحسين فأجابه ابن السكيت قائلاً: لقنبر (غلام علي عليه السلام) أحب إلي من ابنيك هذين، فأمر المتوكل أن تبقر بطنه أو على نقل آخر أمر أن يقطع لسانه من قفاه.

أو كما ورد في حكاية أخرى عن قافلة كانت تتجه من قم إلى إصفهان فجهر أحدهم بكلام يظهر فيه اعتقاده الشيعي فما كان من الحاكم ألا أن قتل مجموعة من تلك القافلة ومنذ القرن الرابع وما بعده وخصوصاً منذ بداية النصف الثاني من ذلك القرن استطاع أمراء الديلم أن يسلبوا الخليفة اختياراته وحولوا بغداد إلى مركز حكومتهم وبذلك زال الكثير من هذا الضغط والمنع، نعم كانت تحدث بعض الخصومات والنزاعات بين الشيعة والسنة والتي كان يحركها في الغالب الحكام، وفي غير هذا كان إظهار العقائد الشيعية من دون مانع.

إظهار الشعائر الشيعية

المقصود من الشعار هنا هو الأمور التي يكون إبرازها من مختصات اتباع المذهب الشيعي لكن هذا الاختصاص لا يعني أنّ هذه الشعارات لم تكن لها جذور إسلامية، وأنّ الشيعة هم إبتدعوها، بل إنّ لهذه الشعائر منطلقاتها الإسلامية سواء في زمن الأئمة الأطهار أو في الأزمنة اللاحقة لكن هذه الشعائر كانت تقام في الخفاء أيام الحكومات الظالمة التي كانت تشدد ضغطها على الشيعة. وهكذا كانت بعض هذه الشعائر تنساق في مسير النسيان وذلك ضمن منقلبات الوقائع التاريخية.

لكن هذه الشعائر بدأت تظهر إلى العلن بحدّ ما وذلك في منتصف المئوية الرابعة والخامسة. وسنذكر هنا عدّة شعائر كانت قد ظهرت بشكل جليّ في ذلك العصر:

(١) جملة حيّ على خير العمل

إنّ ممّا لا شك فيه أنّ الصلاة تمثل أهمّ الأعمال، إذاً فذكر هذه الجملة في

الأذان يعدّ أمراً مناسباً جداً. وكما أشرنا فإنّ هذه الجملة كانت تذكّر في زمن النبي ﷺ في الأذان^(١) ولادليل على كونها قد نسخت^(٢).

إذاً، فالشيعة حينما اعتبروا هذه الجملة جزءاً من الأذان والإقامة لم ينحوا إلا طريق الصواب وما عملوا إلا بسنة وسيرة النبي ﷺ. ولأن بقية الفرق الإسلامية منعت هذا الأمر فإنّ هذا صار من مختصات الشيعة وتحول إلى شعار، يرتل على المآذن حينما كان يدخل كلّ قائد شيعي إلى منطقة من المناطق أو مدينة من المدن^(٣).

(٢) الشهادة الثالثة في الأذان^(٤)

هناك روايات في مصادر الفريقين من قبيل الكتب الأربعة والصحاح الستة

- (١) سنن البيهقي، ١ : ٤٢٤.
- (٢) يقول السيّد المرتضى: ومّا انفردت الإمامية: أن تقول في الأذان والإقامة بعد قول: «حيّ على الفلاح»: «حيّ على خير العمل». والوجه في ذلك إجماع الفرقة المحققة عليه. وقد روت العامة أنّ ذلك ممّا كان يقال في بعض أيام النبي ﷺ، وأنّما ادعى أن ذلك نسخ ورفع، وعلى من ادعى النسخ الدلالة له، وما يجدها.
- (٣) يقوى أن احتمال أن تكون مدينتي قم وكاشان والتي كانت تقطنها الشيعة من المّدن التي كانت تجهر بهذه الجملة في الأذان قبل القرن الرابع في أغلب أحيائها. وقد كانت الشيعة تجهر بهذه الجملة ببغداد وفي أحياء من قبيل القطيعة (الكاظمية) والكرخ وفي مسجد براتا. فقد نقل القاضي التنوخي نقلاً عن أبي الفرج الإصفهاني أنه قد سمع مؤذناً يذكر حيّ على خير العمل في أذانه. لكن في أوّل أيام السلجوقيين أي سنة ٤٤٨ تمّ منع الشيعة من ذكره في الأذان. وكان طغرل السلجوقي قد أجبر سكان حيّ الكرخ أن يقولوا جملة «الصلاة خير من النوم» (في أذان الصبح) بدل «حيّ على خير العمل».
- (٤) عدّ هذه الجملة من الأذان غير متفق عليه قال الشيخ الصدوق: والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخباراً وزادوا في الأذان «محمّد وآل محمّد خير البرية» مرتين، وفي بعض رواياتهم أشهد أنّ محمّد رسول الله «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» مرتين، ومنهم من روى بدل ذلك «أشهد أنّ عليّاً أمير المؤمنين حقّاً» مرتين ولا شك أنّ عليّاً وليّ الله أمير المؤمنين حقّاً وأنّ محمّداً وآله صلوات الله عليه خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وأنّما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون أنفسهم في جملتنا أقول مراده ﷺ من المفوضة - على ما فسره بعض الأساطين - خطّ الغلو السياسي في الشيعة وأيّما كان هم غير المعتزلة القائلين بتفويض أعمال العباد إليهم.

وآتي يعتمدها الشيعة والسنة تدلّ على ولاية عليّ عليه السلام أو تؤيد ذلك فالاعتقاد بولاية أمير المؤمنين يعد جزءاً من الإيمان. فالشيعة ومن دون أدنى ترديد كانت ترفع شعار الشهادة لعليّ بالولاية وتصريح بذلك كأحد أهمّ شعاراتها، لكن السؤال هو هل وجدت الشيعة فرصة للجهر بهذا الشعار في مأذنها بشكل عملي. وللجواب يقال اننا لم نجد مطلباً يدلّ على ذلك. لكن وفي القرن الرابع فقد كان هناك من يرتل الشهادة الثالثة (الشهادة لعليّ بالولاية) في الأذان وذلك في حي القطعية من بغداد (الكاظمية).

٣) إقامة العزاء إحياء لذكرى مقتل الإمام الحسين عليه السلام

لقد كانت مراسم إقامة العزاء على مقتل الإمام الحسين عليه السلام إحدى أهمّ الشعائر البارزة التي كانت الشيعة تقيمها بعد واقعة الطف واستمرت إلى يومنا هذا.

فقد كان خواصّ الشيعة وقبل القرن الرابع الهجري وفي أيام الأئمة المعصومين يحضرون عندهم في يوم عاشوراء ويقومون ماتم الحزن هناك وكان الشعراء ينشدون ما نظموا حول هذه الواقعة، واستمرّ هذا الأمر بعد زمن الأئمة عليهم السلام بشكل سرّي، لكن كان يجهر بالأشعار التي كانت قد نظمت في هذه المناسبة.

فمنذ القرن الرابع بدأت مراسم إقامة العزاء على قتلى الطف تبرز إلى العلن. وسنذكر هنا بعض هذه الأنواع بشكل مختصر:

١ - النياحة:

لقد امتهن البعض النياحة وذكر مصيبة الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه في القرن الرابع وكان من جملتهم شخص يقال له خلب (بكسر الخاء وسكون اللام) وذلك في أوائل القرن الرابع الهجري وكان يبدأ قراءة مصيبة بالبيت التالي:

أيها العيثنان فيضا واستهلا لاتغيضا

وقد كانت الأبيات الشعرية التي ينشدها هؤلاء القرّاء تشتمل على مصائب

الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه ولم يتمّ التعرّض فيها للسلف ابداً، لكن - ومع كلّ هذا - أنّ أبا محمّد البربهاري وهو من العلماء الحنابلة المعروفين ومن أوائل المؤسّسين لما عرف اليوم بمذهب الوهابية. كان يأمر بقتل قراء المصيبة الحسينية، ففي تلك الفترة لم يكن أحد من قراء المصيبة، ليجرأ بشكل علني على قراءة المصيبة لكن وفي أواسط القرن الرابع حيث زالت هيمنة البربهاري واتباعه كان قراء المصيبة يجهرون بذكر المصيبة.

٢ - رواج نظم الأبيات الشعرية حول واقعة الطف

منذ أن حدثت واقعة الطف، والشعراء ينظمون أبياتاً كثيرة حول هذه المناسبة وقد استمرّ هذا الأمر إلى يومنا هذا وقد اتّسع هذا المنحى في القرنين الرابع والخامس بشكل كبير فقد خصّص مؤلّف كتاب «أدب الطف» المجلّد الثاني من كتابه لذكر شعراء هذين القرنين وذكر نماذج من أشعارهم وقد أورد أسماء العشرات من هؤلاء الشعراء.

وقد ورد في مصادر ذلك الزمان الحديث عن وضع الشعراء ونماذج من أشعارهم وذلك في رسائل بديع الزمان الهمداني (المتوفى سنة ٣٩٣) وكان منها مثلاً قصيدة تحدث فيها الشاعر عن رفع رأس الإمام الحسين على رمح وكيف كانت تضرب شفاهه عليه السلام وأسنانه بالعصى وكذا بقية المظالم التي فعلها بنو أمية^(١).

(١) أورد الثعالبي كلاماً حول رجل يقال له ابن كولان وكان يعتبر من شعراء الشيعة، وكان يحبّ الإمام الحسين عليه السلام حباً جمّاً وقد دوّن تسعاً وأربعين قصيدة حول أهل البيت عليهم السلام وكان قد نذر أن يكتب خمسين قصيدة وحين بدأ بكتابة الشطر الأوّل منها قال:

بسنّي أحمد يا بني أحمد

ولم يتمكّن من إتمام البيت فنام بعد ذلك فرأى في المنام النبي صلى الله عليه وآله فطلب منه النبي أن يذهب إلى أمير المؤمنين فلما وصل عند الإمام أنشده تنمّة القصيدة قائلاً:

بكت لكم صمد المسجد

وقد أورد الثعالبي عن أبي بكر الخالدي الشاعر قصيدة في وقعة الطف. وقد أورد أبو عبد الله المرزباني وهو من أدباء وكتاب القرن الرابع مجموعة من هؤلاء الشعراء ونماذج من أشعارهم.

٣ - الحزن في يوم عاشوراء

لقد ذكرنا سلفاً أنّ مراسم العزاء على مقتل الإمام الحسين كانت تجرى بالخفاء (في البيوت) قبل القرن الرابع الهجري لكن وبعد القرن الرابع وخصوصاً بعد النصف الثاني من القرن الرابع كانت هذه المراسم تجرى في يوم عاشوراء بشكل علني في الأزقة والأسواق. فلقد أورد عموم المؤرخين المسلمين وخصوصاً المؤرخون الذين كتبوا في وقائع تلك السنوات كيفية العزاء الذي كان يقيمه الشيعة في يوم عاشوراء ومنهم ابن الجوزي في كتاب المنتظم وابن الأثير في كتاب الكامل وابن كثير في البداية والنهاية والياضي في مرآة الجنان والذهبي وآخرون وذلك ضمن ذكرهم لوقائع سنة ٣٥٢ والسنوات التي تلتها.

قال ابن الجوزي في هذا: أنه في اليوم العاشر من المحرم أغلقت الأسواق ببغداد، وعطل البيع، ولم يذبح القصابون ولا طبخ الهراسون ولا ترك الناس أن يستقوا الماء، ونصبت القباب في الأسواق، وعلقت عليها المسوح، وخرجت النساء منتشرات الشعور يلطمن في الأسواق، وأقيمت النائحة على الحسين عليه السلام ^(١) وكتب ابن أثير ضمن سرده لوقائع سنة ٣٥٢: عاشر المحرم أمر معز الدولة الناس أن يغلقوا دكاكينهم، ويبتلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة، ويلبسوا قباباً عملوها بالمسوح، وأن يخرج النساء منشرات الشعور، مسودات الوجوه وقد شققن ثيابهن، يدرن في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي عليهما السلام ففعل الناس ذلك ولم يكن للسنة قدرة على المنع منه لكثرة الشيعة ولأن السلطان معهم. ^(٢)

ومنذ سنة ٣٥٢ إلى أواسط القرن الخامس حيث زال حكم البويهيين كانت تقام هذه المراسم بشكل مستمر. وإن صادف عاشوراء «النوروز» أو «مهرگان» فإن مراسم الاحتفال بهذه الأيام تؤخر إلى ما بعده.

(١) المنتظم، ١٤: ١٥.

(٢) الكامل في التاريخ، ٨: ٥٤٩.

٤ - إحياء مراسم عيد الغدير

ومن جملة الشعائر الشيعية التي برزت في القرن الرابع وتحولت إلى مراسم احتفالية يقام فيها الفرح والسرور هي يوم الغدير المصادف للثامن عشر من شهر ذي الحجة، ولم تكن هذه المناسبة مستحدثة بعد القرن الرابع بل هي مراسم كانت تقام قبل ذلك بعيداً عن أعين الرقيب لكنها تحولت إلى مراسم علنية في منتصف القرن الرابع وفي نفس السنة التي بدأت فيها إقامة مراسم العزاء الحسيني بشكل علني واعتيادي أي في سنة ٣٥٢ حيث بدأت مراسم الاحتفال والإضاءة في ليلة ويوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة^(١).

٥ - زيارة العتبات المقدسة

لقد دأبت الشيعة بعد واقعة عاشوراء المأساوية على إحياء هذه الذكرى ولم تنس هذا المصاب العظيم واستمرت في زيارتها لمشاوي شهداء تلك الواقعة وبقية الأماكن المتبركة لاستذكار مواقف تلك الثلة التي نصرت الحسين عليه السلام في زيارتها لمشاوي شهداء تلك الواقعة وبقية الأماكن المتبركة لاستذكار مواقف من نصر الحسين عليه السلام.

لقد واجه زائري مرقد الإمام الحسين عليه السلام في القرن الرابع مشاكل وضغوط عديدة، فقد منع عنها المتوكل العباسي كما هو معروف في كتب التاريخ وأيضاً أمر أن تحرث أرض قبر الإمام الحسين وأن يمنع من يشد الرحال إليه. لكن مساعي المتوكل لم تفلح في زلزلة عزم الشيعة فتحملوا مخاطر جملة وأعيد القبر إلى ما هو عليه وعاد زائروه متلهفين لزيارته.

وفي النصف الثاني من القرن الرابع وإلى حد ما في النصف الثاني من القرن

(١) يقول ابن أثير في حوادث هذه السنة: «وفيها، في ثامن ذي الحجة، أمر معز الدولة بإظهار الزينة في البلد، وأشعلت النيران بمجلس الشرطة، وأظهر الفرح، وأظهر الفرح، وفتحت الأسواق بالليل وقال ابن الجوزي أيضاً: «في ليلة الخميس ثامن عشر ذي الحجة: وهو يوم «غدير خم» أشعلت النيران، وضربت الدباب والبوقات، وبكر الناس إلى مقابر قريش».

الخامس وأبان حكم البويهيين كانت زيارة قبر الإمام الحسين تؤدي ببساطة وسهولة إلا في أوقات خاصة، وكانت بغداد تضيف القوافل التي تأتي لزيارة كربلاء والنجف وتهيء لهم الخيام ووسائل الراحة. وقد ذكرنا سلفاً أن من جملة زيارات شيعة العراق إلى كربلاء في النصف من شهر شعبان. وقد اعتادت الكرخ أن تحمل معها نوعاً من المنجنيق الخاص (محمل من الخشب) إلى كربلاء^(١).

٣ - الجهد العلمي والثقافي

لقد حصل هناك نوعان من الأعمال العلمية والثقافية:

في البلد، وأشعلت النيران بمجلس الشريعة، وأظهر الفرح، وأظهر الفرح، وفتحت الأسواق بالليل وقال ابن الجوزي أيضاً: (في ليلة الخميس ثامن عشر ذي الحجة: وهو يوم «غدير خم» أشعلت النيران، وضربت الدباب والبوقات، وبكر الناس إلى مقابر قريش).

(١) تلخيص وتعريب من مقالات مؤتمر تكريم الشريف الرضي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

١ - بين المذاهب

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى بعض المناظرات التي كانت تحصل بين علماء ومفكري الشيعة وبقية علماء ومفكري المذاهب الإسلامية وذلك في مسألة أحقيّة الشيعة والحوار في هذا المجال. وقد كتب علماء الشيعة كتباً كثيرة ورسائل مختلفة في المسائل الخلافية مستندين في تدوينهم إلى الأصول العلمية التي يتفق عليها المذهبان وقد برزت من بين هذه المؤلفات احتجاجات الشيخ الصدوق مع اتباع الملل والنحل التي عاشت عصره وقد ذكرها في كتاب «كمال الدين»^(٢). وكذا مباحث الشيخ المفيد وبقية علماء ذلك العصر.

وقد ألقت في تلك البرهة كتباً من قبيل الانتصار للسيد المرتضى والخلاف

(١) تلخيص وتعريب من مقالات مؤتمر تكريم الشريف الرضي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) انظر كمال الدين: ٨٧؛ يقول الشيخ الرضائي: «له مباحثات ضافية، وجوابات شافية في مناصرة المذهب الحقّ ومناجزة الباطل منها: ما وقع بحضرة الملك ركن الدولة البويهى الديلمي وذلك»

للشيخ الطوسي في موضوع الفقه والذريعة للسيد المرتضى وعدة الأصول للشيخ الطوسي في موضوع أصول الفقه.

إن ما يمكن بيانه بالنسبة لمكانة بغداد وعلماء الشيعة فيها هو أن هذه المدينة لم تكن كبقية المناطق الشيعية من قبيل قم والري من حيث اختصاصهما بالشيعة وعدم وجود جوّ من الاختلاف والنقاشات المذهبية^(١). فقد كانت بغداد وبحكم سكانها الذين تنوعوا من حيث المذاهب والفرق مسرحاً لهذا النوع من النقاشات والاختلافات المذهبية فبيئة كهذه تجعل اتباع كلّ مذهب يتحفزون لإثبات ما يؤمنون به.

فمع ملاحظة ما ذكر يتضح لنا السبب في غلبة الطابع العقلي والكلامي أوفقه الخلاف و... خصوصاً في عصر الشيخ المفيد على الكتب التي تمّ تأليفها في مدينة بغداد.

ب - في إطار المذهب

(١) تدوين القسم الأكبر من الكتب الأربعة في هذا العصر وكذا تأليف الكثير من الكتب والرسائل الكلامية والتفسيرية من قبل الشيخ المفيد وتلامذته. والتي كانت تمثل اروع ما ألفه كبار علماء الشيعة.

= بعد أن بلغ صيت فضله وشهرته الآفاق، فأرسل الملك إليه واستدعى حضوره لديه، فحضر قدس سره مجلسه فرحب به وأدناه من نفسه، وبالغ في تعظيمه وتكريمه وتبجيله، وألقى إليه مسائل غامضة في المذهب فأجاب عنها بأجوبة شافية، وأثبت حقيقة المذهب ببراہين واضحة بحيث استحسنته الملك والحاضرون، ولم يجد بداً من الاعتراف بصحتها المخالفون، وذكر النجاشي في جملة كتبه: (ذكر مجلس الذي جرى له بين يدي ركن الدولة، ذكر مجلس آخر، ذكر مجلس الثالث، ذكر مجلس رابع، ذكر مجلس خامس). انظر معاني الأخبار، ترجمة المؤلف: ٢٦.

(١) فعلى سبيل المثال كان المحفّر لتأليف بعض الكتب التي ألفها الشيخ الصدوق في الدفاع عن المذهب الشيعي هو إشكاليات حصلت خارج محلّ سكناه. فمثلاً كان للشيعة في نيشابور إشكالاتهم حول غيبة الإمام صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه) وكذا شبهات بعض كبار الفلاسفة في بخارا الذين اشكلوها على الشيخ نجم الدين أبو سعيد محمد بن الحسن الفقي في أمر الغيبة، ولذلك تمّ تأليف كتاب كمال الدين راجع كمال الدين وتمام النعمة: ٢ و٣. ولعلّ دعوة ابن ركن الدين البويهني إياه لاجراء مناظرة دليل على هذا المدعى.

٢) لقد ذكرنا فيما مضى أنّ أول حوزة علميّة حديثة وعلى الطريقة التي نلاحظها في عصرنا هذا كانت قد تأسست على يد الشيخ المفيد.

ومع وفاة الشيخ المفيد رضوان الله عليه تسلم بعده السيّد المرتضى علم الهدى زعامة هذه الحوزة وتقلد منصب المرجعية للعالم الشيعي.

وقد كانت هذه المرتبة نفس المرتبة التي حصل عليها استاذ الشيخ المفيد رحمته الله، لكن الملاحظ هو أنّ العلماء المعاصرين للسيّد المرتضى ومن بعده كانوا قد نعتوه بمرتبة اجتماعية أكبر.

فقد كتب ابن بسام الأندلسي في كتابه «الذخيرة»: كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزع علمائها وعنه اخذ عظمائها، صاحب مدارسها وجماع شاردها وأنسها ممن سارت اخباره وعرفت له أشعارها.

وقد كتب أبو منصور الثعالبي: وقد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب والفضل والكرم...

وكتب ابن خلكان: كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر.

لذلك نحن نلاحظ في السيّد المرتضى الزعامة والقيادة العامة، فهو - إضافة لمقام المرجعية والزعامة الشيعية - كان يمتاز بشعبية واسعة.

لقد كانت دروس الشيخ المفيد تقام في مسجده في الكرخ. وقد اتسعت في هذا العصر المعارف واصبحت شاملة إلى مستوى شيد كل من السيّد الرضي المرتضى داراً للعلم والتحقيق والمطالعة وتدرّس طلاب العلوم الدينية، وقد تزيّنت حلقات دروس أولئك الأعلام بوجوه العلماء والفقهاء والأدباء من كافة الطوائف الإسلامية. وخرجت من كونها خاصّة بطلاب العلوم الدينية من الطائفة الشيعية.

هذا إضافة لما كان يبذله السيّد المرتضى من رواتب شهرية لطلابه ليتمكّنوا من الدراسة والمطالعة والتحقيق ب فراغ بال، وأن لا يمنعهم مانع معاشي من الابتعاد عن حلقة الدرس والتحقيق.

ومن جملة ما نقل عن السيد المرتضى في رفده للعلم والعلماء والحث على اكتساب المعارف أنه كان قد وقف قرية من ممتلكاته لتهيئة مستلزمات صناعة الورق هذا أولاً وثانياً قيامه بتأسيس مكتبة قيمة تحتوي على كتب قيمة^(١).

وبهذا أسس مجتمع علمي وتحقيقي ودراسي في مدينة الكرخ مع الشيخ المفيد ثم راحت العلوم واتسعت المعارف في الكرخ وتضاعف عدد الدارسين في عهد السيد المرتضى ليدخل المجتمع في عصر الشيخ الطوسي رحمته الله عليه مرحلة جديدة^(٢).

إن ما مرّ يمثل جانباً للوضع السياسي والاجتماعي لمدينة بغداد شيعتها وعلمائها والذي نطلق عليه عنوان الانفتاح السياسي، وستحدث لاحقاً عن موقف السيد المرتضى قبال هذا الوضع وتأثيره على المنهج العلمي للسيد المرتضى.

المقدمة الثانية: المذاهب العلمية في عصر السيد المرتضى

لقد ذكرنا سابقاً أن بغداد كانت تمثل مركزاً لاجتماع علماء بغداد الكبار من المذاهب الإسلامية المختلفة وكان البحث العلمي ينصبّ بنوع من الأنواع بينهم وبين علماء الشيعة، وفي هذا الإطار سنشير إلى الاتجاهات العلمية الأخرى التي هيمنت في مُدُنٍ شيعية مهمة من قبيل الري وقم ثم نتحدث في موقف المدرسة البغدادية وزعيمها المرتضى قبال المدراس المذكورة.

- (١) تلخيص وتعريب من مقالات مؤتمر تكريم الشريف الرضي رحمته الله عليه.
- (٢) إن ما يميّز الشيخ الطوسي عن أكابر العلماء في بغداد هو أنه أجرى جميع اطروحاته في العلوم الدينية المختلفة وقام بتأليف كتاب في كل علم من هذه العلوم. وكانت آرائه سبباً لتغيير المنهجية الكلية لهذه العلوم لدى الشيعة ومن جملة ذلك حجّة الخبر الواحد والتي يمكن اعتبارها حدّ المدرسة الثانية لبغداد والعهد الجديد. فتأثير هذه النظرية يعد بمستوى يمكن أن يقال: (كما ذكر أحد الأساطين): (أن العلماء إلى يومنا هذا ينبغي اعتبارهم مقلّدين للشيخ الطوسي). فهذه النظرية هي جمع بين مدرسة بغداد ومدرسة قم؛ ومن هذا المنطلق تجلّ المدرستين المذكورتين الشيخ الطوسي.

١ - المذاهب العلمية في بغداد:

لقد كانت الغالبية في بغداد أيام السيد المرتضى تعمل وفق المذاهب السنية فقهياً وكان المذهب الحنبلي المذهب الأكثر أتباعاً من بين هذه المذاهب فيما كان الفكر العقائدي المتبع في بغداد هو الفكر المعتزلي.

لقد تكونت المدارس الفقهية السنية على أساس القرآن والأخبار التي وردت عن النبي ﷺ وكذا الإجماع فيما كانت بعض المذاهب تضيف إليها القياس والاستحسان كمنهج للاستنباط الفقهي. لكن المناهج الكلامية كانت تنقسم إلى قسمين مهمين هما المعتزلة والأشاعرة والذين كان لكل منهم اعتقاداته الخاصة^(١).

وكانت المعتزلة تشدد في اعتمادها العدل، والعقل، والاستطاعة (الاختيار والحكمة) لتعليل أفعال الباري بكونها ذات أغراض وفي مقابل هذا المنحى كان هناك الأشاعرة الذين يقفون بشدة بوجه هذا التوجه الذي كانت تعتمد المعتزلة، فقد رفض الأشاعرة المستقلات العقلية وكانوا يعتقدون بالحسن والقيح الشرعي وكان تفسيرهم للتوحيد الأفعالي السبب في قبول الجبر في أفعال العباد وإنكار وجود تعليل لأفعال الباري^(٢).

لقد أطلق على المعتزلة «العدلية» ولم تكن هذه الكلمة ممثلة للعدل وحسب، فإضافة لمفهوم العدل الذي كانت تبناه المعتزلة كان يفهم منها العقائد المذكورة أعلاه.

إن ما كان يورده الأشاعرة على المعتزلة هو كون أصل العدل يتنافى مع التوحيد الأفعالي بل يتنافى مع التوحيد الذاتي؛ لأن الاختيار عند المعتزلة هو نوع تفويض أي سلب الاختيار عن ذات الحق.

(١) لقد كانت هناك مدارس أخرى مثل الماتريدية، والأباضية والصوفية... في ذلك العصر. لكن المذهبين الأشعري والمعتزلي كانا يمثلان المذهبين المهمين في تلك الفترة.
(٢) راجع لتفصيل الأقوال إلى كتاب الملل والنحل، للعلامة الفقيه الشيخ جعفر السبحاني.

إنّ لهذين المذهبين موارد قوّة وضعف في ما كانا يطرحانه فقد كانت القوّة تكمن في نقد واعتراض أحدهما على الآخر ولكن الضعف كان يكمن في دفاعهما عن مذهبهما واعتباره مذهباً جامعاً وشاملاً^(١).

وعلى كلّ حال فقد كان مذهب المعتزلة هو المذهب الأكثر استقطاباً في مدينة بغداد أيام السيّد المرتضى. وكانت أكثر المناضرات تجري مع هذا المذهب الكلامي^(٢).

٢ - مدرسة الريّ وقم^(٣):

لقد بدأت المدارس العلميّة الشيعية كما ذكر من مدينة الكوفة ثمّ انتقلت إلى المدن الأخرى، ومن هذه المراكز التي تحوّلت بعد ذلك إلى مدرسة مهمّة في معارف أهل البيت عليه السلام مدينتي الريّ وقم.

إنّ أوّل من نقل آثار الكوفة إلى قم إبراهيم بن هاشم^(٤). وقد كان أحد أسباب انتقال «مدرسة أهل البيت» من العراق إلى «إيران» هو الضغط الشديد الذي كان يلاقه فقهاء الشيعة وعلمائهم من العباسيين، فقد كانوا يطاردون من يظهر باسم الشيعة بمختلف ألوان الأذى والتهمة^(٥).

فالتجأ فقهاء الشيعة وعلمائهم إلى قم والريّ، ووجدوا في هاتين البلديتين ركناً آمناً يطمنون إليه لنشر فقه أهل البيت عليه السلام وحديثهم.

ويظهر أن «قم أوان عصر الغيبة، وعهد نيابة النواب الأربعة كانت حافلة بعلماء الشيعة وفقهائها، ومركزاً فقهياً كبيراً من مراكز البحث الفقهي، حتّى أن

(١) مقتبس من كتاب العدل الإلهي للشهيد مرتضى مطهري، المقدمة.

(٢) لا يوجد في عصرنا الحاضر اتباع للمعتزلة.

(٣) لا بد أن يلاحظ هنا أن مقصودنا هو الخطّ الفكري الأخباري الذي كان يغلب على مدرسة قم والريّ.

(٤) رجال النجاشي: ١٦ والفهرست للشيخ الطوسي: ٣٥.

(٥) منهم: أحمد بن محمد بن خالد البرقي وأبوه، راجع رجال النجاشي: ٧٦.

مثل «حسين بن روح النوبختي» انفذ كتابه إلى قم لينظر فيه علمائها»^(١).

ملاحح المدرسة

الأولى: التوسعة في تدوين الحديث وجمعه

فقد كان تدوين الحديث قبل هذه الفترة لا يتجاوز التدوين الشخصي لما سمعه الراوي من الإمام مباشرة أو بصورة غير مباشرة مبعثرة حيناً ومنتظمة في بعض الأحيان.

ولم يتفق لأحد من المحدثين والفقهاء في العصر الثاني أن يجمع ما صحّ في الأحكام من الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام وينظم ذلك، كما لوحظ في المجموعتين الحديثيتين اللتين خلفتهما هذه المدرسة وهما: الكافي ومن لا يحضره الفقيه.

وهذه الخطوة - خطوة جمع الأحاديث وتنظيمها - تعدّ من حسنات هذه المدرسة، فقد كثرت حاجة الفقهاء إلى مراجعة الروايات والأحاديث حين الحاجة، وكانت الأحاديث منتشرة بصورة غير منظمة من حيث التبويب والجمع في آلاف الكتب والأصول والرسائل التي خلفها أصحاب الأئمة ومحدثو الشيعة، ولم يكن من اليسير بالطبع بالإمام بما ورد من أحاديث في مسألة لكلّ أحد.

فكانت محاولة الجمع والتبويب في هذه الفترة لسدّ هذه الحاجة.

الثانية: الرسائل الجوابية لـون جديد من الكتابة الفقهية

فقد كانت الشيعة تسأل الفقهاء من أطراف العالم الإسلامي ما يعرضها من

(١) قال الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة: ٣٩٠ «أخبرني الحسين بن عبيد الله، عن أبي الحسن محمد بن داود القمي، قال: حدثني سلامة بن محمد قال: أنفذ الشيخ الحسين بن روح عليه السلام كتاب التآديب إلى قم، وكتب إلى جماعة الفقهاء بها وقال لهم: انظروا في هذا الكتاب وانظروا فيه شيء يخالفكم؟ فكتبوا إليه: إنه كلّ صحيح، وما فيه شيء يخالف إلّا قوله: في الصاع في الفطرة نصف صاع من طعام، والطعام عندنا مثل الشعير من كلّ واحد صاع.

المسائل بشكل استفسار، فكان الفقهاء يجيبون على هذه الأسئلة، فكانت نقطة بداية للرأي والنظر إن صحَّ هذا الاعتبار^(١).

ولم يقدر له بعد أن يبلغ حدَّ المراهقة، فكانت الرسائل الفقهية في هذه المدرسة لا تتجاوز عرض الأحاديث من غير تعرض للمناقشة والاحتجاج ونقد الآراء وبحثها، وتفريع فروع جديدة عليها.

الثالثة: الفروع الفقهية لم يتجاوز ما في الأحاديث

لم يتجاوز البحث الفقهي في الغالب عن حدود الفروع الفقهية المذكورة في حديث أهل البيت عليهم السلام، ولم يفرغ الفقهاء بصورة كاملة لتفريع فروع جديدة للمناقشة والرأي.

وكانت الفتاوى في الغالب نصوص الأحاديث مع إسقاط الإسناد وبعض الألفاظ في بعض الحالات؟ ومن لاحظ ما كتبه «علي بن بابويه القمي والد الصدوق» وكانت له رسالة إلى ولده يذكر فيها فتاواه، وما كتبه «الصدوق» كالمقنع والهداية، و«جعفر بن محمد بن قولويه» وغيرهم يطمئن إلى أن النهج العام في البحث الفقهي في هذه الفترة، لم يتجاوز حدود عرض ما صحَّ من الروايات والأحاديث، رغم توسع المدرسة في هذه الفترة^(٢) ^(٣).

(١) يتضح ذلك من جملة الكتب التي أئبتها النجاشي في رجاله لشيخ الصدوق عليه السلام، قال: وله كتب كثيرة، منها: كتاب جوابات المسائل الواردة عليه من واسط، كتاب جوابات المسائل الواردة عليه من قزوين، كتاب جوابات مسائل وردت في مصر، كتاب جوابات مسائل وردت من البصرة، كتاب جوابات مسائل وردت من الكوفة، جواب مسألة وردت عليه من المدائن في الطلاق، كتاب جواب مسألة نيسابور، كتاب رسالته إلى أبي محمد الفارسي في شهر رمضان، كتاب الرسالة الثانية إلى أهل بغداد في شهر رمضان، وله أيضاً رسالة في الغيبة إلى أهل الري والمقيمين بها وغيرهم». انظر رجاله: ٣٨٩.

(٢) يقول الشيخ الطوسي في مقدمة المبسوط وبيان علّة تأليفه للكتاب: «وكننت على قديم الوقت وحديثه منشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع، وتشغلني الشواغل وتضعف نيتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنهم ألقوا الأخبار، ومارووه من صريح الألفاظ، حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لمحببوا منه، وقصر فهمهم عنها».

(٣) مقدمة كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية.

الرابعة: التمسك بالأخبار في الأصول الاعتقادية.

إنّ هذه الخصيصة لمدرسة قم تتحصّل من نوع الآثار الاعتقادية للصدوق، ككتاب التوحيد.

فعلى سبيل المثال كتب الشيخ صدوق في رسالة الاعتقادات:

«من قال بالتشبيه فهو مشرك ومن نسب إلى الإمامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب وكلّ خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وإن وجد في كتاب علمائنا فهو مدلس والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله تعالى بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من نظائرها»^(١).

فكما يلاحظ هنا لا يوجد مكانة للعقل في منهج نقل الحديث الكلامي عند الشيخ الصدوق فهو يكتب على سبيل المثال: «الجدال في الله منهي عنه؛ لأنه يؤدي إلى ما لا يليق به» ثم يضيف قائلاً: «فأما الاحتجاج على المخالفين بقول الأئمة أو بمعاني كلامهم لمن يحسن الكلام فمطلق، وعلى من لا يحسن فمحظور محرم»^(٢).

والملاحظ هنا من هذه العبارة أيضاً عدم جواز تعدي الروايات إلّا في الفاضها لا أكثر.

وقد كتب السيّد المرتضى حول هذه الخصيصة ما يلي: «ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنهضة والإمامة بأخبار الآحاد»^(٣).

نقول: المنهج الكلامي المتبع لدي جمهور الشيعة هو المنهج الذي يقول إن أصول الدين ومسائل العقيدة لا بد أن يتوصّل الإنسان إليها بنفسه وبالاستعانة بعقله

(١) الاعتقادات في دين الإمامية: ٢٢ و ٢٣.

(٢) الاعتقادات في دين الإمامية: ٤٣.

(٣) الرسائل، ١١: ٢١١.

الذي هو رسول باطن لديه، وإن استرشد إلى ذلك بطريق أهل البيت عليهم السلام والعلماء بحديثهم فلا بأس، أما أن يتقيد في ذلك بالنصوص، ولا يتعدها، فلا.

حصيلة المدرسة البغدادية والسيد المرتضى

أوضح في المقدمة الأولى أن المذهب الشيعي كان قد خرج في أيام السيد المرتضى عن كونه مذهباً يعيش في زاويا بغداد إلى كونه مذهباً رسمياً، وقد كان هذا التغيير بحاجة إلى أدواته الخاصة وذلك بمعنى أن الأمر في السابق لم يكن كما هو الحال فقد كان بالإمكان الاستناد إلى الإثباتات والأدلة التي يقبلها الشيعة بشكل عام، لكن ومع هذا الوضع الجديد فلا بد وأن تكون أدوات البحث والمناظرة قادرة على مواجهة جبهتين:

(١) الجبهة الدفاعية مقابل الفئات السنية في مجالي الفقه والكلام؛

(٢) الجبهة الإصلاحية مقابل مدرسة الري وقم.

وبعبارة أخرى كان ينبغي على المدرسة البغدادية الاعداد للوصول إلى مشتركات بإمكانها الوقوف مقابل الجبهتين، مشتركات يمكنها أن تكون حجة مقابل الفئة الأخرى ويمكن الاستناد إليها في البحث.

المقدمة: معيار حجية المعارف الدينية من منظور المدرسة البغدادية

كان هدف المدرسة البغدادية في مواجهة المسائل العلمية والإجابة عليها تحصيل العلم الضروري أو الذي ينتهي إلى الضروري. ولم يكن البغداديون ليلحظوا فرقا بين العلوم الاعتبارية والحقيقية في هذه الخصيصة؛ ولهذا سنشير في تأييدنا لهذا المدعى إلى بعض ما ورد من كلام السيد المرتضى بالنسبة للعلوم المختلفة:

(١) أصول الفقه لقد كتب السيد المرتضى في كتابه «الذريعة» ما يلي:

«واعلم أن الغرض في أصول الفقه التي بينا أن مدارها إنما هو على الخطاب وقد ذكرنا مهم أقسامه، وما لا بد منه من أحواله. لما كان لا بد فيه

من العلم بأحكام الأفعال، ليفعل ما يجب فعله، ويجتنب ما يجب اجتنابه،
وجب أن نشير إلى العلم ما هو...»^(١)

(٢) الفقه: وقد كتب السيد المرتضى في جواب المسائل الموصليات الثالثة:

«اعلم أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق التوصل إلى العلم بها؛ لانا
متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة لنا جوّزنا كونه مفسدة لنا
فيقبح الإقدام منّا عليه؛ لأن الإقدام على ما لا نأمن كونه فساداً، كالإقدام على
ما نقطع كونه فساداً»^(٢).

(٣) علم اللغة: ويجيب السيد المرتضى في جوابات المسائل التبانيات
وضمن دفاعه عن عدم تمسك أهل اللغة بأخبار الأحاد:

«والصحيح أنهم ما فسروا شيئاً من المعاني على سبيل القطع والبتات، إلا
بأمور معلومة ضرورة لهم أنها من اللغة...» وكيف يعتقد في قوم عقلاء أنهم
عولوا في تفسير معنى يقطعون عليه وأنه المراد على ما هو مضمون غير مقطوع
به»^(٣).

إذا فما يراه السيد المرتضى مورداً للتبعية، هو العلم وقد كتب في تعريف
العلم.

«واعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس». وهذه حالة معقولة يجدها
الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرق فيها بين خبر النبي ﷺ بأن زيدا في
الدار وخبر غيره. غير أن ما هذه حالة، لا بد من كونه اعتقاداً يتعلّق بالشيء
على ما هو به، وإن لم يجر إدخال ذلك في حدّ العلم؛ لأن الحدّ يجب أن يميّز
المحدود، ولا يجب أن يذكر في جملة ما يشاركه فيه ما خالفه. ولئن جاز لنا أن
نقول في حدّ العلم: «إنه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس» ونعتر
بأننا أبناء بقولنا: اعتقاد، من سائر الأجناس، وبتناوله المعتقد على ما هو به من

(٢) الرسائل، ١: ٢٠١.

(١) الذريعة، ١: ١٩ و٢٠.

(٣) الرسائل، ١: ٧١.

الجهل . وبسكون النفس من التقليد؛ فألا جاز أن نقول في حدّه عرض، لبينه عن الجوهر، ويوجب حالاً للحي، لبينه ممّا يوجب حالاً للمحل . ويحل القلب ولا يوجد إلا فيه، لبينه ممّا يحل الجوارح^(١) .

ويؤمن هذا الرأي بأن مصادر انتاج العلم وبعبارة أخرى بيّنته التي يمكن الاستدلال بها في إثبات المقاصد هي كالتالي :

(١) القرآن الكريم؛

(٢) الأخبار والسنة المتواترة عن النبي والائمة؛

(٣) حكم العقل العملي؛

(٤) الاجماع؛ وينحصر في إجماع الجماعة التي من جملتها المعصوم .

وعلى هذا الأساس يخرج بعض الأمور من دائرة الدليلية أيضاً :

(١) خبر الواحد، سواء في الأصول أو الفروع؛

(٢) القياس .

والسبب في خروج هذين الأمرين من الأدلة كما اتضح هو أنّ كلّ قضية ينبغي أن تكون إما معلومة بالضرورة أو أن تنتهي إلى الضرورة . ولذلك يعتقد السيد المرتضى أن لا دليل على حجّية خبر الواحد والقياس^(٢) .

وهنا سنشير إلى بعض الملاحظات لتبيين مكانة هذه الأمور في المدرسة البغدادية :

١ - يمتاز العقل في هذه المدرسة بمكانة بارزة، كما أنّ حجّية بقية الأدلة مبنية على قبول أحكام العقل العملي أو نفس نظرية الحُسن والقبح العقلي؛ فإنّ حدوث المعجزة سيكون جائزاً من قبَل الكاذب . ولذلك سوف لا يمكن من خلالها الاستدلال على صدق مدّعي النبوة وقبول قوله وبهذا ستصبح حجّية

(١) الذريعة، ١ : ٢٠ و ٢١ وراجع أيضاً الذخيرة : ١٥٤ وقد شرح هناك قيود التعريف .

(٢) انظر الذريعة، ٢ : ٥٢٨ و ٦٧٥ .

القرآن وسنة النبي والإجماع الذي يرى أهل السنة أنه مبين على الأدلة القرآنية والروائية مورد شك وريب.

لذلك نجد أن هذه المدرسة ترى أن حكم العقل مقدم على بقية الأدلة الأخرى. ولهذا فإن كان للعقل حكم في مسألة ما وتعارض هذا الحكم مع مؤدى الأدلة الأخرى، فإن كان هناك دليل آخر له احتمال يتوافق وحكم العقل، فإنه يحمل على ذلك الاحتمال، وإن لم يكن لهذا الدليل أي احتمال آخر فندع ظاهره، ويؤول استناداً إلى الحكم القطعي للعقل.

إن اهتمام المدرسة البغدادية بهذا المصدر كان من الأهمية الفائقة ما دفع بعض الجهال أو المغرضين إلى اتهام أكابر من قبيل السيد المرتضى - خطأ - بالإعتزال أو اتهام المدرسة البغدادية بالتأثر بالمنهج الفكري للمعتزلة.

إنّ هكذا زعم لا يمكن لهذا البحث التفصيل فيه لأنه خارج عن موضوعه، لكن خلاصة القول هو أن مؤلفات السيد المرتضى في الرد على المعتزلة خير دليل على بطلان الادعاء المذكور، أضف إلى ذلك أن تأثر شيوخ المعتزلة بأئمة الشيعة وأفكارهم النيرة في الكثير من الآراء مسألة قطعية لا تحتاج إلى دليل وبرهان.

٢ - القرآن الكريم يمثل المصدر المهم الثاني الذي تؤمن به هذه المدرسة فالكثير من التراث الذي تركته هذه المدرسة إنما هو في مباحث هذا الكتاب العزيز. فاهتمام السيد المرتضى بالقرآن الكريم ينصب في ثلاثة مجالات:

١ - الآيات التي تمسك المخالفون بظاهرها لإثبات بعض الأصول أو الأحكام والتي يرفضها الشيعة، وهنا لا بد وأن يتم نقد تأويل المخالفين أولاً ثم يشار إلى التأويل الصحيح.

٢ - الآيات التي يمكن الاستناد إليها لإثبات مدعى المخالفين هذا رغم أنهم غفلوا عنها، وفي هذا المجال يتم طرح الآيات ومن ثم نستوحي الإجابة من خلالها، ثم يتم بيان التأويل الصحيح.

٣ - الآيات التي تستدلّ بها الطائفة الشيعيّة في إثبات أصول أو أحكام تعتقدها، ففي مثل هذه الحالة تطرح الآيات ثمّ يبذل الجهد في الإجابة على الشبهات المطروحة أو التي يحتمل طرحها بالنسبة إليها.

ومن هنا نجد أنّ السيّد المرتضى أديباً رائداً لا ينحصر اهتمامه بالقرآن الكريم في أبعاده الكلامية أو الفقهية.

٣ - المصدر المهم الثالث^(١) لهذه المدرسة هو الإجماع، وسيأتي التوضيح الشامل لدليل حجّية الإجماع في مقدّمات نقلناها من كتاب الذريعة وسنشير هنا إلى ملاحظتين:

أ - الإجماع عند أهل السنّة يمثل أحد أدلّة استنباط الأحكام الفقهية إلّا أنهم اختلفوا في دليل حجّيته، فهنا يسأل عن أنّه إذا اجتمعت الشيعة على حكم بخلاف ما يحكم به أهل السنّة فهل إجماعهم حجّة عليهم أو ليس بحجّة؟ قال السيّد - وسيأتي نقل كلامه مفضلاً -:

«فأمّا ما لا دليل لنا عليه إلّا إجماع طائفتنا خاصّة، فمتى ناظرنا الخصوم واستدللنا عليهم بإجماع هذه الطائفة، دفعوا أن يكون إجماعهم دليلاً، فيحتاج أن نبيّن ذلك بأن الإمام المعصوم في جملتهم، وننقل الكلام إلى الإمامة، ونخرج عن الحدّ الذي يليق بالفقهاء ويبلغه أفهامهم».

ثمّ إنّ في بعض عبارات مقدّمة كتاب الانتصار وعند جوابه على من لا يعتبر خلاف الشيعة في الأحكام مضرّاً بالإجماع يناقش بشكل إجمالي في دليل حجّية الإجماع فيقول:

ومّا يجب علمه أن حجّة الشيعة الإماميّة في صواب جميع ما انفردت به أو

(١) يلزم التذكير بأن الإجماع بمثل الدليل الأوّل لمدرسة السيّد المرتضى في البحوث الفقهية، لكن بما أنّ وجود الإمام بين المجمعين هو مدرك الحجّية إذاً فملاك الحجّية قول المعصوم وقد مضى أنّ ملاك حجّية قول المعصوم قبول الحسن والقبح العقلي، إذاً فمآل العلة الأصلية لحجّية الإجماع هو حكم العقل، ولهذا فقد عنوانه كالثالث الأدلّة المهمة لهذه المدرسة.

شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها عليه؛ لأن إجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فإن انضمام إلى ذلك ظاهر كتاب الله جل ثناؤه أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى وإلا ففي إجماعهم كفاية.

وإنما قلنا: إن إجماعهم حجة؛ لأن في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلت العقول على أن كل زمان لا يخلو منه، وأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجة ودليلاً قاطعاً^(١).

ثم يقول في عبارة أخرى وضمن بيانه لتامة الحجة على من سمع هذه الأدلة: «وإذا كانت الجملة التي أشرنا إليها هي الحجة في جميع مذاهب الشيعة الإمامية في أحكام الفقه فعلى من شك في شيء من مذاهبهم وارتاب بصحته أن يسأل عن صحة ذلك، فإذا أقيمت فيه عليه الحجة بالطريقة التي أشرنا إليها وجب زوال ريبه وحصول علمه، وبرئت عهدة القوم فيما ذهبوا إليه ببيان الحجة فيه والدلالة عليه، وما يضرهم بعد ذلك خلاف من خالفهم، كما لا ينفع وفاق من وافقهم».

إذا فإجماع الشيعة يكون حجة عند أهل السنة.

ب - لقد مرّ أنّ الإجماع عند أهل السنة يعتبر من أدلة استنباط الأحكام؛ إلا أنّ السيد المرتضى وفي كتابه «الذريعة» يدعي إمكان إثبات أمور من خلال الإجماع قد ثبتت بعد فترة الإمامة، يقول رحمته الله:

«وإذا كنا إنما نرجع في كون الإجماع حجة إلى قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه، فيجب أن نقول: كل شيء تقدّمت معرفة وجوب وجود الإمام المعصوم في كل زمان له، فقول الإمام حجة فيه، والإجماع الذي يدخل هذا القول فيه أيضاً حجة في مثله. فأما ما لا يمكن المعرفة بوجود الإمام المعصوم قبل المعرفة به، فقوله ليس بحجة فيه، كالعقليات كلها.

(١) الانتصار: ٥ و٦.

والذي يمكن على أصولنا المعرفة به من طريق الإجماع أوسع وأكثر ممّا يمكن أن يعلم بالإجماع على مذهب مخالفينا؛ لأنهم إنّما يعلمون بالإجماع الأحكام الشرعية خاصة، ونحن نتمكّن من أن نعلم بالإجماع زائداً على ذلك فرضاً وتقديراً النبوة والقرآن وما شاكل ذلك من الأمور التي يصحّ أن يتقدّمها العلم بوجوب الإمامة. ولو أجمعت الأمة في شخص بعينه أنه نبيهم، وفي كلام بعينه أنه كلام الله سبحانه، لعلمنا صحتهما، لسلامة الأصل الذي أشرنا إليه، وصحة تقدّمه على هذه المعرفة.

وعلى هذا يصحّ على مذاهبا أن يعلم صحة الإجماع وكونه حجّة من يجهل صحة القرآن ونبوة نبيّنا ﷺ؛ لأن أصل كونه حجّة لا يفتقر إلى العلم بالنبوة والقرآن، وعلى مذهب مخالفينا لا يصحّ ذلك؛ لأنّ الكتاب والسنة عندهم هما أصل كون الإجماع حجّة^(١).

٤ - ويعد المصدر المهمّ الرابع لهذه المدرسة السنة المتواترة عن النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ فاشتراط التواتر كما عرفنا إنّما هو لأنّ الخبر لا يكون حجّة في هذه المدرسة إلا إذا كان موجّباً للعلم، وهذا ينحصر في الخبر المتواتر.

٥ - لقد ذكر سلفاً أنّ المدرسة البغدادية لا تعتبر الخبر الواحد حجّة، فهو لا يوجب العلم ولا العمل.

يقول السيّد المرتضى في هذا الإطار: «إعلم أنّ في المتكلّمين من يذهب إلى أنّ خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به، والصحيح أنّ ذلك جائز عقلاً، وإن كانت العبادة ما وردت به»^(٢).

لقد تمّ البحث كثيراً في هذه المسألة وبذلت جهوداً حثيثة، ولعلّ الملاحظة المثيرة في هذا الأمر هو ما طرحه الشيخ المفيد والسيّد المرتضى في هذا الإطار وهو إجماع الشيعة حول هذه المسألة، قال الشيخ المفيد: «إنّه لا يجب العلم

(٢) الذريعة، ٢: ٥١٩.

(١) الذريعة، ٢: ٦٢٦ و٦٢٧.

ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقترن به ما يدل على صدق رواية على البيان». وهذا مذهب جمهور الشيعة وكثير من المعتزلة والمحكمة وطائفة من المرجئة وهو خلاف لما عليه متفهمة العامة وأصحاب الرأي. فاشتهار هذه النظرية لدى السيد المرتضى مشابه لاشتهار نظرية عدم حجية القياس عند الشيعة^(١).

لتوضيح هذه النظرية ينبغي أن نذكر مقدمة:

المقدمة:

يقسم الشيخ المفيد في كتابه «التذكرة بأصول الفقه» الأخبار إلى قسمين رئيسين يقول رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

«والأخبار التي يجب العلم بالنظر فيها على ضربين:

أحدهما: التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ على ذلك، أو ما يقوم مقامه في الاتفاق.

والثاني: خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام التواتر في البرهان على صحة مخبره وارتفاع الباطل منه والفساد.

١ - والتواتر الذي وصفناه هو ما جاءت به الجماعات البالغة في الكثرة والانتشار إلى حدّ قد منعت العادة في اجتماعهم على الكذب بالاتفاق كما يتفق لاثنين أن يتواردا بالإرجاف. وهذا حدّ يعرفه كلّ من عرف العادات.

٢ - وقد يجوز أن ترد جماعة دون من ذكرناه في العدد، بخبر يعرف من شاهدتهم بروايتهم ومخارج كلامهم، وما يبدو في ظاهر وجوههم، ويبين من قصودهم إنهم لم يتواطأوا، لتعذر التعارف بينهم والتشاور، فيكون العلم بما

(١) يقول في جوابات المسائل التباينات: يجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس.

ذكرناه من حالهم دليلاً على صدقهم، ودافعاً للإشكال في خبرهم، وإن لم يكونوا من الكثرة على ما قدمناه^(١).

٣ - فأما خبر الواحد القاطع للعذر، فهو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره، وربما كان الدليل حجة من عقل، وربما كان شاهداً من عرف، وربما كان إجماعاً بغير خلف فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره، فإنه كما قدمناه ليس بحجة، ولا موجب علماً ولا عملاً على كل وجه^(٢).

نقول: روايات الشيعة التي وردت في الأصول المعتبرة إما أن تصنف من القسم الأول أو الثاني. ويرى السيد المرتضى بأن روايات الشيعة التي يستندون إليها في الفقه متواترة، يقول هو في جوابات المسائل التباينات:

«فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه في إيداع أخبار الأحاد الكتب المصنفة في الفقه، لتزول الشبهة في أن إيداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها. قلنا: أول ما نقوله في هذا الباب أنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستنداً إلى رواية معدودين من الأحاد، معدوداً في الحكم من أخبار الأحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم^(٣).

وأما الأخبار التي لا تتصف بالصفة المذكورة فهي مصداق للخبر الواحد. ولها حالتان كما يفهم من عبارة الشيخ المفيد:

١ - أن يكون مضمونها مصحوباً بقريئة بحيث يجعلنا نقطع بصحة ذلك المضمون بحيث يكون قاطعاً للعذر، فمن الطبيعي أن هذا لا يعني صحة مصدرها أو وثاقة الرواية ولا يخرجها عن كونها خبراً واحداً.

(١) ينبغي الانتباه إلى أن المراد من هذا القسم من الخبر ليس الخبر المستفيض؛ لأن الخبر المستفيض يعد من أقسام الخبر الواحد، بل هو قسم من الخبر المتواتر الذي يكون آحاده أقل نسبة من حيث نوع الخبر المتواتر والذي لا يمكن تصنيف رواته عادة بأنهم لا يمكن أن يتفقوا على الكذب لكننا نعلم من خلال القرائن أيضاً بعدم وجود اتفاق سري بينهم حول ذلك.

(٢) التذكرة بأصول الفقه: ٤٤ و ٤٥. (٣) الرسائل، ١: ٢٦.

٢ - ليس هناك أي قرينة على صحة المضمون، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن قبوله ولا توجب العلم والعمل.

فهذا القسم من الروايات لم يكن للاحتجاج ولكنها في النهاية استخدمت كمؤيد يتفق ومضمونها^(١)، ومن هذا المنطلق يظهر أنّ عبارة السيد المرتضى في قسم آخر من جوابات المسائل التباينات ناظرة إلى هذا النوع من الأخبار وقد أجاب على سؤال يقول: لماذا ترون عدم حجّية الأخبار الأحاد في حين تستدلّون أنّها في كتبكم بما يلي:

«ثمّ يقال لمن اعتمد ذلك: عرفنا في أي كتاب رأيت من كتبنا أو كتب أصحابنا المتكلمين المحققين الاعتماد على أخبار الأحاد الخارجة عن الأقسام التي ذكرناها وفصلناها؟ ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجّة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات. فإنّك بعد هذا لا تجد موضعاً شهد بصحة دعواك»^(٢).

يدرك المختصون في هذا المجال بأنّ الأخبار التي تعدّ من الأحاد العارية عن القرائن على تقسيم الشيخ المفيد هي روايات يمكن العثور عليها عند مؤلّفين من الإمامية الذين لهم مشرب أخباري أو كما يعبر عنهم السيد المرتضى «أصحاب الحديث من أصحابنا».

وقد كتب الشيخ الصدوق في كتابه «من لا يحضره الفقيه»: «ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجّة فيما بيني وبين ربّي تقدس ذكره وتعالّت قدرته».

وتدلّ هذه العبارة بصراحة على أنّ تدوين الروايات في مدرسة قم كانت

على نحوين:

(١) يقال في كتب الفهرست والرجال بالنسبة لرواية هذه الأخبار «يعرف وينكر» أو «يعرف حديثه تارة وينكر أخرى ويجوز أن يخرج شاهداً».

(٢) الرسائل، ١: ٢٦ و ٢٧.

- ١ - جمع ما وصلهم من أخبار عن طريق النقل .
 ٢ - جمع ما كانوا يرونه صحيحاً في مقام الإفتاء أو الإستناد في الأمور العقائدية .

إنّ من الواضح أن عبارة «أصحاب الحديث من أصحابنا» إنّما تطلق على المؤلفين من النوع الأوّل^(١) .

فتحصل ممّا قدمنا أن المراد من الخبر الواحد عند المدرسة البغدادية هو العاري عن القرائن أمّا إذا اقترن به ما يوجب الاعتماد عليه فهذا وإن كان يعد واحداً إلا أنه يمكن الاستناد إليه في الاستدلال الفقهي؛ لأنّ العبرة هنا بالقرائن .

والملاحظة النهائية لهذا البحث هي أنّ المنهجية الحديثية كانت قد وصلت بغداد بعد أن اجتازت مراحل التصفية في مدارس الكوفة وقم والري لتتقى بشكل نهائي على يد كبار علماء الفقه والكلام في مدينة بغداد^(٢) . ويعمد إلى إبعاد الكتب التي لا يمكن اعتمادها عن مجال الاستدلال والبحث ويكتفي بالاستناد إلى الكتب المعتمدة والروايات المشهورة .

- ٦ - إنّ تفاهة القياس لدى المدرسة الشيعية من الشهرة والمعروفة ما يجعله لا يحتاج إلى بيان وتوضيح، والتحقيق في هذه المسألة يتضح من خلال مراجعة المصادر الشيعية المفصلة في علم الأصول^(٣) .

(١) أن ما قيل حول مدرسة بغداد يرجع إلى قبل عهد الشيخ أبي جعفر الطوسي شيخ الطائفة؛ لأنه خالف الرأي المذكور وادعى أنّ الفرقة المحققة أجمعت على حجّية الخبر الواحد (عدّة الأصول: ١٢٦ و ١٢٧) فاستناداً لهذا المبنى أسس مدرسة الجمع عند تعارض الأخبار وبذلك فتح فصلاً جديداً في المنهج الفكري للإمامية. فقد كان هذا يمثل أوّل طوفان حدث في الفقه الإمامي على ما ذكره فقيه أهل البيت آية الله المددي دام ظلّه .

(٢) يقول السيّد المرتضى في بيان عظمة هؤلاء الأكاير: «متكلّمي طائفنا ومحققي علمائنا، ومنهم من يشقّ الشعر ويغلق الحجر تدقيقاً وخصوصاً على المعاني» .

(٣) يقول السيّد المرتضى في القياس: «والذي يذهب إليه أنّ القياس محظور في الشريعة استعماله؛ لأنّ العبادة لم ترد به، وإن كان العقل مجوّزاً ورود العبادة باستعماله» الذريعة، ٢: ٦٧٥ .

إن أغلب الاختلافات مع مدرسة قم هي في المسائل الاعتقادية وقد يكون في الفروع؛ لأن أولئك كانوا يتمسكون في المسائل العقائدية بالروايات وفي بعض الأحيان بخبر الواحد وهذا ما كان يتعارض مع مدرسة بغداد التي كانت ترى ضرورة التمسك بحكم العقل في المباحث الكلامية، وقد يرد عليهم إشكال التمسك بخبر الواحد في بعض الفروع، لكن الاختلاف مع السنة في كلا المجالين راسخ وقوي؛ لأن الاختلاف معهم كان في المبنى والبناء.

وفي هذا السياق سنشير هنا إلى بعض عبارات السيد المرتضى في علم الفقه والتفسير ليتضح لنا أولاً: ثنائية أبعاد المنظومة الفكرية والحوارية للسيد المرتضى، وثانياً: لتتعرف بعض الشيء على المنهجية العلمية لهذا الرجل:

الفقه:

«إعلم أن الطريق إلى صحة ما يذهب إليه الشيعة الإمامية في فروع الشريعة فيما أجمعوا عليه هو إجماعهم؛ لأنه الطريق الموصل إلى العلم، فذلك هو على الحقيقة الدليل على أحكام هذه الحوادث...» وليس يمتنع مع ذلك أن يكون في بعض ما أجمعوا عليه من الأحكام، ظاهر كتاب يتناوله، أو طريقة تقتضي العلم^(١)، مثل أن يكون ما ذهبوا إليه هو الأصل في العقل، فيقع التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه، أو طريقة قسمة، مثل أن تكون الأقوال في هذه الحادثة محصورة، فإذا بطل ما عدا قسماً واحداً من الأقسام، ثبت لا محالة ذلك القسم، وكان الدليل على صحته بطلان ما عداه، فإن اتفق شيء من ذلك

(١) يمكن التمسك بهذه العبارة على حجة الإجماع المدركي في مدرسة السيد المرتضى ويكون على هذا - إن كان لمدركه احتمالات غير ما يوجب الإجماع - مرجحاً لأحد الاحتمالات، كما وقع السيد في مسألة جواز الربا بين الوالد وولده، فرآه مخالفاً للظواهر القرآنية فأول ما ورد في ذلك على احتمال آخر فيه ثم رجع عنه في الانتصار لإجماع الفرقة على هذا الحكم، على أن عبارة السيد في مقدمة الانتصار صريحة في ذلك وسيأتي نقله. وليعلم أن مدار البحث هنا على ظاهر الكتاب أو ما تقتضي العلم أما إذا كان هناك خبر واحد مطابق لما عليه إجماعهم فلا يدل على صحته وكونه حجة مقطوعاً وتقدم نقل كلامه في هذا المعنى.

في بعض المسائل، جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقاً إلى العلم، وصار نظيراً للإجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه.

هذا فيما اتفقوا عليه من المذهب، فأما ما اختلفوا فيه: فقال بعضهم في الحادثة بشيء، وقال آخرون بخلافه، فلا يخلو من أن يصح دخوله تحت بعض ظواهر القرآن ومعرفة حكمه من عمومه، فيعتمد على ذلك فيه أو أن يكون ممّا يرجع فيه إلى حكم أصل العقل، فيرجع فيه إليه مع فقد أدلة الشرع، إذ يمكن فيه طريقة القسمة وإبطال بعضها وتصحيح ما يبقى، فيسلك ذلك فيه أو يكون جميع الطرق التي ذكرناها فيه متعدّرة، فحينئذ يكون مخيراً بين تلك الأقوال التي وقع الاختلاف فيها، ولك أن تذهب وتفتي بأي شيء شئت منها؛ لأنّ الحق لا يعدوها، لإجماع الطائفة عليها، وقد فقد الدليل المميّز بينها، فلم يبق في التكليف إلا التخيير^(١). وأما ما لم يوجد للإمامية فيه نصّ على خلاف ولا وفاق، كان لك عند حدوثه أن تعرضه على الأدلة التي ذكرناها، من عمومات الكتاب وظواهره، فقل ما يفوت تناول بعضها من قرب أو بعد له. فإن لم يوجد له فيها دليل، عرض على أصل العقل وعمل بمقتضاه. وإن كانت طريقة القسمة فيه متأتية، عمل بها. فإن قدرنا تعذر ذلك كلّ، كنت بالخيار فيما تعمله فيه على ما ذكرناه.

وهذا الذي بيناه هو طريق معرفة الحق في جميع أحكام الشرع.

ولم يبق إلا كيف تناظر الخصوم في هذه المسألة.

واعلم أن كلّ مذهب لنا في الشريعة عليه دليل من ظاهر كتاب، أو حكم الأصل في العقل وما أشبه ذلك، فإنه يمكن مناظرة الخصوم فيه.

فأما ما لا دليل لنا عليه إلا إجماع طائفتنا خاصة، فمتى ناظرنا الخصوم واستدللنا عليهم بإجماع هذه الطائفة، دفعوا أن يكون إجماعهم دليلاً، فيحتاج

(١) يظهر أنّ هذا التخيير بين الأقوال في مقام الإفتاء إذا أنّ مختار مدرسة المرتضى هو عدم حجّة خبر الواحد. وعند تعارض الأخبار يتمّ الطرح.

أن نبين ذلك بأن الإمام المعصوم في جملتهم، وننقل الكلام إلى الإمامة، ونخرج عن الحدّ الذي يليق بالفقهاء ويبلغه أفهامهم.

وهذا الذي أحوجنا إلى عمل مسائل الخلاف^(١)، واعتمدنا فيها على سبيل الاستظهار على الخصوم في المسائل على القياس وأخبار الأحاد، وإن كنا لاندّهب إلى أنهما دليلان في الشرع، ليتأتى مناظرة الخصوم في المسائل من غير خروج إلى أصول لا يقدرّون على بلوغها. غير أنّ الذي استعملنا في ذلك الكتاب من الاعتماد على القياس وأخبار الأحاد في مناظرة الخصوم في المسائل ممّا يدلّ على صحّة مذاهنا ولا يمكننا أن نعتقد له ومن أجله هذا المذهب.

وقد عزمنا إلى أن نبيح طريقاً يجتمع لنا فيه إمكان مناظرة الخصوم، وأنه يوصل إلى العلم وطريق إلى معرفة الحقّ، وهو أن يقصد إلى المسألة التي يقع الخلاف فيها بيننا وبين خصومنا، إذا لم يكن لنا ظاهر كتاب يتناولها، ولا ما أشبه ذلك من طريق العلم، فنبيها على مسألة أخرى قد دلّ الدليل على صحّتها، فنقول: قد ثبت وجوب القول بكذا وكذا، لقيام الدليل الموجب للعلم عليه، وكلّ من قال في هذه المسألة بكذا، قال في المسألة الأخرى بكذا، والتفرقة بينهما في الموضع الذي ذكرناه خروج من إجماع الأمة لا قائل منهم به^(٢).

فكما يلاحظ، فإنّ المهمّ هو إثبات أحقيّة نظرية الشيعة حتى وإن كان الطريق المذكور للوصول إلى الحكم مرفوض من قبلنا.

التفسير:

١ - وقد كتب في عبارة حول تنزيه الأنبياء عن جميع المعاصي ما يلي:

«إعلم أن الأدلّة العقلية إذا كانت دالّة على أنّ الأنبياء ﷺ لا يجوز أن يواقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً، فالواجب القطع على ذلك، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب؛ لأنها إما أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهراً خالصاً

(١) من كتب السيّد ﷺ المفقودة ويرجع إليه كثيراً في الانتصار.

(٢) الرسائل، ٢: ١١٥ إلى ١١٩.

لما دلت العقول على خلافه؛ لأنها إذا كانت محتملة حملناها على الوجه المطابق للحقّ الذي هو أحد احتمالاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا على أنه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر ممّا يوافق الحق^(١).

٢ - وقد سأله سائل عن عالم الدرّ: «ما تقول في الأخبار التي رويت من جهة المخالف والموافق في الدرّ وابتداء الخلق على ما تضمّن تلك الأخبار، هل هي صحيحة أم لا؟ وهل لها مخرج من التأويل يطابق الحق؟».

فالملاحظ هنا أنّ السائل في هذه العبارة يستوضح رأي المدرستين الشيعيّة والسنيّة ويعجيب السيّد المرتضى على ذلك بما يلي: «إنّ الأدلة القاطعة إذ دلت على أمر وجب إثباته والقطع عليه، وأن لا يرجع عنه بخبر محتمل، ولا بقول معترض للتأويل، وتحمل الأخبار الواردة بخلاف ذلك على ما يوافق تلك الدلالة ويطابقه، وإن رجعنا بذلك عن ظواهرها، وبصحة هذه الطريقة نرجع عن ظواهر آيات القرآن التي تتضمّن إجباراً أو تشبيهاً^(٢).

إنّ من الواضح أنّ هذا المنهج منهج عامّ، وهو سار وجار في روايات الفريقين في المباحث التفسيرية والكلامية.

فمع ملاحظة هاتين العبارتين اتضح مدى اهتمام السيّد المرتضى بالدفاع عن مدرسة التشيع وإصلاح المصادر التي تستند عليها الشيعة. فقد وقف السيّد المرتضى موقفاً حاسماً في مواجهة الآراء التي كان يتبناها أهل الحديث والأشاعرة من أهل السنة وكذا الآراء ومبنيات المدرسة الأخبارية الشيعية، ومن جانب آخر اهتمّ بشكل معمق بالاستدلال القرآني الذي يتفق عليه الطرفان وذلك لنقض وإبرام أدلتهم، هذا في حين رفض خبر الواحد ولم يعتبره حجة ووقف بوجه هذين الخططين الفكريين في تمسكهما بخبر الواحد.

وحينما واجه السيّد المرتضى المعتزلة وتبنى مفهوم الحسن والقبح العقليين لم يقع في القول بالتفويض وحسب بل تمكن في الكثير من المواقف أن يزعم

(١) الرسائل، ١: ١٢١.

(٢) الرسائل، ١: ١١٣.

وجهة نظر المعتزلة التي بنيت بشكل خاطي على القبول بهذه النظرية.

وكان السيد المرتضى الذي كتب أكثر رسائله وكتبه بمنهجية الدفاع عن المذهب الحق - لا يتمسك في كتاباته بروايات أهل البيت عليهم السلام إلا في موارد قليلة. يقول «أصحابنا إنما جرت عاداتهم بأن يحتجوا على مخالفهم في مسائل الخلاف التي بينهم، إما بظواهر الكتاب والسنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم والاستظهار عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رووها - أعني مخالفهم - وأقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقة التي بينتها وأوضحتها في كتاب (مسائل الخلاف). فأما أن يحتجوا عليهم بخبر واحد ترويه الشيعة الإمامية متفردة به ولا يعرفه مخالفوها، فهذا عبث ولفو لا يفعله أحد ولا يعاطي مثله»^(١).

فهذا الكلام ورغم كونه في الخير الواحد. إلا أن العلة معمة.

أهم نتائج هذا الفصل:

- ١ - لقد مثل عصر السيد المرتضى الانفتاح السياسي والاجتماعي للشيعة، وكان من معاليل هذا الوضع النتائج التبليغي والعاطفي للحكم السياسي للشيعة وحصيلة العمل العلمي والثقافي للقادة الفكريين للشيعة.
- ٢ - كانت بغداد في تلك الحقبة مركزاً علمياً للشيعة، فقد انتقل التراث العلمي للشيعة بأكمله إلى هذه المدينة، هذا في حين كان علماء هذه المدينة يعيشون مواجهة مباشرة مع علماء المذاهب الأخرى.
- ٣ - إن الخصوصيات أعلاه أدت إلى ان تتخذ هذه المدرسة العظيمة منحى دفاعي وإصلاحي.
- ٤ - من الخصائص الرئيسية لهذا المدرسة ترسيخ مبدأ الاستدلال بالمصادر العملية والاجتناب عن المصادر الظنيّة وغير المعتمدة.

(١) الرسائل، ١: ١١٣.

- ٥ - إن مصادر الاستدلال في هذه المدرسة عبارة عن: دليل العقل، والقرآن، والإجماع، والسنة المتواترة.
- ٦ - لم تكن مدرسة بغداد لتعتبر خبر الواحد ذا قيمة، إلا إذا اقترن بقرائن فاعتباره وحجّيته إنما هي ناشئة من تلك القرينة.
- ٧ - فتحت المدرسة البغدادية باب الحوار والنقاش بين المذاهب من خلال التمسك بالأدلة التي يرتضيها طرفا الحوار.
- ٨ - بما أن التراث الروائي للشيعة كان قد وصل إلى بغداد من مدينة قم فلذلك يمكن القول بأن إحدى المهام الكبيرة لهذه المدرسة هو تنقية وتصفية الروايات الشيعية والإصلاح الفكري للفرقة الناجية.

الفصل الثالث

تمهيد

١ - إن النص والمدون وليد مع مقولة التفسير والفهم والشرح. ولهذا فإن تاريخ تفسير النصوص يعود إلى زمن بعيد، إلى زمان كانت فيه أول النصوص البشرية تتمثل في ذلك الكتاب الذي كان يصطلح عليه عنوان الوحي، ولأنّ عموم الناس كانوا يجهلون بالخطوط العامة للأديان أو أنهم كانوا يواجهون الشبهات فيها فقد صار لزاماً أن تفسّر هذه النصوص، كما أنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ أفضل مفسّر للنصّ السماوي هو النبيّ الإلهي الذي يتّصل بالوحي المسدّد من قبل الله تعالى ثمّ انتقلت هذه المهمة إلى خلفاء الأنبياء. ويمكن أن نصطلح على هذه المنهجية في التفسير (منهجية تفسير المعصوم).

وبعد رحيل الأنبياء العظام وأوصيائهم كان العلماء هم الذين تحمّلون مهمة تفسير الكتاب المقدّس. وقد ادت مسألة الاختلاف في مسألة الخلافة ووصاية النبيّ الأكرم في العالم الإسلامي إلى نشوء نظريتين هما التنصيب والانتخاب. فأتباع نظرية الانتخاب تنتهي فترة (منهجية تفسير المعصوم) عندهم بمجرد وفاة رسول الله ﷺ ليتحوّل علماء الدين إلى مفسرين لكلام الله تعالى، لكن المعتقدين بنظرية

التنصيب المباشر للإمام أمير المؤمنين عليه السلام كانوا يعتقدون أن من يخلف المعصوم لا بدّ وأن يكون معصوماً؛ ومن هذا المنطلق فإنّ فترة منهجية التفسير المعصوم لم تنته برحيل الرسول صلى الله عليه وآله بل تدخل عهداً جديداً بعد وفاته .

واستمرّ هذا المنحى في أفكار القائلين بنظرية الانتصاب إلى فترة إمامة الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه فمع بداية غيبته الكبرى بدأت مرحلة تفسير العلماء الدينيين للقرآن الكريم .

إنّ ما هو مهم في هذا الرأي هو التوجّه للملاحظة التالية وهي أنّ منهجية تفسير القرآن من قِبَل علماء الدين هي نتاج للتعاليم التي أسّس لها الأئمة المعصومون بالذات أثناء حياتهم ووصايتهم وعلموها أصحابهم .

وكانت هذه التعاليم تمثل الخطوط الرئيسية (الكليات) التي تعصم العالم الديني عند السير وفقها من أن يفسّر برأيه كما يكون بإمكانه الحصول على معلومات جديدة .

٢ - إنّ المنهجية الكلية التي كانت تنتهجها المدرسة البغدادية في علم التفسير هي المنهجية العقلية، وهذه المنهجية تمثل تراثاً للأئمة المعصومين عليهم السلام على ما نعتقده ولم تكن منحصرة بالشيعة وحسب بل كان قد انتهجها المعتزلة بواسطة عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلا أنّ اتكالهم على مستنتاجاتهم الفكرية كان السبب في أن يقعوا في المهالك .

لقد كانت المدرسة البغدادية تمثل الفكر الإمامي الإثني عشري الذي يتوافق مع أسس الفرقة المذكورة ومن أهمها قبول حجّة حكم العقل لكن هذا لم يمنع من أن تقف المدرسة البغدادية بوجه تلك الفرقة وكان من أبرز جوانب الخلاف بينهما البحث التفسيري .

فرغم أنّ المعتزلة لا يوجد لها اتباع اليوم وأنّ أكثر تراثها ضاع واندثر لكن منهجية التفكير العقلاني لم تمّت إلى يومنا هذا وها هي الكثير من شبهاتهم تطرح حديثاً، لكن بأنماط وأشكال أخرى .

وعلى كل حال كانت رسالة المدرسة البغدادية الدفاع مقابل الهجمات والشبهات التي كانت تطرحها هذه الفئة وبعض الفئات الأخرى. وكانت هذه بالذات السبب في أن تكون أكثر المصادر التفسيرية التي وصلتنا عن كبار علماء الإمامية في ذلك العصر بصدد الإجابة على ذلك الصنف من الآيات التي يصطلح عليها المتشابهة والتي كانت السبب في تشويه وقلب المفاهيم القرآنية من قبل المعتزلة وغيرهم وذلك استناداً لهذا النمط من الآيات.

وقد ساهم هذا الأمر في أن يصب كل مفسر وحتى الأكابر منهم اهتمامه الرئيسي بالبحث في الآيات المتشابهة أو المبهمة لعامة الناس، وهذا ما يمكن الاستشهاد عليه بوضوح بما ورد في مقدمة «رسالة في تفسير الآيات المتشابهة من القرآن» تأليف السيد المرتضى، وكتاب «حقائق التأويل» للسيد الرضي أيضاً. لكن ينبغي أن لا ننسى الجوانب الفقهيّة، وشأن النزول والعلوم الأدبية المتبقية ضمن آثارهم.

٣ - تفسير بعض الاصطلاحات اللازمة للبحث من منظار السيد المرتضى:
«النصّ: هو كلّ خطاب أمكن معرفة المراد به.

وقد ذهب قوم إلى أنّ النصّ ما لا تعترض الشبهة في المراد به. ومنهم من قال كلّما تناول الحكم بالاسم، فهو نصّ. ولا يجعل المجمل نصّاً.

وما قلناه في حدّ النصّ أولى؛ لأنه لا خلاف بين الأمة في أنّ الله - تعالى - قد نصّ على الصلاة والزكاة مع حاجتهما إلى البيان. ويسمون اللفظ نصّاً. وإن كان فيه احتمال واشتباه.

المفسّر: فهو الذي يمكن معرفة المراد به.

المجمل: في عرف الفقهاء، فهو كلّ خطاب يحتاج إلى بيان، لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة إلا فيما يدلّ على الأحكام. والمتكلمون يستعملون فيما يكون له هذا المعنى لفظ المتشابه، ولا يكادون يستعملون لفظ المجمل في المتشابه.

الظاهر: الأولى أن يكون عبارة عما يمكن أن يعرف المراد به، ولا معنى لاشتراط الاحتمال أو التقارب على ما اشترطه قوم، فقد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال».

وبعد هذا التمهيد سنعمد إلى بحث إجمالي في المنهج التفسيري للسيد المرتضى.

المنهج التفسيري للسيد المرتضى

سنشير في هذا الفصل إلى خمسة خصائص لمنهجه وهذه الخصائص هي كالتالي:

- ١ - التفسير العقلي؛
- ٢ - تفسير القرآن بالقرآن؛
- ٣ - الدلالة السياقية؛
- ٤ - الاحتجاج بالقراءات؛
- ٥ - الشاهد الشعري؛

فباستثناء البحث الأول (التفسير العقلي) فقد تمّ نقل البحوث المذكورة من كتاب قيم هو: «الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى وهو من تأليف الأستاذ الدكتور حامد كاظم عباس».

والملاحظة التي ينبغي ذكرها هنا هي أن البحث في التفسير الروائي قد ادخل ضمن بحث التفسير العقلي وتفسير القرآن بالقرآن؛ لارتباطه الوثيق معهما.

١ - التفسير العقلي

لقد ذكرنا في ما مضى عبارات أوردها السيد المرتضى وهي تدلّ على اهتمام المدرسة البغدادية بالمصادر المؤدية إلى العلم في المباحث العلمية، ولأنّ حكم العقل من منظور المدرسة يمثل الحجر الأساس للمصادر الأخرى^(١)، وقد أولته اهتماماً بالغاً.

(١) قد يتسكك بكلام الشيخ المفيد في أوائل المقالات لردّ ما قلناه: قال الشيخ المفيد:

«القول في أن العقل لا ينفك عن سمع وأن التكليف لا يصحّ إلا بالرسول ﷺ».

واتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في عمله ونتائجه إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع ينبه =

ومن الخصائص المهمة للعقل ما يلي :

١ - « لا يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز »^(١) وقد أدت هذه الخصيصة إلى أن يقدم حكم العقل عند التعارض مع الآيات التي يفهم منها مفهوماً متشابهاً . يقول السيد المرتضى في هذه الشأن :

«إعلم أن الأدلة العقلية إذا كانت دالة على أن الأنبياء ﷺ لا يجوز أن يواقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً، فالواجب القطع على ذلك، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب»^(٢).

٢ - أن يكون بالإمكان تخصيص عموم الكتاب به : «اعلم أن تخصيص العموم بكلّ دليل أوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها وإجماع لا شبهة فيه ولا خلاف من محققي في مثله؛ لأنّ الدليل القاطع إذا دلّ على ضدّ حكم العام لم يجز تناقض الأدلة، فلا بدّ من سلامة الدليلين، ولا يسلمان إلاّ بتخصيص ظاهر العموم»^(٣).

٣ - أن يكون بالإمكان نسخ الحكم به وإن لم يطلق عليه النسخ : «وأما

= العاقل على كيفية الاستدلال وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك وزعموا أن العقول تعمل بمجرد ما من السمع والتوقيف إلا أن البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في أول التكليف ويخالفون الإمامية في علتهم لذلك ويشتون عللاً يصححها الإمامية ويضيفونها إلى علتهم فيما وصفناه» .
أوائل المقالات : ٤٤ و ٤٥ .

لكن ومن خلال التدقيق في العبارة المذكورة يتضح أن مراد الشيخ المفيد من استمداد العقل من الوحي ، كان في بداية العالم ونشوء الخلق وكان البشر بحاجة إلى أن يذكر بكليات أحكام العقل ، ولعلّ هذا معنى كلام أمير المؤمنين ﷺ : «قَبَعَتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَأَثَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءُهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيشَاقُ فِظَرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِيَمَتِهِ وَيَحْتَجُّوْا عَلَيْهِمْ بِالتَّلْبِيْخِ وَيُشِيرُوْا لَهُمْ ذَفَائِنَ الْعُقُولِ» نهج البلاغة الخطبة ١ ، لكن وبعد تذكر تلك الكليات صار العقل قادراً على الفهم ، وقد ذكرنا سلفاً أن حجّة قول الرسول هي بحكم العقل أيضاً ، لكن هذا وبطبيعة الحال لا يعني استقلال العقل ؛ لأنّ العقل لدرك الجزئيات وبعض الكليات بحاجة إلى الوحي وإرشاد الرسل .

(١) الذريعة، ١ : ٢٢٧ . (٢) الرسائل ١ : ١٢١ . (٣) الذريعة، ١ : ٢٢٧ .

النسخ بدليل العقل فغير ممتنع في المعنى؛ لأن سقوط فرض القيام في الصلاة بالزمانه كسقوطه بالنهي، فمعني النسخ حاصل وإن لم يطلق الاسم^(١).
وهناك خصائص أخرى أيضاً...

إنّ الباحث يجد نماذج كثيرة لهذا النوع من التفسير في تراث السيّد المرتضى التفسيري وقد أشرنا فيما مضى إلى نموذج منه وهنا نذكر نموذجاً آخر حيث طبق فيه بعض خواص أدلة العقول التي تمّ الإشارة إليها.

فقد سأل سائل ضمن سياق الآية ٣٧ من سورة الأحزاب عن تعارض معاتبه النبي ﷺ مع عصمته فأجاب السيّد المرتضى عن هذا السؤال بما يلي: «إنّه إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء ﷺ فكلّ ما ورد في القرآن ممّا له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم؛ فلا بدّ من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول؛ لأنّ الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلّم به عن ظاهره وأدلة العقول لا يصحّ فيها ذلك، ألا ترى أنّ القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال، كقوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾^(٣) ولا بدّ - مع وضوح الأدلة على أنّ الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلّا على الأجسام - من تأوّل هذه الظواهر والعدول عمّا يقتضيه صريح الفاظها؛ قرب التأويل أو بعد.

ولو جهلنا العلم بالتأويل جملة لم يضرّ ذلك مع التمسك بالأدلة؛ غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلّم بما أطلقه من كلامه؛ ونعلم إذا كان حكيماً أنّ له غرضاً صحيحاً^(٤).

وبملاحظة المسائل المذكورة يمكن الوصول إلى منهجة الروائي مع ملاحظة دليل العقل؛ فمثلاً في الآية «٢١ - ٢٤ من سورة ص» وخلال الاختلاف الذي

(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٤) الأمالي، ٢: ٣٣٠.

(١) الرسائل ١: ١٢١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.

وقع بين الخصمين الذين حضراً عند النبي داود عليه السلام وما ورد من روايات تدل على وقوع المعصية من قبل داود يعلق السيد المرتضى على ذلك بقوله: «نحن نجيب بمقتضى الآية ونبين أنه لا دلالة في شيء منها على وقوع الخطأ من داود عليه السلام، فهو الذي يحتاج إليه، فأما الرواية المدعاة، فساقطة مردودة، لتضمنها خلاف ما يقتضيه العقول في الأنبياء عليهم السلام، قد طعن في روايتها بما هو معروف، فلا حاجة بنا إلى ما ذكره»^(١).

وإذا كان الاقتباس الأول ينافي أدلة العقول فإنه يعمد إلى انتهاج التأويل^(٢)، ويستعين في هذا الإطار بالشواهد الشعرية واللغوية^(٣).

ومن هذا المنطلق فإن وجد روايات مؤيدة فإنه يشير إليها؛ فمثلاً في «الآية ٦٩ من سورة الأحزاب» يقول في ردّ الزعم الذي أوردته بعض الإسرائيليات من أنّ النبي موسى عليه السلام كان قد كشف عورته يجيب قائلاً: «والذي روي في ذلك من الصحيح معروف، وهو أنّ بني إسرائيل لما مات هارون عليه السلام قذفوه بأنه قتله؛ لأنهم كانوا إلى هارون عليه السلام أميل، فبرأه الله تعالى من ذلك بأن أمر الملائكة بأن تحمل هارون ميتاً، فمرت به على محافل بني إسرائيل ناطقة بموته ومبررة لموسى عليه السلام من قتله. وهذا الوجه يروي عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام.

وروي أيضاً أن موسى عليه السلام نادى أخاه هارون عليه السلام فخرج من قبره فسأله هل قتله قال لا؟ ثم عاد إلى قبره. وكلّ هذا جائز والذي ذكره الجهال غير جائز»^(٤).

وإن كانت هناك روايات تخالف الظهورات القرآنية أو أدلة العقول فإنه يرفضها وقد أوردنا لذلك أمثلة. وإن أمكن فإنه يؤوله؛ وعلى سبيل المثال يورد على رواية أبي هريرة الذي يتهم فيها إبراهيم بالكذب ثلاث مرّات: «ويحتمل -

(٢) راجع الأعراف: ١٨٩ - ١٩٠.

(٤) تنزيه الأنبياء: ١٢٥.

(١) تنزيه الأنبياء: ١٢٧.

(٣) راجع ص: ٢١ - ٢٤.

إن كان صحيحاً - أن يريد: ما أخبر بما ظاهره الكذب إلا ثلاث دفعات، فأطلق عليه اسم الكذب لأجل الظاهر، وإن لم يكن على الحقيقة كذلك»^(١).

تفسير القرآن بالقرآن

يعدّ النصّ القرآني أفضل نصّ عربي فصاحة وبيانا وأوثق ما عرفته العربية من فنون القول، ولذلك كان في مقدّمة النصوص التي يحتجّ بها، سواء أتعلق الاستشهاد القرآني بالدراسات الإسلامية أم اللغوية أم غيرهما، فالشاهد إذا كان كلام الله تعالى، فهو خير شاهد، ودونه كلّ الشواهد.

إنّ هذا الأسلوب - أعني تفسير القرآن بالقرآن - يجعل بعض آي القرآن شاهداً لبعضها الآخر، فهو يستنطق القرآن في تبين ما استغلق منه، وإزالة إشكال ما أشكل أو تخصيص عمومه، أو التوفيق بين الآيات التي يُوهم ظاهرها بالتناقض والاختلاف، مع أنها ليست كذلك^(٢).

ولا بدّ لمن يتعرّض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن الكريم أولاً، «فيجمع ما تكرّر منه في موضع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهباً على معرفة ما جاء موجزاً، وبما جاء مبيناً على فهم ما جاء مجملاً، وليحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن... وهذه مرحلة لا يجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها، ويتخطأها إلى مرحلة أخرى^(٣).

ويبدو أن علماء التفسير في عهودهم المبكرة التفتوا إلى هذا الأسلوب في في التفسير، ولعلّ كتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) يعدّ من أوائل الكتب التي وظفت أسلوب تفسير القرآن بالقرآن على نطاق واسع وبمنهجية متميزة، فهو حين يعرض لتفسير لفظة «الهدى» في القرآن الكريم، يذكر لها سبعة

(٢) ينظر تفسير القرآن بالقرآن، ٢٨٥.

(١) تنزيه الأنبياء: ٤٥.

(٣) التفسير والمفسرون، ٢: ٤٠.

عشر وجهاً، ونراه - مثلاً - في الوجه الخامس يقول: والوجه الخامس «هدى» يعني معرفة، فذلك قوله في النحل: ﴿وَعَلَّمَكُمُ اللَّحْمَ وَمَا بِاللَّحْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾^(١)... نظيرها في الأنبياء: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لِّعَلَّاهُمْ يَهْتَدُونَ﴾^(٢)، يعني يعرفون الطرق^(٣).

وهكذا يستشهد لكل معنى بآية سواء أكانت في السورة نفسها أم في السور الأخرى، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، وأن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ، موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى، واثلافة مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملة^(٤).

ومع أن طرق التفسير اختلفت، وأساليبه تعددت وتباينت، إلا أن التفسير بالقرآن ظل دائماً أمثل الطرق وأفضلها، وقد نصّ على ذلك العلماء والمهتمون بالدراسات القرآنية، فذكر ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) أن أصح طرق التفسير «هي أن تفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان قد بسط في موضع آخر»^(٥).

وحين عرض الزركشي لطرق التفسير جعل تفسير القرآن بالقرآن في مقدمتها، ووصف هذا الأسلوب بأنه «أحسن طرق التفسير»^(٦).

لقد كانت عنايه الشريف المرتضى بهذا الأسلوب كبيرة، إذ أنه أكثر من الاستشهاد بالنصوص القرآنية بحيث فاقت الشواهد القرآنية الشواهد الأخرى. فهو لا يكاد يمرّ بمسألة لغوية أو نحوية إلا يذكر لها ما يناسبها من آيات القرآن الكريم، وهو في هذا الصدد قوي بارع، واستشهاداته قوية في دلالتها على ما يريد.

ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ خُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَمِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاؤُهُمْ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(٧) ذكر في «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ» ثلاثة وجوه منها: «أن

(١) سورة النحل، الآية: ١٤. (٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣١.

(٣) الاشياء والنظائر في القرآن الكريم: ٩٢، وينظر تفسير القرآن بالقرآن: ٢٩٨.

(٤) ينظر مناهل العرفان: ٥٢٠. (٥) تفسير القرآن العظيم، ٢: ٣.

(٦) البرهان، ٢: ١٧٥. (٧) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

يكون معنى الكلام وقالت اليهود يد الله مغلولة فغلت أيديهم، أو وغلّت أيديهم، وأضمر تعالى الفاء والواو، لأنّ كلامهم تمّ واستؤنف بعده كلام آخر، ومن عادة العرب أن تحذف فيما يجري مجرى هذا الموضع^(١). ثم احتج لهذا التوجيه اللغوي بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَنْتُمْ لَنَا مُزْرَأُونَ﴾^(٢)، فقال: أراد: فقالوا أتخذنا مزراً، فاضمر تعالى الفاء؛ لتمام كلام موسى ﷺ^(٣).

[وسنذكر] عناية المرتضى بهذا الأسلوب في كلامنا على الدلالة السياقية، إذ عوّل كثيراً على الآيات المحيطة بالمفردة المراد تفسيرها، واتخذ من سياق الآية قرينة لغوية لتعيين دلالة اللفظة، ففي بيانه لدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْنَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾^(٤)، ذكر وجهين: أحدهما «أن يكون «فلا» بمعنى الجحد وبمنزلة «لم»، أي فلم يقتحم العقبة؛ وأكثر ما يستعمل هذا الوجه بتكرير لفظ «لا» كما قال سبحانه: ﴿فَلَا سَدَقَ وَلَا سَلَى﴾^(٥) أي لم يصدق ولم يصل،...^(٦)، ثم يضيف: «وقلما يستعمل هذا المعنى من غير تكرير لفظ؛ لأنهم لا يقولون: لا جئتني وزرتني، يريدون: ما جئتني، فإن قالوا: لا جئتني ولا زرتني صلح؛ إلا أن في الآية ما ينوب مناب التكرار ويغني عنه، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٧) فكانه قال: ﴿فَلَا أَقْنَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ ولا آمن، فمعنى التكرار حاصل»^(٨).

وواضح هنا أن الشريف المرتضى يرى أن مجيء «لا» بمعنى «لم» أكثر ما يكون بتكرير لفظ «لا»، وهو رأي الخليل بن أحمد، الذي عدّ هذا الوجه هو الأفصح، إذ يقول في تفسير الآية: «وأما قوله: ﴿فَلَا أَقْنَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ فـ «لا» بمعنى «لم» كأنه قال: فلم يقتحم العقبة... إلا أن «لا» بهذا المعنى إذا كررت أفصح

(٢) سورة البقرة، الآية: ٦٧.

(٤) سورة البلد، الآية: ١١.

(١) أمالي المرتضى، ٢: ٤.

(٣) أمالي المرتضى، ٢: ٥.

(٥) سورة القيامة، الآية: ٣١.

(٦) أمالي المرتضى، ٢: ٢٨٨-٢٨٩، وينظر معاني القرآن «للاخفش الأوسط»، ٢: ٥٣٨، ومعاني

القرآن «للزجاج»، ٥: ٣٢٩.

(٨) أمالي المرتضى، ٢: ٢٨٩.

(٧) سورة البلد، الآية: ١٧.

منها إذالم تكرر»^(١)، ولكن المرتضى وهو مفسر القرآن بالقرآن ينظر إلى السياق وأثره في توجيه المعنى، فهناك ما ينبو عن التكرار في الآية وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾^(٢)، وكان الزجاج قد سبق إلى هذا المعنى، وأشار إلى ذلك بقوله: «المعنى فلم يقتحم العقبة، كما قال: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى﴾^(٣) ولم يذكر «لا» إلا مرة واحدة، وقلما يتكلم العرب في مثل هذا المكان إلا «بلا» مرتين أو أكثر... والمعنى في «فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى» موجود... لأن قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ تدل على معنى فلا اقتحم العقبة ولا آمن»^(٤).

ولم يكتف المرتضى وهو يفسر القرآن بالقرآن بالقرائن المتصلة المحيطة بالمفردة، بل يعمد إلى الاستدلال بآيات من سور أخرى، ونراه - في بعض الأحيان - يجمع القرائن المتصلة والقرائن المنفصلة لبيان المعنى المستفاد من النص القرآني، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٥)، يفسر المرتضى «الغواية» بمعنى الخيبة وحرمان الثواب، فكأنه تعالى قال: «إن كان الله يريد أن يعاقبكم بسوء أعمالكم وكفركم، ويحرمكم ثوابه فليس ينفعكم نصحي ما دتم مقيمين على ما أنتم عليه، إلا أن تفلحوا وتوبوها»^(٦). ويعلل هذا التوجيه بقوله: «وقد سمي الله تعالى العقاب غيا، فقال: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾^(٧)، وما قبل هذه الآية يشهد بما ذكرناه، وأن القوم استعجلوا عقاب الله تعالى: ﴿قَالُوا يَا نُوْحُ قَدْ جَدَلْنَاكَ فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا فَأَيْنَا بَعْدَ ذَلِكَ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ ﴿٣٢﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي﴾^(٨) الآية، فأخبر أن نصحه لا ينفع من يريد الله أن ينزل به العذاب، ولا يغني عنه شيئا»^(٩).

(٢) سورة البلد: الآية: ١٧.

(١) العین، ٨: ٣٥٠.

(٣) سورة القيامة، الآية: ٣١.

(٤) معاني القرآن، ٥: ٣٢٩، وينظر معاني القرآن للفرّاء، ٣ / ٢٦٤. ومغني اللبيب ١: ٢٦٩.

(٦) أمالي المرتضى، ٢: ٢٤٦.

(٥) سورة هود، الآية: ٣٤.

(٨) سورة هود، الآيتان: ٣٢، ٣٤.

(٧) سورة مريم، الآية: ٥٩.

(٩) أمالي المرتضى، ٢: ٢٤٦.

فالمرتضى - هنا - يجمع بين القرائن المتصلة التي تحيط بالنص، والقرائن المنفصلة، أي إنه يفسر النص القرآني بآيات أخرى، قد تكون متصلة بها، اما متقدمة عليها أو متأخرة عنها، وقد تكون منفصلة عنها، وهي في السورة نفسه، وقد تكون في سورة أخرى، وهذا يعني أنه يرى للقرآن وحدة معنوية شاملة، وليس من الضروري أن يكون النص الذي يحتاج إليه السياق المفسر مجاوراً لتلك الآية التي تضم السياق المفسر، فالقرآن يشهد بعضه على بعض ويفسر بعضه بعضاً، وإن تباعدت سورة وأجزاؤه. وفي مثل هذه المواضع يتضح جهد المفسر الدلالي أكثر من غيرها، لأنه حين يرد آية إلى آية ليفسرها بها، «فإنما يقوم بعملية ذهنية ذاتية واضحة تتطلب قبل كل شيء تتبعاً للنصوص القرآن في الذهن...» كما تتطلب مهارة وفهماً^(١).

ويتضح مثل هذا التفسير الدلالي الموازن عند المرتضى في بيانه لدلالة قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾^(٢)، فقد ذكر قولاً لقطرب، وهو أن في الكلام قلباً، والمعنى: تُخْلَقُ الْعَجَلُ مِنَ الْإِنْسَانِ، لكنّه رفض هذا الرأي «لأن العجلة فعل من أفعال الإنسان، فكيف تكون مخلوقة فيه لغيره! ولو كان كذلك لما جاز أن ينهاهم عن الاستعجال في الآية، فيقول: ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾، لأنه لا ينهاهم عما خلقه فيهم»^(٣). وذكر قولاً آخر يرجحه، وهو أن يكون معنى القول المبالغة في وصف الإنسان بكثرة العجلة، «وأنه شديد الاستعجال لما يؤثره من الأمور...» ولهم في ذلك عادة في استعمال مثل هذه اللفظة عند المبالغة، كقولهم لمن يصفونه بكثرة النوم: ما خُلِقْتَ إِلَّا مِنْ نَوْمٍ... قالت الخنساء تصف بقرة^(٤):

تَرْتَعُ مَا غَفَلَتْ حَتَّى إِذَا ادَّكَّرَتْ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ

(١) تفسير القرآن بالقرآن: ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٧.

(٣) أمالي المرتضى، ١ - ٤٦٦: ٤٦٨.

(٤) ديوانها: ٥٠، والرواية فيه:

فإنما هي إقبالٌ وإدبارُ

تَرْتَعُ مَا غَفَلَتْ حَتَّى إِذَا ادَّكَّرَتْ

وإنما أرادت ما ذكرناه من كثرة وقوع الإقبال والإدبار منها^(١).

ويحتج المرتضى لهذا المعنى بقرائن قرآنية متصلة وأخر منفصلة فيقول: «ويشهد لهذا التأويل قوله في موضع آخر: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ مَجْبُولًا﴾^(٢)، ويطابقه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُون﴾، لأنه وصفهم بكثرة العجلة وأن من شأنهم فعلها، تويخاً لهم وتقريعاً، ثم نهاهم عن الاستعجال باستدعاء الآيات من حيث كانوا متمكنين من مفارقة طريقتهم في الاستعجال^(٣). وذهب القرطبي (ت ٦٧١ هـ) إلى هذا المعنى، إذ أنه حمل الكلام في الآية على المبالغة في الوصف^(٤)، ورفض القول بالقلب، لأنه - كما يقول - «لا ينبغي أن يجاب به في كتاب الله - لأن القلب إنما يقع في الشعر اضطراراً»^(٥).

ويستعين المرتضى بهذا الأسلوب - تفسير القرآن بالقرآن - لدفع شبهة أو إزالة وهم، أو ردّ اعتراض معترض، ويشعرنا منهجه بالحرص على دفع كل هذه الشبهات التي تتعلق بلغة القرآن الكريم وتعبيره بصيغة دون أخرى، كما تتعلق بمعانيه، وقد صاغ المرتضى تلك الإشكالات أو الأوهام على صورة أسئلة يثيرها سائلون، فيجيب عنها بما ينفي الشبهات ويظهر الحقائق، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾^(٦)، يتوقع سائلاً يسأل: كيف خاطب آدم وحواء عليهما السلام بخطاب الجمع وهما اثنان؟ وفي الجواب يذكر أكثر من وجه منها: أن يكون الخطاب يختص آدم وحواء عليهما السلام، وخاطب الاثنین بالجمع على عادة العرب في ذلك؛ لأن الثنائية أول الجمع، قال تعالى: ﴿إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(٧)، أراد لحكم داود وسليمان عليهما السلام...^(٨).

(١) أمالي المرتضى، ١: ٤٦٥، وينظر الكشاف، ٢: ٥٧٢ - ٥٧٣، والتهيان في إعراب القرآن، ٢: ٩١٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١١. (٣) أمالي المرتضى، ١: ٤٦٥ - ٤٦٦.

(٤) ينظر الجامع لأحكام القرآن، ١١: ٢٨٨. (٥) نفسه، ١: ٢٨٨.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٣٦. (٧) سورة الأنبياء، الآية: ٧٨.

(٨) أمالي المرتضى، ٢: ١٥٥، وتنزيه الأنبياء: ١١٣، وينظر الكتاب، ٢: ٤٨.

ووقف المرتضى عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾^(١)، ويجد أن بعضهم يستدل بهذه الآية على نسبة الأفعال التي تظهر من العباد إليه تعالى، لأنه قال بعد ما تقدم من أفعالهم ومعاصيهم: ﴿وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ فأضافها إلى نفسه^(٢)، وهذا ما يرفضه الشريف المرتضى ويرده بقوله: «وكيف يجوز أن يضيف تعالى ما ذكره من آل فرعون من ذبح الأنبياء وغيره إلى نفسه، وهو قد ذمهم عليه، ووبخهم! وكيف يكون ذلك من فعله؛ وهو تعالى قد عدّ تخليصهم منه نعمة عليهم!»^(٣). وبعد هذا الاحتجاج العقلي يستشهد المرتضى بأدلة قرآنية لدفع الشبهة وتوكيد المعنى الذي يذهب إليه، فقال: «أصل البلاء في كلام العرب الاختبار والامتحان، ثم يستعمل في الخير والشر، لأن الاختبار والامتحان قد يكون في الخير والشر جميعاً، كما قال تعالى: ﴿وَيَلْوَنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾^(٤)، يعني اختبارناهم، وكما قال تعالى: ﴿وَيَلْوَكُمُ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(٥)، فالخير يسمّى بلاء، والشر يسمّى^(٦) ويرجح المرتضى أن يكون المراد بالبلاء في الآية الإحسان والنعمة، وقوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكُمْ﴾ إشارة إلى ما تقدم ذكره من تخليصهم من المكروه والعذاب^(٧).

وقد ذكر ابن الجوزي (ت ٥٩٨ هـ) أن لفظة (البلاء) في القرآن الكريم جاءت على وجهين: الأول: الاختبار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُنزِلَتْ إِرْبَابَهُ رَبُّكُمْ﴾^(٨)، والثاني: النعمة ومنه قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾^(٩) (١٠).

ولنا أن نشير إلى أن سياق الآيات يرجح معنى النعمة، لأن ما قبل الآية

- | | |
|-------------------------------|--|
| (١) سورة البقرة، الآية: ٤٩. | (٢) ينظر أمالي المرتضى، ٢: ١٠٨. |
| (٣) نفسه، ٢: ١٠٩. | (٤) سورة الأعراف، الآية: ١٦٨. |
| (٥) سورة الأنبياء، الآية: ٣٥. | (٦) كذا في الأصل. |
| (٧) نفسه، ٢: ١٠٨. | (٨) سورة البقرة، الآية: ١٢٤. |
| (٩) سورة البقرة، الآية: ٤٩. | (١٠) ينظر نزهة الاعين النواظر: ١٥٦ - ١٥٧، وتأويل مشكل القرآن: ٤٦٩ - ٤٧٠. |

قوله تعالى: ﴿يَنْبَغِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾، فالمقام هو مقام ذكر النعم التي أنعم الله تعالى بها على بني إسرائيل، والله تعالى أعلم.

ويستعين الشريف المرتضى بهذا الأسلوب لدفع الروايات الموضوعية والغريبة عن الفكر الإسلامي الأصيل، وبخاصة ما يعرف في علم التفسير بـ«الإسرائيليات»، التي ابتلي بها هذا العلم، ذلك القصص الذي نشأ أصلاً في ظل المنقول عن بعض أهل الكتاب الذين أسلموا، وليس لها سند من سماع صحيح أو عقل، فكان عبثاً على علم التفسير ضاق به المحققون من المفسرين^(١). وينكر المرتضى مثل هذه القصص، ويتضح هذا الشيء في وقوفه عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾^(٢)، فقد ذكر قول من قال في تفسير هذه الآية: إن جنياً كان اسمه صخرأ تمثل على صورة نبي الله سليمان عليه السلام، وجلس على سريره، وأنه أخذ خاتمه الذي فيه النبوة، فألقاه في البحر، فذهبت نبوته وأنكره قومه حتى عاد إليه من بطن السمكة^(٣). ويرفض المرتضى هذا القول وأمثاله من الإسرائيليات، ويحتج لهذا الرفض بدليل القرآن، فيقول: وأما ما رواه الجهال في القصص في هذا الباب فليس مما يذهب على عاقل بطلانه، وأن مثله لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام وأن النبوة لا تكون في خاتم وأن الله تعالى لا يمكن الجنى من التمثيل بصورة النبي عليه السلام . . . وليس في ظاهر القرآن أكثر من أن جسداً ألقى على كرسيه على سبيل الفتنة له وهي الاختبار والامتحان، مثل قوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُرَكَّبُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا بِهِمْ لَوْ لَمْ يَكُنُوا لِيُفْتَنُوا﴾^(٤) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ^(٥)، وقد ذكر ابن قتيبة هذا المعنى فقال: الفتنة،

(١) ينظر تفسير القرآن العظيم، ١ - ١٣٨ : ١٣٩، والقرآن والتفسير: ٢٥٣، وسورة الرحمن وسور

قصار: ٧، ومنهج الطوسي في تفسير القرآن الكريم: ٢٢٩.

(٢) سورة ص، الآية: ٣٤.

(٣) ينظر تنزيه الأنبياء: ١٢١، ومعاني القرآن، ٤ : ٣٣٢.

(٤) سورة العنكبوت، الآيات: ١ - ٣. (٥) تنزيه الأنبياء: ١٢١.

الاختبار، يقال: فتنن الذهب في النار: إذا أدخلته إليها لتعلم جودته من رداءته. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^(١).

ونجد المرتضى - وفي أحيان كثيرة - يزاوج بين الشاهد القرآني والشاهد الشعري، أو بين الشاهد القرآني ودليل العقل، أو يجمع بين كل هذه القرائن لغرض توكيد المعنى الذي يذهب إليه، فهو حين يقف عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٢)، يرى أن ظاهر الآية يشعر أنه تعالى ما شاء أن يكونوا أمة واحدة وأن يجتمعوا على الإيمان والهدى، لأن الكناية عن «الرحمة» لا تكون بلفظة «ذلك»، ولو أرادها لقال: ولتلك خلقهم^(٣)، وهذا بخلاف ما يذهب إليه المرتضى الذي يقول بالعدل ويرفض الجبر، ولذا فهو يرد هذا الكلام بدليل العقل وشهادة اللفظ، فيقول: «فأما لفظة ذلك في الآية فحملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف؛ لدليل العقل وشهادة اللفظ، فأما دليل العقل فمن حيث علمنا أنه تعالى كره الاختلاف، والذهاب عن الدين، ونهى عنه، وتوعد عليه، فكيف يجوز أن يكون شائياً له... وأما شهادة اللفظ فلأن الرحمة أقرب إلى هذه الكناية من الاختلاف، وحمل اللفظ على أقرب المذكورين إليها أولى في لسان العرب^(٤). ولم يكتف المرتضى بدليل العقل وشهادة اللفظ بل يضيف قرائن قرآنية يفسر فيها القرآن بالقرآن، فيقول: فأما ما طعن به السائل، وتعلق به من تذكير الكناية، وأن الكناية عن الرحمة لا تكون إلا مؤنثة فباطل، لأن تأنيث الرحمة غير حقيقي، وإذا كنى عنها بلفظ التذكير كانت الكناية على المعنى، لأن معناها الفضل والإنعام، كما قالوا سرنى كلمتك، يريدون سرنى كلامك، وقال الله تعالى: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾^(٥)، ولم يقل «هذه» وإنما أراد هذا

(١) تأويل مشكل القرآن، ٤٧٢، وينظر الزاهر، ١: ٥٨٠.

(٢) سورة هود، الأيتان: ١١٨ - ١١٩. (٣) ينظر أمالي المرتضى، ١: ٧٠.

(٤) أمالي المرتضى، ١ - ٧٠: ٧١، وينظر التبيان في إعراب القرآن، ٢: ٧١٨.

(٥) سورة الكهف، الآية: ٩٨.

فضل من ربي، وقالت الخنساء^(١):

فذلك يا هند الرزية فاعلمي ونيران حرب حين شب وقودها^(٢)

وواضح هنا أنّ الشريف المرتضى يجعل العقل دليلاً كاشفاً عن صحّة التفسير أو ضعفه، فما يرفضه العقل مرفوض عنده باستمرار، ولكنه لا يلغي دليل النقل، ولا يغض من شأنه، بل يحاول أن يزاوج ما بين المنقول والمعقول، وأن لا يقيم تعارضاً بين حجج العقل وحجج القرآن، فالتفسير العقلي مضافاً إليه التفسير اللغوي يتضافران في توجيهه لدلالة النصّ القرآني، فالرجل يجمع بين دليل القرآن ودليل اللغة، وهو في كلّ هذا قوي الحجّة، واستشهاداته قوية في دلالتها على ما يريد.

ومن المواطن الأخرى التي يجمع المرتضى فيها بين دليل القرآن ودليل العقل ما جاء في بيانه لدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(٣)، إذ أنه يرفض قول الذين ظنوا في تأويلهم للآية أنّ الله تعالى استخرج من ظهر آدم ﷺ جميع ذريته، وهم في خلق الذرّ، فقررهم بمعرفته، وأشهدهم على أنفسهم^(٤)، ويعلّل هذا الرفض بقوله: وهذا التأويل - مع أنّ العقل يبطله ويحيله - ممّا يشهد ظاهر القرآن بخلافه؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، ولم يقل: من آدم، وقال: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾، ولم يقل: من ظهره، وقال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ولم يقل: ذريته^(٥).

ويؤكّد المرتضى هذا المعنى اللغوي بدليل عقلي، فيقول: فأما شهادة

(١) ديوانها: ٤٤. (٢) أمالي المرتضى، ١: ٧١.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

(٤) ينظر أمالي المرتضى، ١: ٢٨. وقد جاء في معاني القرآن (٣: ٣٩٠): قال بعضهم: خلق الله الناس كالذرّ من صلب آدم، وأشهدهم على توحيد، وهذا جائز أن يكون جعل لأمثال الذرّ فهما تعقل به أمره، كما قال: ﴿قَالَتْ نَمَلَةٌ يَكْتُمُهَا أَسْتَلُّ أَدْخُلُوا سَكَنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨]... وقال قوم: معناه أنّ الله جلّ ثناؤه، أخرج بني آدم بعضهم من ظهور بعض.

(٥) أمالي المرتضى، ١: ٢٨، وينظر تنزيه القرآن عن المطاعن، للفاضلي عبد الجبار: ١٤.

العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذريرة التي استخرجت من ظهر آدم ﷺ فخطبت وقررت من أن تكون كاملة العقول... أو لا تكون كذلك، فإن كانت بالصفة الأولى وجب أن يذكر هؤلاء بعد خلقهم وإنشائهم، وإكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال، وما قرروا به، واستشهدوا عليه؛ لأن العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى، وإن بعد العهد وطال الزمان... وإن كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم وإشهادهم، وصار ذلك عبثاً قبيحاً، يتعالى الله عنه^(١). وبعد هذا التحليل العقلي الدقيق يذكر المرتضى وجهين في معنى الآية يرجحهما، أحدهما: أنه تعالى لما خلقهم وركبهم تركيباً يدل على معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته، وأراهم العبر والآيات في أنفسهم وفي غيرهم، كان بمنزلة المشهد لهم على أنفسهم... وإن لم يكن هناك إشهاد ولا اعتراف على الحقيقة، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٢)، وإن لم يكن منه تعالى قول على الحقيقة، ولا منهما جواب^(٣). ولم يتعد الزمخشري عن هذا القول، إذ أنه جعل الآية من باب التمثيل والتخييل قائلاً: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وأبصارهم التي ركبها فيهم^(٤).

وخلاصة القول: إن أسلوب تفسير القرآن بالقرآن من الأساليب التي اعتمدها الشريف المرتضى في تفسيره وبيانه لدلالة النص القرآني، إذ تميز منهجه بإيراد النصوص القرآنية، وهو يعرض مادته لتأكيد أحكامه في قضية ما، لغوية كانت أم نحوية أم تفسيرية، ولا أقول: إنه أول من استعمل هذا الأسلوب فقد سبقه علماء التفسير واللغة، ولكن الشيء الذي يلاحظ أن الشريف المرتضى قد

(١) أمالي المرتضى، ١ - ٢٨ : ٢٩، ورسائل الشريف المرتضى، ١ - ١١٣ : ١١٤.

(٢) سورة فصلت، الآية: ١١. (٣) أمالي المرتضى، ١ : ٣٠.

(٤) الكشاف، ٢ : ١٢٩.

أكثر من الاستشهاد بآيات القرآن الكريم، فهو لا يكاد يمرّ بمسألة إلا ويذكر لها ما يناسبها من آي القرآن الكريم، وفي كثير من الأحيان لا يكتفي بشاهد واحد، بل يسوق أكثر من شاهد في المسألة الواحدة. فالرجل يستنطق القرآن نفسه، ويطبق الآراء التي استقاها من السياق القرآني ويسخرها أداة في التفسير، وهو حين يفسر آية بأخرى، وهي ليست ذات دلالة قطعية، قد يستند إلى فهم آخر قد يكون عقلياً أو لغوياً، فهو يستعين بأكثر من أداة لأجل توضيح الآية دلاليّاً.

الدلالة السياقية

السياق هو «النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم»^(١) ولا شك في أنّ عدداً من المفردات قد لا يتضح معناها بدقة في ضوء التفسير المعجمي لها، لذا «يظلّ تحديد معنى الكلام محتاجاً إلى مقاييس وأدوات أخرى غير مجرد النظر إلى القاموس»^(٢)، ذلك أنّ المعنى المعجمي الذي يدور حول الكلمة المفردة متعدد ومحتمل، وهو قابل للدخول في سياق معين، ولا يحدد هذا المعنى إلا السياق الذي لا يقبل التعدد أو الاحتمال. «ففي كلّ مرّة تستعمل فيه الكلمة تكتسب معنى محدداً مؤقتاً، ويفرض السياق قيمة واحدة على الكلمة هي المعنى الذي تدلّ عليه في سياق معين دون آخر»^(٣). وعلى هذا فإنّ السياق يخلص الكلمة من ركامها الدلالي عبر التاريخ، وفي هذا يقول فنديس: «ويخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية»^(٤).

وقد كانت نظرية السياق واحدة من نتائج البحث الدلالي الحديث، بيد أننا نلمس جذورها في كتب النقد العربية القديمة، إذ كانت أهميّة النص الهاجس الأوّل لدي كتابنا القدماء ولغوينا العرب^(٥). وفي إشارة إلى أهميّة السياق يرى

(١) دور الكلمة في اللغة: ٥٤ - ٥٥.

(٢) علم اللغة: ٢٩٠، والصحيح «المعجم» بدل «القاموس».

(٣) منهج البحث اللغوي: ٩٤. (٤) اللغة: ٤٣.

(٥) ينظر علم الدلالة العربي: ٣٢.

عبد القاهر الجرجاني أنّ الكلمة في ذاتها ليست جيّدة ولا رديئة، لكنّها تحسن في موضع وتسوء في آخر، إذ يقول: «إنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كليم مفردة، وأنّ الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، ممّا لا تعلق له بصريح اللفظ»^(١).

وقد أولى المهتمون بالدراسات اللغوية الحديثة عناية خاصّة بهذا البعد في الدلالة اللغوية، ونظروا إلى نظرية السياق على أنّها حجر الأساس في علم المعنى، وإلى ذلك أشار ستيفن بقوله: «إنّ نظرية السياق - إذا طبقت بحكمة - تمثل حجر الأساس في علم المعنى»^(٢). وقسم من هؤلاء لا يتورّع في المبالغة في هذا المفهوم، بحيث يرى أن لا معنى للكلمة المفردة من غير أن تكون داخل السياق، وفي هذا يقول راسل: «الاستعمال يأتي أولاً وحينئذ يتقطر المعنى»^(٣).

وعلى الرغم من أنّه «لا يمكن فهم أية كلمة على نحو تام، بمعزل عن الكلمات الأخرى ذات الصلة بها، والتي تحدد معناها»^(٤)، ولكن هذا لا يمنع من القول: «إنّ في كلّ كلمة نواة صلبة من المعنى، ثابتة - نسبياً - ويمكن تكييفها بالنصّ ضمن حدود معيّنة»^(٥). وبهذا لا نلغي المعنى الأساسي للكلمة المفردة، ولا نقلل من أهميّة السياق في إعطاء الكلمة أثرها على وفق نظمها بين الكلمات الأخرى.

وبعد هذا المدخل نحاول أن نتعرف رأي الشريف المرتضى في هذا الشأن، ومن ثمّ بيان أهميّة السياق عنده، وكيف كان ينظر إلى الكلمات وهي مفردة؟ ثمّ إليها وهي مؤلّفة في سياقات مختلفة.

لقد أدرك الشريف المرتضى أن في الألفاظ مركّبة دلالة مستنبطة هي غير دلالتها المجرّدة، ولذا فهو يصرح بأن «اللفظ إذا تعقّب غيره تغيّرت حاله... ألا

(١) دلائل الإعجاز: ٤٦.

(٢) دور الكلمة في اللغة: ٥٩.

(٣) علم الدلالة، أحمد مختار عمر: ٧٢.

(٤) اللغة والمعنى والسياق: ٨٣.

(٥) منهج البحث اللغوي: ٩٤.

ترى أن أكثر الكلام مركّب ممّا إذا فصلنا بعضه عن بعض أفاد ما لا يفيد «المركّب»^(١). وهذا تصريح بمفهوم السياق حيث يتفق مع مقولة المحدثين في أنّ معنى الكلمة لا يمكن معرفته وهي منعزلة بمفردها من غير أن نعرف موضعها في النص، ذلك أن الواجهة الأخرى في المواقف اليومية التي نسال فيها عن معنى الكلمات هي تلك التي يقال عنها عادة أنها تعتمد على النص... وغالباً ما يستحيل إعطاء معنى كلمة دون وضعها في نص^(٢)، فالدلالة المعجمية للمفردة - إذن - لا تمثل إلّا جانباً واحداً محدداً من دلالتها، ومن هنا فإنّ السياق اللغوي يحلّ إشكالات لغوية كثيرة تقف حائلاً دون فهم التركيب اللغوي^(٣).

وممّا يلفت نظر الباحث عناية الشريف المرتضى بالسياق القرآني، فقد عول عليه في تفسير كثير من المفردات القرآنية، وسنحاول - إن شاء الله - تلمس الدلالة السياقية عند المرتضى في اتجاهين:

دلالة السياق اللفظي:

ويراد به في الاصطلاح نسق الكلام، إذ ترتبط الكلمات في السياق بعلاقاتها بما قبلها وما بعدها^(٤)، فهو - إذن - ما يصاحب اللفظ ممّا يساعد على توضيح المعنى^(٥)، من ألفاظ سواء تقدّمته أو تأخّرت عنه، فمعظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى، وإن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلّا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها^(٦).

وللقرآن الكريم نظمه الخاصّ به، وهو من أبرز وجوه الإعجاز عند العلماء، ولقد نظم القرآن «جمله» ووضعها في مكان يفتح من جهاته وجوه محتملة لمراعاة

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة، ١: ٢٤٠.

(٢) علم الدلالة: ٢٢ - ٢٣.

(٣) ينظر اللغة والمجتمع (رأي ومنهج): ١١ وما بعدها.

(٤) ينظر مناهج البحث في اللغة: ٢٣٣.

(٥) ينظر المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث: ١١٦.

(٦) ينظر علم الدلالة: ٦٨.

الأفهام المختلفة، ليأخذ كلّ فهم حصته...»^(١)، والعلم بالنظم القرآني هو الذي «يبرز الأسرار والنكت في أسلوب القرآن، ويكشف الفروق المعنوية الدقيقة بين خصوصيات التراكيب، ويربط هذه الخصوصيات بالسياق والغرض العام»^(٢). وقد تنبّه علماؤنا القدامى على أهميّة السياق في النصّ القرآني، والفوائد التي تجتني منه في تحديد المراد وتخصيص العامّ وتقييد المطلق، ولذا قال الزركشي (ت ٧٩٤ هـ): «دلالة السياق، فإنها ترشد إلى تبين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم»^(٣).

فالسّياق - إذن - يؤثر تأثيراً كبيراً في تحديد المفردات القرآنية، وذلك لخصوص الاستخدام القرآني لعدد من الألفاظ، ولا سيّما أنّ النظم القرآني اكتسبت به قسم من الألفاظ، دلالات خاصّة من معانيها العامّة أو صار لبعضها دلالة جديدة غير معهودة سابقاً تطلبها السّياق القرآني أو الجو الديني العام، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٤)، كيف نجد سياقه يدلّ على أنه الدليل الحقيقير^(٥).

وقد وقف الشريف المرتضى عند قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَقْلُبُونَ﴾^(٦). ويتوقع أنّ سائلاً يسأل: كيف يطابق وصفهم بالعلم ها هنا لوصفهم بالجهل في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾^(٧). وفي الجواب يقول: هذه الآية معناها متعلّق بما قبلها، لأنّه تعالى أمرهم بعبادته، والاعتراف بنعمته، ثمّ عدّد عليهم صنوف النعم التي ليست إلّا من جهته، ليستدلوا

(١) إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز: ٦٢.

(٢) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: ١٨٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن، ٢: ٢٠٠. (٤) سورة الدخان، الآية: ٤٩.

(٥) بدائع الفوائد، ٤ - ٩ / ١٠. (٦) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

(٧) سورة الزمر، الآية: ٦٤.

بذلك على وجوب عبادته، وإن العباداة إنما تجب لأجل النعم المخصوصة، فقال جل من قائل: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾^(١) إلى آخر الآية، ونبه في آخرها على وجوب توحيده، والإخلاص له والأي شريك به شيء، بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

فالسباق - هنا - هو الذي حدد المعنى، وخرج بهذه اللفظة «تعلمون» عن معنى العلم المطلق إلى العلم بأمر وأشياء مخصوصة، فالدلالة المعجمية - هنا - ليست فيصلاً في تحديد المعنى المراد، لأنها لن تحدد لنا تحديداً واضحاً المعنى الصحيح. ولا شك في أن المعنى - أحياناً - لا يمكن الوصول إليه إلا بعد تفكير وتأمل دقيقين، فقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ تطلب السياق توجيه معناها بخلاف الظاهر السابق إلى الفهم، لأن القرآن يحمل بين ألفاظه وجوهاً دلالية كثيرة يظهرها التأويل والاستنباط^(٣).

ويقف المرتضى عند قوله تعالى: ﴿فَلَا أَفْحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُ رَقَبَةً ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَقْرَبٍ﴾^(٤). وفي كشفه عن دلالة المفردات في هذه الآيات يلاحظ المرتضى الترابط القائم بين الألفاظ وأثر ذلك في توجيه المعنى، فيقول: فأما «مقربة» فمعناه يتيماً ذا قُربى؛ من قرابة النسب والرحم، وهذا حضٌ على تقديم ذي النسب، والقربى المحتاجين على الأجانب في الإفضال.

والمسكين: الفقير الشديد الفقر والمترية: مفعلة، من التراب، أي هو لاصق بالأرض من ضره وحاجته... وقد يمكن في «مقربة» أن يكون غير مأخوذ من القرابة والقربى؛ بل هو من القُرب، الذي هو من الخاصرة، فكان المعنى أنه يطعم من انطوت خاصرته ولصقت من شدة الجوع والضر؛ وهذا أعم في المعنى

(١) سورة البقرة، الآيتان: ٢١ - ٢٢. (٢) أمالي المرتضى، ٢: ١٨٧.

(٣) ينظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ٨٤ وما بعدها.

(٤) سورة البلد، الآيات: ١١ - ١٦.

من الأوّل وأشبهه بقوله: ﴿ذَا مَثَبٍ﴾ لأنّ كلّ ذلك مبالغة في وصفه بالضرّ، وليس من المبالغة في الوصف بالضرّ أن يكون قريب النسب. والله أعلم بمراده^(١).

فالمرتضى - هنا - يؤكد أهميّة دلالة اللفظة المقصودة ومناسبتها لسابقتها ولاحقاتها، وهو يرجح دلالة على دلالة أخرى لأنّه يرى في الدلالة الراجعة أكثر ملاءمة للسياق، وأدّ على المعنى، وبعبارة أخرى، فهو يجعل السياق مدخلاً لفهم المعنى «لأنّه يكشف عن نسق المعاني ويحدد أجزاءها ويربط جملة بجملة، ثمّ يربط الجملتين أو الجمل بما قبلها»^(٢)، والسيد المرتضى - كما هو واضح - يحاول أن يضع يده على جمالية النظم القرآني وسرّ كماله، من خلال الوقوف على سياق الآيات وما تؤشر من أفكار، وتومئ إليه من معان.

ويتّضح هذا الفهم لأثر السياق في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزَيِّجُ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾^(٣). إذ نراه يقول: أمّا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ فالمراد: ألم تعلم؛ وإن كان هذا اللفظ مشتركاً بين الإدراك والعلم؛ وإنّما اختصّ هنا بالعلم دون الإدراك، لأنّ إضافة إزجاء السحاب وتأليفه وجميع ما ذكر في الآية إلى الله تعالى ممّا لا يُستفاد بالإدراك، وإنّما يُعلم بالأدلة^(٤).

فالمرتضى - هنا - يؤكد أنّ السياق يخلص الألفاظ من اشتراك الدلالات وهذا هو الصحيح، فالألفاظ المشتركة لا يمكن تحديد دلالاتها ما لم تتشعّ بوشاح السياق.

ويلحظ - هنا أنّ القرآن الكريم استعمل في مواضع متعدّدة الفعل «رأى» بصيغة المضارع للتدليل على الرؤية الفكرية لا الحسيّة، أو كما يعبر عنها بـ «الرؤية العقلية»، كما في الآية السابقة كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ

(٢) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: ٢٠٧.

(١) أمالي المرتضى، ٢: ٢٩١.

(٣) سورة النور، الآية: ٤٣.

(٤) أمالي المرتضى، ٢: ٢٠٣، وينظر الأشباه والنظائر: ٢٣٦ - ٢٣٧.

مَدَّ الظِّلَّ وَكَوَّ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا^(١). والشريف المرتضى يؤكد مجيء فعل الرؤية بمعنى العلم والإدراك، وإنما اختص هنا بالعلم دون الإدراك، لأن إزجاء السحاب وتأليفه وأحوال الرعد والبرق لا تدرك إنما تعرف، وهذا يعني ضرورة ملائمة المعنى للسياق، أي إن معنى اللفظ يتحدد وفقاً للسياق اللغوي الذي يرد فيه اللفظ بحيث يكون معنى اللفظ جزءاً من معنى السياق ككل.

والشريف المرتضى في بيانه لدلالة الألفاظ القرآنية يؤكد أن اللفظ القرآني يتمتع بكثير من الخصائص الممتازة، ومن هذه الخصائص حسن انتقاء اللفظة، واستعمال ما هو أحق بالمعنى، وقد تغيب بعض الفروق الدقيقة بين الألفاظ عن العمامة وأكثر الخاصّة، وربما طعن في الكلام من الملحدين من لا معرفة له بمعاني الكلام. وهو حين يقف عند قوله تعالى حاكياً عن عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادٌ لَّيَّسَ لَكُمْ تَقْوِيرٌ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٢) يقول: فإن قيل: فلم لم يقل وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم، فهو أليق في الكلام ومعناه من العزيز الحكيم^(٣)؟ وفي الجواب يقول: قلنا: هذا سؤال من لم يعرف معنى الآية، لأن الكلام لم يخرج مخرج مسألة غفران فيليق بما ذكر في السؤال، وإنما ورد على معنى تسليم الأمر إلى مالكة. فلو قيل: فإنك أنت الغفور الرحيم، لأوهم الدعاء لهم بالمغفرة، ولم يقصد ذلك بالكلام، على أن قوله: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ أبلغ في المعنى وأشدّ استيفاءً من الغفور الرحيم، وذلك أن الغفران والرحمة قد يكونان حكمة وصواباً، ويكونان بخلاف ذلك، فهما بالإطلاق لا يدلان على الحكمة والحسن، والوصف بالعزيز الحكيم يشمل على معنى الغفران والرحمة... ويزيد عليهما باستيفاء معانٍ كثيرة، لأنّ العزيز هو المنيع القادر الذي لا يذلّ ولا يضام، وهذا المعنى لا يفهم من الغفور الرحيم البتة، وأمّا الحكيم فهو الذي يضع الأشياء مواضعها ويصيب بها أعراضها ولا يفعل إلاّ الحسن الجميل، فالمغفرة والرحمة إذا اقتضت هما الحكمة دخلتا في

(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٨.

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٥.

(٣) ينظر تنزيه الأنبياء: ١٣٣.

قوله: ﴿الْفَرِيزُ الْحَكِيمُ﴾ وزاد معنى هذه اللفظة عليهما من حيث اقتضاء وصفه بالحكمة في سائر أفعاله وإنما طعن بهذا الكلام من الملحدين من لا معرفة له بمعاني الكلام، وإلا فبين ما تضمنه القرآن من اللفظة وبين ما ذكروه فرق ظاهر في البلاغة واستيفاء المعاني والاشتمال عليها^(١).

فالشريف المرتضى ينبّه على أنّ التقاط المعنى محتاج إلى نظر في السياق، وتأمل في أعطافه، والسياق - هنا - تطلب هذا اللفظ ﴿الْفَرِيزُ الْحَكِيمُ﴾ دون سواه؛ لأنّ المعنى هو تفويض الأمر إلى مالكه وتسليمه إلى مدبره والتبرّي من أن يكون إليه شيء من أمور قومه^(٢) وهذا يدلُّ على دقة القرآن الكريم في اختيار ألفاظه، وأنت لو غيرت كلمة ووضعتها مكان أخرى منه لشعرت بخلل في النظم^(٣)، فالأداء القرآني يمتاز «بالتعبير عن قضايا ومدلولات ضخمة في حيز يستحيل على البشر أن يعبروا فيه عن مثل هذه الأغراض، وذلك بأوسع مدلول وأدقّ تعبير مع التناسق العجيب بين العبارة والمدلول»^(٤). وقد تنبّه القدماء على هذا الشيء، وذكروا أنّ ألفاظ القرآن صارت بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة، فإنّ أحداً من البلغاء لا تمتنع عليه متى أرادها، ولكن لا تقع له بمثل ما جاء في القرآن الكريم^(٥).

وبلاحظ على المرتضى - أحياناً - أنه يستعين بالدلالة السياقية والدلالة العقلية معاً في توجيهه لدلالة النصّ القرآني، وبخاصة في الآيات التي يصطدم ظاهرها مع مبادئه العقلية ويتضح هذا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلًا خَفِيًّا فَعَرَّتْ يَدَهُ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَاحِبًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٦﴾ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَاحِبًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَلَّى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾^(٦).

(٢) ينظر تنزيه الأنبياء: ١٣٢ - ١٣٣.

(١) نفسه: ١٣٣ - ١٣٤.

(٣) ينظر دور الصوت في إعجاز القرآن: ١٤٥.

(٥) ينظر تأويل مشكل القرآن: ٢١.

(٤) صفاء الكلمة: ٦.

(٦) سورة الأعراف، الآيتان: ١٨٩ - ١٩٠.

إن ظاهر الآيتين يشعر بوقوع المعصية من آدم عليه السلام ، وهذا ما لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام ، ولذا فإن المرتضى يقدم أولاً الدليل العقلي فيقول: قد علمنا أن الدلالة العقلية التي قدمناها في باب أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم الكفر والمعاصي غير محتملة، ولا يصح دخول المجاز فيها، والكلام في الجملة يصح فيه الاحتمال وضروب المجاز، فلا بد من بناء المحتمل على ما لا يحتمل^(١). وبعد أن يفرغ من الدليل يلتفت إلى السياق اللفظي، ليرى فيه دلالة أخرى تؤيد صحة فهمه، فيقول: «إن الكناية في قوله سبحانه: ﴿جَعَلْنَا لَهُ شُرَكَاءَ يَمِئًا ءَاتَهُمَا﴾ غير راجعة إلى آدم عليه السلام وحواء، بل إلى الذكور والإناث من أولادهما أو إلى جنسين ممن أشرك من نسلهما، وإن كانت الكناية الأولى تتعلق بهما، ويكون تقدير الكلام: فلما أتى الله آدم وحواء الولد الصالح الذي تمنياه وطلباه جعل كفار أولادهما ذلك مضافاً إلى غير الله تعالى، ويقوي هذا التأويل قوله سبحانه: ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، وهذا ينبيء على أن المراد بالثنائية ما أردناه من الجنسين أو النوعين، وليس يجب من حيث كانت الكناية المتقدمة راجعة إلى آدم عليه السلام وحواء أن يكون جميع ما في الكلام راجعاً إليهما؛ لأن الفصيح قد ينتقل من خطاب مخاطب إلى خطاب غيره. ومن كنايه إلى خلافها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٢) فانصرف من مخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى مخاطبة المرسل إليهم، ثم قال: ﴿رَتَّبْنَا لَهُمُ الَّتِي هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^(٣) يعني الرسول، ثم قال: ﴿وَتَسْبِخُونَ﴾^(٤) يعني مرسل الرسول، فالكلام واحد متصل بعبء بعضه والكناية مختلفة كما ترى^(٥).

فالمترضى - هنا - يحتج بسياق الآية ويعدّ قوله تعالى: ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، قرينة دلالية متصلة تشهد بصحة رأيه. ثم يلاحظ المترضى ما في الكلام من الانتقال من خطاب إلى غيره ومن كناية عن مذكور إلى مذكور سواء،

(٢) سورة الفتح، الآيتان: ٨ - ٩.

(٤) سورة الفتح، الآية: ٩.

(١) تنزيه الأنبياء: ١٦ - ١٧.

(٣) سورة الفتح، الآية: ٩.

(٥) تنزيه الأنبياء: ١٧.

ويعدّ ذلك من فصيح الكلام، لأنّ الفصيح - كما يقول - ينتقل من خطاب مخاطب إلى غيره، فالكلام واحد متصل بعبءه ببعض والخطاب منتقل من واحد إلى غيره. وهذا الذي ذكره المرتضى هو ما عرف في الدراسات البلاغية المتأخرة «باللتفات»، ويعنون به: «العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو على العكس»^(١)، وهذا - كما يرى الزمخشري - يجري على عادة افتتان العرب في الكلام، وتصرفهم فيه، ولأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب «كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد»^(٢).

ولم يكتف المرتضى بهذا الرأي الذي يرجحه العقل ويؤيده السياق، ولكنه - وربما بدافع الحرص على تنزيه الأنبياء - يتكلّف من الآراء ما يباهه السياق وتتابع الآيات، فيقول في توجيه الآية السابقة: منها أن تكون الهاء في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَمْ شُرَكَاءَ﴾ راجعة إلى الولد لا إلى الله تعالى، ويكون المعنى: إنهما طلبا من الله تعالى أمثالا للولد الصالح فشركا بين الطلبتين، ويجري هذا القول مجرى قول القائل: طلبت مني درهماً فلما أعطيتك شركته بآخر، أي طلبت آخر مضافاً إليه، فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن تكون الكناية من أول الكلام إلى آخره راجعة إلى آدم وحواء عليهما السلام»^(٣).

وهذا الرأي لا يرجحه السياق، فقد جاء بعد الآية السابقة مباشرة قوله تعالى: ﴿أَبَشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾^(٤)، وفي هذا دلالة على أن المراد في الآية الأولى هو الإشراك بالله تعالى دون الإشراك في الطلب، والله أعلم بمراده.

سياق الحال:

ويراد به الأحوال والظروف والملابسات التي تصاحب النصّ وتحيط به، أو قل هو «كلّ ما يحيط باللفظه من ظروف تتصل بالمكان أو المتكلم أو

(٢) الكشاف، ١: ٦٤.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٩١.

(١) نهاية الإيجاز: ١١٢.

(٣) تنزيه الأنبياء: ١٩.

المخاطب، في أثناء التفوه، فتعطيها هذه الظروف دلالتها التي يولدها هذا النوع من السياق»^(١)، ذلك أن «المعنى المعجمي ليس كل شيء في إدراك معنى الكلام. فثمة عناصر غير لغوية ذات دخل كبير في تحديد المعنى، بل هي جزء من أجزاء معنى الكلام من ملابسات وظروف ذات صلة»^(٢). وقد يكون ما يصاحب اللفظ ويساعد على توضيحه ورود الكلمة أو اللفظة في استعمال معين، وقد يكون ما يصاحب اللفظ من غير الكلام مفسراً للكلام^(٣).

وأول من استعمله من المحدثين عالم المجتمعات البشرية «الانثروبولوجي»: مالنوفسكي، وقد أخذ منه اللغوي الانكليزي فيرث «سياق الحال» مطلقاً عليه اسم Context of situation الذي ترجمه الباحثون العرب المعاصرون بـ«سياق الحال» و«الماجرى» و«المقام» و«الموقف» و«السياق الاجتماعي»^(٤).

وتجب الإشارة هنا إلى أن العلماء العرب القدامى من لغويين وبلاغيين ومفسرين قد تنبهوا على هذا النوع من الدلالة لكنهم اكتفوا في كثير من الأحيان بوصفه عن تسميته^(٥). ولعل سيبويه (ت ١٨٠ هـ) أقدم من نبه عليه، فقد أشار إلى الفارق الدلالي بين قولين وحالين يقال فيهما: «القرطاس واللّه»، الأول يقوله شخص رأى رجلاً يسدّ سهماً قبيل القرطاس، فيقول هذا الكلام، ويقصد به: إن هذا الرجل يصيب القرطاس. والثاني يقوله بعد وقع السهم في القرطاس، ويقصد: إنه أصاب القرطاس^(٦). وقد تنبه الجاحظ (ت ٢٤٤ هـ) على هذا الشيء، وعقد في كتابه البيان والتبيين مبحثاً عن سياق المقام^(٧).

(١) منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية: ١٦٢ - ١٦٣.

(٢) علم اللغة: ٢٨٨.

(٣) ينظر المعاجم اللغوية في ضوء علم اللغة الحديث: ١١٦.

(٤) علم اللغة: ٣٣٩.

(٥) ينظر الدلالة في اليّة العربية: ١٢٦.

(٦) ينظر الكتاب، ١: ٢٥٧، والخصائص، ٢: ٣٦٠.

(٧) ينظر البيان والتبيين، ١: ١٣٦.

وقد اقترنت الآيات القرآنية بدواع وأسباب في شأن نزولها. ويراد بأسباب النزول «ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مُبَيَّنَّةً لحكمه أيام وقوعه»^(١). فسبب نزول الآية - إذن - يعدّ قرينة دلالية تحيط بالنص من الخارج، يستعان بها في فهم المعنى وتوجيهه، وهي «طريق قوي في فهم معاني القرآن»^(٢). ويذهب بعض المفسرين إلى «امتناع معرفة تفسير الآية، وقصد سبيلها من دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»^(٣).

وتعدّ أسباب النزول من القرائن الدلالية التي اعتمد عليها الشريف المرتضى في بيانه لدلالة النص القرآني، فهو حين يقف عند قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٤). يقول: «المراد بالسيئة هاهنا الأمراض والمصائب والقحط، لأن قريشاً كانت إذا نزل بها خصب وخفض قالوا: هذا من عند الله، وإذا نزل بهم شدة ومجاعة قالوا: هذا شؤم محمّد - حاشا له من ذلك - فيبين تعالى أنّ ذلك كله من الله تعالى»^(٥).

فالشريف المرتضى يصرف دلالة اللفظة «السيئة» عن معنى الذنب أو الخطيئة إلى معنى المصائب والأمراض، ويتخذ من سبب النزول دليلاً يعضد به رأيه، ذلك لأنّ المجبرة اتخذوا من هذه الآية دليلاً على أنه سبحانه وتعالى خالق لأفعال العباد، وهو ما يرفضه المرتضى الذي يقول بمبدأ العدل.

وقد عدّ الشيخ الطوسي رحمته الله هذه الآية من المتشابهة، وردها إلى آية أخرى محكمة هي قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٦)، التي وجد فيها «دلالة على أنّ المعاصي ليست من عند الله، بخلاف ما تقوله المجبرة، ولا من فعله. لأنّها لو كانت من فعله لكانت من عنده...»^(٧).

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن: ٩٩. (٢) لباب النقول في أسباب النزول: ٥.
 (٣) أسباب النزول: ٤.
 (٤) سورة النساء، الآية: ٧٨.
 (٥) رسائل الشريف المرتضى، ٣: ١٩٤، (مسألة في خلق الأفعال)، وينظر معاني القرآن، ٢: ٧٩.
 (٦) سورة آل عمران: الآية: ٧٨. (٧) التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٥٠٩.

وما قاله الشيخ الطوسي رحمته الله من أن قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(١) من المتشابه غير صحيح، فالآية نزلت ردّاً على اليهود أو قريش - على خلاف في الرواية - كما ذكر السيد المرتضى، وبينه الطوسي نفسه^(٢)، وسبقهم إلى ذلك القاضي عبد الجبار في كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن»^(٣) فلا تعلق للآية بأفعال العباد، وإنما هي مخصوصة بما يقدره الله تعالى عليهم من الخير والضرر. وهي محكمة وليست متشابهة. وللقاضي عبد الجبار ملاحظة ذكية تؤكد هذا المعنى. وهي أن قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾، لو كان متعلقاً بخلق أفعال العباد، لادعت العرب بتناقض القرآن، لأن الله تعالى يقول في آية أخرى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنٍ فَيُنَّ اللَّهُ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئٍ فَيُنَّ نَفْسِكَ﴾^(٤). وإنما عدلوا عن ذلك، لأن المراد بالأول المصائب والأمراض، وبالثاني المعاصي^(٥).

ويقف السيد المرتضى عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾^(٦). وفي كشفه عن دلالة لفظة «القريب» يقول: «أنه تعالى لم يرد بقوله: «قريب» من قرب المسافة؛ بل أراد أنني قريب بإجابتي ومعونتي ونعمتي، أو بعلمي بما يأتي العبد ويذر، وما يُسرّ ويَجْهَرُ، تشبيهاً بقرب المسافة؛ لأن من قرب من غيره عرف أحواله ولم تخف عليه... وقد روى أن قوماً سألوا الرسول ﷺ فقالوا له: أربنا قريب فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٧). وفي موضع آخر يقول: «والعرب تضع كثيراً لفظة القرب على غير معنى المسافة؛ فيقولون: فلان أقرب إلى قلبي من فلان، وزيد مني قريب، وعمرو مني بعيد؛ ولا يريدون المسافة»^(٨).

وهكذا يتضح لنا أن الاكتفاء بظاهر اللفظ وما يحمله من دلالات بمعزل عن

(١) سورة النساء، الآية: ٧٨.

(٢) ينظر التبيان، ٣: ٢٦٤، ومنهج الطوسي في تفسير القرآن: ٢١٠.

(٣) ينظر تنزيه القرآن عن المطاعن: ٩٤. (٤) سورة النساء، الآية: ٧٩.

(٥) ينظر تنزيه القرآن عن المطاعن: ٩٤. (٦) سورة البقرة، الآية: ١٨٦.

(٧) أمالي المرتضى، ١: ٦٠٣. (٨) نفسه: ١: ٥٢٧.

المقام قد لا يصل بنا إلى فهم النصوص فهماً صحيحاً، ومن هنا كانت عناية العرب بأسباب النزول للإحاطة بما يرافق النصّ القرآني الكريم من ظروف وأحداث كي يصل المفسّر لآيات الله الكريمات إلى فهم صحيح. فهذه الأسباب قرائن للكشف والتفسير، إذ تتضافر مع القرائن الأخرى، أي إنّ «القرآن وهو اسميّ نصّ عربي يرصد القرائن الحالية التي تتمثل في أسباب النزول، ومن القرائن المقالية التي تتمثل في تراكيب النصّ، وفي الآيات التي تفسر آيات أخرى ما يحول بين اللبس وسياقه الكريم»^(١).

ومن سياق الحال ما يعرف بالسياق الاجتماعي، ونعني به ظرف النصّ الاجتماعي أو الموقف الاجتماعي الذي يكتنف المقال في أثناء الحدث الكلامي، فاللغة ظاهرة اجتماعية لا يمكن فصلها عن المجتمع والسياق الاجتماعي، وهي نشاط اجتماعي من حيث إنها استجابة ضرورية لحاجة الاتصال بين الناس جميعاً^(٢).

ومال بعض الباحثين إلى التفريق بين المصطلحين «سياق الحال» و«السياق الاجتماعي» على أساس أنّ «سياق الحال» موقف مؤقت يتّصف بالآنية عند النطق بالكلام أو كتابته، في حين أنّ «السياق الاجتماعي» يتّصف بالثبات والدوام تقريباً، فهو سياق سائد^(٣). ومع ذلك فهو لا يخرج عن سياق الحال، لأنّه لا يخرج عن مجمل الظروف والملابسات التي تحيط بالنصّ من الخارج.

والشريف المرتضى يعتمد هذا النوع من السياق في تفسيره للنصّ القرآني، ويعده عنصراً دلالياً وقرينة لفهم الكلام. فهو حين يقف عند قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اسْتَعْرَفَ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾^(٤). نراه يتساءل فيقول: هل المراد بذلك البيوت المسكونة على الحقيقة،

أو كُنِيَ بهذه اللفظة عن غيرها؟ ثم يرجع المرتضى الدلالة الحقيقية للفظ

(١) اللغة والنقد الأدبي، (بحث): ١٢٢. (٢) ينظر المدخل إلى علم اللغة: ١٢٨.

(٣) ينظر الدولة في البنية العربية: ١٢٦. (٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

«البيوت» ذلك «أنّ الرجل من العرب كان إذا قصد حاجة فلم تُقصر له، ولم ينجح رجع فدخل من مؤخر البيت، ولم يدخل من بابه تطيراً. فدلّهم الله تعالى على أن هذا من فعلهم لا برّ فيه، وأمرهم من التقى بما ينفعهم ويقربهم إليه»^(١). وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قِيلَتْ﴾^(٢)، يقول: فأما الموءودة فهي المقتولة صغيرة، وكانت العرب في الجاهلية تئد البنات بأن يدفنوهن أحياء... ويقال: إنهم كانوا يفعلون ذلك لأمرين: أحدهما أنهم كانوا يقولون: إنّ الملائكة بنات الله، فألحقوا البنات بالله، فهو أحقّ بها منّا. والأمر الآخر أنهم كانوا يقتلونهنّ خشية الإملاق، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِنَّهُمْ﴾^(٣) (٤).

فالسيد المرتضى - هنا - يربط النصّ بسياقه الاجتماعي، ويلاحظ عادات العرب وتقاليدها في عصر النزول، وهو أمر اهتمت به الدراسات اللغوية الحديثة، فاللغة نشاط اجتماعي بازر، وهي تتأثر بكلّ الظواهر الاجتماعية تأثراً كبيراً^(٥).

الاحتجاج بالقراءات

القرآن: «هو الوحي المنزل للإعجاز والبيان، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف، أو كفيّتها من تخفيف وتشديد وغيرهما»^(٦).

والقراءات القرآنية مصدر مهمّ من مصادر دراسة اللغة العربية، وهي بلا شكّ تعدّ ثروة أغنت الدرس اللغوي بظواهر لغوية متعدّدة، ولا سيّما ما يتعلّق منها بالأصوات والصرف والنحو والدلالة، لذلك عني بها أصحاب المعاني والمفسّرون واللغويّون سواء أكانت هذه القراءات مشهورة أم غير مشهورة.

وقد اختلف العلماء في القراءات القرآنية من حيث التواتر وعدمه، فالجمهور

(١) أمالي المرتضى، ١: ٣٧٧. (٢) سورة التكوّير، الآيتان: ٨ - ٩.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٤) أمالي المرتضى، ٢: ٢٨١ - ٢٨٢، وينظر معاني القرآن، ٥: ٢٩٠.

(٥) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها: ٣٤٢.

(٦) اتحاف فضلاء البشر، الدميّاطي: ٥.

من علماء أهل السنة اتفقوا على تواتر القراءات السبع^(١)، واختلفوا في قراءة الثلاثة الزوائد على السبعة، وهم: أبو جعفر ويعقوب، وخلف في اختياره^(٢)، واتفقوا على شذوذ قراءة من زاد على العشرة^(٣) ويفهم من كلام بعض علماء أهل السنة عدم التواتر سواء أكانت القراءة من السبعة أم عنمن هو أكبر منهم، قال ابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ): كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحّ سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواء أكانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة، أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عنمن هو أكبر منهم^(٤).

(١) القراء السبعة هم:

- ابن عامر، أبو عمران عبد الله بن عامر، إمام أهل الشام (ت ١١٨ هـ).
- ابن كثير، عبد الله بن عمرو بن عبد الله، من قراء مكة (ت ١٢٠ هـ).
- عاصم، أبوبكر بن أبي النجود، (ت ١٢٧ هـ) على الأرجح.
- أبو عمرو بن العلاء، زيان بن العلاء بن عمار، كان إمام البصرة (ت ١٥٤ هـ).
- حمزة، حمزة بن حبيب الزيات، يكتن بأبي عمارة (ت ١٥٦ هـ).
- نافع، نافع بن أبي النعيم المدني، انتهت إليه رئاسة القراءة بالمدينة (ت ١٦٩ هـ).
- الكسائي، علي بن حمزة بن عبد الله، انتهت إليه رئاسة الاقراء بالكوفة بعد حمزة الزيات (ت ١٨٩ هـ).

ينظر الغاية في طبقات القراء، ٤٢٤: ١، ٤٤٣: ١، ٣٤٦ - ٣٤٩، ١: ٢٦٣ و ٣٣٠، ١٥: ٥٣٥، ولطائف الإشارات، ١ - ٩٨: ٩٩، وكتاب السبعة في القراءات: ٥٣، وما بعدها، ومعجم القراءات القرآنية، ١ - ٨١: ٨٩.

- (٢) أبو جعفر يزيد بن القعقاع المخزومي تابعي مشهور (ت ١٣٠ هـ) على الأصح.
أبو محمد يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري إمام أهل البصرة (ت ٢٠٥ هـ).
أبو محمد خلف بن هشام (ت ٢٢٩ هـ).
ينظر الغاية في طبقات القراء، ٢: ٢٨٢، ٢: ٣٨٦، ١: ٢٧٦ ولطائف الإشارات، ١ - ٩٧: ٩٨، ومعجم القراءات القرآنية، ١ - ٩٢: ٩٣.
(٣) اتحاف فضلاء البشر: ٩. (٤) النشر في القراءات العشر، ١: ٩.

فهذا النص لا يوجب اختصاص التواتر والصحة بالسبعة أو العشرة دون غيرهما. ومعنى قوله: «وافقت العربية...» أي موافقة القراءات للقواعد النحوية المستقاة من النطق العربي الفصيح، ولا يرى بعض اللغويين ضرورة لهذا الشرط لأنه أمر متحقق لا محالة حين يتحقق شرط الرواية أو صحة السند^(١).

أما الإمامية فقد قالوا بعدم تواتر القراءات، وتمسكوا بالقول الذي يروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن القرآن واحد نزل من عند واحد»^(٢)، وأشار الشيخ الطوسي رحمته الله إلى هذا المعنى بقوله: «اعلموا أن العرف من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أن القرآن، نزل بحرف واحد على نبي واحد. غير أنهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء، وأن الإنسان مخير بأي قراءة شاء قرأ»^(٣).

ولذا فلا حجة عندهم للقراءات في الاستدلال على الحكم الشرعي، ولكنهم لم يغفلوا العناية بها وتوجيهها والاحتجاج بها في ترجيح المعاني القرآنية. وتبدو عناية المرتضى بالقراءات القرآنية واضحة في بحثه التفسيري، فهو يحتج بها في بيانه لدلالة النص القرآني، ويرجح قراءة على أخرى، ويشير إلى اختلاف القراءات ومن قرأ بها وعلاقتها باللغة والنحو، ذاكراً ما يترتب على اختلاف القراءات على المعنى. ويمكن لنا بيان ذلك من خلال الآتي:

وقف المرتضى عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^(٤)، ونراه يتساءل: كيف يجوز أن يخاطب الجماعة بالقتل والقاتل واحد؟ وفي الجواب يذكر المرتضى أن أسلوب إخراج الخطاب مخرج ما يتوجه إلى الجميع مع أن القاتل واحد فعلى عادة العرب في خطاب الأبناء بخطاب الآباء والأجداد، «فيقول أحدهم: فعلت بنو تميم كذا، وقتل بنو فلان فلاناً،

(١) ينظر البحث اللغوي عند العرب: ٢٣.

(٢) أصول الكافي، كتاب فصل القرآن، باب النوادر، الرواية: ١٢، وينظر البيان في تفسير القرآن،

آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي: ١٩٣.

(٣) التبيان في تفسير القرآن، ١: ٧. (٤) سورة البقرة، الآية: ٧٢.

وإن كان القاتل والفاعل واحداً من بين الجماعة، ومنه من قرأ: ﴿يُقْتَلُونَ﴾ في سبيل الله فيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ^(١) بتقديم المفعولين على الفاعلين، وهو اختيار الكسائي، وأبي العباس ثعلب، فيقتل بعضهم ويقتلون، وهو أبلغ في وصفهم وأمدح لهم، لأنهم إذا قاتلوا وقتلوا بعد أن قتل بعضهم كان ذلك أدل على شجاعتهم^(٢).

وقد قرأ كل من حمزة والكسائي وخلف: ﴿فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾، بضم الياء وفتح التاء في الحرف الأول، وفتح الياء وضم التاء في الحرف الثاني، أي ببناء الأول للمفعول والثاني للفاعل. والباقون: ﴿فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾، بفتح الياء وضم التاء في الحرف الأول، وضم الياء وفتح التاء في الحرف الثاني، أي ببناء الأول للفاعل والثاني للمفعول، لأن القتال قبل القتل^(٣). وقد علل الدمياطي (ت ١١١٧هـ) قراءة حمزة والكسائي بقوله: «أما لأن الواو لا تفيد الترتيب أو يحمل ذلك على التوزيع، أي منهم من قتل ومنهم من قاتل»^(٤). والقول الثاني غير بعيد عن قول الشريف المرتضى

ومن مواطن احتجاجه بالقراءات هو ما أشار إليه في بيانه لدلالة قوله تعالى: ﴿قَالَ يَنْفُخُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾^(٥)، فقد ذكر قول بعض المفسرين: إن الهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ راجعة إلى السؤال، والمعنى أن سؤالك إيتاي ما ليس لك به علم عمل غير صالح؛ لأنه قد وقع من نوح عليه السلام السؤال والرغبة في قوله: ﴿رَبِّ إِنِّي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾^(٦)، ولكن الشريف المرتضى الذي يقول بعصمة الأنبياء ﷺ يرفض هذا القول، ويرى أن الهاء في الآية لا يجب أن تكون راجعة إلى السؤال، بل إلى الابن، «ويكون تقدير

(١) سورة التوبة، الآية: ١١١. (٢) أمالي المرتضى، ٢: ٢٢٤.

(٣) ينظر الروضة في القراءات الإحدى عشرة: ٥٦٧، والنشر في القراءات العشر، ٢: ٢٤٦، واتحاف فضلاء البشر: ١٨٤ و ٢٤٥.

(٤) اتحاف فضلاء البشر: ١٨٤. (٥) سورة هود، الآية: ٤٦.

(٦) سورة هود، الآية: ٤٥.

الكلام: إن ابنك ذو عمل غير صالح، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه»^(١).

ويحتج المرتضى لهذا التوجيه بقراءة: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ﴾ بكسر الميم وفتح اللام ونصب غير، فيقول: وقد قرأت هذه الآية بنصب اللام وكسر الميم ونصب غير، ومع هذا القراءة لا شبهة في رجوع معنى الكلام إلى الابن دون سؤال نوح عليه السلام^(٢). ويذكر المرتضى أن هناك من ضعف هذه القراءة وقال: «كان يجب أن يقول أنه عمل عملاً غير صالح، لأن العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن، حتى يقولوا: عملاً غير حسن»^(٣)، ويرفض المرتضى هذا الرأي ويرده بقوله: «وليس هذا الوجه بضعيف، لأن من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، فيقول القائل: قد فعلت صواباً وقلت حسناً، بمعنى فعلت فعلاً صواباً...» وقال عمر بن أبي ربيعة^(٤):

أيها القائل غير الصواب آخر النصيح وأقلل عتابي^(٥)

وقد قرأ الكسائي ويعقوب بكسر الميم وفتح اللام، ونصب غير مفعولاً به أو نعتاً لمصدر محذوف، أي عملاً غير [صالح]، والباقون بفتح الميم ورفع اللام منونة «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ»، على أنه خبران، وغير بالرفع صفة على معنى ذو عمل^(٦).

أما من جعل الضمير عائداً إلى السؤال المفهوم من النداء، فإنه يحمل الكلام على أن نوحاً عليه السلام صدر منه ما أوجب نسبة الجهل إليه، وهذا لا يجوز

(١) تنزيه الأنبياء: ٢٣.

(٢) تنزيه الأنبياء: ٢٤.

(٣) نفسه: ٢٣.

(٤) ديوانه: ٣١، والرواية فيه:

أيها القائل غير الصواب آخر النصيح وأقلل عتابي

(٥) تنزيه الأنبياء: ٢٣.

(٦) ينظر اتحاف فضلاء البشر: ٢٥٧ - ٢٥٦، والحجة في القراءات: ١٨٧، والروضة في القراءات

الاحدى عشرة: ٥٧٩، والنشر في القراءات العشر، ٢: ٢٨٩.

في حقّ الأنبياء ﷺ، «وفيه خطر عظيم ينبغي تنزيه الرسل عنه»^(١). ولذا رفضه الشريف المرتضى وضعفه الزمخشري، إذ قال: «قيل الضمير لنداء نوح: أي نداؤك هذا عمل غير صالح، وليس بذاك»^(٢).

ولا يكتفي المرتضى بالاحتجاج بالقراءات بل إنه - وفي أغلب الأحيان - يتوسّع في القراءة ويذكر اختلاف القراء وحجّة كلّ قراءة، وعني خاصّة بتوجيه القراءات المشهورة (السبع) وبيان حججها وعللها وذكر طرفها، ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾^(٣)، يشير السيد المرتضى إلى اختلاف القراء السبعة في رفع الراء ونصبها في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ﴾، فقال: قرأ حمزة وعاصم في رواية حفص: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ﴾ بنصب الراء، وروى هبيرة عن حفص عن عاصم أنه كان يقرأ بالنصب والرفع، وقرأ الباقر بالرفع، والوجهان جميعاً حسنان؛ لأن كلّ واحد من الاسمين: اسم ليس وخبرها معرفة، فإذا اجتمعا في التعريف تكافأ في جواز كون أحدهما اسماً والآخر خبراً^(٤). ثمّ ذكر المرتضى حجّة كلّ فريق فقال: «وحجّة من رفع «البر» أنه: لأن يكون «البر» الفاعل أولى، لأنه «ليس» يشبه الفعل، وكون الفاعل بعد الفعل أولى من كون المفعول بعده... وحجّة من نصب «البر» أن يقول: كون الاسم أن وصلتها أولى لشبهها بالمضمر... فكأنه اجتمع مضمر ومظهر، والأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر»^(٥).

ولم يرجح المرتضى - هنا - إحدى القراءتين، وهذا هو شأنه حين يجد لكلّ قراءة ما يقويها من الناحية اللغوية والدلالية. وكان مكّي القيسي (ت ٤٣٧

(١) اتحاف فضلاء البشر: ٢٥٧. (٢) الكشاف، ٢: ٢٧٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(٤) أمالي المرتضى ٢ - ٢٠٦: ٢٠٧، وينظر كتاب السبعة في القراءات: ١٧٥، والكشف عن وجوه القراءات، ١ - ٢٨٠: ٢٨١، والروضة في القراءات الاحدى عشر: ٤٥٢، والنشر في القراءات العشر، ٢: ٢٢٦، واتحاف فضلاء البشر: ١٥٣.

(٥) أمالي المرتضى، ١: ٢٠٧.

ها) يرجح قراءة الرفع ويحتج لها بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الِزُّ بِأَنْ تَأْتُوا الِهُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهِنَّ﴾^(١)، وفي هذا يقول: «ويقوى رفعه، رفع «البر» الثاني، الذي معه الباء إجماعاً في قوله: ﴿وَلَيْسَ الِزُّ بِأَنْ تَأْتُوا﴾ ولا يجوز فيه إلا رفع «البر» فحمل الأول على الثاني أولى من مخالفته»^(٢).

ووقف المرتضى عند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا بِكَذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِقَائِلَتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾^(٣)، وفي بيانه لدلالة الآية يذكر المرتضى أن الله سبحانه وتعالى إنما أراد نفي تكذيبهم بقلوبهم تديناً واعتقاداً، وإن كانوا يظهرون بأفواههم التكذيب، لأنه قد كان في المخالفين له ﷺ من يعلم صدقه، وهو مع ذلك معاند، فيظهر خلاف ما يبطن^(٤). ثم يشير إلى قراءة الكسائي بقوله: وكان الكسائي يقرأ: ﴿فَأِنَّهُمْ لَا بِكَذِبُونَكَ﴾ بالتخفيف ونافع من بين سائر السبعة، والباقون على التشديد؛ ويزعم أن بين أكذبه وكذبه فرقاً، وأن معنى أكذب الرجل، أنه جاء بكذب، ومعنى كذبت أنه كذاب في كل حديثه، وهذا غلط، وليس بين «فعلت» و«أفعلت» في هذه الكلمة فرق من طريق المعنى أكثر مما ذكرناه من أن التشديد يقتضي التكرار والتأكيد...»^(٥).

فالمرتضى - هنا - لا يرد قراءة ﴿فَأِنَّهُمْ لَا بِكَذِبُونَكَ﴾ بالتخفيف، أي سكون الكاف وتخفيف الذال، ولكنه يرفض توجيه الكسائي لها، ولا يرى فرقاً بين القراءتين أكثر من كون قراءة التشديد ﴿فَأِنَّهُمْ لَا بِكَذِبُونَكَ﴾ بفتح الكاف وتشديد الذال، تقتضي التكرار والتأكيد. ولعل قول الكسائي أن بين أكذبه وكذبه فرقاً هو الأقرب إلى الواقع اللغوي، لأنه لو لم يختلف المعنى لم تختلف الصيغة، إذ كل عدول عن صيغة إلى أخرى لا بد أن يصحبه عدول عن معنى إلى آخر إلا إذا كان

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(٢) الكشف عن وجوه القراءات، ١: ٢٨١، وينظر التبيان في إعراب القرآن، ١: ١٤٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٣. (٤) ينظر أمالي المرتضى، ٢: ٢٦٤.

(٥) أمالي المرتضى، ٢: ٢٦٧، وينظر الروضة في القراءات الاحدى عشرة: ٥٢١، والكشاف،

١٤: ٢، والنشر في القراءات العشر، ٢: ٢٥٧ - ٢٥٨ واتحاف فضلاء البشر: ٢٠٧.

ذلك لغة»^(١). وقد فرق الراغب بين الصيغتين، فوجه التي بالتخفيف للدلالة على وجود الشيء، وبين أن معناه: «لا يجدونك كاذباً»، ووجه التي بالتشديد للدلالة على النسبة إلى الشيء، أي لا يستطيعون أن ينسبوك إلى الكذب، وعبر عن هذا المعنى بقوله: «لا يستطيعون أن يثبتوا كذبك»^(٢).

ونجد الشريف المرتضى في بعض المواضع يرجح قراءة على أخرى، ويبدو أن شهرة القراءة من الأسباب التي تدعوه لترجيح قراءة على أخرى، وإن لم يلتزم ذلك. ففي قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾^(٣)، ذكر في معنى الآية وجوهاً منها: «أنه أراد وجدك ضالاً عن النبوة فهذاك إليها، أو عن شريعة الإسلام التي نزلت عليه وأمر بتبليغها إلى الخلق»^(٤). ثم ذكر قراءة من قرأ بالرفع «ووجدك ضالاً فهدى»، على أن اليتيم وجدته وكذلك الضال^(٥)، لكنّه ردّ هذا الوجه بقوله: «وهذا الوجه ضعيف، لأنّ القراءة غير معروفة، ولأنّ هذا الكلام يسمج ويفسد أكثر معانيه»^(٦).

وقد جاء في تفسير القرطبي: «وفي قراءة المحسن «ووجدك ضالاً فهدى»، أي وجدك الضالّ فاهتدى بك؛ وهذه قراءة على التفسير»^(٧).

ووقف المرتضى عند قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مُتَوَبِّعًا عِنْدَ اللَّهِ مَن لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَصَىٰ عَلَيْهِ وَجَمَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَاةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾^(٨).

ويتساءل: ما أنكرتم أن تكون هذه الآية دالة على أنه تعالى جعل الكافر كافراً؛ لأنه أخبر بأنه جعل منهم من عبد الطاغوت؛ كما جعل القرده والخنازير؛ لكنّه يرفض هذا القول ويصرح بأنه ليس في ظاهر الآية ما ظنوه، وأكثر ما

(١) معاني الابنية في اللغة العربية: ٧.

(٢) المفردات: ٤٤٤ (كذب)، وينظر معاني القرآن، ١: ٣٣١، ومشكل إعراب القرآن، ١: ٢٥١.

(٣) تنزيه الأنبياء: ١٣٤.

(٤) سورة الضحى، الآية: ٧.

(٥) نفسه: ١٣٧.

(٦) نفسه: ١٣٥.

(٧) تفسير القرطبي (جامع الأحكام)، ٢٠: ٩٩، وينظر معجم القراءات القرآنية، ٨: ١٨٢.

(٨) سورة المائدة، الآية: ٦٠.

تضمّنته الأخبار بأنه خلق وجعل من يعبد الطاغوت كما جعل منهم القردة والخنازير؛ ولا شبهة في أنه تعالى هو خلق الكافر، غير أن ذلك لا يوجب أنه خلق كفره وجعله كافراً^(١). ثم يذكر قولاً يرجحه ويقويه وهو: «يجوز أن يعطف «عبد الطاغوت» على الهاء والميم في «منهم»، فكأنه جعل منهم، وممن عبد الطاغوت القردة والخنازير؛ وقد يحذف «من» في الكلام؛ قال الشاعر:

أمن يهجو رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء
أراد: ومن يمدحه وينصره^(٢).

وعلى طريقته في المحاجة والمجادلة يقول: «فإن قيل: فهبوا هذا التأويل ساغ في قراءة من قرأ بالفتح، أين أنتم عن قراءة من قرأ «وعبد» بفتح العين وضّم الياء، وكسر التاء من «الطاغوت»، ومن قرأ «عبد الطاغوت» بضمّ العين والباء^(٣)».

ويرد الشريف المرتضى هذا القول بحجة أن المختار من هذه القراءة «عند أهل العربية كلهم القراءة بالفتح، وعليها جميع القراء السبعة إلا حمزة فإنه قرأ: «عبد» بفتح العين وضّم الباء، وباقي القراءات شاذة غير مأخوذ بها^(٤)».

وهذا يعني أن شهرة القراءة من الأسباب التي تدعوه إلى ترجيح قراءة على أخرى، ولكنه لم يلتزم بهذا النهج، ولم تكن القراءات المشهورة كلها عنده

(١) أمالي المرتضى، ٢: ١٨٠ - ١٨١.

(٢) نفسه، ٢: ١٨٢، والبيت لحسان بن ثابت، ينظر ديوانه: ٩.

(٣) أمالي المرتضى، ٢: ١٨٢، وقد جاء في اتحاف فضلاء البشر، للدمياطي: ٢١٠، واختلف في «عبد الطاغوت»، فحمزة بضمّ الباء وفتح الدال وخفض الطاغوت... وعن الحسن فتح العين والدال وسكون الياء وخفض الطاغوت، وعن الشنبوذي ضمّ العين وفتح الدال وخفض الطاغوت (جمع عبيد)، والياقوت بفتح العين والباء على أنه فعل ماض ونصب الطاغوت مفعولاً به. وينظر النشر في القراءات العشر، ٢: ٢٥٥.

(٤) أمالي المرتضى، ٢: ١٨٢. وقد أوصل ابن جني القراءات في هذه الآية إلى عشر قراءات، ينظر المحتسب، ١: ٢١٤ - ٢١٥، والتبيان في تفسير القرآن، ٣ - ٥٧٣: ٥٧٤، والكشاف، ١ - ٦٢٥: ٦٢٦.

بمستوى واحد، إذ نجده - أحياناً - يُضعف القراءات المشهورة لأن ظاهرها يخالف قواعد اللغة، فهو حين وقف عند قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١)، ذكر أن القراءة بالجر أولى من القراءة بالنصب «لأننا إذا نصبنا الأرجل فلا بدّ من عامل في هذا النصب، فإما أن تكون معطوفة على الأيدي، أو يقدر لها عامل محذوف، أو تكون معطوفة على موضع الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا﴾^(٢). ويرفض المرتضى أن تكون الأرجل معطوفة على الأيدي «لبعدها عن عامل النصب في الأيدي، ولأن إعمال الأقرب أولى من أعمال الأبعد»^(٣).

ثم يرفض أن تنصب بمحذوف مقدر لأنه «لا فرق بين أن تقدر محذوفاً هو الغسل، وبين أن تقدر محذوفاً هو المسح، ولأن الحذف لا يصار إليه إلا عند الضرورة»^(٤).

فأما حمل النصب على موضع الجار والمجرور، «فهو جائز وشائع إلا أنه موجب للمسح دون الغسل، لأنّ الرؤوس ممسوحة، فما عطف على موضعها يجب أن يكون ممسوحاً مثلها»^(٥). لكن المرتضى يعود ويرجح أن تكون الأرجل معطوفة على لفظة «الرؤوس»، لأنّ «إعمال أقرب العاملين أولى وأكثر في لغة القرآن والشعر»^(٦). وهذا - كما يقول - «أولى من نصبها وعطفها على موضع الجار والمجرور، لأنه أبعد قليلاً، فلهذا ترجحت القراءة بجر الأرجل على القراءة بنصبها»^(٧).

وقد قرأ نافع وابن عامر والكسائي «وأرجلكم» بنصب اللام عطفاً على «أيديكم» وقرأ الباقر «وأرجلكم» بالخفض عطفاً، على «رءوسكم»^(٨). وقد

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢-٤) رسائل الشريف المرتضى، ٣: ١٦٣. (٥-٦) نفسه، ٣: ١٦٤.

(٧) نفسه، ٣: ١٦٤، والانتصار: ٢١ وما بعدها، والناصرات: ٦١ وما بعدها.

(٨) ينظر اتحاف فضلاء البشر: ١٩٨، والنشر في القراءات العشر، ٢: ٢٥٥.

استحسن الطبري قراءة الخفض مؤثراً لها قائلاً: «وأعجب القراءتين إلى أن أقرأها قراءة من قرأ خفضاً»^(١)، وقد أول جراً لفظه «وأرجلكم» على أنها معطوفة على «رؤوسكم»، لأن العطف على الرؤوس مع قربه منه «أي من الأرجل» أولى من العطف على الأيدي، وقد فصل بينه وبينها بقوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾^(٢). وإلى هذا المعنى ذهب ابن هشام الأنصاري، فقد ذكر أن العطف لو كان على الوجوه والأيدي للزم ذلك أن يفصل بين المتعاطفين بجملة أجنبية وهي: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾ وإذا حمل العطف، أعني عطف الأرجل - على الرؤوس لم يلزم الفصل بالأجنبي، والأصل أن لا يفصل بين المتعاطفين بمفرد فضلاً عن جملة^(٣).

وذكر المرتضى الرأي القائل: إنَّ الأرجل إنما انجرت بالمجاورة لا لعطفها في الحكم على الرؤوس، ورد هذا القول لأسباب منها: ان الإعراب بالمجاورة شاذ نادر... ولا يجوز حمل كتاب الله عزَّ وجلَّ على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مألوف. ومنها: أنَّ الإعراب بالمجاورة عند من أجازها إنما يكون مع فقد حرف العطف... ومنها أنَّ الإعراب بالمجاورة إنما استعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة ويزول اللبس...^(٤). وقد سبق أن أشار الزجاج إلى هذا التأويل، فقد أنكر أن تكون هذه اللفظة مجرورة على الجوار، وأبى أن يحمل عليه كتاب الله تعالى ذكره، متأولاً جراً لفظه «وأرجلكم» عطفاً على «رؤوسكم»^(٥). وأنكر النحاس الجراً على الجوار، وعده غلطاً عظيماً في الكلام^(٦). وأنكره ابن خالويه، وحمله على الضرورة في الأمثال والشعر^(٧). وهناك من ارتضى الجراً على الجوار، ومن هؤلاء أبو عبيدة^(٨)، وأبو البقاء، إذ

(١) جامع البيان، ٦ : ٨٤.

(٢) ينظر شرح شذور الذهب: ٣٣٢.

(٣) ينظر معاني القرآن، ٢ : ١٥٣، ونحو القراء الكوفيين: ١٢٥.

(٤) الانتصار: ٢١ - ٢٢.

(٥) ينظر إعراب القرآن، ٢ : ٩.

(٦) ينظر مجاز القرآن، ١ : ١٥٥.

(٧) نظر الحجّة في القراءات: ١٢٩.

(٨) أبو عبيدة، وهو من هؤلاء أبو عبيدة^(٨)، وأبو البقاء، إذ

ذكر أن الجوار مشهور وأنه غير ممتنع أن يقع في القرآن الكريم^(١). ومال إلى هذا الرأي الدكتور عبد الفتاح الحموز^(٢).

وعناية الشريف المرتضى بالقراءات لا تقف عند القراءات المشهورة، بل نراه يذكر القراءات الشاذة، ويحتج لها أو يعللها، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّكَعَةَ مَائِيَةً أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾^(٣)، قال: «وروي عن سعيد بن جبير أنه كان يقرأ: «أكاد أخفيها» فمعنى «أخفيها» على هذا الوجه أظهرها؛ قال عبدة بن الطبيب يصف ثوراً^(٤).

يخفي التراب بأظلاف ثمانية في أربع مسهن الأرض تحليل
أراد أنه يظهر التراب ويستخرجه بأظلافه...»^(٥).

وأعقب ذلك بقوله: «وقد روى أهل العربية: أخفيت الشيء يعني سترته، وأخفيته بمعنى أظهرته، وكان القراءة بالضمّ تحتل الأمرين: الإظهار والستر، والقراءة بالفتح لا تحتل غير الإظهار...»^(٦).

وقد قرأ الحسن وسعيد بن جبير بفتح الهمزة «أخفيها»، وسائر القراء بالضمّ «أخفيها»^(٧) وواضح أن المرتضى يعدّ قراءة «أخفيها» بالضمّ من الاضداد وسبق أن أشرنا إلى قول ابن جني في هذه اللفظة فهو يرى أن «أخفيها» بالضمّ لا تحتل غير معنى الإظهار، إذ قال في تأويل الآية: ﴿إِنَّ السَّكَعَةَ مَائِيَةً أَكَادُ

(١) ينظر التبيان في إعراب القرآن، ١ / ٤٢٢ ت ٤٢٣.

(٢) ينظر التأويل النحوي في القرآن الكريم، ١: ٣٠ - ٣١.

(٣) سورة طه، الآية: ١٤٢.

(٤) ينظر ديوانه: ٧١، والتحليل ضد التحريم، تقول: لم أفل ذلك إلا تحلة القسم. أي القدر الذي لا أحث معه وأبالغ فيه. قال الخليل: «التحليل والتحلة من اليمين، حللت اليمين تحليلاً وتحلة... اشتق من تحليل اليمين ثم أجرى في سائر الكلمات...».

وقوله: بأظلاف ثمانية في أربع: يريد ثمانية أظلاف في أربع قوائم في كلّ قائم ظلفان. ينظر العين، ٣: ٢٧ وحاشية محقق الديوان: ٧١.

(٥) أمالي المرتضى، ١: ٣٣٣. (٦) نفسه، ١: ٣٣٤.

(٧) ينظر معاني القرآن، ٢: ٤٣. ومختصر شواذ القراءات: ٨٧، والكشاف: ٢: ٥٣٢.

أَخْفِيهَا: تأويله والله أعلم عند أهل النظر: أكاد أظهرها. وتلخيص حال هذه اللفظة: أي أكاد أزيل عنها خفاءها وخفاء كل شيء؛ غطاؤه... فأخفيها في أنه «أزيل خفاءها»: بمنزلة قوله «لو أننا نشكيها»: أي نترك لها ما تشكوه^(١)، وكان ابن جني يرى الهمزة في قراءة «أخفيها» بالضم هي همزة سلب، ذلك بأن سلبت معنى الفعل الثلاثي ونقلته إلى المعنى المضاد^(٢)، فالضدية لا تعود إلى اللفظة ذاتها، وإنما تعود إلى اختلاف الصيغة الصرفية بين «فعل وأفعل».

وخلاصة القول: إن السيد المرتضى قد اهتم بالقراءات وبيان حججها، واختلافها وذكر من قرأ بها، وعلاقتها باللغة والنحو والدلالة، وكان وهو يحتج بها يذكر من كلام العرب والشواهد الشعرية ما يؤيدها، فدلّ بذلك على علمه بالقراءات وإحاطة بالمشهور منها والشاذّ وكانت عنايته بالقراءات المشهورة أكثر، والشهرة عنده سبب من أسباب قوة القراءة عند الموازنة بينها - وإن لم يلتزم ذلك - كما رأينا ذلك في ترجيحه لقراءة ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾^(٣)، وقراءة ﴿وَعَبَدَ الظُّلُمَاتِ﴾^(٤) بفتح العين والباء.

ومع قوله بشذوذ طائفة من القراءات وعدم جواز القراءة بها، لا يغفل مالبعض منها - الشاذّة - من اعتبارات وقيم معنوية ولغوية، ولا يهمل توجيهها والاحتجاج لها، كما رأينا ذلك في توجيهه لقراءة سعيد بن جبير ﴿أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾^(٥) بفتح الهمزة، والاحتجاج لها بالشعر وتوجيهها دلاليًا.

وعلى الرغم من عناية المرتضى بالقراءات المشهورة، إلا أن ذلك لم يمنع من الموازنة بينها وترجيح بعضها على بعض من دون أن يعني هذا الترجيح إسقاط المرجوح وقبول الراجح وحده، فالمرتضى لم يقف عند توجيه القراءات المشهورة وبيان عللها وحجج القراء فيها فحسب، بل أبدى رأيه في طائفة منها، بترجيح بعضها على بعض، واختيار ما رآه الأقوى منها، مستعيناً على ذلك باللغة

(١) سرّ صناعة الاعراب، ١: ٤٣. (٢) ينظر الاضداد في اللغة: ١٩٠.

(٣) سورة الضحى، الآية: ٧. (٤) سورة المائدة، الآية: ٦٠.

(٥) سورة طه، الآية: ١٥.

والشواهد القرآنية والشعرية، ناقلاً آراء غيره ومبدياً رأيه، وكأنه ينظر إلى قول ابن مجاهد «ما روي من الآثار في حروف القرآن، منها المعرب السائر الواضح، ومنها المعرب الواضح غير السائر، ومنها اللغة الشاذة القليلة، ومنها الضعيف المعنى في الإعراب... وبكلّ قد جاءت الآثار»^(١). وقد بنى المرتضى توجيهه وترجيحه القراءات المشهورة على معايير متنوعة أظهرها:

- معيار أسلوبى، كما رأينا ذلك في ترجيحه لقراءة ﴿فَيَقُولُونَ وَيَسْأَلُونَ﴾^(٢)، بتقديم المفعولين على الفاعلين؛ لأن ذلك - عنده - أبلغ في وصفهم وأمدح لهم، وأدل على شجاعتهم.

- ومعيار عقلي، كما رأينا في توجيهه لقراءة ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ مَبْلُوحٌ﴾^(٣).

فالمرتضى الذي يقول بعصمة الأنبياء ﷺ يرى أن الهاء في الآية لا يجب أن تكون راجعة إلى السؤال بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام: إن ابنك ذو عمل غير صالح، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.

- ومعيار نحوي، كما رأينا ذلك في ترجيحه لقراءة ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [أقول:]^(٤) بجر لفظة ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

- ومعيار صرفي، كما رأينا ذلك في توجيهه لقراءة ﴿فَأَنَّهُمْ لَا يَكْفُرُونَكَ﴾^(٥)، بالتخفيف، حيث رفض قول الكسائي بأن بين أكذبه فرقاً، فمعنى هذه اللفظة - عنده - مشددة يعود إلى معناها مخففة، لأنه - كما يقول - «ليس بين فعلت وأفعلت في هذه الكلمة فرق من طريق المعنى»^(٦).

الشاهد الشعري

الصلة بين الدلالة القرآنية والدلالة الشعرية صلة قوية، فالشعر ديوان

(١) كتاب السبعة في القراءات: ٤٩.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١١١.

(٣) سورة هود، الآية: ٤٦.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٥) أمالي المرتضى، ٢: ٢٦٧.

(٦) أمالي المرتضى، ٢: ٢٦٧.

العرب، والقرآن الكريم نزل بلسان العرب، وقد أدرك العرب هذه الصلة، وفهموا ما كان بين القرآن وهذه اللغة من صلة حميمة، فاتجهوا إلى الشعر يدرسونه ويكشفون عن خصائصه لكي يعينهم ذلك على فهم النص القرآني وبيان دلالاته^(١).

ولعلّ الصحابي الجليل عبدالله بن عباس (ت ٦٨ هـ) من أقدم من نهج في تفسير القرآن الكريم هذا النهج اللغوي، إذ كان يفسر غريبه بالشعر العربي القديم، وفي إجابته عن سؤالات نافع بن الأزرق من هذا شيء كثير^(٢). وقد ذكر السيوطي قوله: «إنّ الشعر ديوان العرب، فإذا أخفى علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منها»^(٣).

فلا غرابة - بعد ذلك - أن يسير بعض من المؤلفين في الدلالة القرآنية على نهج ابن عباس، فيهتموا بالشاهد الشعري، ولا غرابة أن يأخذ هذا الشاهد مكانه في المؤلفات الأولى في اللغة والنحو^(٤)، فقد استشهد النحاة واللغويون بالشعر والرجز، البيت أو الأبيات، الشطر وجزء الشطر، المعروف القائل أو المجهول، حتى أخذ بعض الدارسين المحدثين على أولئك القدماء اعتمادهم الزائد على الشعر دون النثر^(٥).

وقد ظهرت عند علماء العربية ضوابط ومعايير حددوها لهذا النوع من الشواهد لعلّ أبرزها معيار الفصاحة للقبائل أو للشعراء الذين يحتجّ بشعرهم، أو معيار الزمن الذي يقف فيه عصر الاحتجاج إذ أخذ علماء اللغة والنحو مادتهم عن قبائل منها: «قريش... ثم من اكتنفهم من ثقيف، وهذيل، وخزاعة، وبني كنانة، وبني أسد، وبني تميم، وأما من بعد عنهم فلم يؤخذ عنهم»^(٦)، ولم

(١) ينظر المدخل إلى البلاغة العربية: ١٦.

(٢) ينظر سؤالات نافع بن الأزرق، والتفسير والمفسرون، ١: ٧٤.

(٣) الإتيان، ١: ١٩٩.

(٤) ينظر منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية: ١٩٣.

(٥) ينظر الشواهد والاستشهاد في النحو: ١٣١ وما بعدها.

(٦) المقدمة: ١٧٢.

يأخذوا عن القبائل المجاورة للحواضر «ولا عن سكان البراري، ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم»^(١)، وقد فصل الأقدمون في بحث تلك الضوابط والمعايير وتابعهم المحدثون في ذلك^(٢).

وكان المرتضى من أولئك العلماء الذين اهتموا بالشاهد الشعري في بحثه التفسيري، ونراه يوجه مجموعة كبيرة من تلك الشواهد لإيضاح الدلالة القرآنية. وقبل أن أقف على كيفية استعمال المرتضى الشاهد الشعري، أحب أن أشير إلى النقاط الآتية لبيان منهجه في الاستشهاد:

١ - استشهد بشعر الجاهليين، والأسلاميين، الأمويين، فمن الجاهليين: عنثرة^(٣)، والمتلمس^(٤)، والأعشى^(٥)، وعدي بن زيد^(٦)، والنابغة^(٧)، وعروة بن الورد^(٨)، وعبيد بن الأبرص^(٩)، وعمرو بن كلثوم^(١٠)، وامرؤ القيس^(١١)، وطرفة^(١٢)، وزهير^(١٣).
ومن المخضرمين: الحطيثة^(١٤)، والخنساء^(١٥)، وليبيد^(١٦)، وحسان بن ثابت^(١٧)، وكعب بن زهير^(١٨)، والشماخ^(١٩)، وابن مقبل^(٢٠)...

(١) المزهر، ١ : ٢١١، وينظر الخصائص، ٢ : ٥.

(٢) ينظر، الاقتراح في علم أصول النحو: ١٦ - ٢٠، والمزهر، ١ : ٥٨، وخزانة الأدب، ١ : ٥ وما بعدها، والشاهد وأصول النحو في كتاب سيويه، والدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث: ٣٦٣.

(٣) ينظر على سبيل المثال: أمالي المرتضى، ١ : ٩.

(٤) نفسه، ١ : ٥.

(٥) نفسه، ١ : ٣١.

(٦) نفسه، ١ : ٣٤.

(٧) نفسه، ١ : ٣٤.

(٨) نفسه، ١ : ٥٧.

(٩) نفسه، ١ : ٧١.

(١٠) نفسه، ١ : ٩٢.

(١١) نفسه، ١ : ١٠٩.

(١٢) ينظر على سبيل المثال: أمالي المرتضى، ١ : ٤٩.

(١٣) نفسه، ١ : ١١٢.

(١٤) نفسه، ١ : ٢٠١.

(١٥) نفسه، ١ : ٣٤٢.

(١٦) نفسه، ١ : ٣٤٣.

(١٧) نفسه، ١ : ٢٠٢.

(١٨) نفسه، ١ : ٢٠٢.

(١٩) نفسه، ١ : ٢٠٢.

ومن الامويين: الفرزدق^(١)، وجريير^(٢)، وعمر بن أبي ربيعة^(٣)، وذو الرمة^(٤)، والأخطل^(٥)، وكثير^(٦)، وعبيد الله بن قيس الرقيات^(٧)، والكميت ابن زيد الأسدي^(٨)، والطرماح^(٩).

٢ - لم يستشهد بشعر المولدين أو المحدثين، وليس في شواهد شعر لبشار ابن برد، وأبي تمام والبحثري، والمتنبي، وغيرهم من شعراء العصر العباسي. وهذا يعني أن منهجه بالاستشهاد فيه شيء غير قليل من الصرامة. وكان الزمخشري استشهد بشعر أبي تمام^(١٠)، وجعل ما يقوله منزلة ما يرويه، لأنه - كما يرى - من علماء العربية^(١١)، واستشهد الطبرسي في تفسيره بشعر المتنبي^(١٢).

٣ - استشهد بالشعر والرجز، ومن الرجاز الذين احتج بأرجازهم أبو النجم العجلي^(١٣)، ورؤبه بن العجاج^(١٤).

٤ - استشهد بالبيت الواحد أو الأبيات، كما استشهد بشطر البيت، ومن ذلك، ما جاء في إشارته إلى زيادة الباء في قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِآسِرِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(١٥)، إذ قال: «الباء في مثل هذا الموضع غير منكر زيادتها؛ وذلك موجود كثير في القرآن والشعر»^(١٦)، واحتج بقول امرئ القيس^(١٧):

(١) ينظر على سبيل المثال: أمالي المرتضى، ١: ٧٢.

(٢) نفسه، ٢: ٣٦٣.

(٣) نفسه، ١: ٣٦٣.

(٤) نفسه، ١: ١٠٧.

(٥) نفسه، ١: ٣٥٢.

(٦) نفسه، ١: ٣٦٣.

(٧) نفسه، ١: ٢٢٠.

(٨) نفسه، ١: ٢٢٠ - ٢٢١. وقد أنكر أبو حيان على الزمخشري ذلك ورد عليه بقوله: كيف يستشهد بكلام من هو مولد، وقد صنف الناس فيما وقع له من اللحن في شعره. ينظر البحر المحيط، ١: ٩١.

(٩) ينظر مجمع البيان، ٦: ٣٢٣، ٨: ٤٧٤، والمباحث النحوية في تفسير مجمع البيان: ٩٧.

(١٠) ينظر أمالي المرتضى، ٢: ١٤٧.

(١١) نفسه، ١: ٢١٦.

(١٢) سورة العلق الآية: ١.

(١٣) (١٦) أمالي المرتضى، ٢: ١٠١.

(١٤) أمالي المرتضى، ٢: ١٠١، وديوان امرئ القيس: ٣٢.

وتنازعنا: تعاطينا واسمحت: لانت وانقادت، والمشاريح: خصائل الشعر.

هصرت بفصن ذي شماريخ ميال

وما ذكره هو شطر من بيت:

فلما تنازعنا الحديث وأسمحت هصرت بفصن ذي شماريخ ميال

٥ - جاءت شواهد منسوبة أحياناً وغير منسوبة أحياناً أخرى، وقد يكون الشاهد مجهول القائل أو لشهرة الأبيات أو لشهرة مَن استشهد بشعرهم يهمل ذكر قائلها^(١).

٦ - يكثر المرتضى من الاستشهاد بالشعر، ويذكر أكثر من شاهد في المسألة الواحدة، وهو يستطيع بسيطرته غير المألوفة على اللغة والشعر القديم، «أن يبرهن على استاذية حقة، فهو لا يعتمد من وجوه التفسير سواء أكانت راجعة إلى قواعد النحو أم إلى مفردات إلا ما يمكنه أن يؤيده بالشواهد الكثيرة من المصادر القديمة للاستعمال اللغوي الأصيل»^(٢).

أما عن كيفية استعمال المرتضى الشاهد الشعري لإيضاح الدلالة القرآنية فيمكن القول: إن الشاهد الشعري عند المرتضى كان ذا أثر كبير في الوصول إلى كثير من الدلالات سواء أكانت دلالة لفظية بعينها، أم أسلوبياً من أساليب التعبير القرآني، أم بيان ظاهرة نحوية خاصة بذلك التعبير، أو بيان دلالة حرف من الحروف. وكان الشاهد الشعري عند المرتضى وسيلة مهمة حاول من خلالها أن يوفق بين بعض الآيات، ويوضح انسجامها وترابطها وبعدها عن أي اختلاف أو تناقض كما يزعم بعض المتشككين، وفي هذا «أبدى تفوقاً عجبياً، وأبان عن ذهن وقاد، وذكاء متلهب، وبصر نافذ وأعانه فيما فسّر وأول ووجه وفرة محفوظة من الشعر واللغة»^(٣) وفي الأمثلة الآتية بيان ذلك:

(١) ينظر أمالي المرتضى، ٢: ١٤٧.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسهير: ١٣٩، وينظر التفسير والمفسرون، للذهبي، ٢: ٤٠٣ وما بعدها، والتراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة، د. وليد القصاب: ٢٢٠٢ وما بعدها.

(٣) مقدمة محقق أمالي المرتضى، محمد أبو الفضل إبراهيم، ١: ١٨.

- يستعمل الشاهد الشعري للوصول إلى دلالة لفظة مفردة في آية كريمة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ﴾^(١)، ففي بيانه لدلالة «ينعق» قال: «اختلف الناس في «ينعق» فقال أكثرهم: لا يقال نعق ينعق إلا في الصباح بالغنم وحدها، وقال بعضهم نعق ينعق بالغنم والإبل والبقر؛ والأول أظهر في كلام العرب، قال الأخطل^(٢):

فانعق بضأنك، يا جرير فإنما متك نفسك في الخلاء ضلالاً^(٣)

وفي كثير من الأحيان يستطرد المرتضى في شرح المفردات الشعرية وبيان دلالتها، وقد دلت هذه الشروح على تمكّن المرتضى من اللغة وإحاطته بشواردها، وفي بيانه لمعنى اللفظة (ينعق) يستطرد المرتضى في ذكر دلالاتها ومختلف معانيها، فيقول: «ويقال أيضاً: نعق الغراب ونعق، بالغين المعجمة، إذا صاح من غير أن يمد عنقه ويحركها، فإذا مدها وحركها ثم صاح قيل: نعق، ويقال أيضاً: نعق الفرس ينعب وينعب نعياً ونعياً ونعباناً، وهو صوته، ويقال: فرس منعب، أي جواد، وناقاة نعابة. إذا كانت سريعة»^(٤). وقد فرق ابن فارس بين اللفظتين (نعق ونعق)، فقال: «نعق» النون والعين والقاف كلمة تدلّ على صوت، ونعق الراعي بالغنم ينعق وينعق إذا صاح به زجراً»^(٥). وفي «نعق» قال: «النون والغين والقاف ليس فيه إلا نعق الغراب نغيقاً»^(٦).

وقد يأتي بالشاهد الشعري ليوضح دلالة لفظة معينة أكسبها السياق دلالة جديدة، ففي بيانه لدلالة لفظة «نسينا» في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٧)، يتساءل المرتضى: كيف يجوز أن يأمرنا على سبيل الدعاء

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧١. (٢) ديوانه، ١: ١١٦.

(٣) أمالي المرتضى، ١: ٢١٨، وينظر تفسير الطبري (جامع البيان)، ٢: ٤٩، وغرائب القرآن، ٢: ٦٥ - ٦٦.

(٤) أمالي المرتضى، ١: ٢١٩، وينظر أدب الكاتب: ١٣٥.

(٥) مقاييس اللغة، ٥: ٤٤٥. (٦) نفسه، ٥: ٤٥١.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٩٦.

بذلك، وعندكم أن النسيان من فعله تعالى؟ ولا تكليف على الناس في حال نسيانه، وفي الجواب يقول: «معنى النسيان هاهنا الترك... وقد يقول الرجل لصاحبه: لا تنسني من عطيتك، أي لا تتركني منها، وأنشد ابن عرفة:

ولم أك عند الجود للجود قالياً ولا كنت يوم الروع للطعن ناسياً
أي تاركاً»^(١).

وكان ابن قتيبة قد ذكر هذا المعنى فقال: «النسيان ضد الحفظ... والنسيان الترك كقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا آلَ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ﴾^(٢).

وقوله: ﴿فَذُوقُوا يَمَّا نَسِيْتُمْ لِفَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾^(٣)، أي بما تركتم الإيمان بقاء هذا اليوم»^(٤).

وقد يأتي بالشاهد الشعري ليوضح دلالة حرف من الحروف، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^(٥)، فقد ذكر أكثر من وجه لدلالة الحرف «أو» منها: أن يكون «أو» بمعنى الواو^(٦)، واستشهد لهذا المعنى بقول جرير^(٧):

نال الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربّه موسى على قدر
وقوله توبة بن الحمير^(٨):

وقد زعمت ليلي بأني فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها

ثم ذكر المرتضى أن بعضهم طعن على هذا الجواب وقال: «ليس بشيء يعلم أشد قسوة عند المخاطبين من الحجارة، فينسق به عليها، وإنما يصح ذلك

(١) أمالي المرتضى، ٢: ١٣١. (٢) سورة طه، الآية: ١١٥.

(٣) سورة السجدة، الآية: ١٤. (٤) تأويل مشكل القرآن: ٥٠٠.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٧٤. (٦) ينظر أمالي المرتضى، ٢: ٥٧.

(٧) نفسه، ٢: ٥٧، وينظر ديوانه: ٢١١. والرواية فيه:

نال الخلافة إذ كانت له قدراً كما أتى ربّه موسى على قدر

(٨) أمالي المرتضى، ٢: ٥٧، وينظر ديوانه: ٣٧.

في قولهم: أطمئتك تمرأ أو أحلى منه، لأن أحلى منه معلوم^(١). لكن المرتضى يرفض هذا القول، ويرى أنه ليس بشيء، لأنهم وإن لم يشاهدوا أو يعرفوا ما هو أشد قسوة من الحجارة فصورة قسوة الحجارة معلومة لهم «ويصح أن يتصوروا ما هو أشد قسوة منها، وما له الزيادة عليها، لأن قدراً ما إذا عرف صح أن يعرف ما هو أزيد منه أو أنقص، لأن الزيادة والنقصان إنما يضافان إلى معلوم معروف، على أن الآية خرجت مخرج المثل، وأراد تعالى بوصف قلوبهم بالزيادة في القسوة على الحجارة أنها قد انتهت إلى حد لا تلين معه للخير... فصارت من هذا الوجه كأنها أشد قسوة منها تمثيلاً وتشبيهاً»^(٢).

ولا شك أن هذا الكلام يتوافر فيه عنصر الاقتناع والاقتناع، وهو يدل على عمق ثقافة المرتضى، وفهمه لأساليب العرب، إذ لا يستطيع الخوض في هذا المضمار إلا من أوتي حظاً وافراً من سعة اللغة ومعرفة بأساليبها، وقد عرف المرتضى باتساعه بهذا الجانب، وله تأملات طويلة في نصوص شعرية، كشف ما غمض من لغتها^(٣)، ولولا إطلاعه الواسع على الشعر واللغة لما استطاع أن يفسر الرموز اللغوية ويتعرف على مختلف معانيها، وهنا نلاحظ أن النزعة العقلية لا تفترق عند المرتضى عن الشاهد الشعري، فهو يحتج بالشاهد الشعري، وفي الوقت نفسه «يقيم رده على أسس قوية من الأدلة المنطقية، والبراهين العقلية التي تؤيدها الحقيقة، ويقربها الواقع»^(٤)، وهذه من السمات التي طبعت أسلوبه وتميز بها منهجه، فالرجل كان عالماً متمكناً من علوم العربية، واسع الإطلاع، قوي الحجّة.

وقد يأتي بالشاهد الشعري ليوضح ظاهرة نحوية خاصة بالتعبير القرآني، كما

- (١) نفسه، ٢: ٥٨.
 (٢) أمالي المرتضى، ٢: ٥٨ - ٥٩.
 (٣) ينظر أمالي المرتضى في كثير من مواضعه، وطيف الخيال في أغلب مواضعه، والشهاب في الشيب والشباب في أغلب مواضعه، وشرح القصيدة الذهبية.
 وينظر أقوال المحدثين: مقدمة طيف الخيار: ٢١، الشعراء العباسيون نقاداً، منعم سالم الموسوي: ١٩٦، والرؤية النقدية عند الشريف المرتضى: ٤٦، (بحث).
 (٤) رسالة طيف (لبهاء الدين الأربلي)، مقدمة المحقق: ٣٤.

في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَىٰ أَمْوَالٌ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ﴾^(١)، فقد ذكر في عود الضمير أكثر من وجه منها: «أن ترجع الهاء إلى الإيتاء الذي دلّ «وأتى» عليه، والمعنى: وأعطى المال على حبّ الإعطاء، ويجري ذلك مجرى قول القطامي^(٢):

هم الملوك وأبناء الملوك لهم والآخذون به والساسة الأول
فكنى بالهاء عن الملك، لدلالة قوله: «الملوك» عليه، ومثله قول الشاعر:
إذا نهى السفية جرى إليه وخالف والسفيه إلى خلاف
أراد: جرى إلى السفه الذي دلّ ذكر السفية عليه^(٣).

وجاء في إعراب القرآن المنسوب للزجاج في الآية: «قيل: وآتى المال على حبّ الإعطاء. وقيل: وآتى المال على حبّ ذوي القربى... وقيل على حبّ المال، فعلى هذا يكون في موضع الحال، أي آناه محبباً له^(٤). وفي الكشاف «على حبه مع حبّ المال والشح به... وقيل على حبّ الله، وقيل على حبّ الإيتاء يريد أن يعطيه وهو طيب النفس بإعطائه، وقدم ذى القربى لأنهم أحق^(٥). ولعلّ أصحّ الأقوال - والله أعلم - أن تكون الهاء ترجع إلى الله تعالى، لأن ذكره تعالى قد تقدّم في الآية.

ومن ذلك تفسيره لدلالة لفظة الفرقان في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^(٦)، فقد ذكر أكثر من وجه منها: «أن يكون المراد بالفرقان القرآن، ويكون تقدير الكلام: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ﴾ الذي هو الثوراة و«آتينا محمداً» الفرقان»، فحذف ما حذف مما يقتضيه الكلام؛ كما حذف الشاعر على قوله:

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(٢) ديوانه: ٣٠.

(٣) أمالي المرتضى، ١: ٢٠٣، وينظر تفسير الطبري (جامع البيان)، ٢ - ٥٦ - ٥٧.

(٤) إعراب القرآن المنسوب للزجاج، ٢ - ٥٥٥ - ٥٥٦. وينظر التبيان في إعراب القرآن، ١: ١٤٤.

(٥) الكشاف، ١: ٣٣٠.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٥٣.

علفتها تبناً وماء بارداً حتى شئت همالة عيناها^(١)
 أراد وسقيتها ماء بارداً، فدلّ علفت على سقيت.
 وقال الآخر^(٢):

يا ليت بعلك قد غداً متقلداً سيفاً ورمحاً
 أراد حاملاً رمحاً^(٣).

ويذكر المرتضى أن أبا بكر بن الأنباري كان يرى أن الاستشهاد بهذه الأبيات لا يجوز على هذا الوجه؛ «لأن الأبيات اكتفى فيها بذكر فعل عن ذكر فعل غيره، والآية اكتفى فيها باسم دون اسم»^(٤). لكن الشريف المرتضى يرفض هذا القول، لأن الأمر وإن كان على ما قاله ابن الأنباري في الاسم والفعل، «فإن موضع الاستشهاد صحيح؛ لأن الاكتفاء في الأبيات بفعل عن فعل إنما حسن من حيث دلّ الكلام على المحذوف والمضمر واقتضاه فحذف تعويلاً على أن المراد مفهوم غير ملتبس ولا مشتبّه. وهذا المعنى قائم في الآية، وإن كان المحذوف اسماً؛ لأن اللبس قد زال»^(٥).

وقد يأتي بالشاهد الشعري ليوضح أسلوباً من الأساليب القرآنية، ويرد على المتشككين الذين ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية تفتقر إلى علم باللغة ومعرفة

(١) البيت من شواهد النحاة التي لا يعرف قائلها، وهو في باب المفعول معه على أنه إذا لم يكن عطف الاسم الواقع بعد الواو على ما قبله تعيّن النصب على المعية أو على اضممار فعل يليق به، ينظر شرح ابن عقيل، ٢: ٢٠٧.

(٢) هو عبد الله بن الزبير، ينظر ديوانه: ٣٢، والرواية فيه:

يا ليت زوجك قد غداً متقلداً سيفاً ورمحاً
 وهذا البيت هو الآخر من شواهد النحاة في باب المفعول معه، قال ابن يعيش: يريد متقلداً سيفاً ومعتلاً رمحاً، لتعذر حمله على ما قبله...
 ينظر شرح المفصل، ٢: ٥٠.

(٣) أمالي المرتضى، ٢: ٢٥٩ - ٢٦٠. (٤) نفسه، ٢: ٢٦٠.

(٥) أمالي المرتضى، ٢: ٢٦٠.

بأساليبها، فقد توقّف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ
الَّذِينَ بَدَعُوا حَقَّ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ
بِهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِدَىٰ وَلَا تَشْرَوْا بِمَا بَدَعْتُمْ قَبِيلاً﴾^(٣)،
وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ بِالْحَقِّ﴾^(٤).

فعبارة ﴿بَدَعُوا حَقَّ﴾ قد توهم أن قتل الأنبياء قد يكون بحق، وكذلك بقية
الآيات قد يوهم ظاهرها ما ليس مقصوداً وما لا يتفق مع طبيعة الأمور. ولذا
فإن المرتضى يطيل الوقوف عند هذه الآيات ويردها إلى المألوف والمستعمل من
كلام العرب، فيقول: «إنّ للعرب فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادة
معروفة، ومذهباً مشهوراً... ومرادهم بذلك المبالغة في النفي وتأكيده؛ فمن
ذلك قولهم: فلان لا يرجي خيره، ليس يريدون أن فيه خيراً لا يرجي، وإنما
غرضهم أنه لا خير عنده على وجه من الوجوه... وقال امرؤ القيس^(٥):

على لا حبٍ لا يهتدى بمناره إذا سافه العود الديافي جرجرا
يصف طريقاً، وأراد بقوله: «لا يهتدى بمناره» أنه لا منار له فيهدى بها...
وقال النابغة^(٦):

يحفه جانباً نيق وتتبعه مثل الزجاجه لم تكحل من الرمد
أراد: ليس بها رمد فتكحل له... وقال سويد بن أبي كاهل^(٧):

من أناس ليس من أخلاقهم عاجل الفحش ولا سوء الجزع

(١) سورة آل عمران الآية: ٢١. (٢) سورة المؤمنون، الآية: ١١٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٤١. (٤) سورة البقرة، الآية: ٢٧٣.

(٥) ديوانه: ٦٦. والرواية فيه:

على لا حبٍ لا يهتدى بمناره إذا سافه العود النباطي جرجرا
والعود: المسن من الإبل، والديافي: منسوب إلى دياف من قرى الشام وسافه: شمه، والجرجرة
مثل الهدير. والنباطي: منسوب إلى النبط، أشدّ الإبل وأصبرها. وقيل: هو الضخم،
واللاحب: الطريق البين الذي لحبته الحوافر، أي أثرف فيه، ينظر أمالي المرتضى، ١: ٢٢٩،
وحاشية محقق الديوان: ٦٦.

(٧) ديوانه: ٢٧.

(٦) ديوانه: ٣٥.

ولم يرد أن في أخلاقهم فحشاً آجلاً، ولا جزعاً، وإنما أراد نفي الفحش والجزع عن أخلاقهم^(١).

وفي ضوء هذا الفهم لأساليب العرب في التعبير يمضي المرتضى ويفصل القول في كل آية من هذه الآيات، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ تغليط وتأکید في تحذيرهم الكفر، وهو أبلغ من أن يقول: «ولا تكفروا به» وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ بِالْحِكْمَاءِ﴾ معناه لا مسألة تقع منهم، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِإِثْمِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾، معناه أن كل ثمن لها لا يكون إلا قليلاً وقوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّيِّقِينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ دل على أن قتلهم لا يكون إلا بغير حق^(٢). وهكذا فإن المرتضى يتوسل بالنص الشعري لكي ينفذ إلى داخل النص القرآني، أو بمعنى آخر فهو يجعل النص الشعري وسيلة لإبلاغ الفكرة القرآنية المقصودة.

ويقف المرتضى عند قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾^(٣)، ويتساءل: كيف يجوز أن يضيف البكاء إليهما، وهو لا يجوز في الحقيقة عليهما؟ وفي الجواب يذكر أكثر من رأي منها: «أنه تعالى أراد المبالغة في وصف القوم بصغر القدر، وسقوط المنزلة، لأن العرب إذا أخبرت عن عظم المصائب بالهالك قالت: كسفت الشمس لفقده، وأظلم القمر،... يريدون المبالغة في عظم الأمر وشمول ضرره؛ قال جرير^(٤) يرثي عمر بن عبد العزيز:

الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمر
وهذا صنيعهم في وصف كل أمر جل خطبه، وعظم موقعه... قال النابغة^(٥):

تبدو كواكبه، والشمس طالعة لا النور نور ولا الإظلام إظلام^(٦)

(١) أمالي المرتضى، ١: ٢٢٨ - ٢٣٠.

(٢) سورة الدخان الآية: ٢٩.

(٣) ديوانه: ٢٣٥. والراوية فيه:

(٤) ديوانه: ١٠٥.

(٥) أمالي المرتضى، ١: ٥ - ٥٢.

(٦) أمالي المرتضى، ١: ٥ - ٥٢.

وتبدو آثار منهج المرتضى في توجيه النص القرآني وبيان دلالاته واضحة وهو يؤول النص الشعري، أعني تلك الظاهرة الواضحة التي طبعت أسلوبه، وهي كثرة الوجوه التي يقلب عليها المسألة الواحدة، ويتضح هذا الشيء بجلاء في بيانه لدلالة انتصاب النجوم والقمر في بيت جرير السابق، قال: «فأما بيت جرير فقد قيل في انتصاب النجوم والقمر، وجوه ثلاثة: أحدها أنه أراد أن الشمس طالعة، وليس مع طلوعها كاسفة نجوم الليل والقمر...، والوجه الثاني أن يكون انتصاب ذلك كما ينتصب في قولهم: لا أكلمت الأبد، والدهر... فكأنه أخبر بأن الشمس تبكيه ما طلعت النجوم وظهر القمر. والوجه الثالث أن يكون القمر ونجوم الليل باكين الشمس على هذا المفقود، فبكتهن، أي غلبتهن بالبكاء؛ كما تقول... وكأثرني فكثرت، أي غلبته وفضلت عليه»^(١).

وليس مثل هذا النقد المعتمد على تحليل النص بالشيء الجديد، فذلك هو طريق النقاد القدامى، وهو طريق ربما شقته أمامهم عمل الفقهاء في تحليل النص القرآني تحليلاً يمكن صاحبه من استخراج الأحكام، أما من ظاهر الآيات، أو من تأويلها، فاصطنع النقاد شيئاً كهذا في تحليل الشعر بيتاً بيتاً، وكلمة كلمة، إعراباً وتركيباً^(٢). وهو منهج لغوي معروف ولا يقتصر على إنارة مواطن الحسن والتقاط القيم النفسية والشعورية التي تنبض بها الآيات، وإنما يتعدى ذلك إلى النظر في تلك اللغة من حيث موافقتها أو مخالفتها لمواصفات اللغة، ونظامها المتعارف^(٣).

ومن المعروف أن المرتضى شاعر وناقد وله في ميدان الشعر ونقده آثار مهمة، كالشهاب في الشيب والشباب، وطيف الخيال، وكتاب الأمالي غني بمباحثة النقدية والأدبية، وقد التفت إلى جهوده النقدية أكثر من باحث وناقد^(٤).

(١) أمالي المرتضى، ١: ٥٢ - ٥٣. (٢) ينظر في فلسفة النقد: ١٢٢.

(٣) النقد اللغوي عند العرب: ٢٢.

(٤) ينظر أدب المرتضى: المقدمة، ومقدمة طيف الخيال: ص ٢١، ورسالة طيف: مقدمة

المحقق: ٣٣ والشعراء العباسيون نقاداً: ١٩٦، والرواية النقدية عند الشريف المرتضى: ٢٤٥

(بحث).

وخلاصة القول: إنَّ الشاهد الشعري عند المرتضى وسيلة مهمّة من وسائل توثيق المعنى القرآني وبيان دلالاته، فهو يعرض لغة القرآن الكريم وأساليب تعبيره على لغة العرب ونصوصها الشعرية، مشيراً إلى سمات التعبير العربي، وإلى معاني النصّ القرآني، وقد أبدى في ذلك مهارة منقطعة النظير، وكان يمتلك دائماً الحجج والأدلة التي يستشهد بها على ما يقول، وقد أعانه على ذلك وفرة محفوظاته من اللغة والشعر القديم، وكثرة استيعابه لكلام العرب، وفهمه لأساليبهم في التعبير.



مركز تقيت تكيويز علوم اسلامي

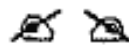


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[المقدمة الأولى: في الخطاب وأقسامه وأحكامه وفيها أمور:]

[الأول: تعريف الخطاب]

والخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه، وليس كل كلام خطاباً، وكل خطاب كلاماً. والخطاب يفتقر في كونه كذلك على إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمن هو خطاب له ومتوجّهاً إليه، والذي يدلّ على ذلك أنّ الخطاب قد يوافق في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب، فلا بدّ من أمر زائد به كان خطاباً، وهو قصد المخاطب. ولهذا قد يسمع كلام الرّجل جماعة ويكون الخطاب لبعضهم دون بعض لأجل القصد الذي أشرنا إليه المخصّص لبعضهم من بعض، ولهذا جاز أن يتكلّم النائم، ولم يجز أن يخاطب، كما لم يجز أن يأمر وينهى.



[الثاني: أقسام الخطاب]

وينقسم الخطاب إلى قسمين مهمل ومستعمل.
فالمهمل: ما لم يوضع في اللّغة التي أضيف أنّه مهمل إليها لشيء من المعاني، والفوائد.

وأما المستعمل: فهو الموضوع لمعنى، أو فائدة. وينقسم إلى قسمين.
أحدهما: ما له معنى صحيح وإن كان لا يفيد فيما سُمّي به كنعو الألقاب مثل قولنا: زيد وعمرو، وهذا القسم جعله القوم بدلاً من الإشارة ولهذا لا

يستعمل في الله تعالى. والفرق بينه وبين المفيد أنّ اللقب يجوز تبديله وتغييره، واللغة على ما هي عليه، والمفيد لا يجوز ذلك فيه؛ ولهذا كان الصحيح أن لفظه شي أليست لقباً، بل من قسم مفيد الكلام؛ لأنّ تبديلها وتغييرها لا يجوز، واللغة على ما هي عليه.

وإنّما لم تفد لفظه شيء، لاشتراك جميع المعلومات في معناها، فتعذّرت فيها طريقة الإبانة والتمييز. فلأمر يرجع إلى غيرها لم تفد، واللقب لا يفيد لأمر يرجع إليه.

والقسم الثاني من القسمة المتقدمة: هو المفيد الذي يقتضى الإبانة. وهو على ثلاثة أضرب: أحدها: أن يبين نوعاً من نوع، كقولنا: لون، وكون، واعتقاد، وإرادة. وثانيها: أن يبيّن جنساً من جنس كقولنا: جوهراً، وسواد، وحياة، وتأليف. وثالثها: أن يبيّن عيناً من عين كقولنا: عالم، وقادر، وأسود، وأبيض^(١).



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

[الثالث: البحث في الحقيقة والمجاز]

وينقسم المفيد من الكلام إلى ضربين: حقيقة ومجاز. فاللفظ الموصوف بأنه حقيقة هو ما أريد به ما وضع ذلك اللفظ لإفادته إمّا في لغة، أو عرف، أو شرع. ومتى تأملت ما حدّث به الحقيقة وجدت ما ذكرناه أسلم وأبعد من القدح. وحدّ المجاز هو اللفظ الذي أريد به ما لم يوضع لإفادته في لغة، ولا عرف، ولا شرع.

ومن حكم الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها إلّا بدليل. والمجاز بالعكس من ذلك، بل يجب حمله على ما اقتضاه الدليل. والوجه في ثبوت هذا الحكم للحقيقة أنّ المواضع قد جعلت ظاهرها للفائدة المخصوصة، فإذا خاطب

(١) الذريعة، ١: ٨.

الحكيم قوماً بلغتهم وجرّد كلامه عمّا يقتضي العدول عن ظاهره، فلا بدّ من أن يريد به ما تقتضيه المواضع في تلك اللفظة التي استعملها.

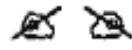
ومن شأن الحقيقة ان تجري في كلّ موضع تثبت فيه فائدتها من غير تخصيص، إلا أن يعرض عارض سمعي يمنع من ذلك، هذا إن لم يكن في الأصل تلك الحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس، نحو قولنا: أبلق، فإنه يفيد اجتماع لونين مختلفين في بعض الدّوات دون بعض؛ لأنهم يقولون: فرس أبلق، ولا يقولون: ثور أبلق.

وإنما أوجبنا اطراد الحقيقة في فائدتها؛ لأنّ المواضع تقتضي ذلك، والغرض فيها لا يتم إلا بالاطراد، فلو لم تجب تسمية كلّ من فعل الضرب بأنه ضارب، لنقض ذلك القول بأنّ أهل اللّغة إنّما سمّوا الضّارب ضارباً، لوقوع هذا الحدث المخصوص الذي هو الضرب منه.

وإنما استثنينا المنع السمعي لأنّه رُبّما عرض في إجراء الاسم على بعض ما فيه فائدته مفسدة، فيقبح إجرائه، فيمنع السمع منه، كما قلنا في تسميته تعالى بأنّه فاضل.

واعلم أنّ الحقيقة يجوز أن يقلّ استعمالها، ويتغيّر حالها فيصير كالمجاز، وكذلك المجاز غير ممتنع أن يكثر استعماله في العرف فيلحق بحكم الحقائق. وإنّما قلنا ذلك، من حيث كان إجراء هذه الأسماء على فوائدها في الأصل ليس بواجب، وإنّما هو بحسب الاختيار، وإذا صحّ في أصل اللّغة التّغيير والتّبديل، فكذلك في فرعها، والمنع من جواز ذلك متعذر. وإذا كان جائزاً، فأقوى ما ذكر في وقوعه وحصوله أنّ قولنا: غائط، كان في الأصل اسم للمكان المظمتنّ من الأرض، ثمّ غلب عليه الاستعمال العرفي، فانتقل إلى الكناية عن قضاء الحاجة والحدث المخصوص، ولهذا لا يفهم من إطلاق هذه اللفظة في العرف إلا ما ذكرناه، دون ما كانت عليه في الأصل. وأمّا استشهادهم على ذلك بالصلاة والصّيام، وأنّ المفهوم في الأصل من لفظة الصلاة الدعاء، ثمّ صار يعرف

الشَّرع المعروف سواه، وفي الصيام الإمساك، ثم صار في الشَّرع لما كان يخالفه، فإنه يضعف، من حيث أمكن أن يقال إن ذلك ليس بنقل، وإنما هو تخصيص، وهذا غير ممكن في لفظة الغائط.

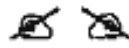


[الرابع: ما تعرف به الحقيقة]

وأقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقةً هو نصُّ أهل اللُّغة، وتوقيفهم على ذلك، أو يكون معلوماً من حالهم ضرورةً.

ويتلوه في القوّة أن يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد، ولا يدلُّونا على أنهم متجوِّزون بها مستعيرون لها، فيعلم أنها حقيقةٌ، ولهذا نقول: إنَّ ظاهر استعمال أهل اللُّغة اللفظة في شيء دلالةٌ على أنها حقيقةٌ فيه إلا أن ينقلنا ناقلٌ عن هذا الظاهر.

وقد قيل فيما يعرف به الحقيقة أشياء غيرها، عليها - إذا تأملتَها حقَّ التأمل - طعن، وفيها قدحٌ. وما ذكرناه أبعد من الشبهة.



[الخامس: تحقيق معنى قولهم: المجاز لا يستعمل في غير مواضعه]

ويمضي في الكتب كثيراً أن المجاز لا يجوز استعماله إلا في الموضع الذي استعمله فيه أهل اللُّغة من غير تعدُّ له. ولا بدَّ من تحقيق هذا الموضع فإنه تلييس.

والذي يجب، أن يكون المجاز مستعملاً فيما استعمله فيه أهل اللُّغة أو في نوعه وقبيله. ألا ترى أنهم لما حذفوا المضاف، وأقاموا المضاف إليه مقامه في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِمْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾^(١)، أشعرونا بأنَّ

(١) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

حذف المضاف توسعاً جائزاً، فساغ لنا أن نقول: سل المنازل التي نزلناها، والخيل التي ركبناها، على هذه الطريقة في الحذف. ولما وصفوا البليد بأنه حمارٌ تشبيهاً له به في البلادة، والجواد بالبحر تشبيهاً له به في كثرة عطائه، جاز أن نصف البليد بغير ذلك من الأوصاف المنبثقة عن عدم الفطنة، فنقول: إنه صخرة، وإنه جماد، وما أشبه ذلك. ولما أجروا على الشيء اسم ما قارنه في بعض المواضع، فقلنا مثل ذلك للمقارنة في موضع آخر. ألا ترى أنهم قالوا: سل القرية في قرية معينة، وتعديناها إلى غيرها بلا شبهة للمشاركة في المعنى، وكذلك في الترع والقبيل. وليس هذا هو القياس في اللغة المطرح، كما لم يكن ذلك قياساً في تعدي العين الواحدة في القرية.

وبعد فإننا نعلم أن ضرور المجازات الموجودات الآن في اللغة لم يستعملها القوم ضرباً واحدة في حال واحدة، بل في زمان بعد زمان، ولم يخرج من استعمال ذلك - ما لم يكن بعينه مستعملاً - عن قانون اللغة، فكذلك ما ذكرناه^(١).

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی
تهران

[السادس: البحث في أقسام الخطاب وبيان مراتبه]

واعلم أن الخطاب إذا انقسم إلى لغوي، وعرفي، وشرعي، وجب بيان مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض، حتى يعتمد ذلك فيما يرد منه تعالى من الخطاب.

وجملة القول فيه أنه إذا ورد منه تعالى خطاب، وليس فيه عرف، ولا شرع، وجب حمله على وضع اللغة؛ لأنه الأصل.

فإن كان فيه وضع، وعرف، وجب حمله على العرف دون أصل الوضع؛ لأن العرف طار على أصل الوضع، وكالتاسخ له والمؤثر فيه.

(١) الذريعة، ١: ١٠.

فإذا كان هناك وضع، وعرف، وشرع، وجب حمل الخطاب على الشرع دون الأمرين المذكورين، للعلّة التي ذكرناها، ولأنّ الأسماء الشرعيّة صادرة عنه تعالى، فتجري مجرى الأحكام في أنّه لا يتعدّى عنها.

واعلم أن الناس قد طولوا في أقسام الكلام، وأورد بعضهم في أصول الفقه ما لا حاجة إليه.



[السابع: البحث في أقسام الكلام المفيد]

وأحصر ما قسم الكلام المفيد إليه، أنّه إمّا أن يكون خبراً أو ما معناه معنى الخبر. وعند التأمل يعلم دخول جميع أقسام الكلام تحت ما ذكرناه؛ لأنّ الأمر من حيث دلّ على أنّ الأمر مريدٌ للمأمور به، كان في معنى الخبر. والنهي إنّما كان نهياً؛ لأنّ النّاهي كارهٌ لما نهى عنه، فمعناه معنى الخبر، ولأنّ المخاطب غيره إمّا أن يعرفه حال نفسه، أو حال غيره، وتعريفه حال غيره يكون بالخبر دون الأمر، وتعرّفه حال نفسه يكون بالأمر والنهي، وإن جاز أن يكون بالخبر.



[الثامن: في جواز الاشتراك ووقوعه]

واعلم أن المفيد من الأسماء إمّا أن يختصّ بعين واحدة ولا يتعدّاها، أو يكون مفيداً لما زاد عليها. فمثال الأوّل قولنا: إلهٌ وقديمٌ وما جرى مجرى ذلك ممّا يختصّ به القديم تعالى ولا يشاركه فيه غيره. فأما ما يفيد أشياء كثيرة فينقسم إلى قسمين: إمّا أن يفيد في الجميع فائدة واحدة، أو أن يفيد فوائد مختلفة، فمثال الأوّل قولنا: لون، وإنسان. ومثال الثاني قولنا: قرء، وعين، وجارية.

ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين أو على ضدين، لا يلتفت إلى خلافه، لخروجه عن الظاهر من مذهب أهل اللّغة.

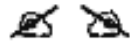


[التاسع: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى]

واعلم أنه غير ممتنع أن يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبر الواحد المعنيين المختلفان. وأن يراد بها أيضاً الحقيقة والمجاز. بخلاف ما حكى عمّن خالف في ذلك من أبي هاشم وغيره. والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن ذلك لو كان ممتنعاً لم يخل امتناعه من أن يكون لأمر يرجع إلى المعبر، أو لما يعود إلى العبارة، وما يستحيل لأمر يرجع إلى المعبر، تجب استحالته مع فقد العبارة، كما أن ما صحّ لأمر يعود إليه، تجب صحته مع ارتفاع العبارة، وقد علمنا أنه يصحّ من أحدنا أن يقول لغيره لا تنكح ما نكح أبوك، ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ولا من وطئه. ويقول أيضاً لغيره إن لمست امرأتك فأعد الظهارة، ويريد به الجماع واللمس باليد. وإن كنت محدثاً فتوضأ، ويريد جميع الأحداث. وإذا جاز أن يريد الضدين في الحالة الواحدة، فأجوز منه أن يريد المختلفين. فأما العبارة فلا مانع من جهتها يقتضي تعذر ذلك؛ لأن المعنيين المختلفين قد جعلت هذه العبارة في وضع اللّغة عبارة عنهما، فلا مانع من أن يرادا بها، وكذلك إذا استعملت هذه اللفظة في أحدهما مجازاً شرعاً أو عرفاً، فغير ممتنع أن يراد بالعبارة الواحدة؛ لأنه لا تنافي ولا تمناع. وإنما لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة الأمر والنهي، لتنافي موجبيهما؛ لأن الأمر يقتضي إرادة المأمور به، والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه، ويستحيل أن يكون مريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد. وكذلك لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة الاقتصار على الشيء وتعدّيه؛ لأن ذلك يقتضي أن يكون مريداً للشيء وأن لا يريد.

وقولهم لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة استعمالها فيما وضعت له والعدول بها عمّا وضعف له، ليس بصحيح؛ لأن المتكلم بالحقيقة والمجاز ليس يجب أن يكون قاصداً إلى ما وضعوه وإلى ما لم يضعوه، بل يكفي في كونه متكلماً بالحقيقة، أن يستعملها فيما وضعت له في اللّغة، وهذا القدر كاف في

كونه متكلماً باللُّغة، من غير حاجة إلى قصد استعمالها فيما وضعوه. وهذه الجملة كافية في إسقاط الشبهة^(١).



[العاشر: في حدّ العلم وأقسامه]

واعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حالة معقولة يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرق فيها بين خبر النبي ﷺ بأن زيدا في الدار وخبر غيره. غير أنّ ما هذه حاله؛ لا بدّ من كونه اعتقاداً يتعلّق بالشيء على ما هو به. وإن لم يعجز إدخال ذلك في حدّ العلم؛ لأنّ الحدّ يجب أن يميّز المحدود، ولا يجب أن يذكر في جملة ما يشاركه فيه ما مخالفه. ولئن جاز لنا أن نقول في حدّ العلم: إنّ اعتقاداً للشيء على ما هو به مع سكون النفس، ونعتذر، بأننا أبناؤه، بقولنا اعتقاداً، من سائر الأجناس. ويتناوله المعتقد على ما هو به، من الجهل، ويسكون النفس، من التقليد، فألا جاز أن نقول في حدّ عرض، لبينه عن الجوهر، ويوجب حالاً للحَيِّ، لبينه ممّا يوجب حالاً للمحلّ. ويحلّ القلب ولا يوجد إلا فيه، لبينه ممّا يحلّ الجوارح.

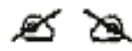
والعلم ينقسم إلى قسمين؛ أحدهما: لا يتمكن العالم به من نفيه عن نفسه بشبهة إن انفرد، وإن شئت قلت لأمر يرجع إليه، وإن شئت قلت على حال من الحالات، والقسم الآخر: يتمكن من نفيه عن نفسه على بعض الوجوه.

والقسم الأول على ضربين: أحدهما: مقطوع على أنه علم ضروري ومن فعل الله تعالى فينا، كالعلم بالمشاهدات وكلّ ما يكمل به العقل من العلوم. والقسم الثاني: مشكوك فيه ويجوز أن يكون ضرورياً ومن فعل الله فينا، كما يجوز أن يكون من فعلنا، كالعلم بمخبر الإخبار عن البلدان والحوادث الكبار. وإنما شرطنا ما ذكرناه من الشروط، احترازاً من العلم المكتسب إذا قارنه علم

(١) الذريعة، ١: ١٧.

ضروري، ومتعلقهما واحداً. وأما العلم الذي يمكن نفيه عن العالم على الشروط الذي ذكرناها، فهو مكتسب، ومن شأنه أن يكون من فعلنا، لا من فعل غيرنا فينا. وما بعد هذا من أقسام العلوم الضرورية، وما يتفرع عليه، غير محتاج إليه [ههنا].

والنظر في الدلالة على الوجه الذي يدلّ عليه، يجب عنده العلم ويحصل لامحالة.



[الحادي عشر: في الظنّ والأمانة]

وأما الظنّ فهو ما يقوى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ، وإن جوّز خلافه. فالذي يبيّن به الظنّ التقوية والترجيح. ولا معنى لتحقيق كون الظنّ من غير قبيل الاعتقاد ههنا، وإن كان ذلك هو الصحيح، لأنه لا حاجة تمسُّ إلى ذلك. وما يحصل عنده الظنّ، يسمّى أمانة.

ويمضى في الكتب كثيراً، أنّ حصول الظنّ عند النظر في الأمانة ليس بموجب عن النظر، كما نقوله في العلم الحاصل عند النظر في الدلالة، بل يختاره الناظر في الأمانة لا محالة لقوة الداعي.

وليس ذلك بواضح؛ لأنهم إنما يعتمدون في ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والأمانة واحدة، وهذا يبطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات والدلالة واحدة. فإن ذكروا اختلال الشروط وأنّ عند تكاملها يجب العلم، أمكن أن يقال مثل ذلك بعينه في النظر في الأمانة^(١).



(١) راجع أيضاً الذخيرة: ١٥٤.

[الثاني عشر: في عدم جواز العمل بالظن

في أصول الفقه وأصول الديانات]

وإن قيل: ما دليلكم على أن تكليفكم في أصول الفقه إنما هو العلم دون العمل التابع للظن وإذا كنتم تجوزون أن تكليفكم الشرايع تكليف يتبع الظن الرجح إلى الأمانة فألا كان التكليف في أصول الفقه كذلك؟

قلنا: ليس كل أصول الفقه يجوز فيه أن يكون الحق في جهتين مختلفتين؛ لأن القول بأن المؤثر في كون الأمر أمراً إنما هو إرادة المأمور به وأنه لا تعلق لذلك بصفات الفعل في نفسه وأنه تعالى لا يجوز أن يريد إلا ما له صفة زائدة على حسنه ولا ينسخ الشيء قبل وقت فعله وما أشبه ذلك وهو الغالب والأكثر فلا يجوز أن يكون الحق فيه إلا واحداً كما لا يجوز في أصول الديانات أن يكون الحق إلا في واحد.

اللهم إلا أن يقول جوزوا أن يكلف الله تعالى من ظن بأمانة مخصوصة تظهر له أن الفعل واجب، أن يفعله على وجه الوجوب، ومن ظن بأمانة أخرى أنه ندب، أن يفعله على هذا الوجه، وكذلك القول في الخصوص والعموم، وسائر المسائل؛ لأن العمل فيها على هذا الوجه هو المقصود دون العلم، واختلاف أحوال المكلفين فيه جائز، كما جاز في فروع الشريعة.

فإذا سئلنا على هذا الوجه، فالجواب أن ذلك كان جائزاً، لكننا قد علمنا الآن خلافه؛ لأن الأدلة الموجبة للعلم قد دلت على أحكام هذه الأصول، كما دلت على أصول الديانات، وما إليه طريق علم لا حكم للظن فيه، وإنما يكون للظن حكم فيما لا طريق إلى العلم به، ألا ترى أننا لو تمكنا من العلم بصدق الشهود لما جاز أن نعمل في صدقهم على الظن، وكذلك في أصول العقليات. لو أمكن أن نعلم أن في الطريق سبعا، لما علمنا على قول من نظن صدقه من المخبرين عن ذلك، وإذا ثبتت هذه الجملة، وعلمنا أن على هذه الأصول أدلة

يوجب النظر فيها العلم، لم يجز أن نعمل فيما يتعلق بها على الظن والامارات، ومعنا علمٌ وأدلة.

وأيضاً فلو كانت العبادة وردت بالعمل فيها على الظنون لوجب ان يكون على ذلك دليل مقطوع به، كما نقول لمن ادعى مثل ذلك في الأحكام الشرعية، وفي فقد دلالة على ذلك صحة ما قلناه.

وأيضاً فليس يمكن أن يدعى أن المختلفين يعذر بعضهم بعضاً في الخلاف الجاري في هذه الأصول، ويصوّبه، ولا يحكم بتخطئته، كما أمكن أن يدعى ذلك في المسائل الشرعية، فإن من نفى القياس في الشريعة، لا يعذر مثبته، ولا يصوّبه، ومن أثبته، لا يعذر نافية، ولا يصوّبه، وكذلك القول في الإجماع وأكثر مسائل الأصول^(١).



مركز تحقيقات كلية أصول الدين



[المقدمة الثانية]

باب الكلام في العموم والخصوص والفاظهما

[وفيها أمور:

الأول

تمهيد: [اعلم أنّ العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعداً، والخصوص ما تناول شيئاً واحداً، وقد يكون اللفظ عموماً من وجه وخصوصاً من وجه آخر؛ لأنّ القائل إذا قال: ضربتُ غلماني، وأراد بعضهم، فقوله عمومٌ، لشموله ما زاد على الواحد، وخصوصٌ، من حيث أراد بعض ما يصحّ أن يتناوله هذا اللفظ.

وقولنا «عمومٌ وخصوصٌ» يجري مجرى قليلٍ وكثيرٍ في أنّه يستعمل بالإضافة، فقد يكون الشيء الواحد قليلاً وكثيراً بإضافتين مختلفتين، وقد يثبت عموم لا خصوص فيه، وهو ما أريد به الاستيعاب والاستغراق، وقد يثبت أيضاً خصوصٌ لا عموم فيه، وهو الذي يراد به العين الواحدة، كما يثبت قليل ليس بكثير، وهو الواحد، وكثير ليس بقليل، وهو ما عم الكلّ، ومع الإضافة في الأمرين يختلف الحال.

وليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق فإن استعمل فيما دونه كان مجازاً، وسندلاً على ذلك.

والألفاظ الموضوعية للعموم على سبيل الصّلاح على ضربين:

فمنها: ما يصحّ تناوله للواحد ولكلّ بعض ولكلّ على حدّ واحد، وهو حقيقة في كلّ شيءٍ من هذه الأمور، كلفظة «من» إذا كانت نكرة في الشرط أو

الاستفهام، وتختص العقلاء، ولفظة «ما» فيما لا يعقل؛ فإن حكمها فيما ذكرناه كحكم «من»، وهكذا حكم «متى» في الأوقات، و«أين» في الأماكن.

والضرب الثاني: ما يتناول الكلّ صلاحاً، ويتناول البعض وجوباً، ولا يستعمل فيما نقص عن ذلك البعض، مثل ألفاظ المجموع، بألف ولام أو بغيرهما كقولنا: رجال والرجال ومسلمون والمسلمون، فهذه ألفاظ تتناول كلّ الرجال وجميع المسلمين صلاحاً، إذا لم يكن بين المخاطب والمخاطب عهد ينصرف ذلك إليه، ولثلاثة بغير أعيانهم وجوباً، ولا يجوز أن يستعمل في الواحد ولا الاثنین ألبتة على سبيل الحقيقة.

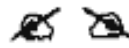
فأما ألفاظ الجنس مثل قولنا الذهب والفضة والرقيق والنساء والناس فهي على ضربين.

أحدهما لا يجوز أن يراد به عموم ولا خصوص، ولا يتصوران في مثله، وإنما يراد به محض الجنسية التي تميزت من غيرها كقولنا ذهب وفضة ورقيق؛ فإنّ القائل إذا قال: الذهب أحبُّ إليّ من الفضة، وأذخار العين أولى من أذخار الورق، فلا عموم يتصور في قوله ولا خصوص، بل الإشارة إلى الجنسية من غير اعتبار لتخصيص ولا تعميم، وكذلك إذا قال: استخدام الرقيق أحمد من استخدام الأحرار.

وأما لفظة الناس والنساء فقد يراد بهما في بعض المواضع المعنى الذي ذكرناه من الجنسية من غير عموم ولا خصوص وقد تكون في موضع محتملة للعموم والخصوص، كما قلناه في ألفاظ الجموع المشتقة من الأفعال، مثال القسم الأوّل قول القائل: فلان يحبُّ النساء ويميل إلى عشرتهن، والناس خيرٌ من الجنّ، ومثال الثاني لقيت النساء، وجاءني الناس. وأبو هاشم يوافقنا فيما ذكرناه من ألفاظ الجنس خاصة، وإنما أبو عليّ هو الذّاهب إلى استغراق ألفاظ الجنس للكلّ.

فأما استعمال لفظ العموم في المعاني نحو قولهم: عمهم الخصب أو

الجذب أو المرض أو الصحة فالأشبه أن يكون مستعاراً مشبهاً بغيره؛ لأننا لا نفهم من إطلاق قولنا عموم وخصوص بالعرف المستقرّ إلا ما يعود إلى الألفاظ. ومن خالفنا من المتكلمين والفقهاء يقول في كلّ ما قلنا: «انه يستغرق من هذه الألفاظ صلاحاً»: «انه يستغرق وجوباً». وسيجيء الكلام في ذلك بعون الله ومشيئته^(١).



[الثاني:] فصل في ذكر الدلالة على أنه ليس للعموم المستغرق

لفظ يخصه واشتراك هذه الألفاظ التي يدعى فيها الاستغراق

الذي يدلّ على ذلك أنّ كلّ لفظة يدعون أنّها للاستغراق تستعمل تارة في الخصوص، وأخرى في العموم، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: من دخل داري أهنته أو أكرمته، لا يراد به إلا الخصوص، وقلّما يراد به العموم، ويقول: لقيت العلماء، وقصدت الشرفاء، وهو يريد العموم تارة، والخصوص أخرى، وهذا معلوم ضرورة، ممّا لا يقع في مثله خلاف، والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين أنّها مشتركة فيهما، وموضوعة لهما، إلا أن يوافقونا، أو يدلّونا بدليل قاطع على أنّهم باستعمالها في أحدهما متجوّزون، وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الألفاظ، واحتمالها العموم والخصوص، وهو الذي اعتمدناه.

فإن قيل: دلّوا على أنّ بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة، وهذا ينتقض بالمجاز؛ لأنهم قد استعملوه، وليس بحقيقة، ثمّ دلّوا على أنّهم استعملوا هذه الألفاظ في الخصوص على حدّ ما استعملوها في العموم؛ فإننا نخالف في ذلك، ونذهب إلى أنّ كيفية الاستعمال مختلفة.

قلنا: أمّا الذي يدلّ على الأوّل فهو أن لغتهم إنّما تعرف باستعمالهم، وكما أنّهم إذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلّونا على أنّهم متجوّزون،

(١) الدرر، ١: ١٩٧.

قطعنا على أنها حقيقةٌ فيه، فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين.

ويوضح ذلك أن الحقيقة هي الأصل في اللغة، والمجاز طارٍ عليها، بدلالة أن اللفظة قد تكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها، ولا يمكن أن يكون مجازاً لا حقيقة له، فإذا ثبت ذلك، وجبت أن يكون الحقيقة هي التي يقتضيتها ظاهر الاستعمال، وإنما ينتقل في اللفظ المستعمل إلى أنه مجاز بالدلالة، وأما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه، لأن استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف أو دلالة على أن المراد به المجاز والاستعارة، لقطعنا به على الحقيقة، لكننا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال، ألا ترى أنه لا أحد خالط أهل اللغة إلا وهو يعلم من حالهم ضرورة أنهم إنما سموا البليد حماراً والشديد أسداً على سبيل التشبيه والمجاز، فكان يجب أن يثبت مثل ذلك في إجراء لفظ العموم على الخصوص.

وأما المطالبة لنا بان ندلّ على أن كيفية الاستعمال واحدة؛ فإننا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه، وإنما ادعينا الاستعمال، ولا شبهة فيه، ومن ادعى أن كيفية الاستعمال مختلفة، فعليه الدلالة.

على أننا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال: أتريد بذلك أن الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص، أم تريد أن اللفظ يستعمل مجرداً في العموم، وفي الخصوص يفترق إلى قرينة ودلالة.

والأول: يفسد بأننا ندرك الصيغة مثقفة عند استعمالها في الأمرين، ولو اختلفتا لأدركناهما كذلك، وقد بيّنا في هذا الكتاب أن نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز أن يراد بها الخصوص^(١)، حيث تكلمنا في أن ما يوجد أمراً كان يجوز أن يوجد نفسه ولا يكون أمراً.

على أن أكثر مخالفينا في العموم يذهبون إلى أن لفظ العموم إذا أريد به الخصوص كان مجازاً، وعندهم أن اللفظ لا يكون مجازاً إلا إذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له.

(١) راجع الدرعية، ١: ٣٨.

وأما القسم الثاني: فهو محض الدّعوى، وبناءً على المذهب الذي نخالف فيه، فكأنهم قالوا: أنّ اللفظ موضوع في اللغة على الحقيقة للعموم، وإنّما يتجوّز به في الخصوص، وفي ذلك الخلاف، وعليه يطالبون بالدلالة، ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم، وقال لهم: بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص، وإذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة، فقد ذهب قوم إلى ذلك، وهم أصحاب الخصوص.

وقد مثل أصحابنا حالنا وحال مخالفينا في هذه التّكته بمن ادّعى أنّ زيداً في الدّار، وادّعى خصمه أنّ زيداً وعمرواً فيها، وقالوا: من ادّعى أنّ عمرواً مع زيد في الدّار فقد وافق في أنّ زيداً في الدّار، وإنّما ادّعى أمراً زائداً على ما اتّفق مع خصمه عليه، فالدلالة لازمة له، دون خصمه، فإذا قال خصومنا: الصّيغة لا تستعمل في الخصوص إلا مع قرينة، فقد سلّموا لنا الاستعمال، وادّعوا أمراً زائداً عليه، فالدلالة تلزمهم دوننا.

وقد يُمكن الظعن على هذا بأن نقول: أنتم تدعون استعمالاً عارياً من قرينة؛ لأنكم لو ادّعيتم محض الاستعمال للزمكم أن يكون المجاز كلّ حقيقة؛ لأنّه مستعمل، وإذا ادّعيتم نفي القرينة لزمكم أن تدلّونا؛ فإننا لا نسلّم ذلك، كما يلزمنا أن ندلّ على إثبات القرينة إذا ادّعيناها، وتنجرون في هذا الحكم مجرى من ادّعى أنّ زيداً وحده في الدار، وآخر يدّعى أنّ معه عمرواً، في أنّ كلّ واحد يلزمه الدلالة، واتّفاقهما على أنّ زيداً في الدار ليس باتّفاق على موضع الخلاف من التوحد أو الاقتران، وهذا أجود شيء يمكن أن يسألونا عنه.

والجواب أنّ الأصل في الاستعمال التّعري من القرائن والدلائل؛ لأنّ الأصل هو الحقيقة التي لا تحتاج إلى قرينة، وإنّما يحتاج المجاز للعدول به عن الأصل إلى مصاحبة القرينة، فلمّا ادّعينا ما هو الأصل فلا دلالة علينا، وادّعى خصومنا أمراً زائداً على الأصل فعليهم الدلالة.

وأيضاً فإننا نتمكّن من الدلالة على صحّة ما ادّعيناها من غير بناء على موضع

الخلاف؛ لأننا نقول: إن كانت القرينة هي العلم الضروري بتوقيف أهل اللسان على ذلك، كما علمناه في حمار وأسد، فكان يجب ألا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري، كما لم يقع خلاف في أسد وحمار، وإن كانت القرينة مستخرجةً بدليل وتأمل، وقد نظرنا فما عثرنا على ذلك، ومن ادعى طريقاً إلى إثبات هذه القرينة فواجب عليه أن يشير إليه، ليكون الكلام فيه، وخصمنا لا يمكنه أن يدل على أن استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة إلا بأن يصحح مذهبه في أن ذلك مجازٌ وعدولٌ عن الحقيقة، وهذا هو نفس المذهب.

ومما يقال لهم: كيف وجب في كل شيء تجوز أهل اللغة به من الألفاظ، واستعملوه في غير ما وضع له، كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد، وكالحذف في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(١) و﴿وَسَبَّ أَلْفَرِيَّةَ﴾^(٢)، والزيادة في قوله: ﴿أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣)، ونظائر ذلك وأمثاله، وما يتفرع إليه ويتشعب، أن يعلم أنهم بذلك متجاوزون، وقارنون إلى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير إشكال، ولا حاجة إلى نظر واستدلال، ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص، وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم؟ فألا لحق بهذا الباب كله في حصول العلم؟

ويمكن أن يترتب استدلالنا على هذه العبارة، فنقول: قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص، وما وقفنا أهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم أنهم متجاوزون بها في الخصوص، كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها، فوجب أن تكون مشتركة. فإن قيل لنا: فلعل كونهم متجاوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال، دون الضرورة، فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة.

قلنا: كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من

(٢) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

(١) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٣) سورة شورى، الآية: ١١.

ضروب المجازات في كلامهم على الاستدلال، لولا بطلان هذه الدّعوى، وفي خروج هذا الموضوع عن بابه دلالةً على خلاف مذهبكم، وليس تجد هذا الدليل مستقصًى في شيء من كتبنا السّالفة على هذا اللحدّ، فقد بلغنا غايته.

دليل آخر: ومما يدلُّ أيضاً على صحّة مذهبنا أنّ استفهام المخاطب بهذه الألفاظ عن مراده في خصوص أو عموم يحسن من المخاطب بغير ريب وموضوع الاستفهام إذا وقع طلباً للعلم والفهم يقتضي احتمال اللفظ واشترائه بدلالة أنّه لا يحسن دخوله فيما لا احتمال فيه ولا اشتراك ألا ترى أنّه لا يحسن أن يستفهم عن مراده من قال: ركبت فرساً، ولبست ثوباً، لا اختصاص اللفظ وفقد احتمال، ويحسن أن يستفهم من قال: رأيت عيناً، عن أيّ عين رأى؟ وهذا الجملة تقتضي اشتراك هذه الألفاظ بين الخصوص والعموم.

ومن خالف في حسن الاستفهام بحيث ذكرناه، لا يخلو من أن يكون قائلاً بحسن الاستفهام في موضع من الكلام، أو ليس يحسن أصلاً، فإن ذهب إلى الأوّل؛ قيل له: يبيّن لنا حسن الاستفهام أين شئت من الكلام، حتّى نسوّي بينه وبين حسنه في الخصوص والعموم، وإن أراد الثاني، كان مكابراً دافعاً للضرورة، فكيف يقال ذلك، وقد جعل أهل اللغة الاستفهام ضرباً مفرداً من ضروب الكلام، وخصّوه بحروف ليست لغيره.

فإن قيل: وجه حسن الاستفهام في ألفاظ العموم تجويز المخاطب أن يريد مخاطبه الخصوص على وجه المجاز.

قلنا: هذا يقتضي حسن الاستفهام في كلّ خطاب، عن كلّ حقيقة؛ لأنّ هذه العلة موجودة، وقد علمنا اختصاص حسن الاستفهام بموضع دون غيره، فعلمنا أنّ علته خاصّة غير عامّة.

وبعد، فإنّ المخاطب إذا كان حكيماً، ومخاطب بالمجاز، فلا بدّ من أن يدلّ من يخاطبه على أنّه عادلٌ عن الحقيقة، وهذان الوجهان يسقطان قولهم: إنّ وجه حسن الاستفهام أن السّامع يجوّز أن يكون مخاطبه أراد المجاز، ودلّ عليه بدلالة خفيت على السّامع.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الاستفهام إنمّا يحسن مع اقتران اللفظ، لا مع إطلاقه.

قلنا: اللفظ الوارد لا يخلو من اقسام ثلاثة: إمّا أن يرد مطلقاً، أو مقترناً بما يقتضي العموم، أو يقترن بما يقتضي الخصوص، ومع الوجهين الآخرين لا يحسن الاستفهام، لحصول العلم بعموم أو خصوص، فثبت أنه إنمّا يحسن مع الإطلاق.

فإن قيل: الاستفهام يحسن على أحد وجهين: إمّا أن يكون المخاطب يعتقد أنّ لفظ العموم مشترك، فيستفهم لذلك، أو يكون المخاطب قد يعتقد ذلك، فيحسن استفهامه، لتجويز أن يعدل من معنى إلى معنى في الألفاظ المشتركة.

قلنا: كلامنا إنمّا هو في حسن استفهام أهل اللغة، ومن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرف.

وبعد، فقد يحسن استفهام من لا يعرف مذهبه في هذا الباب، ويستحسن الناس أيضاً استفهام من يرونه يستفهم عن هذا الألفاظ، وإن لم يعرفوا شيئاً ممّا ذكر في السؤال.

فإن قيل: هذا الطريقة تقتضي اشتراك جميع الألفاظ؛ لأنه يحسن ممن سمع قائلاً يقول: ضربت أبي، أو شتمت الأمير، أن يقول مستفهماً أباك؟ الأمير؟ فيجب بطلان الاختصاص في الألفاظ.

قلنا: الاستفهام إنمّا يطلب به المعرفة وقد يرد بصورته ما ليس باستفهام فقول القائل: أباك! الأمير! إنمّا هو استكبارٌ واستعظامٌ وليس باستفهام، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أضربت أباك أم لم تضربه؟

فإن قيل: فقد يستفهم من قال: «صمت شهراً»، و«له عندي عشرة»، عن كمال الشهر، والعشرة، وكذلك إذا قال: «لقيت الأمير» و«جاءني فلان»، يحسن أن يقال لقيت الأمير نفسه؟ أو جاءك فلان بنفسه؟

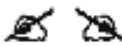
قلنا: أمّا لفظة شهر، فإنها تقع على الثلاثين، وعلى التسعة وعشرين، وهو

في الشريعة والعرف اسم للأمرين، فالاستفهام في موضعه، وقد أجرى قوم العشرة هذا المجرى، وعولوا على قوله سبحانه: ﴿بَلِّغْ عَشْرَةَ كَأْمَلَةٍ﴾^(١) والأجود أن يقال: أن أحداً لا يستحسن استفهام حكيم إذا أطلق قوله: «عندي عشرة» عن كمالها ونقصانها.

ومن قال لمن يسمعه يقول: «جاءني الأمير»: أجهلك الأمير بنفسه! ليس بمستفهم، وإنما هو مستكبر مستعظم، كما تقدم، ولا يجوز أن يقال في غير الأمير ومن جرى مجراه ذلك إلا على سبيل الاستفهام، دون التعجب والاستكبار، والتأمل يكشف عن ذلك.

ووجدت بعض من يشار إليه في أصول الفقه^(٢) يطعن على هذا الدليل بأن الاستفهام في ألفاظ العموم إنما حسن طلباً للعلم الضروري، أو لقوة الظن بالامارات.

وهذا يقتضي حسن الاستفهام في كل كلام، وعن كل حقيقة، لعموم هذه العلة.



[أدلة القائلين بالعموم والجواب عنها]

وقد تعلق القائلون بالعموم بأشياء:

أولها: أن المستفهم لغيره بقوله: من عندك؟ يحسن أن يجاب بذكر آحاد العقلاء وجماعتهم، ولا عاقل إلا ويصح أن يكون مجيباً بذكره، ولا يصح أن يجيبه بذكر البهائم، فلولا استغراق اللفظ، لما وجب هذا الحكم، ولجاز في بعض الأحوال أن يكون الجواب عنها بذكر بعض العقلاء جارياً مجرى الجواب بذكر بعض البهائم. وأكدوا هذه الطريقة بأن قالوا: إنما عدلوا عن الاستفهام عن

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٦.

(٢) هو أبو الحسين البصري، راجع المعتمد، ١: ٢١٧ و٢١٨.

كلّ شخص باللفظ الموضوع له، حتّى يقولوا: أزيد عندك؟ أفلان عندك؟ ويعتدوا كلّ عاقل، لاستطالة ذلك، فاختصروا بالعدول إلى لفظة من، فيجب أن تقوم في الغرض مقام الاستفهام عن كلّ عاقل باسمه، وقالوا في عموم لفظة ما مثل ذلك.

وثانيها: أن القائل إذا قال: «من دخل داري ضربته» حسن أن يستثني كلّ عاقل من هذه الجملة، ومن شأن الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته بدلالة قبح استثناء البهائم من هذه الجملة، لما لم يجب دخولها فيه.

وثالثها: أن الاستغراق معنى معقول لأهل اللّغة، ومما تدعوهم الدواعي إلى الاخبار عنه، فلا بُدّ أن يضعوا له عبارة تنبئ عنه، كما فعلوا ذلك في كلّ شيء عقلوه من المعاني، ودعتهم الدواعي إلى الاخبار عنه، وإذا وجب ان يضعوا عبارة، فلا شيء من الألفاظ بذلك أولى من الألفاظ التي نذهب إلى عمومها.

ورابعها: أن العموم قد أكد بتأكيد معيّن، وكذلك الخصوص، فكما اختلف التأكيدان في وضع اللّغة لا بالقصد، فكذلك يجب في المؤكّد.

وخامسها: أن لفظة «من» لا بدّ لها من حقيقة في وضع اللّغة، وإذا لم يجز أن تكون موضوعة لبعض من العقلاء معيّن أو غير معيّن، ولا لجميعهم على البدل، وجب أن يكون الجميع على الاستغراق.

وسادسها: أنا قد علمنا أنّ كلّ من أراد أن يخبر عن الاستغراق لا بدّ له من استعمال هذا الألفاظ التي نذهب إلى أنها مستغرقة، فيجب أن تكون موضوعة له؛ لأنه لا مندوحة عنها، وجرى ذلك مجرى كلّ الحقائق التي يُفزع فيها إلى العبارات الموضوعية لها.

والجواب عمّا ذكره أولاً: أنّكم قد اقتصرتم في قاعدة هذه الشبهة على الدّعوى، ونحن لا نسلم لكم أنّ من استفهم بلفظة «من» ولم يعرف من قصد المخاطب بعادة أو قرينة أنه أراد الشمول يحسن أن يجيبه بذكر كلّ عاقل وإنّما

يحسن أن يجيبه بذلك إذا علم عموم استفهامه بطريق منفصل، فما الدليل على ما ادّعيتموه.

والذي يوضح ما ذكرناه أنه يحسن إذا قيل له: «من عندك» أن يقول: أمن النساء أو الرجال؟ ومن الأحرار أو العبيد؟ وكذلك إذا قيل له: ما أكلت؟ يقول: أمن الحلو أو الفاكهة؟ ومن كذا أو كذا؟ وهذا يدلّ على اشتراك اللفظ بين العموم والخصوص.

وأما قولهم: «جاز أن يكون ذكر بعض العقلاء كذكر بعض البهائم» فباطل، وذلك أنّ لفظة «من» عندنا وإن لم تكن موضوعةً لوجوب استغراق العقلاء، فهي تصلح لأن يقصد بها إلى الاستفهام عن جميعهم، كما يصلح أن يقصد بها إلى الاستفهام عن بعضهم، وهي حقيقة في الأمرين، ولا يصلح في وضع اللّغة للاستفهام بها عن البهائم.

وليس معنى قولنا أنها لا تصلح هو أن المتكلّم لا يصحّ أن يقصد بها إلى ذلك، فتكون عبارة عنه؛ لأنّه لا لفظ من الألفاظ إلّا ويمكن أن يقصد به إلى كلّ معنى، فيكون عبارة عنه، وإن لم يصلح له، ومعنى قولنا أنها لا تصلح أي لا تكون حقيقة في ذلك متى قصد بها إليه، ويكون المتكلّم بها عادلاً عن مذهب أهل اللّغة.

فأما عدولهم عن ألفاظ الاستفهام إلى لفظة «من» فلأنهم لا يبلغون غيرها ما يبلغون بها، وذلك أنّ الاستفهام بذكر كلّ واحد باسمه إمّا أن لا يمكن، أو يطول، وليس في سائر الألفاظ ما يصلح أن يقصد به إلى الاستخبار عن سائر العقلاء جمعاً وافتراقاً إلّا لفظة «من»، فهذه مزية لها على غيرها ظاهرة.

ومّا يبطل ما ادّعوه من قيامها مقام ذكر كل عاقل بعينه، أنه لو كان كذلك لقبح من الاستفهام عند ذكر هذه اللفظة ما يقبح مع ذكر كل عاقل بعينه، وقد علمنا حسن أحد الأمرين وقبح الآخر.

والجواب عمّا ذكره ثانياً: أنّ المعروف في الاستثناء من مذهب أهل اللّغة

خلاف ما ادعيتهم، وإنما يخرج الاستثناء عندهم ما جاز أو صح دخوله، دون ما وجب، وإنما صحّ استثناء كلّ عاقل من قول القائل: من دخل داري أكرمته، لصحة دخوله تحت هذه اللفظة، وصلاح هذه اللفظة للاشتغال على الكلّ، ولما لم تصلح ان تشمل على البهائم، لم يحسن استثنائها؛ لأنّ استثناء ما لا يصحّ دخوله تحت اللفظ ليس يحسن.

فإن قالوا: الاستثناء من لفظ العموم كالاستثناء من ألفاظ الأعداد، فكما أنّ الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله، فكذلك الاستثناء من لفظ العموم.

قلنا: ليس بواجب أن يكون الاستثناء من الأعداد إذا كان يخرج ما لولاه لوجب دخوله أن يكون جميع الاستثناء كذلك، وغير منكر أن يكون الاستثناء إنّما وضع لأن يخرج ما لولاه لصحّ دخوله في الكلام، فإن أخرج في بعض المواضع ما لولاه، لوجب دخوله، فلأنّ فيما يجب دخوله الصحة وزيادة، وهذا كما يقول أهل التوحيد أن الحيّ من صحّ أن يكون عالماً وقادراً، فإذا عورضوا بالقديم سبحانه قالوا: الوجوب يشتمل على الصحة ويزيد عليها.

وقد كان الخالدي وجماعة ممن خالف في العموم سوّوا في الاستثناء بين ألفاظ العموم والأعداد، والذي ذكرناه أولاً أولى بالاعتماد عليه.

فإن قالوا: هذا الذي ذهبتم إليه يؤدّي إلى جواز وقوع الاستثناء في النكرات، وقد علمنا فساده.

قلنا: إنّ الاستثناء من النكرات ينقسم إلى استثناء معرفة من نكرة، وإلى استثناء نكرة من نكرة: فأما استثناء المعرفة من النكرة، فلا شبهة في حسنه وجوازه عند أهل العربية؛ لأنهم يقولون: ألق قوماً إلا زيدا، واضرب جماعة إلا عبدالله. فأما استثناء النكرة من النكرات فقد قال أبو بكر ابن السراج في كتابه المعروف بالأصول في النحو: ولا يجوز أن يستثنى النكرة من النكرات في الموجب؛ لأنه لا يجوز أن تقول جاءني قوم إلا رجلاً؛ لأنّ هذا لا فائدة فيه، قال: فإن خصصته، أو نعتته، جاز، فهذا تصريح بحسن الاستثناء من النكرة.

ومما يبطل ما اعتمده في باب الاستثناء أنّ القائل إذا قال لغيره: ألقى جماعة من العلماء، واقتل فرقة من الكفار، حسن أن يستثنى، كل واحد من العلماء والكفار، فيقول: إلا فلاناً، وإلا الفرقة الفلانية، ولا أحد منهم إلا ويحسن أن يستثنى، فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله في اللفظ، لوجب أن يكون قولنا «فرقة» و«جماعة» مستغرقاً لجميع الكفار والعلماء، كما قالوا في لفظة «من»، وليس هذا قولهم، ولا قول أحد.

وبعد، فإنّ أبا هاشم ومن ذهب مذهبه في أنّ ألفاظ الجنس والجموع لا تستغرق، لا يستمرُّ له دليل الاستثناء؛ لأنّ حسن استثناء كلِّ عاقلٍ من قولنا: جاءني الناس، واستثناء كلِّ مشرك من قوله: ﴿فَأَقْضُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، ظاهرٌ، وإن لم تكن هذه الألفاظ عنده مستغرقة كلفظة «من» و«ما»، فما المانع من أن يكون الاستثناء من لفظة «من» و«ما» بهذه المنزلة.

والجواب عمّا ذكره ثالثاً: أنّ هذا منهم إثبات لغة بقياس واستدلال، وذلك ممّا لا يجوز فيما طريقه اللغة.

وبعد، فليس يخلو قولهم: لا بدّ أن يضعوا عبارةً، من أن يريدوا أنّه واجب عليهم أن يفعلوا ذلك، أو لا بدّ أن يقع على سبيل القطع: فإن كان الأوّل، فمن أين لهم أنّهم لا بدّ أن يفعلوا الواجب، ولا يخلّوا به، وليس في وجوب الشيء دلالة على وقوعه، إلا أن يتقدم العلم بأنّ من وجب عليه لا يترك الواجب، وهذا ممّا لا يدعى على أهل اللغة. وإن أرادوا القسم الثاني، فيجب أن يكون القوم ملجئين إلى وضع العبارات، وهذا بعيدٌ ممّن بلغ إليه، لأنّه لا وجه يُلجىء القوم إلى ذلك، لاسيّما وهو متمكّنون من إفهام ما عقلوه من المعاني - إذا قويت دواعيهم إلى إفهامها - بالإشارة على اختلاف أشكالها.

وقد كان يجب أيضاً أن يقطع على ثبوت لفظ الاستغراق في كلِّ لغة، للملّة التي ذكروها.

(١) سورة التوبة، الآية: ٥.

وكان يجب أيضاً في كلّ من عقل معنى من المعاني، وكان ممّا يجوز أن تدعوه الدواعي إلى إفهامه، والعبارة عنه، أن يضع له عبارة، وأن يكون ملجأً إلى وضعها، ومعلوم خلاف ذلك؛ لأننا نعلم أنّ المتكلمين الذين قد استدّلوا، فعلموا اختلاف الأكوان في الأماكن، والاعتمادات في الجهات والطعوم والأرابيح، لم يضعوا للمختلف من ذلك عبارات، وإن كانوا قد عرفوه، وميّزوه، ولا يمكن أن يقال فيهم ما يقال في أهل اللّغة: أنهم إنّما لم يضعوا لسائر ما عدّدناه، من حيث لم يعرفوه، وإذا لم يضعوا ذلك، ثبت أنّ أهل اللّغة غير ملجئين إلى وضع الألفاظ لما عقلوه من المعاني؛ لأنّ الإلجاء لا يختلف فيمن تكامل له شروطه.

وبعد، فإننا نصير إلى ما آثروه، ونقول: قد وضعوا للاستغراق عبارة تنبئ عنه، إلا أنه من أين لهم أنها يجب أن تكون خاصة وغير مشتركة.
فإن قالوا: لا بدّ أن يضعوا عبارة خاصة، كما فعلوه في كلّ ما عقلوه.

قيل لهم: ومن أين لكم أنهم قد فعلوا ما ادّعيتموه في كلّ ما عقلوه، ففيه الخلاف؛ لأننا نذهب إلى أنّ ما عقلوه على ضربين: منه ما وضعوا له عبارة تخصّه، ومنه ما وضعوا له عبارة مشتركة بينه وبين غيره، وما فيه عبارة تخصّه ينقسم، ففيه ما تخصّه عبارة واحدة بلا مشاركة لغيره في سواها، وفيه ما تخصّه عبارات كذلك، وفيه ما يشارك غيره في عبارات، وإن اختصّه غيرها.

على أنّ ما وجدناهم يفعلونه في بعض المعاني، وبعض الألفاظ لا يجب القياس عليه، ولا القضاء بأنهم فاعلون لمثله في كلّ موضع؛ لأننا قد رأيناهم وضعوا للمعنى الواحد عبارات كثيرة، وأسماء عدّة ولم يجز لأحد أن يعلّل ذلك، فيقول: إنّما فعلوه من حيث عقلوه، فيجب أن يكون لجميع المعاني عدّة أسماء، وكذلك لا يجب ما قالوه.

والجواب عمّا ذكروه رابعاً: أننا نقول بموجب اقتراحهم؛ لأننا نذهب إلى أنّ لفظ العموم في نفسه مخالف للفظ الخصوص، ألا ترى أنّ لفظ العموم يتناول ما

زاد على الواحد ويتعدى، ولفظ الخصوص لا يتعدى؛ لأن لفظ العموم إن كان «من» و«ما» وما أشبههما، فهذا اللفظ عندنا يصلح لكل عدد من العقلاء، قليل، أو كثير، ولجميعهم، فهو مخالف في نفسه للفظ الخصوص، وإن كان لفظ الجمع كقولنا المسلمون، فهذا لفظ يجب تناوله لثلاثة، ونشك فيما زاد على الثلاثة، ويجوز في الزيادة الكثرة والقلة، وأن تبلغ إلى الاستغراق والشمول، فقد فارق عندنا لفظ العموم لفظ الخصوص، كما افترقا في التأكيد.

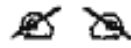
والجواب عما ذكره خامساً: أنكم قد أخللتم في القسمة بالقسم الصحيح، وهو أن يكون موضوعاً لأن يعبرَ بها عن كل العقلاء، وعن بعضهم، وآحادهم، صلاحاً لا وجوباً، وقول بعضهم عقيب هذه الطريقة: «وهذا إنما يدل على أن هذه اللفظة تتناول الكل، فأما الذي يدل على وجوب استغراقها فدليل الاستثناء وطريقة الاستفهام» من العجيب؛ لأن الخلاف إنما هو في وجوب الاستغراق، وتناول هذه اللفظة لكل على سبيل الاستغراق، فأما في الصلاح، فلا خلاف فيه بيننا، فنحتاج إلى تكلف دلالة عليه. وهذا يدل على قلة تأمل معتمدي هذه الطريقة.

والجواب عما ذكره سادساً: أن الفرع عند العزم على العبارة عن العموم إلى هذه الألفاظ إنما يدل على أنها موضوعاً لهذا المعنى، ونحن نقول بذلك، ولا نخالف فيه، فمن أين أنها موضوعاً لذلك على سبيل الاختصاص به من غير مشاركة فيه، فإن القدر الذي تعلقتم به لا يدل على ذلك.

ثم نقول لهم: أما يجوز - على جهة التقرير - أن يضع أهل اللغة لفظاً لمعنى من المعاني لا عبارة عنه سواها، وتكون هذه اللفظة بعينها يحتمل أن تكون عبارة عن غيره على سبيل الاشتراك.

فإن قالوا: لا يجوز ذلك، طولبوا بالدلالة عليه، فإنهم لا يجدونها، وإن أجازوه، انتقض اعتمادهم على الفرع في العموم إلى هذه العبارة؛ لأنه قد يمكن أن يفرع إليها وإن لم تكن خاصة له، بل مشتركة بينه وبين غيره، إذا كان لم يضعوا له عبارة سواها.

وتحقيق الخلاف في ذلك بيننا وبينهم أن ألفاظ العموم يدعون أنها موضوعة للاستغراق في اللغة مختصةً به، إذا استعملت فيما دونه كانت مجازاً، ونحن نقول: أن هذه اللفظة تصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه، وهي في الأمرين حقيقة، فمن تكلم بها وأراد العموم، كان متكلماً بها على حقيقتها، وكذلك إذا أراد الخصوص، فإنها حقيقة فيه، فكونها حقيقة في العموم لا نزاع فيه وإنما الاختلاف في الاشتراك أو الاختصاص^(١).



[الثالث]: فصل في أنه تعالى يجوز أن يخاطب بالعموم

ويريد به الخصوص

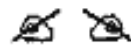
إعلم أنه لا شبهة في ذلك على مذهبنا في العموم؛ لأننا نذهب إلى أن ألفاظ العموم حقيقة في العموم والخصوص معاً، فمن أراد كل واحد من الأمرين بها، فما خرج عن الحقيقة إلى المجاز. وعلى مذهب من خالفنا وقال: أن هذه الألفاظ موضوعة للاستغراق دون غيره، وأنها إذا استعملت في الخصوص، كانت مجازاً، فكلام واضح؛ لأن الله تعالى قد يجوز أن يخاطب بالمجاز، كما يخاطب بالحقيقة، وفي القرآن من ضروب المجاز ما لا يحصى. وأكثر ألفاظ القرآن التي ظاهرها العموم قد أريد بها الخصوص.

غير أنه لا بد في الخطاب بالمجاز من وجه في المصلحة زائد على وجهها في الخطاب على جهة الحقيقة، ويمكن أن يكون الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب؛ لأن النظر في ذلك والتأمل له يشق، ويستحق به زيادة الثواب، كما نقوله في حسن الخطاب بالمتشابه. ويجوز أن يعلم أنه يؤمن عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع.

ولا يجوز أن تتساوى الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه،

(١) الذريعة، ١: ٢٠١.

ويكون مخيراً في الخطاب بأيهما شاء، على ما ظنه بعض من تكلم في هذا الباب؛ لأن الخطاب بالمجاز عدولٌ عن الحقيقة الموضوعية، وتعدّ إلى ما لم يوضع، وذلك لا يكون إلا لغرض زائد. وربما يكون الكلام على وجه المجاز أفصح، وأبلغ، وأخصر، فهذا وجهٌ يجوز أن يكون مقصوداً^(١).

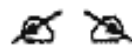


[الرابع]: فصل فيما يصير به العام خاصاً

اعلم أنّ اللفظ الموضوع لأن يستعمل في الاستغراق وفيما دونه إنما يصير خاصاً وعبارة عن البعض دون الكلّ بقصد المخاطب به، وكذلك متى كان عاماً ومتناولاً للكلّ إنما يصير كذلك لكون فاعله مريداً لذلك وقاصداً إليه، فإذا قلنا: إنّ الدليل: إما العقليّ، أو السّمعيّ، خصّص اللفظ، فالمراد أنّه دلّ على كونه مخصوصاً، وعلى أنّ المخاطب به قصد إلى التخصيص، فالدليل دالّ على القصد الذي هو المؤثر في الحقيقة.

وكيف يجوز أن تكون الأدلة هي المؤثرة في تخصيص العام، وقد يتقدّم ويكون من فعل غير المخاطب، وإتّما يؤثّر في كلامه، فيقع على وجه دون آخر ما كان من جهته.

وقد يتجوّز، فيقال في الدليل: إنه مخصّص، والمعنى أنّه دلّ ذلك على التخصيص، وربما اشبه ذلك على من لا يتأمّله^(٢).



[الخامس]: باب ذكر جمل الأدلة التي يعلم بها خصوص العموم

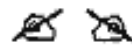
اعلم أنّ الأدلة الدالة على التخصيص على ضربين: متصل بالكلام، ومنفصل عنه.

(٢) الذريعة، ١: ٢٤٢.

(١) الذريعة، ٢: ٢٣٧.

والمتصل قد يكون استثناءً، أو تقييداً بصفة. وقد ألحق قوم بذلك الشرط، وهذا غلط؛ لأن الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان، على ما كنا قدّمناه، ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة.

فأما المخصص المنفصل، فقد يكون دليلاً عقلياً وقد يكون سمعياً، فالسمعي ينقسم إلى ما يوجب العلم وإلى ما يوجب الظن، كالقياس وأخبار الآحاد، وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصصات، وتفصيل هذه الجملة يأتي بإذن الله تعالى ومشيئته^(١).



[السادس]: فصل في تخصيص العموم بالاستثناء وأحكامه

اعلم أنّ الاستثناء لا يؤثر في المستثنى منه حتى يتصل به، ولا يكون منقطعاً عنه، وذلك ممّا لا خلاف فيه بين المتكلمين والفقهاء وقد حكى عن ابن عباس رضي الله عنه خلاف فيه.

والذي يدلّ على ذلك أنّ كلّ مؤثّر في الكلام لا بدّ من إتصاله بما يؤثر فيه، كالشرط والتقييد بصفة، فالاستثناء كذلك، يبيّن ما ذكرناه أنّا لو سمعنا قائلاً يقول بعد تطاول سكوته: «إلا واحداً» لعددها عابثاً هاذياً، كما نعدّه كذلك إذا اشترط، أو قيّد بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة.

وأيضاً لو جاز ما ذكره لم يكن أحدنا حائثاً في يمينه؛ لأنّه يستثنى فيما بعد زمان، فتخرج يمينه من أن تكون منعقدة.

ويجب على هذا القول ألا يوثق بوعد ولا وعيد، ولا يستقرّ أيضاً حكم العقود ولا الإيقاعات من طلاق وغيره.

فأما طول الكلام؛ فغير مانع من تأثير الاستثناء فيه؛ لأنّه مع طوله متصل غير منقطع، ولذلك ينقطع الكلام بانقطاع النفس وما يجري مجراه، ولا يخرج

من أن يكون متصلاً، وقد بيّنا أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله، وذكرنا الخلاف فيه، ودللنا على الصحيح منه.

فأما استثناء الشيء من غير جنسه، فالأولى أن يكون مجازاً ومعدولاً به عن الأصل؛ لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما يتناوله اللفظ دون المعنى، فإذا أخرج مالا يتناوله اللفظ، فيجب أن يكون مجازاً، كاستثناء الدرهم من الدنانير، وقول الشاعر:

«وما بالربع من أحد إلا أوارى»^(١)

وإنما جاز استثناء الدرهم من الدنانير على المعنى لا على اللفظ، لأنه لما كان الغرض بالإقرار إثبات المال، وكان الدنانير كالدراهم في أنها مال، جاز استثناءها منها.

والشاعر أراد ما بالربع من حال ولا ثاب به، فاستثنى الأوارى على هذا المعنى.

فأما قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾^(٢)؛ فإنما جاز استثناءه من الملائكة وإن لم يكن منهم، من حيث كان مأموراً بالسجود كما أمروا به، فكأنه تعالى قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس.

فأما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا أَنْ يَقْتُلُوا الْمُؤْمِنِينَ إِنْ كَانُوا خَاطِئِينَ﴾^(٣)؛ فالتأويل المعروف أن «إلا» هي هنا ليست استثناء، وإنما هي بمعنى لكن، فكأنه تعالى قال: لكن من قتله خطأ فحكمه كذا وكذا.

وقد ذكر أبو هاشم على مذهبه وجهاً قريباً، وهو أن المراد أن مع كونه مؤمناً يقع منه الخطأ، ولا يقع منه العمد.

ويمكن وجه آخر: وهو أنه ليس له أن يقتل من يعلمه مؤمناً أو يظنه كذلك

(١) البيت للناطقة الديباني. خزنة الأدب، ٤: ٥.

(٢) سورة الحجر، الآيتان: ٣٠ و٣١. (٣) سورة النساء، الآية: ٩٢.

إلا خطأ، بأن لا يحصل له أمانة ظن ولا طريقة علم. وقد جوز الفقهاء ذلك فيمن يختلط بالكفار من المؤمنين إذا لم يتميز.

واختلفوا في استثناء الأكثر مما يتناوله المستثنى منه، فمنع منه قوم، والأكثر يجوزونه.

والذي يدل على جواز ذلك أن استثناء الأكثر في المعنى المقصود كاستثناء الأقل، فيجب جوازه.

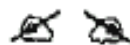
وأيضاً؛ فإن الاستثناء كالتخصيص في المعنى، فإذا جاز أن يخصص الأكثر جاز أن يستثنيه.

وليس لاحد أن يلزم على ذلك جواز استثناء الكل؛ لأن ذلك يخرج من كونه استثناء؛ لأن من حقه أن يخرج بعض ما تناوله الكلام.

وتعلق المخالف بأنه لم يجد أهل اللغة استثنوا الأكثر، غير صحيح؛ لأنه ليس كل شيء لم يجدهم فعلوه لا يجوز فعله، ألا ترى أننا ما وجدناهم يستنون النصف وما قاربه، وإن كان جائزاً بلا خلاف، وليس كل شيء هو الأحسن لا يجوز خلافه؛ لأن الأحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول، ثم لم يمنع ذلك من خلافه.

فإن قيل: أفيد دخول الاستثناء على الجملة على عموم اللفظ بعدما أخرجه.

قلنا: قد ذهب قوم إلى ذلك، والصحيح أنه يبقى على ما كان عليه من الاحتمال، وإنما تأثير الاستثناء إخراج ما تناوله، يوضح ذلك أن القائل إذا قال: «ضربت غلماني إلا زيداً» يجوز له أن يقيم لنا أيضاً دليلاً على أنه ما ضرب أيضاً عمرواً، فالاحتمال باق^(١).



[السابع]: فصل في تخصيص العموم بالشرط

اعلم أن الشرط وإن لم يكن مؤثراً في نقصان عدد المشروط كالاستثناء، وبذلك فصلنا بينهما فيما تقدم، فإنه يخصص المشروط من وجه آخر؛ لأنه إذا قال «اضرب القوم، إن دخلوا الدار» فالشرط لا يؤثر في تقليل عدد القوم، وإنما يخصص الضرب بهذا الحال؛ لأنه لو أطلق لتناول الأمر بالضرب على كل حال، فتخصص بالشرط، ومن أمثله قوله تعالى: ﴿فَلَمَّ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١) وقوله جلّ اسمه: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامٌ سِتِيرًا يَسْكِينًا﴾^(٢).

ولا فصل في الحكم الذي ذكرناه بين تقدم الشرط في صدر الكلام وبين تأخره. ولا يمتنع أن يشترط الشيء بشروط كثيرة، كما لا يمتنع أن يكون الشرط الواحد شرطاً في أشياء كثيرة. وكلما زيد في الشرط زاد التخصص.

ومن حق الشرط أن يكون مستقبلاً، وكذلك المشروط. والغاية تجري في هذا المعنى مجرى الشرط. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهِنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^(٣) معناه إلى أن يطهرن، فإن طهرن فاقربوهن. وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَغْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٤) (٥).



[الثامن]: فصل في المطلق والمقيد

اعلم أن التقييد هو مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَكَابِعَيْنِ﴾^(٦) فإذا ولي هذا التقييد جملة واحدة، فلا شبهة في تغير حكمها. والخلاف فيه متى ولي جملتين، في رجوعه إليهما - إذا صح ذلك فيه - أو رجوعه إلى ما يليه، كالخلاف في الاستثناء، وقد تقدم مشروحاً.

(٢) سورة المجادلة، الآية: ٤.

(١) سورة النساء، الآية: ٤٣.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

(٦) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٥) الذريعة، ١: ٢٧٣.

ولا خلاف في أنّ الحكم المقيّد إذا خالف الحكم المطلق، ولم يكن من جنسه، فإنّ التقييد لا يتعدّى إلى المطلق. وإنّما اختلف فيما قيّد وأطلق، والجنس واحد، كالكفّارات؛ لأنّه تعالى أطلق الرقبة في كفارة الظهار، وقيدها في كفارة القتل، فقال قوم: أن المطلق يصير مقيّداً للظاهر، لا للدليل، وقال قوم: يقيّد بالدليل، والقياس، وقال آخرون: لا يصحّ تقييده بالقياس، من حيث يتضمّن الزيادة، والزيادة في النصّ نسخ.

والدليل على أنّ المطلق لا يقيّد لأجل تقييد غيره أنّ كلّ كلام له حكم نفسه، ولا يجوز أن يتعدّى إليه حكم غيره، ولو جاز تقييد المطلق لأجل تقييد غيره، لوجب أن يخصّ العامّ لتخصيص غيره، ويشترط المطلق على هذا الوجه، وهذا يبطل الثقة بشيء من الكلام.

واحتجاجهم بأنّ القرآن كالكلمة الواحدة، يبطل بالاستثناء والتخصيص.

وقولهم: «الشهادة لما أطلقت في موضع، وقيّدت في آخر، حكمنا بتقييدها في كلّ موضع» يبطل بأنّ العدالة معتبرة في كلّ موضع، وإنّما اشترطت للدليل هو غير ظاهر تقييدها في بعض المواضع.

فأمّا من يجعل القياس دليلاً وطريقاً إلى إثبات الأحكام، فليس له أن يمتنع من تقييد الرقبة بدليل القياس، إن اقتضى ذلك، وإن كان زيادة، وليس في الحقيقة زيادة، لأنّ تقييد الرقبة بالإيمان يقتضي أن المجزي أقلّ ممّا كان يجزي، وهذا في المعنى تخصيص، لا زيادة، ولا معتبر بزيادة اللفظ، لأنّ كلّ تخصيص بدليل شرعيّ لا بدّ من كونه زيادة في اللفظ^(١).



[التاسع]: فصل في ذكر مخصصات العموم

المتفصلات الموجبة للعلم

اعلم أنّ تخصيص العموم بكلّ دليل أوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها وإجماع لا شبهة فيه، ولا خلاف من محقق في مثله؛ لأنّ الدليل القاطع إذا دلّ على ضدّ حكم العامّ لم يجز تناقض الأدلّة، فلا بدّ من سلامة الدليلين، ولا يسلمان إلاّ بتخصيص ظاهر العموم.

فإن قيل: لم كنتم بأن تخصوا العموم بدليل العقل أولى ممّن خصّ دليل العقل بالعموم.

قلنا: دليل العقل لا يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز، والعموم يصحّ فيه كلّ ذلك، فلهذا خصصنا العموم بالعقل.

فإن قيل: دليل العقل يجب تقدّمه على العموم، فكيف يخصّ به، ولو جاز تخصيصه به، لجاز نسخه.

قلنا: دليل العقل ليس بمخصّص على الحقيقة، وإنّما هو دالٌّ على المخصّص، والمؤثّر في الحقيقة هو قصد المخاطب، والدليل يجوز تقديمه على المدلول؛ لأنّه ليس بمؤثّر.

على أنّ دليل العقل كما يتقدّم، فهو مصاحب، فلو كان مؤثّراً، لكان مصاحباً.

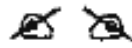
وأما النسخ بدليل العقل، فغير ممتنع في المعنى؛ لأنّ سقوط فرض القيام في الصلاة بالزّمانة كسقوطه بالنهي، فمعنى النسخ حاصل، وإن لم يطلق الاسم. وأما تخصيص الكتاب بالكتاب، فلا شبهة في جوازه، ومن خالف في ذلك من أهل الظاهر وسّمى التخصيص بياناً إنّما هو مخالف في العبارة.

وأما تخصيصه بالسنة، فلا خلاف فيه، وقد وقع كثيرٌ منه؛ لأنّه تعالى قال: ﴿يُؤَيِّدُكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِكْرِ مِثْلُ حَقِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ وخصّص عموم هذا الظاهر

قوله عنه: «لا يرث القاتل»^(١) و«لا يتوارث أهل ملتين»^(٢).

وجملة القول في هذا الباب أنّ كلّ شيء هو حجّة في نفسه لا بدّ من تخصيص العموم به، وإنّما الخلاف في عبارة، أو في وقوع ذلك، ولا حاجة بنا إلى ذكر الوقوع في هذا الموضوع.

وأما تخصيصه بالإجماع، فصحيح؛ لأنّ الإجماع عندنا لا يكون إلاّ حجّة، لما سنذكره في باب الإجماع بمشيئة الله تعالى والخلاف بيننا وبين أصحاب الإجماع إنّما هو في التعليل والدليل^(٣).



[العاشر]: فصل في التخصيص بأخبار الآحاد

اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب بها، فمنهم من أبى أن يخصّ بها على كلّ حال، ومنهم من جوّز تخصيصه بأخبار الآحاد إذا دخله التخصيص بغيرها، ومنهم من راعى سلامة اللفظة في كونها حقيقة، ولم يوجب التخصيص بخبر الواحد مع سلامة الحقيقة، وأجازه إذا لم تكن سالمة، وإنّما تسلم الحقيقة عنده إذا كان تخصيصه بكلام متصل به، ومنهم من يجيز تخصيص العموم بأخبار الآحاد على كلّ حال بغير قسمة.

والذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال، وقد كان جائزاً أن يتعبّد الله تعالى بذلك، فيكون واجباً، غير أنّه ما تعبّدنا به.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ الناس بين قائلين، ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، وناف لذلك، وكلّ من نفى وجوب العمل بها في الشرع نفى التخصيص بها، وليس في الأمة من جمع بين نفي العمل بها في غير التخصيص وبين القول بجواز التخصيص، فالقول بذلك يدفعه الإجماع، وسندلّ

(١) سنن البيهقي، ٦ : ٢١٩ و ٨ : ١٣٣ . (٢) سنن ابن ماجه، ٢ : ٩١٢ .

(٣) الذريعة، ١ : ٢٧٧ .

بمشيئة الله تعالى إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار على أن الله تعالى ما تعبدنا بالعمل بأخبار الآحاد في الشرع، فبطل التخصيص بها لما ذكرناه، ولا شبهة في أن تخصيص العموم بأخبار الآحاد فرع على القول بالعمل بأخبار الآحاد.

على أننا لو سلمنا أن العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به، لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها؛ لأن إثبات العبادة بالعمل في موضع لا يقتضي تجاوزه إلى غيره، ألا ترى أنهم لم ينسخوا بها وإن علموا بها في غير النسخ، وكذلك يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص وإن لم يثبت التخصيص، لاختلاف الموضعين؛ لأن خبر الواحد ليس بحجة من جهة العقل، وإنما كان حجة عند من ذهب إلى ذلك بالشرع، فغير ممتنع الاختصاص في ذلك.

واعلم أن شبهة من أحال التعبد بالعمل بخبر الواحد في تخصيص أو غيره التي عليها المدار ومنها يتفرع جميع الشبه أن العموم طريقه العلم، فلا يجوز أن يخص بما طريق إثباته غالب الظن، والذي يفسد أصل هذه الشبهة أن التعبد إذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص أو غيره، فطريق هذه العبادة العلم، دون الظن، فإنما خصصنا معلوماً بمعلوم، وأدلة العقول شاهدة بذلك، وسنشرح هذا في الكلام على نفي جواز العبادة بخبر الواحد عقلاً عند الانتهاء إليه بعون الله.

وبعد؛ فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع إلى أخبار الآحاد في الاسم العام، فما الذي يمنع من الرجوع إليها في الحكم المعلق بالاسم، ألا ترى أننا عند الاختلاف نثبت الأسماء بالرجوع إلى أهل اللغة، فما الذي يمنع من الرجوع إلى الآحاد في تخصيص الأحكام.

وأما من جَوَزَ التخصيص بأخبار الآحاد بشرط دخول التخصيص قبل ذلك، أو بشرط سلامة الحقيقة، فشبهته في ذلك أن التخصيص يصير اللفظ مجازاً، وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك^(١).



(١) الذريعة، ١: ٢٨٠.

[الحادي عشر]: فصل في تخصيص العموم بالقياس

اعلم أنّ هذا الفصل نظير الذي تقدّمه، والخلاف في تخصيص العموم بالقياس إنّما هو فرع من فروع القائلين بأنّ العبادة قد وردت بالقياس في الشريعة، ومن دفع جواز القياس في شيء من الشريعة لا شغل له بهذا الفرع، وإذا دللنا على أنّ العبادة لم ترد بالقياس في حكم من أحكام الشريعة، بطل القول بأنّه مخصّص بالإجماع، على ما قلناه في أخبار الأحاد.

وقد اختلف مثبتوا القياس في هذه المسألة، فذهب أبو عليّ الجبائيّ وجماعة من الفقهاء إلى أنّه لا يخصّص العموم به، وهو قول أبي هاشم الأوّل، ومنهم من قال: يخصّص بالقياس الجليّ، دون القياس الخفيّ، وهو مذهب كثير من أصحاب الشافعيّ، ومنهم من قال: يخصّص به إذا دخله التخصيص، ومنهم من جوز تخصيصه بالقياس على كلّ حال، وهو مذهب أكثر الفقهاء، ومذهب أبي هاشم الأخير.

وقد ذكرنا طريقتنا في نفي التخصيص بأخبار الأحاد، وهي الطريقة في نفي التخصيص بالقياس.

ويمكن - إذا سلّمنا أنّ العبادة قد وردت به في غير التخصيص - أن نسلّم مثل الطريقة التي سلّمناها في نفي تخصيصه بأخبار الأحاد، فنقول: قد علمتم أنّ القياس ليس بحجّة في نفسه بدليل العقل، وإنّما يثبت كونه حجّة بالسمع، فمن أين إذا كان في غير التخصيص حجّة أنّه كذلك في التخصيص.

وأما دعواهم أنّ الأمة إنّما حجبت الأمّ بالأختين فما زاد بالقياس، وذلك أبلغ من التخصيص، وأنّ العبد كالأمة في تنصيف الحدّ، فباطلة؛ لأنّنا لا نسلّم ذلك، ولا دليل على صحّته، وإنّما المعوّل في ذلك على إجماع الأمة، دون القياس.

ومن منع من القياس من حيث أوجب الظنّ، والعموم طريقه العلم، قد بيّنا الكلام عليه في التخصيص بأخبار الأحاد، وقلنا: دليل العبادة بالقياس يقتضي

العلم، فما خصصنا معلوماً إلا بمعلوم، ولا اعتبار بطريق هذا العلم، كان ظناً أو غيره.

ومن أقوى ما احتج به من نفي تخصيص العموم بالقياس أنه لا خلاف بين مثبتيه في أن الشرط في استعماله الضرورة إليه، وسلامته من أن تكون الظواهر دافعة له، وهذا الشرط يمنع من تخصيص الكتاب والسنة المعلومة المقطوع عليها به.

ووجدت بعض من خالف في ذلك يقترح في هذه الطريقة، بأن يقول: إذا خصصنا العموم بالقياس، فقد استعملناه فيما لا نص فيه يخالفه، وإنما يدفع النص القياس إذا كان المراد بذلك النص معلوماً، فأما ما يتناول اللفظ في الظاهر لا يكون دافعاً، فإن أردتم الأول، فهو مسلم، ولا يمنع من التخصيص بالقياس، وإن أردتم الثاني، فغير مسلم، وهو موضع الخلاف.

وهذا ليس بصحيح؛ لأن مراد الله تعالى إنما يعلم بخطابه، فإذا كان ظاهر خطابه ينافي القياس، فقد زال الشرط في صحة القياس، فكيف السبيل إلى العلم بمراده إلا من جهة خطابه.

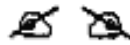
وبعد، فمعلومٌ بغير شبهة ان للقياس في تخصيص العموم شرطاً ليس هو للدليل العقلي، ولا للسنة المقطوع عليها، وقد بينا أننا نترك ظاهر الكتاب ونخص عمومه بدليل العقل، والسنة المعلومة، والإجماع، فيجب مع هبوط درجة القياس عنها ألا ندع به ظاهر العموم، وأن نكتفي في الدفع له بتناول ظاهر الكتاب بخلاف موجه، حتى يكون القياس بخلاف الأدلة القاطعة.

وليس يمكن أن يدعوا أن الفرق بين القياس وغيره من الأدلة القاطعة أن القياس لا يستعمل مع العلم بأن مراد الله تعالى بخطابه خلافه.

قلنا: ولا شيء من الأدلة يستعمل مع ذلك.

فإذا قيل ما عدا القياس من الأدلة يمنع من أن يعلم من مراد الله خلافها؛ لأن ذلك يقتضي تعارض الأدلة وتناقضها، وهذا جائز في القياس.

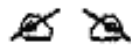
قلنا: هذا صحيح غير أنه فرق بين القياس وغيره في غير الموضع الذي حققناه؛ لأن الاتفاق إنما حصل في أن شرط التخصيص بالقياس يخالف شرط التخصيص بغيره، فإن لم يكن الأمر على ما ذكرناه من أن ظاهر تناول لفظ العموم يمنع من القياس، ولا يمنع من سائر الأدلة، فلا مزية بين الكل، ويجب التساوي، ومعلوم خلافه^(١).



[الثاني عشر]: فصل في تخصيص العموم بأقوال الصحابة

اعلم أنه لا خلاف في أن كل ما هو حجة في نفسه يصح تخصيص العموم به، وإجماع الصحابة حجة؛ فيجب التخصيص به. ونحن وإن كنا نخالفهم في تعليل كون ذلك حجة، أو في دليله، فالحكم لا خلاف فيه بيننا. فأما قول بعضهم، ففي الناس من يذهب إلى أنه إذا ظهر وانتشر ولم يقع فيه خلاف جرى مجرى الاجماع، فيخص بذلك، كما يخص بالاجماع. وفيهم من يقول: إمساكهم عن الخلاف لا يدل على الوفاق، فلا يجعله إجماعاً، ولا يخص به. وتحقيق ذلك يأتي فيما بعد بمشيئة الله تعالى.

وأما نحن؛ فنذهب إلى أن في الصحابة من قوله بانفراده حجة، وهو أمير المؤمنين عليه السلام، لقيام الدليل على عصمته، وقد دللنا على ذلك في كتب الإمامة، وليس هذا موضع ذكره، فقوله عليه السلام منفرداً يخص به العموم لا محالة^(٢).



[الثالث عشر]: فصل في تخصيص العموم بالعادات

اعلم أن العموم لا يجوز تخصيصه بأن يعتاد الناس أن يفعلوا خلافه؛ لأن

(١) الذريعة، ١: ٢٨٣.

(٢) الذريعة، ١: ٢٨٨.

أفعالهم يجب أن تكون تابعة لخطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ ، فكيف يجعل التابع متبوعاً . وإن كانت هذه العادة أثرت في حكم اللفظ وفائدته ، وجب أن يخصّ العموم بها ؛ لأنّ التعارف له تأثير في فوائد الألفاظ فلا يمتنع تخصيص العموم بما يجري هذا المجرى^(١) .



[المقدمة الثالثة]: باب الكلام في المجمل والبيان

[فيها أمور:

الأول: تمهيد: [اعلم أن المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به، والمفسر ما استقل بنفسه.

والمستقل بنفسه على أقسام:

أحدها: ما يدل على المراد بلفظه.

وثانيها: ما يدل بفحواه.

وثالثها: ما أحقه قومٌ به من الدال على المراد بفائدته.

ورابعها: ما ألحق - أيضاً - مما يدل بمفهومه.

ومثال الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْسُلُوا أَنْفُسَ الْتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١).
 ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢). و﴿وَلَا يظلمُ رَبُّكَ أحداً﴾^(٣). وما لا يحصى من الأمثلة. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُتِيَ﴾^(٤). ومثال الثالث طريقة التعليل. ومثال الرابع الزجر، وتعلق الحكم بالأسباب، ووجوب ما لا يتم ما كلفناه إلا به.

ومن خالف في فحوى اللفظ يجب موافقته، فيقال له: أيدخل على عاقل عرف عادة العرب في خطابها شبهة في أن القائل إذا قال: «لا تقل له أف»؛ فقد منع من كل أدية له، وأنه أبلغ من قوله: «لا تؤذه» فمن خالف في ذلك؛ أعرض عنه. ومن لم يخالف، وادعى أن بالقياس والتأمل يعلم ذلك؛ قيل له: فمن لا

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

(٣) سورة الكهف، الآية: ٤٩.

يثبت القياس يجب ألا يعرف ذلك، ولو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ألا يكون ما ذكرناه مفهوماً، ونحن نعلم ضرورة أن قولهم: «فلان مؤتمن على القنطار» أبلغ من قولهم: «إنه مؤتمن على كل شيء»، وقولهم: «ما يملك نقيراً ولا قطميراً» أبلغ من قولهم: «إنه لا يملك شيئاً»، وإنما اختصروا للبلاغة والفصاحة، ولهذا يعدّون مناقضاً من قال: «لا تقل له أف، واستخفت به»، أو قال: «فلان لا يملك نقيراً، ومعه ألوف الدنانير».

وأما طريقة التعليل؛ فأكثر ما فيها أن يعقل من قوله ﷺ: «إنها من الطّوافين عليكم والطّوافات» تعليق الحكم بهذه الصفة، فمن أين تعدّيه إلى كل ما كانت له هذه الصفة، وذلك إنما يكون بالعبادة بالقياس، وإلا لم يكن مستفاداً.

فأما الزجر؛ فالأولى أن يكون قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾^(١) - إذا ثبت أنه زجر عن السرقة - أن القطع إنما كان لأجل السرقة. والأغلب في العادة والتعارف أن من أوجب شيئاً، فقد أوجب ما لا يتم إلا به.

فأما ما لا يستقل بنفسه، ويحتاج إلى بيان؛ فهو على ضربين:

أحدهما: يحتاج إلى بيان ما لم يرد به ممّا يقتضي ظاهره كونه مراداً به كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢) و﴿الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾^(٣). وقد ذهب قوم إلى أن ذلك كالمجمل في أن ظاهره لا يدل على المراد، وهذا الوجه له باب مفرد يذكر في موضعه والخلاف فيه، بمشيئة الله، ويدخل في هذا القسم النسخ؛ لأن الدليل المتقدم إذا علم بلفظه أو بقرينة أن المراد به الامتثال في جميع الأوقات المستقبلية؛ فلا بد من الحاجة إلى بيان ما لم يرد به، ممّا يفيد النسخ. ويدخل في هذا القسم ضروب المجازات؛ لأن الخطاب إذا ورد، فلو خّلينا وظاهره؛ لاقتضى ما لم يرد منا، فلا بد من الحاجة إلى البيان.

(٢) المصدر نفسه.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٣) سورة النور، الآية: ٢.

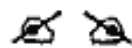
والقسم الثاني ممّا يحتاج إلى بيان ما يحتاج إليه في معرفة ما أريد به، وهو على ضروب: فمنه ما يكون كذلك لوضع اللّغة، ومنه ما يؤثر فيه النقل أو حصول مقدّمة، أو مؤخّرة، أو قرينة.

فالذي يرجع إلى الوضع فهو أن يكون اللفظ وضع في اللّغة محتملاً. ثمّ احتمالُه ينقسم، فربما احتتمل أمراً من جملة أمور، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنذَرُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١) و﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٢) وربما احتتمل شيئاً من جملة أشياء معيّنة، أو شيئين، كقولنا قرء، وجون، وشفق، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِرِوَالِهِ سُلْطَنًا﴾^(٣).

فأمّا ما يرجع إلى النقل، فكالأسماء الشرعيّة، كقولنا صلاة، وزكاة؛ لأنّ المراد بها في الشرع غير ما وضعت له في اللّغة.

وأما مثال ما يرجع إلى مقدّمة، فهو كلّ عموم يعلم بأمر متقدّم أنّه لا يراد به إلا البعض، ولا دليل على التّعيين، فما هذه حاله لا بد فيه من بيان، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَوْبَيْنْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَمَّا عَرَّشُ عَظِيمٍ﴾^(٤).

وأما ما يرجع إلى مؤخّرة وقرينة؛ فهو كلّ ظاهر يعلم أنّه مشروط بشرط مجمل، أو استثناء مجمل، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(٥)، وتفصيل ذلك وذكر جميع أمثله فيه طول. وخلاف ذلك في الأمثلة؛ لأنّ الأمر ربما اشتبه فيها. وفيما ذكرناه كفاية^(٦).



[الثاني]: فصل في ذكر معاني الألفاظ التي يعبر بها في هذا الباب

اعلم أنّ النّصّ هو كلّ خطاب أمكن معرفة المراد به. وقد ذهب قوم إلى أنّ النّصّ ما لا تعترض الشبهة في المراد به. ومنهم من قال كلّما تناول الحكم

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

(٤) سورة النمل، الآية: ٢٣.

(٦) الذريعة، ١: ٣٢٣.

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤١.

(٣) المصدر نفسه.

(٥) سورة المائدة، الآية: ١.

بالاسم فهو نصٌّ. ولا يجعل المجمل نصّاً. وما قلناه في حدّ النصّ أولى؛ لأنه لا خلاف بين الأمة في أنّ الله تعالى قد نصّ على الصّلاة والزّكاة مع حاجتهما إلى البيان. ويسمّون اللفظ نصّاً، وإن كان فيه احتمالٌ واشتباؤٌ. وأما المفسّر؛ فهو الذي يمكن معرفة المراد به.

وأما المجمل في عرف الفقهاء؛ فهو كلّ خطاب يحتاج إلى بيان، لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة إلا فيما يدلّ على الأحكام. والمتكلّمون يستعملون فيما يكون له هذا المعنى لفظ المتشابه، ولا يكادون يستعملون لفظ المجمل في المتشابه.

وأما قولنا «ظاهر»؛ فالأولى أن يكون عبارة عمّا أمكن أن يعرف المراد به، ولا معنى لاشتراط الاحتمال أو التقارب على ما اشترطه قومٌ، فقد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال^(١).



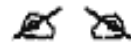
مركز تحقّق تكملة علوم رسول [الثالث]: فصل في حقيقة البيان

اعلم أنّ البيان هو الدلالة على اختلاف أحوالها، وإلى ذلك ذهب أبو عليّ وأبو هاشم. وذهب أبو عبدالله الحسن بن عليّ البصري إلى أن البيان هو العلم الحادث الذي به يتبيّن الشيء. وللفقهاء في ذلك حدود مختلفة مضطربة لا معنى للتطويل بذكرها. والمحصل هذان المذهبان.

والذي يدلّ على أنّ البيان هو الدلالة وقوع الاتفاق على أنّ الله تعالى قد بيّن جميع الأحكام؛ لأنه تعالى بنصب الأدلّة في حكم المظهر لها، وقد يوصف الدالّ بأنه مبيّن، وقد يجري هذا الوصف مع فقد حدوث العلم، فكيف يقال: إنّه عبارة عن حدوث العلم. وكان يجب على هذا القول أن يكون من لم يعلم الشيء فما بيّنه الله تعالى له، ولا نصب له دلالةً عليه، ولا شبهة في بطلان

(١) الذريعة، ١: ٣٩٨.

ذلك، ولهذا يقولون: قد بينت لك هذا الشيء، فما تبينته، فلو كان البيان هو العلم؛ لكان هذا الكلام متناقضاً. وهذا خلاف في عبارة، والخلاف في العبارات ليس من المهمات^(١).



[الرابع]: فصل في أن تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره

اختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢) وما أشبهه: فقال قوم: بأي شيء خص صار مجملاً يحتاج إلى بيان، وإلى ذلك ذهب عيسى بن أبان. وقال آخرون: يصح مع التخصيص التعلق بظاهره، وهو قول الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة. ومنهم من قال: متى خص باستثناء، أو بكلام متصل؛ صح التعلق به، وإذا كان التخصيص بدليل منفصل فلا تعلق به؛ وهو قول أبي الحسن الكرخي. وكان أبو عبد الله الحسن بن علي البصري يقول: إذا كان التخصيص لا يخرج الحكم من أن يكون متعلقاً بالاسم على الحد الذي تناوله الظاهر؛ فإنه يحل محل الاستثناء في أنه لا يمنع من التعلق بالظاهر. فمتى كان التخصيص مانعاً من أن يتعلق الحكم بالاسم، بل يحتاج إلى صفة أو شرط حتى يتعلق الحكم به، فيجب أن يمنع ذلك من التعلق بظاهره. ويقول في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾^(٣): قد ثبت أن القطع لا يتعلق بالاسم، بل يحتاج إلى صفات وشرائط حتى يتعلق القطع، وتلك الشرائط والصفات لا تعلم إلا بدليل، فجرت الحاجة إلى بيان هذه الصفات والشروط مجرى الحاجة إلى بيان المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤). ويقول: لا شبهة في أن القطع محتاج إلى أوصاف سوى السرقة، فجرى ذلك مجرى أن يحتاج القطع إلى أفعال سوى السرقة، ولو كان كذلك؛ لمنع من

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

(١) الدرعية، ١: ٣٢٩.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

التعلق بالظاهر، فكذلك الأوصاف. وهذه الطريقة أقوى شبهة من كل شيء قيل في هذا الباب.

والذي نقوله: إن كل خطاب لو خَلينا وظاهره لكنا نفعل ما أريد منا، وإنما كنا نخطيء في ضم ما لم يرد منا إلى ما أريد؛ فيجب أن يكون المحتاج إليه في بيانه التخصيص، والأصل ممكن التعلق بظاهره، وكل خطاب لو خَلينا مع ظاهره، لما أمكن تنفيذ شيء من الأحكام على وجه ولا سبب؛ فيجب أن يحتاج في أصله إلى بيان. ومثال الأول قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾؛ لأننا لو خَلينا وظاهره؛ لقطعنا من أراد منا قطعه ومن لم يرد. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَنِيفِ﴾ (١)؛ لأننا لو عملنا بالظاهر لقتلنا من أراد قلبه ومن لم يرد، فاحتجنا إلى تمييز من لا يقتل ولا يقطع، دون من يقتل أو يقطع. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وقوله جل اسمه: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّسَائِلٍ مِّنْهُمْ وَالْمَعْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾ (٢)؛ لأننا لو خَلينا والظاهر، لما أمكننا أن نعلم شيئاً مما أريد منا، فاحتجنا إلى بيان ما أريد منا؛ لأننا غير مستفيدين له من ظاهر اللفظ، وفي الأول الأمر بخلافه، وجرى ذلك مجرى الاستثناء إذا دخل على العموم، أو غيره من الأدلة المنفصلة، في أنه وإن جعل الكلام مجازاً، فالتعلق بالظاهر في الباقي صحيح ممكن.

وإنما دخلت الشبهة في هذا الموضع، من جهة أن البيان في آية السرقة وقع فيمن يقطع، لا فيمن لا يقطع، وفي صفات السرقة التي يجب بها القمع، لا في صفة ما لا يجب به القمع، فأشكل ذلك على من لم ينعم النظر، فظن أنه مخالف للتخصيص في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَنِيفِ﴾ وما جرى مجراه.

والوجه الذي من أجله علقوا الشروط بما يجب به القمع دون ما لا يجب فيه القمع هو طلب الاختصار، والعدول عن التطويل.

ولما كان الغرض تمييز من يقطع ممن لا يقطع، ولم يمكن التمييز باستثناء الأعيان؛ عدل من تمييزه بالأعيان إلى تمييزه بالصفات.

(١) سورة التوبة، الآية: ٥.

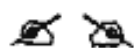
(٢) سورة المعارج، الآيتان: ٢٤ و ٢٥.

ولمّا كان التّمييز بالصفات فيمن لا يقطع يطول؛ لأنّ من لا يقطع من السّراق أكثر ممّن يقطع؛ فميّز بصفات من يقطع، طلباً للاختصار.

وإذا كنّا قد اتّفقنا على أنّه لو ميّز باستثناء الأعيان؛ لصحّ التعلّق بالظّاهر فيما بقي، وكذلك إذا ميّز بذكر صفات من لا يقطع، حتّى يقول: «اقطعوا السّراق إلّا من صفته كذا»؛ فكذلك يجب أن يتعلّق بظّاهر ما بقي متى ميّز باستثناء من يقطع؛ لأنّ هذا التّمييز إنّما اعتمد لإخراج من لا يقطع وإبانتة، وإنّما عدل إليه للاختصار.

فإن قيل: ميّزوا بين المجاز الّذي لا يصحّ التعلّق بظّاهره، وبين المجاز الّذي يجب التعلّق بظّاهره.

قلنا: أمّا مثال المجاز الّذي لا يصحّ التعلّق بظّاهر العموم معه، فهو ان يقول: «اضرب القوم، وإنّما أردت بعضهم» أو يقول: «وإنّما أردت المجاز، دون الحقيقة» ومثاله قوله تعالى: ﴿إِن كَانَتْ بَعْضُ أَلْفَانٍ إِثْرًا﴾^(١). وأمّا المجاز الّذي لا يمنع من التعلّق بالظّاهر، فهو أن يقول القائل: ضربت القوم، وينصب دليلاً أو يعلم من حاله أنّه ما ضرب واحداً معيّنًا منهم؛ فإنّ اللفظ يصير مجازاً لا محالة، لكنّه لا يمنع من التعلّق بالظّاهر فيمن عدا من قام الدليل على تخصّيصه. وهذه الجملة يطلع بها على جميع ما يحتاج إليه في هذا الباب^(٢).



[الخامس]: فصل في هل يجب أن يكون البيان كالمجمل

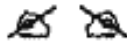
في القوّة وغيرها، أو لا يجب ذلك

فقال قوم: يجب أن يكون البيان في رتبة المبيّن، وطريقة العلم به. وقال قوم يجب في أصول صفاته وشروطه أن يكون كذلك، دون التفصيل. ومنهم من وقف ذلك على الدليل، ويجوز أن يكون البيان بخبر الواحد والقياس.

(٢) الذريعة، ١: ٣٣٢.

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

والصحيح أن البيان يجب أن يكون إليه طريق، وعليه دليل، وكيفية ذلك في رتبة أو قوة ليست بواجبة، وذلك موقف على ما يعلمه الله تعالى من المصلحة، وليس يمتنع تجويزاً وتقديراً أن يثبت البيان بخبر الواحد أو القياس، كما أجزنا أن نخصّ بهما العموم المعلوم في كتاب الله تعالى، وإنما الكلام في وقوع ذلك وحصوله، ولا شبهة في أن العلم بالصلاة وأنا بها مخاطبون ضروري، وإن لم يجب مثل ذلك في بيانها^(١).



[السادس]: فصل في أن تعليق الحكم بصفة

لا يدلّ على انتفائه بانتفائها

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن انتفاء الصفة التي علق الحكم عليها لا يدلّ على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة. وإنما يفيد تعليقه بها إثبات الحكم فيما وجدت فيه، من غير إفادة الحكم في غيره نفيًا ولا إثباتًا. وإلى هذا المذهب ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والمتكلمون كلهم إلا من لعنه شدّ منهم، وهو الصحيح المستمرّ على الأصول. وقد صرح بهذا المذهب أبو العباس بن شريح، وتبعه على ذلك جماعة من شيوخ أصحاب الشافعي كأبي بكر الفارسي والقفال وغيرهما. وذكر أبو العباس بن شريح أن الحكم إذا علق بصفة فإنما يدلّ على ما تناوله لفظه إذا تجرد وقد يحصل فيه قرائن يدلّ معها على أن ما عداه بخلافه، نحو قوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُم مِّن مِّن بَنِي فَتَيِّبَاتٍ﴾^(٢) وقوله جل اسمه: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَّمُوا صَعِيدًا﴾^(٥) وقوله ﷺ: «في

(١) الذريعة، ١: ٣٤٣.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ٦.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٦.

(٤) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(٥) سورة النساء، الآية: ٤٣.

سائمة الغنم الزكاة». قال: وقد يقتضي ذلك أن حكم ما عداه مثل حكمه، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَلَّ مِنْكُمْ مَتَعِدًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُبِي﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾^(٣). وهذا تصريح منه بالمذهب الصحيح، وأن القول - إذا تجرد - لم يقتض نفيًا ولا إثباتًا فيما عدا المذكور، وأنّ بالقرائن تارة يعلم النفي، وأخرى الإثبات. وقد أضاف ابن شريح قوله هذا إلى الشافعي، وتأول كلامه المقتضى بخلاف ذلك وبناه عليه. وذهب أكثر أصحاب الشافعي وجمهورهم إلى أن تعليق الحكم بصفة دالّ بمجرده على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة، وفيهم من ذهب إلى أن الاسم في هذا الباب كالصفة، وفيهم من فرق بين الاسم والصفة.

والذي يدلّ على صحة ما اخترناه أنه قد ثبت أن تعليق الحكم بالاسم لللقب لا يدلّ على أن ما عداه بخلافه، وثبت أن الصفة كالاسم في الإبانة والتمييز، وإذ ثبت هذان الأمران صحّ مذهبنا.

والذي يدلّ على الأول أن تعليق الحكم بالاسم لو دلّ على أن ما عداه بخلافه لوجب أن يكون قول القائل: «زيد قائم» و«عمرو طويل» و«السكر حلّ» مجازاً، معدولاً به عن الحقيقة، فإنّه قد يشارك زيدا وعمرواً في القيام والظول غيرهما، ويشارك السكر في الحلاوة غيره. ويجب أيضاً أن لا يمكن أن نتكلم بهذه الألفاظ على سبيل الحقيقة، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك من مذهب أهل اللغة وأنّ هذه الألفاظ حقيقة، ومما لا يجب كونها مجازاً. ويلزم على هذا المذهب أن يكون أكثر الكلام مجازاً؛ لأن الإنسان إذا أضاف إلى نفسه فعلاً من قيام، وأكل، وضرب، وما جرى مجرى ذلك، ليس يضيف إليها إلا ما له فيه مشارك، والإضافة إليه يقتضي ظاهرها على مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك الأمر عن عداه، فلا تكون هذه الأوصاف في موضع من المواضع إلا مجازاً، وهذا يقتضي أن الكلام كله مجازاً.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٨.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٨٧.

ويدل أيضاً على ذلك أن من المعلوم أن لا يحسن أن يخبر مخبراً بأن زيداً طويلٌ إلا وهو عالمٌ بطوله، فلو كان قوله: «زيدٌ طويلٌ» كما يقتضي الإخبار عن طول زيدٍ، يقتضي نفي الطول عن كلٍّ من عداه، لوجب أن لا يحسن منه أن يخبر بأن زيداً طويلٌ إلا بعد أن يكون عالماً بأن غيره لا يشاركه في الطول ويجب أن يكون علمه بحال غير المذكور شرطاً في حسن الخبر، كما كان علمه بحال المذكور شرطاً في حسن الخبر، ومعلوم خلاف ذلك.

وأيضاً؛ فإنّ ألفاظ النفي مفارقةٌ لألفاظ الإثبات في لغة العرب، ولا يجوز أن يفهم من ألفاظ الإثبات النفي كما لا يفهم من لفظ النفي الإثبات، وقولنا: «زيدٌ طويلٌ» لفظه لفظ إثبات، فكيف يعقل منه نفي الحكم عن غير المذكور، وليس ههنا لفظ نفي.

ويمكن أن يستدلّ بهذه الطريقة خاصةً على أن تعليق الحكم بصفة لا يدلّ على نفيه عمّا ليست له، من غير حمل الصفة على الاسم.

وربما قوى أيضاً ما ذكرناه بأنّ أحداً من العلماء لم يقل في ذكر الأجناس الستة في خبر الربوا أن تعليق الحكم بها يدلّ على نفي الربوا عن غيرها؛ لأنّ العلماء بين رجلين: أحدهما: يقول ببقاء غير هذه الأجناس على الإباحة، والآخر: يقيس عليها غيرها.

فإن تعلق من سوى بين الاسم والصفة بأن جماعة من أهل العلم استدّلوا على أن غير الماء لا يطهر كالماء بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١)، فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة.

فالجواب: أن من فعل ذلك فقد أخطأ في اللغة، وقد حكينا أن في الناس من يسوّى مخطئاً بين الاسم والصفة في تعلق الحكم بكل واحد منهما.

ويمكن أن يكون من استدّل بهذه الآية إنّما عوّل على أن الاسم فيها يجري مجرى الصفة؛ لأنّ مطلق اسم الماء يخالف مضافة، فأجراه مجرى كون الإبل سائمةً وعاملةً.

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٨.

وأما الدلالة على أن الصفة كالاسم في الحكم الذي ذكرناه، فهي أن الغرض من وضع الأسماء في أصل اللغة هو التمييز والتعريف، وليمكنهم أن يخبروا عن غاب عنهم بالعبارة، كما أخبروا عن الحاضر بالإشارة، فوضعوا الأسماء لهذا الغرض، ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في الأسماء، بطل الغرض الذي هو التمييز والتعريف، فاحتاجوا إلى إدخال الصفات، وإلحاقها بالأسماء ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع فيه اشتراك، ولولا الاشتراك الواقع في الأسماء، لما احتج إلى الصفة، ألا ترى أنه لو لم يكن في العالم من اسمه «زيد» إلا شخص واحد، لكفى في الإخبار عنه أن يقال: «قام زيد» ولم يحتج إلى إدخال الصفة، فإن بهذه الجملة أن الصفة كالاسم في الغرض، وأن الصفات لبعض الأسماء، فإذا ثبت ما ذكرناه في الاسم؛ يثبت فيما يجري مجراه، ويقوم مقامه.

ومما يبين أن الاسم كالصفة أن المخبر قد يحتاج إلى أن يخبر عن شخص بعينه، فيذكره بقلبه، وقد يجوز أن يحتاج إلى أن يخبر عنه في حال دون أخرى، فيذكره بصفته، فصارت الصفة مميزة للأحوال، كما أن الأسماء مميزة للأعيان، فحلاً محلاً واحداً في الحكم الذي ذكرناه.

ومما يدلّ ابتداءً على بطلان دليل الخطاب أن اللفظ إنما يدلّ على ما يتناوله أو على ما يكون بأن يتناوله أولى، فأما أن يدلّ على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول أولى، فمحالّ، وإذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور، ولا هو بأن يتناوله أولى؛ لم يدلّ إلا على ما اقتضاه لفظه.

وشرح هذه الجملة أن قوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» معلوم حساً وإدراكاً أنه لم يتناول المعلوفة، ولا يمكن الخلاف فيما يدخل تحت الحس، ولا هو بتناولها أولى، بدلالة أنه لو قال ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة وفي معلوفتها»؛ لما كان متناقضاً، ومن شأن اللفظ إذا دلّ على ما لم يتناوله بلفظه لکنه بان يتناوله أولى أن يمنع من التصريح بخلافه، ألا ترى أن قوله تعالى:

﴿فَلَا تَقْدُ لِمَا أُتِيَ﴾^(١) لما تناول النهي عن التأنيف بلفظه، وكان بأن يتناول سائر المكروه أولى، لم يجوز أن يتبعه ويلحقه بأن يقول: «لا تقل لهما أفّ واضربهما واشتمهما؛ لأنه نقض لما تقدّم، فبان أنّ قوله **عَلَيْكَ**: «في سائمة الغنم الزكاة» ليس بتناوله للمعلوفة أولى.

والذي 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 بأن يدلّ عليه اللفظ مع عدم التناول بأولى من بعض.

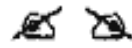
ومما يدلّ أيضاً على ما ذكرناه حسن استفهام القائل: «ضربت طوال غلmani ولقيت أشراف جبراني» فيقال: «أضربت القصار من غلمانك أو لم تضربهم؟»، ولقيت العامة من جيرانك أو لم تلقهم؟»، فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي وضعه نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقترضائه ثبوته لما له تلك الصفة، لكان هذا الاستفهام قبيحاً، كما يقبح أن يستفهمه عن حكم ما يتعلّق اللفظ به، فلو كان الأمران مفهومين من اللفظ، لاشتركا في حسن الاستفهام وقبحه.

فإن قيل: إنّما يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل الخطاب، فأما من تكلم بما ذكرتموه من الذاهبين إلى دليل الخطاب فهو لا يستفهم عن مراده إلا على وجه واحد، وهو أن يكون أراد على سبيل المجاز خلاف ما يقضيه دليل الخطاب، فحسن استفهامه لذلك.

قلنا: حسن استفهام كلّ قائل أطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة، سواء علمنا مذهبه في دليل الخطاب أو شككنا فيه، وأهل اللغة يستفهم بعضهم بعضاً في مثل هذا الخطاب، وليس لهم مذهب مخصوص في دليل الخطاب. فأما تجويزنا أن يكون المخاطب عدل عن الحقيقة إلى المجاز، وأنّ هذا هو علة حسن الاستفهام، فباطل؛ لأنه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كلّ كلام؛ لأنه لا كلام نسمعه إلا ونحن نجوز من طريق التقدير أن يكون المخاطب به أراد

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

المجاز، ولم يرد الحقيقة، وفي علمنا بقبوح الاستفهام في مواضع كثيرة دلالة على فساد هذه العلة، على أنّ المخاطب لنا إذا كان حكيماً، وأراد المجاز بخطابه، قرن به ما يدلّ على أنه متجاوز، ولا يحسن منه الإطلاق.



[في أدلة من قال بدلالة الوصف على المفهوم والجواب عنها]

وقد استدللّ المخالف لنا في هذه المسألة بأشياء^(١):

ومنها: أنّ تعليق الحكم بالشرط لما دلّ على انتفائه بانتفاء الشرط، فكذلك الصفة، والجامع بينهما أنّ كلّ واحد منهما كالآخر في التخصيص؛ لأنه لا فرق بين أن يقول: «في سائمة الغنم الزكاة»، وبين أن يقول: «فيها إذا كانت سائمة الزكاة».

ومنها: ما روى عن النبي ﷺ عند نزول قوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفِرَ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^(٢) أنه قال: «لأزيدن على السبعين»، فلو لم يعلم ﷺ من جهة دليل الخطاب أنّ ما فوق السبعين بخلافها، لم يقل ذلك...^(٣)

ومنها: أنّ الأمة إنّما رجعت في أن التيمم لا يجب إلا عند عدم الماء إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلْتَمَّ يَمْسُحُوا بِمَاءٍ فَتَيَمَّمُوا﴾^(٤) وكذلك الصيام في الكفارة، وأنه لا يجزي إلا عند عدم الرقبة إنّما رجع فيه إلى الظاهر^(٥)...

والجواب عن الأول: أن الشرط عندنا كالصفة في أنه لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك، وإنّما نعلمه في بعض المواضع بدليل منفصل؛ لأنّ تأثير الشرط أن يتعلّق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه

(١) ذكر السيد أشياء سبعة أوردنا منها ثلاثاً لعدم مساس الباقي بالتفسير.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٨٠.

(٣) الذريعة، ١: ٣٩٢.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥.

(٥) الذريعة، ١: ٤٠٤.

وينوب عنه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج من أن يكون شرطاً، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(١) إنما منع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه الآخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم يعلم أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول يقوم مقام الثاني، ثم يعلم بدليل أن ضم اليمين إلى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن يحصى.

والصحيح أن الحكم إذا علق بغاية أو عدد، فإنه لا يدل بنفسه على أن ما عداه بخلافه؛ لأننا إنما نعلم أن ما زاد على الثمانين في حد القاذف لا يجوز؛ لأن ما زاد على ذلك محظور بالعقل، فإذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة، وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الأصل، وهو الحظر وكذلك إذا قال الرجل لغلامه: «اعط زيدا مائة درهم» فإننا نعلم حظر الزائد على المذكور بالأصل. ولو قال: «أعطيت فلاناً مائة درهم»؛ لم يدل لفظاً ولا عقلاً على أنه لم يعطه أكثر من ذلك. فأما تعليق الحكم بغاية فإنما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل. وإنما علمنا في قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣)، وقوله سبحانه: ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾^(٤) أن ما بعد الغاية بخلافها بدليل، وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه، كما نعلم أن ما عدا السائمة بخلافها في الزكاة، وإنما علمناه بدليل.

ومن فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه إلا الدعوى، وهو كالمناقض، لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما.

فإذا قال: فأبي معنى لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ إذا كان ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه الصوم.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

قلنا: وأيّ معنى لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «في السائمة الغنم الزكاة»، والمعلوفة مثلها.
فإن قيل: لا يمتنع أن يكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكاة في السائمة
بهذا النص، ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر.
قلنا: كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفاً بحرف.

والصحيح أن تعليق الحكم بالصفة لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه على كلّ
حال، بخلاف قول من يقول: إنه يدلّ على ذلك إذا كان بياناً، وإنما قلنا ذلك؛
لأنّ ما وضع له القول لا يختلف بأن يكون مبتدئاً أو بياناً، وإذا لم يدلّ تعليق
الحكم بالصفة على نفي ما عداه؛ فإنّما لم يدلّ على ذلك، لشيء يرجع إلى
اللفظ، فهو في كلّ موضع كذلك.

والجواب عن الثاني: أنّ ما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى أخبار الأحاد، لا
سيّما إذا كانت ضعيفة، وهذا الخبر يتضمّن أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ يستغفر للكفار، وذلك لا
يجوز، وأكثر ما فيه أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ عقل أنّ ما فوق السبعين بخلاف السبعين، فمن
أين أنّه فهم ذلك ظاهر الخبر من غير دليل سواه؟!

ولقائل أن يقول: أن الاستغفار لهم كان في الأصل مباحاً، فلمّا ورد النصّ
بحظر السبعين، بقي ما زاد عليه على الأصل.

وقد روي في هذا الخبر أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «لو علمت أنّي إن زدت على
السبعين يغفر الله لهم، لفعلت»، وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر.
والنبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفصح وأفظن لأغراض العرب، من أين يجوز عليه مثل ذلك؟! لأنّ
معنى الآية النهي عن الاستغفار للكفار، فإنّك لو أكثرت في الاستغفار للكفار،
ما غفر الله لهم، فعبر عن الإكثار بالسبعين، ولا فرق بينها وبين ما زاد عليها،
كما تقول العرب: «لو جثنتي سبعين مرّة ما جثتكم» ولا فرق بين الأعداد
المختلفة في هذا الغرض، فكأنّه يقول: «لو جثنتي كثيراً أو قليلاً ما جثتكم» وأيّ
عدد تضمّنه لفظه، فهو كغيره...

والجواب عن الثالث: أنّ آية التيمّم وآية الكفّارات بيّن فيهما حكم الأصل

وحكم البدل؛ لأنه تعالى أوجب الطهارة عند وجود الماء، وأوجب التيمم عند عدمه. وكذلك في الكفارة؛ لأنه أوجب الرقبة في الأصل، وعند عدمها أوجب الصيام، فعلمنا حكم البدل والمبدل جميعاً بالنص، وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل^(١).



مركز تقيتكم مركز علوم إسلامي



[المقدمة الرابعة]: باب الكلام في النسخ وما يتعلق به
[وفيها أمور:

[الأول:] فصل في حدّ النسخ ومهمّ أحكامه

اعلم أنّه لا حاجة بنا إلى بيان معنى النسخ في أصل اللغة، ففي ذلك خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه، والمحتاج إليه بيان حدّه في الشرع، وعلى مقتضى الأدلة الشرعية.

والدليل الموصوف بأنه ناسخ هو ما دلّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ الأوّل غير ثابت في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصّ الأوّل مع تراخيه عنه.

والذي يجب العلم به وتقريره في النفس المعاني التي يبثني حدّ النسخ عليها، ثمّ تكون العبارة بحسب ما تقرّر من المعاني.

والتكليف على ضربين: أحدهما مستمرّ، والآخر لا مستمر. فما لا يستمرّ لا يدخل النسخ فيه. والمستمرّ على ضربين:

أحدهما: ان يكون الطريق الذي به يعلم ثباته واستمراره به يعلم زواله عند غاية، ولا مدخل للنسخ في ذلك.

والضرب الثاني: يعلم بالنصّ أو بقرائنه استمراره، ويحتاج في معرفة زواله إلى أمر سواه، وذلك على ضربين:

أحدهما: أن يكون ما علم زواله به يعلم عقلاً كالعجز والتعذر، ولا مدخل للنسخ أيضاً في ذلك.

والقسم الآخر: يعلم زواله بدليل شرعي، والنسخ يدخل في هذا الوجه خاصة.

وإذا تحضلت هذه الجملة؛ فالواجب في العبارة أن تقع بحسبها، فلك أن تحدّ النسخ بأنه ما دلّ على تغيير طريقة الحكم الثابت بالنصّ الأول في باب الاستمرار؛ لأنّ ذكر الطريقة في الحدّ يبيّن أن التغيير لم يلحق نفس المراد، وإنّما يلحق الإيجاب، وكان الدليل الثاني كشف عن تغير الإيجاب.

والدليل على الحقيقة هو الموصوف بأنه ناسخ، وإذا وصفوه تعالى بأنه ناسخ للأحكام؛ فمن حيث فعل تعالى ما هو نسخ. وإذا قيل في الحكم أنه ناسخ؛ فمن حيث كان دليلاً، ولذلك لا يكون نسخاً إلا مع المضادة. فأما المنسوخ؛ فهو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل الناسخ. وقد يوصف أيضاً الحكم بذلك؛ لأنه المقصود بالدلالة ولأنّه هو الذي يتغير.



مركز تقيت كميتر علوم رسولي

[في شرائط النسخ]

واعلم أنّ الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا شرعيين، ولا يكونا عقليين، ولا أحدهما؛ لأنه لا يقال: «تحريم الخمر نسخ إباحتها» ولا: «أنّ الموت نسخ عن المكلف ما كان تكلفه» لما كانت هذه الأحكام عقلية.

ومن حقّ الناسخ أن يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ، وسيأتي بيان ذلك فيما بعد بمشيئة الله تعالى.

ومن حقّه أن يكون منفصلاً عن المنسوخ. ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال، ولا خلاف في ذلك.

ومن شرطه أن لا يكون مؤقتاً بغاية يقتضي ارتفاع ذلك الحكم. والموقت بغاية على ضربين:

أحدهما: أن يعلم باللفظ من غير حاجة إلى غيره، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنَ السَّمَاءِ الْوَيْحَانُ﴾^(١).

والضرب الآخر: أن تعلم الغاية على سبيل الجملة، ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعي، نحو قوله «دوموا على هذا الفعل إلى أن أنسخه عنكم» والدليل الشرعي الوارد بزوال الحكم يوصف بأنه ناسخ.

ومن شرط النسخ أن يكون في الأحكام الشرعية، دون أجناس الأفعال.

وينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يزول الحكم لا إلى بدل والثاني: أن يزول إلى بدل يضاده، ويكون نسخاً. والثالث: أن يزول إلى بدل يخالفه.

فأما زواله لا إلى بدل؛ فإنما يكون نسخاً؛ لأنه علم به أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم مرتفع في المستقبل ولأنه إذا زال إلى بدل؛ فالذي أوجب كونه منسوخاً زواله لا ثبوت البديل؛ لأنه إن ثبت من دون زوال الأول، لم يكن نسخاً. ومن حق هذا الضرب أن لا يعلم نسخه إلا بدليل دون الأحكام.

فأما ما يرتفع إلى بدلٍ مخالفٍ؛ فمن حقه أيضاً أن لا يعلم إلا بدليل سوى الحكم؛ لأن الحكم إذا لم ينافه؛ لم يعلم به كونه منسوخاً، ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان أنه نسخ صوم عاشوراء، وأن الزكاة نسخ وجوبها سائر الحقوق. ومتى قيل فيما هذه حاله: «إن كذا نسخ بكذا» فمجاز، والمراد به أن عنده علم نسخ الأول.

وأما النسخ بحكم يضاده، فقد يقع بثبوت الحكم، وقد يقع أيضاً بدليل، وإنما كان كذلك؛ لأن تضاد الحكمين دليل على زوال أحدهما بالآخر من حيث علم أنهما لا يصح أن يجتمعا في التكليف. ولا شبهة في أن الحظر بضاد الإباحة والندب، والوجوب أيضاً في حكم الضد للندب والإباحة؛ لأن كونه مباحاً يقتضي نفي ماله يكون ندباً وواجباً، وكونه ندباً يقتضي نفي ما يكون له واجباً.

ومن شرط النسخ أن يكون في وقوع العلم به كالممنسوخ وسيأتي بيان ذلك في إبطال النسخ بخبر الواحد بمشيئة الله تعالى .

وليس من شرط النسخ أن يكون لفظ المنسوخ، متناولاً له؛ لأنه لا فرق بين أن يعلم استمرار الحكم بظاهر الخطاب، أو يعلم ذلك بقريئة .

وليس من شرطه أن لا يتأخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام، وبيان المجمل، عند من ذهب إلى ذلك، بل النسخ يجب تأخره كما صرحنا به في حده .

وليس من شرط النسخ التنبيه في حال الخطاب في الجملة عليه، على ما ظنه بعضهم، وذلك أنه لا وجه لوجوب ذلك، بل هو موقوف على المصلحة، وربما اقتضته، وربما لم تقتضه .

وليس من شرطه أن لا يكون اللفظ مقتضياً للتأييد، ففي الناس من ذهب إلى أنه تعالى لو قال: «افعلوا الصلاة أبداً»، ما جاز النسخ، وإنما يجوز مع الإطلاق. وهذا باطل؛ لأن لفظه التأييد في التعارف يقتضي التوقيف، كقول القائل: «لازم الغريم أبداً» و«تعلم العلم أبداً» وقد ثبت أن التكليف منقطع، وأن انقطاعه متوقع من وجوه، فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك، لمنع من العجز، ووجوه التعذر .

وليس من شرط النسخ أن يقع بما هو أخف في التكليف على ما ذهب إليه بعض أهل الظاهر، وذلك أن التكليف على سبيل الابتداء، وعلى جهة النسخ إنما هو تابع للمصلحة، وقد تتفق المصلحة في الأشق والأخف معاً، وفي الأشق من زيادة التعريض للشواب ما ليس في الأخف والشبهة في هذا ضعيفة جداً. وقد ذكر من وقوع النسخ في القرآن بما هو أشق منه ما فيه كفاية، وهو معروف .

[الثاني]: فصل في الفرق بين البداء والنسخ والتخصيص

اعلم أنّ البداء في وضع اللفّة هو الظهور، وإنّما يقال: «بدا لفلان في كذا» إذا ظهر له من علم أو ظنّ ما لم يكن ظاهراً.

وللبداء شرائط، وهي أربعة: أن يكون الفعل المأمور به واحداً، والمكلف واحداً، والوجه كذلك، والوقت كذلك، فما اختصّ بهذه الوجوه الأربعة من أمر بعد نهى، أو نهى بعد أمر؛ اقتضى البداء.

وإنّما قلنا: إنّ ذلك يدلُّ على البداء؛ لأنّه لا وجه له إلاّ تغيير حال المكلف في العلم أو الظنّ، لأنّه لو كانت حاله على ما كانت عليه؛ لما أمر بنفس ما نهى عنه، أو نهى عن نفس ما أمر به مع باقي الشرائط، وكان أبو هاشم يمنع في الله تعالى أن يأمر بما نهى عنه مع باقي الشرائط لوجهين: أحدهما: أنه دلالة البداء، والآخر: أنّه يقتضي إضافة قبيح إليه تعالى إمّا الأمر، أو النهي، وهو أحد قولي أبي عليّ. والقول الآخر له: أنه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الأخير الذي ذكرناه، من اقتضائه إضافة قبيح إليه تعالى؛ لأنّ البداء لا يتصور فيمن هو عالمٌ بنفسه.

والأولى أن يمنع منه للوجهين؛ لأنّ ما من شأنه أن يدلّ على أمر من الأمور [يجب] ألاّ يختاره القديم تعالى مع فقد مدلوله؛ لأنّ ذلك يجري مجرى فعل قبيح، ألا ترى أنّ فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه، لمّا كان دلالة التصديق لم يجز أن يفعله من الكذاب؛ لأنّه يدلّ على خلاف ما الحال عليه.

والنسخ إنّما يخالف البداء بتغاير الفعلين؛ فإنّ فعل المأمور به غير المنهوي عنه. وإذا تغاير الفعلان، فلا بدّ من تغاير الوقتين. فكان النسخ يخالف البداء بتغاير الفعلين والوقتتين.

وأما الفرق بين النسخ والتخصيص، فقد مضى فيما تقدّم، فلا وجه لإعادته.

[الثالث]: فصل فيما يصح فيه معنى النسخ من أفعال المكلف

اعلم أنّ معنى النسخ إنّما يصحّ دخوله في حكم مستمرّ؛ لأنّ ما لا يستمرّ لا يدخل فيه معنى النسخ، ولا النسخ نفسه.

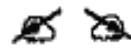
ولا بدّ أيضاً أن يكون ممّا يصحّ تغييره بعد استمراره؛ لأنّه متى كان ممّا يستمرّ على حالة واحدة، لم يصحّ دخول النسخ ولا معناه فيه.

ويختصّ النسخ نفسه بأن يكون الحكم المستمرّ ثابتاً بالشرع، وكذلك زواله متى زال.

وما يجب استمراره على وجه واحد من الأفعال ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يكون وجب استمراره لصفة هو عليها، كوجوب الإنصاف، وقبح الكذب، والجهل. والقسم الآخر: لا يجوز تغييره من حيث كان كونه لطفاً لا يتغيّر، كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده.

والذي يجوز تغييره من الأفعال نحو الضرر والنفع والقيام والقعود ووجوه التصرف لأنّه قد يحسن تارة، ويقبح أخرى فمعنى النسخ يجوز دخوله فيه.

فأمّا نفس النسخ؛ فإنّما يدخل فيما تقدّم ذكره فيما ثبت حكمه شرعاً ويزول أيضاً كذلك.



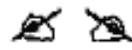
[الرابع]: فصل فيما يحسن من النهي بعد الأمر والأمر بعد النهي

اعلم أنّ الأمر والنهي لا يخلو من أن يكون متناولها واحداً، أو متغايراً:

فإن كان واحداً، فلن يحسنا إلا على وجه واحد، وهو أن يأمر بالفعل على وجه، وينهى عنه على وجه آخر، وربما كانت وجوه كثيرة يصحّ أن ينهى عن إيقاعه على بعضها، أو يأمر بذلك فأمّا إذا تغاير المتناول؛ فهو على قسمين:

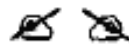
أحدهما: أن يكون المكلف أيضاً متغائراً، فيحسن الأمر بأحدهما، والنهي عن الآخر على كلّ وجه، إذا قبح أحدهما، وحسن الآخر.

والقسم الثاني: أن يكون المكلف واحداً، وينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن لا يتميز له أحد الفعلين من الآخر، بأن تكون الصورة واحدة، والوجه واحداً، فلا يجوز أن يأمره تعالى بأحدهما، وينهاه عن الآخر مع فقد التمييز، فأما إذا تميز له أحدهما من الآخر؛ حسن الأمر والنهي بحسب الحسن والقبح.



[الخامس]: فصل في الدلالة على جواز نسخ الشرائع

اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، وإنما الخلاف فيها مع اليهود. ولا معنى للكلام على اليهود في أبواب أصول الفقه، وقد تكلمنا عليهم في كتابنا المعروف بالذخيرة^(١) وغيره بما فيه كفاية. ومن شد من جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة؛ فإتباعاً لخلافه يرجع إلى عبارة، ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني. وقد ورد في الشرع من نسخ القبلة بالقبلة والعدة بالعدة ما هو واضح. وإذا كان الشرع تابعاً للمصلحة فلا بد مع تغييرها من النسخ.



[السادس]: فصل في دخول النسخ في الأخبار

اعلم أن النسخ إذا دخل في الأمر والنهي، فإنما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما، ومتناولهما، لا عليهما أنفسهما. والخبر في هذا الحكم كالأمر والنهي؛ لأن مقتضاه كمقتضاهما. وإذا كان جواز النسخ في فعل المكلف إنما يصح لأمر يرجع إلى تغيير أحوال الفعل في المصلحة، لا لأمر يرجع إلى صفة الدليل، فلا فرق - إذا تغيرت المصلحة - بين أن يدل على ذلك من حالها بما هو خبر، أو أمر، أو نهى، وقد بيّنا أن قول القائل: «افعل» كقوله: «أريد منك

(١) الذخيرة: ٣٥٦.

أن تفعل»، وأن قوله: «لا تفعل» بمنزلة قوله: «إني أكره أن تفعل»، وهذه الجملة تقتضي جواز دخول النسخ في مقتضى الأخبار، كما دخلت في مقتضى الأمر والنهي.

وإذا قيل: إن الخبر متى دخله النسخ، اقتضى تجويز الكذب.

قلنا: والأمر متى دخله النسخ، أوجب البداء.

فإذا قيل: إن النسخ لا يتناول عين ما أريد بالأمر.

قلنا: مثل ذلك في الخبر.

وإنما قال المتكلمون قديماً أن النسخ لا يدخل في الأخبار، وأرادوا الخبر عما كان، ويكون، مما لا يتعلق بالتكليف. ولا شبهة في جواز أن يدل الله تعالى على جميع الأحكام الشرعية بالأخبار. ومعلوم أن النسخ - لو كان الأمر على ما قدرناه - متأت في الشريعة فوضح أن الأمر على ما ذكرناه.

فأما دخول معنى النسخ في نفس الأخبار فجائز؛ لأنه لا خبر كلفنا الله تعالى أن نفعله إلا ويجوز أن يزيل عنا التكليف في أمثاله، حتى الخبر عن التوحيد، ألا ترى أن الجنب قد منع من قراءة القرآن، وقد كان يجوز مثله في الشهادتين. وكون هذا الخبر صدقاً لا يمنع من إزالة التعبد به إذا عرض في ذلك أن يكون مفسدة.

فإن قيل: أتجزون مثل ذلك في العلم والاعتقاد.

قلنا: أما العلم الذي علمنا وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير، كالمعرفة بالله

تعالى، فلا يجوز فيه النسخ، لامتناع تغير حاله في وجه الوجوب.

وأما العلم بغيره فيجوز أن يكون مفسده، وذلك وجه قبح، فيجوز دخول

النسخ فيه.

[السابع]: فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة

ونسخ التلاوة دونه

اعلم أنّ الحكم والتلاوة عبادتان يتبعان المصلحة، فجائز دخول النسخ فيهما اللفظ معاً، وفي كلّ واحدة دون الأخرى، بحسب ما تقتضيه المصلحة. ومثال نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ الاعتداد بالحول، وتقديم الصدقة أمام المناجاة. ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به؛ لأنه من جهة خبر الأحاد، وهو ما روى أن من جملة القرآن «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»^(١) فنسخت تلاوة ذلك. ومثال نسخ الحكم والتلاوة معاً موجود أيضاً في أخبار الأحاد، وهو ما روي عن عايشة أنها قالت: «كان فيما أنزل الله سبحانه عشر رضعات محرّمن» فنسخ بخمس، وأنّ ذلك كان يتلى»^(٢).



[الثامن]: فصل في جواز نسخ العبادة قبل فعلها

اعلم أن الشبهة في هذه المسألة كالمرتفعة، وإنما المشتبه المسألة التي تلي هذا الفصل، ولا بدّ من بيان الحقّ فيما يشتهه، ولا يشتهه.

والصحيح أنّ نسخ الشيء قبل فعله وبعد مضيّ وقته جائز؛ لأنّ الله تعالى قد يحسن أن يأمر بالفعل من يعصيه، كما يحسن أن يأمر من يطيعه، وإذا كان لو أمر من أطاع، لجاز النسخ بلا خلاف؛ فكذلك أمر من يعصي؛ لأنّ بالطاعة أو المعصية لا يتغيّر حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل.

وأيضاً فقد دللنا على أن الشرائع لازمة للكفار، فالنسخ قد تناولهم وإن عصوا ولم يفعلوا، وإذا جاز ذلك فيهم، جاز في غيرهم.

(١) مسند أحمد، ٥: ١٣٢ و١٨٣، سنن ابن ماجه، ٢: ٨٥٣، رقم ٢٥٥٣.

(٢) سنن أبي داود، ١: ٤٥٨ برقم ٢٠٦٢.

[التاسع]: فصل في أنه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله

اختلف الناس في ذلك: فذهب قومٌ من المتكلمين ومن أصحاب الشافعي إلى أنه جائز أن تنسخ العبادة قبل وقت فعلها، وذهب أكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه غير جائز، وهو الصحيح.

والذي يدل عليه وجهان: أحدهما: أنه يقتضي البداء؛ لأنّ شروط البداء التي تقدّم ذكرها حاصلة ههنا. والوجه الآخر: أن ذلك يقتضي إضافة قبيح إلى الله تعالى إمّا الأمر أو النهي؛ لأنّ الفعل لا يخلو من أن يكون قبيحاً، فالأمر به قبيحٌ، أو حسناً، فيكون النهي عنه قبيحاً.

وليس يمكنهم أن يقولوا: إن المكلف ليس بواحد، ولا الوقت؛ لأنه إبطال للمسألة، من حيث كان الخلاف في هل يجوز أن ينسخ عن كلّ مكلف بعينه ما أمر به في وقت بعينه بالنهي قبل حضور الوقت، فعدلوا عن ذلك إلى الشرطين الأخيرين، إمّا كون الفعل واحداً، أو كون الوجه أو الشرط واحداً. وتغاير الفعل لا يمكن فيه إلا وجوه ثلاثة: أحدها: أن النهي متناول للفعل، والأمر الأوّل يتناول الاعتقاد. وثانيها: أن النهي تناول مثل الفعل الذي تناوله الأمر الأوّل. وثالثها: أن يتناول الثاني خلاف ما تناوله الأوّل؛ لأنه لا يمكنه أن يقول: يتناول ضدّ ما تناوله الأوّل؛ لأنه يوجب أنه تعالى لم يكن ناهياً عن ضدّ ما يوجبه ويلزمه، وصار الآن ناهياً عنه، وضدّ الواجب لا يجوز أن يتغير، فلا مدخل لذلك في النسخ.

والذي يبطل أن يكون النهي تناول مثل ما تناوله الأمر أنّ الفعلين إذا اختصّما بوقت واحد والوجه واحد لم يجز أن يكون أحدهما مصلحة والآخر مفسدة، والأمر الأوّل يجمعهما، فكذلك النهي الثاني، ولأنّ التمييز بينهما غير ممكن، فلا يجوز أن يتناول التكليف أحدهما دون الآخر.

وأما الاعتقاد فإنهم يقولون: إنه تعالى أمر بالفعل الأوّل وأراد الاعتقاد، وتناول النهي الذي بعده نفس الفعل.

والجواب عنه: أنّ لفظ الامر تناول الفعل، فكيف نحمله على الاعتقاد، ونعدل عن الظاهر.

وهذا لو صحّ لسقط الخلاف في المسألة؛ لأنه أمر بشيء، ونهى عن غيره، والخلاف إنّما هو في أن ينهى عن نفس ما أمر به.

ثمّ هذا الاعتقاد لا يخلو من أن يكون اعتقاداً لوجوب الفعل، أو لأنّ فعله لا محالة؛ فإن كان اعتقاداً لوجوبه، فذلك يقتضي وجوب الفعل، ويقبح النهي عنه وإن كان اعتقاداً؛ لأنّ المكلف يفعله لا محالة، فذلك محالٌّ؛ لأنّ المكلف يجوز الاخترام والمنع.

فإن قيل: هو أمرٌ باعتقاد وجوب الفعل بشرط استمرار حكم الأمر، أو بأن لا يرد النهي.

قلنا: هذا الاشتراط يمكن أن يقال في نفس الفعل، ولا يحتاج إلى ذكر الاعتقاد.

وبعد، فإنّ الاعتقاد تابعٌ للفعل؛ فإن وجب الفعل مطلقاً؛ كان الاعتقاد كذلك، وإن كان مشروطاً، فالاعتقاد مثله؛ لأنه تابعٌ له، والشرط المذكور إن دخل في الاعتقاد؛ فلا بدّ من دخوله في الفعل نفسه.

والذي يفسد أن يكون لهذا الشرط تأثير أن بقاء الأمر وانتفاء النهي لا يكون وجهاً في قبح الفعل ولا حسنة، ولا يؤثران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحةً أو مفسدةً، ولا يجري ذلك مجرى ما نقوله: من أنّ الله تعالى قد أمر بالصلاة في وقت مخصوص على جهة العبادة له، ونهى عنها في ذلك الوقت على جهة العبادة لغيره؛ لأنّ هذين الوجهين معقولان، ولهما تأثيرٌ في الحسن والقبح، وليس كذلك بقاء الأمر وانتفاء النهي؛ لأنّ الفعل لا يحسن بالأمر، ولا يقبح بالنهي، ولا لهما تأثيرٌ في الوجوه التي يقع عليها.

ويمكن أن يعترض هذا الكلام بأن يقال: الأمر والنهي وإن لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنة، ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه، فلا بدّ إذا وقع من الحكيم

تعالى من أن يدلّ، فالأمر إذا وقع يدلّ على حسن الفعل، والنهي على قبحه، وإذا دلّ على قبح أو حسن؛ فلا بدّ من ثبوت وجه يقتضي إمّا القبح أو الحسن؛ لأنّ الدلالة لا تدلّ إلّا على صحّة، ألا ترى أنّ الأمر والنهي وإن كانا عندنا لا يؤثران، فإنّا كلنا نستدلّ بأمر الله تعالى على كون الفعل واقعاً على وجه يستحقّ به الثواب، وينهيه على قبحه، وكونه ممّا يستحقّ به العقاب، ونعلم على جهة الجملة أن كلّ شيء أوجب علينا في الشرع فلا بدّ فيه من جهة وجوب، وكلّ شيء حرّم فلا بدّ فيه من وجه قبح، وإن كنا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل، ولا نجعل الأمر والنهي مؤثرين في تلك الجهات، بل يدلّان عليها، فما المنكر على هذا من أن يأمر الله تعالى المكلف بالصلاة في وقت زوال الشمس، وتكون هذه الصلاة واجبة في الوقت المضروب متى استمرّ حكم الأمر بها، ولم يرد نهْيٌ عنها، وإن ورد النهي عنها دلّ على تغيير حالها، واختصاصها بوجه يقبح عليه؟ فإذا أمر بالصلاة، اعتقد وجوبها عليه متى لم ينع عنها، فإذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض في هذا التكليف مصلحة المكلف، كأننا قدّرنا أنه تعالى علم أنّه إن كلفه على هذا الوجه، كان مصلحة له، في واجب عليه يفعله أو قبيح يتجنّبه.

والجواب: أنّ هذه الصلاة المأمور بها عند زوال الشمس لا يخلو من أن يكون فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين أو مفسدة: فإن كانت مصلحة، فبورود النهي لا يتغيّر حالها، ويجب قبح النهي المتناول لها، وإن كانت مفسدة في نفسها فبتناول الأمر أو باستمراره لا يتغيّر حالها، فيجب قبحها، وقبح الأمر المتناول لها.

اللهمّ إلا أن يقال: لهذه الصلاة في هذا الوقت المخصوص وجهان تقع على كلّ واحد منهما، فتكون - متى وقعت على أحدهما - واجبة، وإذا وقعت على الآخر قبيحة، والأمر تناولها على جهة الحسن، والنهي تناولها على جهة القبح.

وهذا - إن قيل - باطل؛ لأنه لو كانت لهذه الصلاة جهتان يقع عليهما،

لوجب تمييز ذلك للمكلف وإعلامه إياه، ليفصل بين جهة الحسن وجهة القبح، كما فصل بين جهة كون هذه الصلاة عبادة لله تعالى، وبين كونها عبادةً لغيره. وبين وقوعها بطهارة ونية مخصوصة، وبين وقوعها على خلاف ذلك. وتمييز له فيما ذكرناه جهة الحسن من جهة القبح، فقد كان يجب أن يتمييز له أيضاً الجهة التي تكون هذه الصلاة عليها مصلحة من جهة كونها مفسدة، فلما قيل له: «صلّ الظهر بطهارة ونية مخصوصة»، ولم يشترط له شيئاً زائداً على الشرائط الشرعية المعقولة؛ علمنا أنّ الصلاة على هذه الشروط متى وقعت في هذا الوقت كانت مصلحة، فيقبح للنهي عنها. وهذه غاية ما بلغ النهاية من كثرة تكرار الكلام على هذه المسألة في الكتب المختلفة.



[أدلة القائلين بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل

والجواب عنها]

وقد تعلق من خالفنا في هذه المسألة بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِتُ﴾^(١) ويدخل في هذا الظاهر موضع الخلاف.

وثانيها: أمره تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل، وفداه بذبح.

وثالثها: ما روي في ليلة المعراج من أن الله تعالى أوجب في اليوم والليلة خمسين صلاة، ثم راجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن عادت إلى خمس^(٢)، وهذا نسخ قبل وقت الفعل.

ورابعها: أنّ النسخ إنّما يتأتى فيما لم يفعل، وما فعل كيف ينسخ.

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

(٢) راجع صحيح البخاري، ١: ٩٢ كتاب الصلاة، باب كيف فرضت صلاة.

وخامسها: أنه إذا جاز منع المكلف مما أمر به بالإحرام، فكذلك يجوز بالتهيء، وإلا فما الفرق بين الأمرين.

وسادسها: أن السيد متى قد يأمر عبده بالتجارة وغيرها بشرط بأن لا ينهأه.

وسابعها: أن الطهارة إنما تجب لوجوب الصلاة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلاة، وإن كان قد توضأ، فأبي فرق بين منعه بالموت ومنعه بالتهيء؟.

وثامنها: ما روي من قوله ﷺ في وصف مكة: «أحلت لي ساعة من نهار»^(١) ثم لم يقع منه ﷺ قتال في ساعة ولا ساعات.

والجواب عما تعلقوا به أولاً: أن ظاهر الآية يقتضي محواً وإثباتاً على الحقيقة، وذلك لا يليق بالنسخ، وإن استعمل فيه على جهة المجاز، فالأشبه بظاهر الآية ما روي من أنه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء، ويثبت ما يشاء، لما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة. وإن عدلنا عن الظاهر، وحملناه على النسخ فليس فيه أنه يمحو نفس ما أثبتته، ونحن نقول: أنه ينسخ الشرائع على الوجه الصحيح، فإذا حملنا الآية على النسخ، فهي كالمجمل من غير تفصيل.

والجواب عما تعلقوا به ثانياً: أنه تعالى لم يأمر إبراهيم ﷺ بالذبح الذي هو فرى الأوداج، بل بمقدماته، كالإضجاع له وتناول المدينة، وما جرى مجرى ذلك، والعرب تسمي الشيء باسم مقدماته، والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا أَنْ يُكَافِرَ بِهِ﴾^(٢) قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا. فأما جزع إبراهيم فلأنه أشفق من أن يأمره بعد مقدمات الذبح بالذبح نفسه؛ لأن العادة بذلك جارية، وأما الفداء فلا يمتنع أن يكون عما ظن أنه سيؤمر به من الذبح، ولا يمتنع أيضاً أن يكون عن مقدمات الذبح زائدة على ما فعله لم يكن قد أمر بها؛ فإن الفدية لا يجب أن تكون من جنس المفدى؛ لأن حلق الرأس قد يفدى بدم ما يذبح.

(١) صحيح البخاري، ٢: ٢١٣ باب لا يعضد شجر حرم.

(٢) سورة الصافات، الآيتان: ١٠٤ و١٠٥.

وقد قيل أيضاً: «إنه ﷺ فرى أوداج ابنه، لكنه كلما فرى جزءاً، عاد في الحال ملتحمًا»^(١) فقد فعل ما أمر به من الذبح، وإن لم تبطل الحياة.

والجواب عما تعلقوا به ثالثاً: أن خبر المعراج خبرٌ واحدٌ، وبمثله لا يثبت الخلاف في هذه المسألة. وفيه مع ذلك من الشبه والأباطيل ما يدل على فساده؛ لاقتضائه نسخ الفعل قبل أن يعلم المكلف أنه مأمورٌ به وتضمنه أن المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق وإيثارهم.

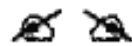
والجواب عما تعلقوا به رابعاً: أن النسخ إذا كان لما لم يفعل فمن أين أنه لما لم يفعل وقد تناوله الأمر، دون أن يكون لما لم يفعل مما قد تقدم فعل نظائره، أو الأمر بها، فكأنه قيل له: «لا تفعل نظير ما كنت أمرت به من الصلاة الموقفة»؟!.

والجواب عما تعلقوا به خامساً: أنا قد بينا فيما تقدم أن الله تعالى لا يأمر بالفعل من يعلم أنه يخترم دونه.

والجواب عما تعلقوا به سادساً: أن السيد إنما حسن منه ذلك مع عبده لجواز البداء عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

والجواب عما تعلقوا به سابعاً: أن الطهارة لم تجب على الواحد منا لأجل وجوب الصلاة عليه، وكيف يكون كذلك، وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلاة وجوبها عليه؟! وإنما تجب الطهارة لظن وجوب الصلاة عليه، وهو يظن وجوبها عليه، وإن جاوز المنع.

والجواب عما تعلقوا به ثامناً: أن هذا الخبر إنما يصح التعلق به في جواز النسخ قبل إيقاع الفعل، لا قبل وقته، وغير ممتنع أن يباح له ﷺ من قتلهم وسلبهم ما لم يفعله، ومثل ذلك لا شبهة فيه.



[العاشر]: فصل في [أن] الزيادة على النص

هل يكون نسخاً أم لا؟

اختلف الناس في ذلك: فذهب قوم إلى أن الزيادة إذا غيّرت حكم المزيد عليه كانت نسخاً. وقال آخرون: إن الزيادة على النص لا تكون نسخاً على كل حال، وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي، وإليه ذهب أبو علي، وأبو هاشم. وقال آخرون: إن الزيادة تقتضي النسخ إذا كان المزيد عليه قد دلّ على أن ما عداه بخلافه.

واعلم أن الزيادة على النص تنقسم إلى قسمين: زيادة متصلة، وزيادة منفصلة.

والمتصلة على ضربين: مؤثرة في المزيد عليه، وغير مؤثرة فيه.

فأما الزيادة المتصلة المؤثرة، فهي التي تغيّر حكم المزيد عليه في الشريعة، حتى يصير لو وقع مستقبلاً من دون تلك الزيادة، لكان عارياً من كل تلك الأحكام الشرعية التي كانت له، أو بعضها، فهذه الزيادة تقتضي النسخ. ومثاله زيادة ركعتين على سبيل الاتصال، كما روي أن فرض الصلاة كان ركعتين، فزيد في صلاة الحضر.

وإنما قلنا: إن هذه الزيادة قد غيّرت الأحكام الشرعية؛ لأنه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أولاً، لم يكن لهما حكم، وكأنه ما فعلهما، ويجب عليه استينافهما، ولأن مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد وسلام، ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك. وكل ما ذكرناه يقتضي تغيّر الأحكام الشرعية بهذه الزيادة.

ولا يلزم على هذا ما نقوله من أن كل جزء من الصلاة له في استحقاق الثواب حكم نفسه، ولا يقف على غيره؛ لأن النسخ إنما يدخل في الأحكام الشرعية، واستحقاق الثواب من الأحكام العقلية، وقد بيّنا تغيّر الأحكام الشرعية.

وعلى هذا الأصل الذي قرّرناه لو زيد في زمان الصوم زيادة، لكانت هذه الزيادة تقتضي النسخ، للعلّة التي ذكرناها في الركعتين المتصلتين.

فأما زيادة ركن على أركان الحج؛ فليس يبين فيه أنّه يكون نسخاً، لانفصال بعض أركان الحجّ من بعض، وأنّه ليس بجار مجرى الصلاة والصيام.

والأولى أن تكون زيادة تطهير عضو على أعضاء الطهارة ليس بنسخ.

فأما إيجاب الصلاة من غير طهارة، ثم اشتراط الطهارة فيما بعد ذلك؛ فالواجب تقسيمه: فنقول: إن كانت هذه الصلاة يحصل لها بالطهارة حكم شرعيّ ما كان لها من قبل ذلك، فقد تغيّر بهذه الزيادة حكمها الشرعيّ، فيجب أن يكون نسخاً. وإن لم يكن لها بهذه الزيادة حكم شرعيّ لم يكن، وليس إلّا تقديم فعل الوضوء عليها؛ لم تكن الزيادة نسخاً.

ولو زاد الله تعالى في كفارة الحنث رابعة، لم يكن ذلك نسخاً للثلاثة؛ لأنّ الحال في جميع الأحكام الشرعيّة في فعل الثلاث لم يتغيّر، وهي مفعولة بعد الزيادة على الحدّ الذي كانت تفعل عليه قبلها. وإنما تقتضي هذه الزيادة نسخ ترك الكفّارات الثلاث؛ لأنّ تركها كان محرّماً قبل هذه الزيادة، فارتفع تحريمه بالزيادة.

فأما ورود التخيير على التضييق، أو التضييق على التخيير فالأولى أن يقال فيما تضيّق بعد التخيير: أنّه نسخ؛ لأنّ أحد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعيّ، فصار منسوخاً. ومثاله لزوم صوم شهر رمضان بعد التخيير بينه وبين الفدية.

فأما ورود التخيير بعد التضييق، فالأشبه أنّه لا يكون نسخاً؛ لأنّ حكم الأوّل في نفسه لم يتغيّر، وإنما تغيّر حكم الترك؛ لأنّه كان محرّماً، ثم صار مباحاً.

فأما ورود الخبر بالشاهد واليمين؛ فإنّه لا يكون نسخاً للآية؛ لأنّا قد بيّنا فيما تقدّم أنّ الشاهد الثاني شرط، وليس يمتنع أن يقوم مقام الشرط سواء، وإذا لم تمنع الآية ممّا ورد به الخبر لم يكن فيه نسخ لها.

فإذا قيل: الآية تمنع في المعنى من اليمين مع الشاهد من حيث كانت اليمين هي قول المدعي، فجرت مجرى دعواه.

قلنا: غير ممتنع أن لا يكون لدعواه حكم، ويكون ليمينه حكم، وإن كانا معاً قولاً له، ألا ترى أنه لا حكم لإنكاره، ولنكوله عن اليمين حكم، ولم يجزياً في الشريعة مجرى واحداً، وإن كانا راجعين إلى قوله. وكذلك لإنكاره في إسقاط الدعوى واليمين، وليمينه هذا الحكم؛ لأنها تسقط الدعوى، فكذلك لا يمتنع إذا حلف مع شاهد أن يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه إذا تجردت.

فأما مثال الزيادة المتصلة، وإن كانت غير مؤثرة، فكزيادة العشرين على حدّ القذف، وزيادة التقى على حدّ الزاني البكر، وزيادة الرجم على حدّ المحصن.

فأما مثال الزيادة المنفصلة؛ فكزيادة صلاة سادسة، وشهر للصيام ثانٍ، ولا خلاف في أنّ ذلك لا يقتضي نسخاً، وإنما هو ابتداء عبادة.

والخلاف إنما هو في الزيادة المتصلة المتعلقة بالمزيد عليه، كالزيادة في الحدّ: فمن الناس من ألحق ذلك بزيادة الركعتين على الركعتين، وفيهم من أجراه مجرى زيادة صلاة سادسة.

والذي يدلّ على أن الزيادة في الحدّ لا توجب النسخ أنها لا تؤثر في تغيير حكم شرعي معقول للمزيد عليه؛ لأنّ من المعلوم أنّ المزيد عليه يفعل بعد التعبد بالزيادة على الحدّ الذي يفعل عليه قبلها، وإنما يجب ضمّ هذه الزيادة إليه من غير أن يكون إخلاله بضمّ هذه الزيادة مؤثراً في الأوّل، فوجب إلحاق ذلك بابتداء التعبد.

وتعلّقهم بأنّ الاسم واحد والسبب واحد ليس بشيء، لأنّه غير ممتنع أن يكون الاسم واحداً، والسبب كذلك، ويكون ذلك ابتداء تعبد، إذا كانت الأحكام الشرعية لم تتغير، وهي التي عليها المعول في باب النسخ.

وليس لهم أن يقولوا: قد تغير حكم شرعي من حيث صارت الثمانون بعض

الحدّ وكانت قبل الزيادة كلّه؛ لأنّ قولنا «بعض» و«كلّ» ليس من الأحكام الشرعيّة، وكذلك قولنا «نهاية» و«غاية»، ولأنّه يلزم مثل ذلك في فرض صلاة اليوم واللييلة؛ لأن الصلاة لو زيد فيها سادسةً، لكان الوصف بالكلّ والبعض والنهاية يتغيّر ومع ذلك فليس بنسخ، ولو أنّه تعالى أوجب بدلوك الشمس صلاة أخرى، لكان سبب الوجوب واحداً، وإن لم يكن نسخاً.

فأمّا تعلقهم برّد الشهادة، وأنّه كان متعلقاً بالثمانين، ثمّ تعلق بما زاد عليها، فقد تغيّر الحكم الشرعيّ؛ فليس بشيء؛ لأنّ ردّ الشهادة إنّما يتعلّق بالقذف، لا بإقامة الحدّ، كما يتعلّق بفعل سائر الكبائر.

ولو سلّمنا أنّ ردّ الشهادة يتعلّق بالحدّ، لا بالقذف؛ لكان لنا أن نقول: إنّهُ يتعلّق بكونه محدوداً، ولا إعتبار بزيادة عدد الحدّ ونقصانه في الحكم الذي هو ردّ الشهادة، كما أنّ الإحرام لما كان علّةً في تحريم الصيد، لم يختلف في ذلك كونه محرماً، بحجّ وعمرة، أو بأحدهما؛ لأنّ المعتبر كونه محرماً. وكذلك لا فرق بين كونه محدثاً بجهة واحدة، أو بجهات؛ لأنّ المعتبر في الأحكام الشرعيّة كونه محدثاً، من غير أن يكون لزيادة الأحداث أو نقصانها تأثير. وجرى ذلك أيضاً مجرى إباحة تزويج المعتدّة إذا انقضت عدّتها في أن عدّتها زادت أو نقصت فالحكم فيما ذكرناه لا يتغيّر، ولا تكون الزيادة في العدة أو النقصان نسخاً لإباحة تزويج المعتدّة.

على أنّ هذا بعينه لازم للمخالف؛ لأنّ زيادة العبادة قد تؤثر في ردّ الشهادة وإن لم يتعلّق بالمزيد عليه كتأثيرها إذا تعلّقت؛ لأنّ ردّ الشهادة إذا كان شرطه الفسق - وقد علمنا أنّ الفسق يتغيّر بزيادة عبادات ونقصانها إذا وقع الإخلال بها - فيجب لذلك تغيّر الحكم في ردّ الشهادة، وهذا يقتضي أنّ زيادة كلّ عبادة وإن لم يتعلّق بغيرها، ولا كانت متّصلة بها، تقتضي النسخ.

[الحادي عشر]: فصل في أن النقصان من النص

هل يقتضي النسخ أم لا؟

إعلم أنه لا خلاف في أن النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص، وإنما الكلام في [أنه] هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه، فذهب قوم إلى أنه يقتضي نسخ العبادة المنقوص منها، وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضي ذلك.

والواجب أن يعتبر هذا النقصان، فإن كان ما بقي بعده من العبادة، متى فعل، لم يكن له حكم في الشريعة، ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان، فهذا النقصان نسخ له، كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال؛ لأن العلة في الموضوعين واحدة. وإن لم يكن الأمر على ذلك؛ فالنقصان ليس بنسخ لتلك العبادة. ومثال ذلك أن ينقص من الحدّ عشرون؛ فإن ذلك لا يكون نسخاً لباقي الحدّ. وعلى هذا لو نقصت ركعتان من جملة ركعاتٍ لكان هذا النقصان نسخاً لجملة الصلاة؛ لأن الصلاة بعد النقصان قد تغيّر حكمها الشرعي. ولو فعلت على الحدّ الذي كانت تفعل عليه من قبل، لم يجز، فجملتها منسوخة.

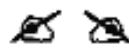
فأما نسخ الطهارة بعد إيجابها، فهو غير مقتضى لنسخ الصلاة؛ لأن حكم الصلاة باقٍ على ما كان عليه من قبل. ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلاة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته، وقد علمنا أن تغير أحكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة، لأنه إنما قيل له: تطهر بالماء الطاهر، ثم الماء الطاهر منه والماء النجس موقوف على البيان، وقد يتغير بزيادة ونقصان، ولا يتعدى ذلك التغير إلى نسخ الطهارة.

فأما نسخ القبلة، فذهب قوم إلى أنه نسخ للصلاة، وذهب آخرون إلى أنه ليس بنسخ، وجعل القبلة شرطاً كتقديم الطهارة.

والذي يجب تحصيله في هذه المسألة أن نسخ القبلة لا يخلو من أن ينسخ بالتوجه إلى جهة غيرها، أو بأن يسقط وجوب التوجه إليها ويختار فيما عداها من

الجهات؛ لأنه من المحال أن تخلو الصلاة من توجه إلى جهة من الجهات. فإن كانت نسخت بضدّها، كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، فلا شبهة في نسخ الصلاة، ألا ترى أنه بعد هذا النسخ لو أوقع الصلاة إلى بيت المقدس على حدّ ما كان يفعله من قبل، لكان لا حكم له، بل وجوده في الشرع كعدمه. وإن كانت القبلة نسخت، فإن حظر عليه التوجه إلى الجهة المخصوصة التي كان يصلي إليها، وخير فيما عداها، فهذا أيضاً يقتضي نسخ الصلاة؛ لأنه لو أوقعها على الحدّ الذي كان يفعلها عليه من قبل، لكانت غير مجزية، فصارت منسوخة على ما اعتبرناه. وإن نسخ وجوب التوجه إلى القبلة بأن خير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخاً للصلاة، ألا ترى أنه لو فعلها على الحدّ الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت صحيحة مجزية، وإنما نسخ التضييق بالتخيير.

فأما صوم شهر رمضان فلا يجوز أن يكون ناسخاً لصوم عاشوراء؛ لأنّ الحكمين إنما يصحّ أن يتناسخا إذا لم يمكن اجتماعهما، وصوم شهر رمضان يجوز أن يجتمع مع صوم عاشوراء، فكيف يكون ناسخاً له. ومعنى هذا القول أن عند سقوط وجوب صيام عاشوراء أمر بصيام شهر رمضان.



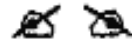
[الثاني عشر]: فصل في جواز نسخ الكتاب بالكتاب

والسنة بالسنة

إعلم أنّ كلّ دليل أوجب العلم والعمل فجائز النسخ به، وهذا حكم الكتاب مع الكتاب، والسنة المقطوع بها مع السنة المقطوع بها فلا خلاف في ذلك. وإنما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها، ونسخ السنة بالكتاب، وسيأتي الكلام على ذلك بإذن الله تعالى.

فأما السنة التي لا يقطع بها؛ فالكلام في نسخ بعضها ببعض مبني على وجوب العمل بأخبار الأحاد: فمن عمل بها في الشريعة، نسخ بعضها ببعض.

ومن لم يعمل بها لم ينسخ بها؛ لأنّ النسخ فرعٌ وتابعٌ لوجوب العمل. وسيأتي الكلام على تفصيل ذلك بمشيئة الله تعالى^(١).



[الثالث عشر]: فصلٌ في جواز نسخ القرآن بالسنة

إعلم أن السنة على ضربين: مقطوعٌ عليها معلومةٌ، وأخرى واردةٌ من طريق الأحاد:

فأما المقطوع عليها فإنّ الشافعي ومن وافقه يذهبون إلى أنّها لا ينسخ بها القرآن، وخالف باقي العلماء في ذلك.

وأما السنة التي لا يقطع بها فأكثر الناس على أنه لا يقع بها نسخ القرآن، وخالف أهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك، وادّعوا أيضاً وقوعه.

والذي يبطل أن ينسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السنة أنّ هذا فرعٌ مبنّى على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة؛ لأنّ من يجوز النسخ يعتمد على أنه كما جاز التخصيص به، وترك الظاهر لأجله، والعمل به في الأحكام المبتدأة، جاز النسخ أيضاً به. وأنّ دليل وجوب العمل بخبر الواحد مطلق، غير مختص، فوجب حمله على العموم، وإذا بطل العمل بخبر الواحد في الشرع، بما سنتكلم عليه عند الكلام في الأخبار بمشيئة الله تعالى، بطل النسخ؛ لأنّ كلّ من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به، فالقول بالنسخ مع الامتناع من العمل أصلاً خارجٌ عن الإجماع.

وهذا أولى ممّا يمضى في الكتب من أن الصحابة ردّت اخبار الأحاد إذا كان فيها تركٌ للقرآن؛ لأنّ الخصوم لا يسلمون ذلك، ولأنّه يلزم عليه أن لا يختص الكتاب بخبر الواحد؛ لأنّ فيه تركاً لظاهره.

(١) الذريعة، ١: ٤١٣ إلى ٤٥٦.

وليس يجب من حيث تعبدنا الله بالعمل بخبر الواحد في غير النسخ - إذا سلّمنا ذلك وفرضناه - أن نعدّيه إلى النسخ بغير دليل؛ لأنّ العبادة لا يمتنع اختصاصها بموضع دون موضع، فمن أين إذا وقعت العبادة بالعمل به في غير النسخ، فقد وقعت في النسخ، وأحد الموضوعين غير الآخر، وليس هيهنا لفظ عام يدعى دخول الكلّ فيه؟!.

وخلاف الشافعيّ في أنّ السنّة المعلومة لا ينسخ بها القرآن ضعيفٌ جداً، لا ندري كيف استمرّت الشبهة فيه؟.

والذي يدلّ على فساد هذا المذهب أنّ السنّة المعلومة تجري في وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعض، كذلك يجوز فيه نسخه بها.

ولأنّ النسخ إنّما يتناول الحكم، والسنّة في الدلالة عليه كدلالة القرآن، فيجب جواز النسخ بها.

وليس لأحد أن يقول: إنّ السنّة تدلّ كدلالة القرآن، لكنّها إذا وردت بحكم يضاة القرآن، أنزل الله تعالى قرآناً يكون هو الناسخ. وذلك أنّ هذه دعوى لا برهان لمدّعياها، ومن أين أنّ الأمر على ذلك؟! ولو قدرنا أنّه تعالى لم ينزل ذلك القرآن، كيف كان يكون حال تلك السنّة؟، فلا بدّ من الاعتراف باقتضائها النسخ، ثمّ إذا اجتمعا لم صار الناسخ هو القرآن، دون السنّة، وحكم كلّ واحد من الدليلين حكم صاحبه. وإذا كان نسخ الحكم بحكم يضاة، فلا فرق بين أن يكشف عن ذلك الحكم المضادة سنّة، أو قرآن.

فأما اختصاص القرآن بوجه الإعجاز، فلا تأثير له في وجه دلالته على الأحكام، ولذلك قد يدلّ على الأحكام منه القدر الذي لا يبين فيه وجه الإعجاز. ولو كان هذا الفرق صحيحاً، لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنّة والتخصيص والبيان. ولو أنّه تعالى جعل دليل نبوّته إحياء ميت، ثمّ أنزل قرآناً ليس بمعجز، لكان في الدلالة على الأحكام كهو الآن.

وقد اختلف كلام أصحاب الشافعيّ في هذه المسألة: فتارة يقولون: إنّ

ذلك لا يجوز عقلاً، من حيث يقدح في النبوة، ويقتضي التنفير، وتارة أخرى يقولون: إنه جائز، إلا أن السمع ورد بالمنع منه. وربما قالوا: إنه لم يوجد ما هذه حاله في الشرع.

فأما العقل؛ فلا وجه فيه للمنع من ذلك عند التأمل الصحيح؛ لأنه تعالى إذا أراد أن يدل على الحكم، فهو مخير بين أن يدل عليه بكتاب، أو سنة مقطوع بها؛ لأن دلالتها لا يتغير، ويجريان مجرى آيتين، أو ستين.

وأما التنفير فلا شبهة في ارتفاعه؛ لأن المعجز إذا دل على صدقه ﷺ، لم يكن في نسخه الأحكام بسنة إلا مثل ما في نسخه لها بما يؤديه من القرآن، وتطرق التهمة في الأمرين يمنع منه المعجز.

وأما ادعائهم أنه لم يوجد فخلاف في غير هذه المسألة؛ لأن كلامنا الآن على جوازه، لا على وقوعه.



[في أدلة من ادعى أن السمع منع من نسخ الكتاب بالسنة

والجواب عنها]

وأما من ادعى أن السمع منع منه؛ فإنه تعلق بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾^(١) فبين تعالى أن تبديل الآية إنما يكون بالآية.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَى بِمَثَلٍ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي﴾^(٢) فنفي تبديله إلا بمثله.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣) فجعله الله تعالى ميّناً للقرآن، والبيان ضد النسخ والإزالة.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٥.

(١) سورة النحل، الآية: ١٠١.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٤.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا فَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾^(١). وذكروا في التعلق بهذه الآية وجوهاً:

منها: أنه لما قال تعالى: ﴿فَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ كان الكلام محتملاً للكتاب وغيره، فلما قال بعد ذلك: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ علم أنه أراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القرآن المعجز.

ومنها: أنه قال تعالى: ﴿فَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾، فأضاف ذلك إلى نفسه، والسنّة لا تضاف إليه حقيقةً.

ومنها: أن الظاهر من قول القائل: «لا آخذ منك ثوباً إلا وأعطيك خيراً منه» أن المراد أعطيك ثوباً من جنس الأول.

ومنها: أن الآية إنما تكون خيراً من الآية بأن تكون أنفع منها، والانتفاع بالآية يكون بتلاوتها وامتنال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع على ما ينسخه في كلا الوجهين، والسنّة لا يصح لها إلا أحدهما.

والجواب عما تعلقوا به أولاً: هو أن الظاهر لا دلالة فيه على أنه لا يبدل الآية إلا بالآية، وإنما قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾؛ ولأن الخلاف في نسخ حكم الآية، والظاهر يتناول نفس الآية.

والجواب عن الثاني: أنه أيضاً لا يتناول موضع الخلاف؛ لأنه إنما نفى أن يكون ذلك من جهته، بل بوحى من الله تعالى سواء كان ذلك قرآناً أو سنّةً.

والجواب عن الثالث: أن النسخ يدخل في جملة البيان؛ لأنه بيان مدة العبادة وصفة ما هو بدلٌ منها. وقد قيل: إن المراد ههنا بالبيان التبليغ والأداء، حتى يكون القول عامّاً في جميع المنزل، ومتى حمل على غير ذلك كان خاصّاً في المجمل، على أن النسخ لو انفصل عن البيان، لم يمنع أن يكون ناسخاً وإن كان مبيّناً، كما لم يمنع كونه مبيّناً من كونه مبتدئاً للأحكام، وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه بيان، ولم يمنع ذلك من كونه ناسخاً.

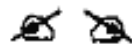
(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

والجواب عن الرابع؛ أن الآية أيضاً لا تتناول موضع الخلاف؛ لأنها تتناول نفس الآية، والخلاف في حكمها؛ على أن الظاهر لا يدل على أن الذي يأتي به يكون ناسخاً، وهو موضع الخلاف، وهو إلى أن يدل على أنه غير ناسخ أقرب؛ لأنه تعالى قال: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ﴾، وهذا يدل على تقدم النسخ على إنزال ما هو خير منها، فيجب أن لا يكون النسخ بها وهو متقدم عليها، ومعنى «خير منها» أي أصلح لنا، وأنفع في ديننا، وأنا نستحق به مزيد الثواب، وليس يمتنع على هذا أن يكون ما يدل عليه السنة من الفعل الناسخ أكثر ثواباً وأنفع لنا مما دلت عليه الآية من الفعل المنسوخ. والشناعة بأن السنة خير من القرآن تسقط بهذا البيان، وبأن القرآن أيضاً لا يقال بأن بعضه خير من بعض بالإطلاق، وقد ينسخ بعضه ببعض، فإذا فصلوا وفسروا فعلنا مثل ذلك. فأما إضافة ذلك إليه تعالى، وأن ذلك بالكتاب أليق منه بالسنة، فالإضافة صحيحة على الوجهين؛ لأن السنة إنما هي بوحية تعالى وأمره، وإضافتها إليه كإضافة كلامه. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ لا يدل على صفة ما يكون به النسخ، وإنما يقتضي أنه تعالى قادر على أن ينسخ الفعل بما هو أصلح في الدين منه، كان الدليل على ذلك كتاباً أو سنة. وغير مسلم أن القائل إذا قال لأحد: لا آخذ منك كذا وكذا إلا وأعطيك خيراً منه، أن الثاني يجب أن يكون من جنس الأول، بل لو صرح بخلاف ذلك لحسن؛ لأنه لو قال: «لا آخذ منك ثوباً إلا وأعطيك فرساً خيراً منه» لما كان قبيحاً، وقد بينا معنى «خيراً منها». فليس يمتنع أن يكون السنة وإن انتفع بها من وجه واحد أصلح لنا من الآية وإن كان الانتفاع بها من وجهين؛ لأن الانتفاع الذي هو الثواب قد يتضاعف، فلا ينكر أن يزيد والوجه واحد على الوجهين، على أن في درس السنة وتلاوتها أيضاً ثواباً وقرية وعبادة.

[الرابع عشر]: فصل في جواز نسخ السنة بالكتاب

إنما خالف الشافعي في هذه المسألة، والناس كلهم على خلاف قوله، وكل شيء دللنا به على أن السنة المقطوع بها تنسخ القرآن يدل على هذه المسألة، بل هو هيهنا أكد وأوضح، لأن للقرآن المزية على السنة. وقولهم: لو نزلت آية تقتضي نسخ سنة لأمر الله تعالى بأن يسن سنة ثانية تكون ناسخة للأولى، تحكّم بغير دلالة، فمن أين لهم ذلك؟! وأي فرق بينهم وبين من قال: إن الله تعالى إذا أراد أن ينسخ سنة بسنة أخرى أنزل قرآناً ليكون النسخ به لا بالسنة!؟ وبعد فلو سلم لهم ما اقترحوه؛ لم يخرج القرآن من أن يكون ناسخاً للسنة، بل كانا معاً ناسخين، وليس ذلك بملتبس بالبيان، ولا مخرج له ﷺ عن كونه ميّناً.

وقد استدلل على جواز نسخ السنة بالقرآن بوقوع ذلك، والوقوع أكثر من الجواز، وذكر أن تأخير الصلاة في وقت الخوف كان هو الواجب أولاً، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرَاجًا أَوْ رُكْبَانًا﴾^(١). وإنما كان ذلك نسخاً من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الأركان كالمضادة للأداء في الوقت مع الإخلال ببعض ذلك. وذكر أيضاً أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾^(٢) نسخ مصالحته ﷺ قريشاً على رد النساء. وأقوى من ذلك نسخ القبلة الأولى وكانت ثابتة بالسنة، بالقبلة الثانية وهي معلومة بالقرآن.



[الخامس عشر]: فصل فيما يعرف به كون الناسخ ناسخاً

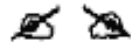
والمسوخ منسوخاً

اعلم أن كون الناسخ ناسخاً إنما يعلم بأن يكون لفظه يقتضي ذلك أو معناه، فمثال اقتضاء اللفظ أن يقول: نسخت كذا بكذا، ويجري مجراه

(٢) سورة الممتحنة، الآية: ١٠.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٩.

قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، إلا فزوروها، وعن ادخار لحوم الأضاحي، إلا فاذخروا ما بدا لكم»^(١). ومثال الثاني أن يتضادَّ حكم النَّاسِخِ والمنسوخ، ويمتنع اجتماعهما في التَّعَبُّدِ، فيعلم بذلك أن أحدهما ناسخٌ للآخر.



[السادس عشر]: فصل فيما يعرف به تاريخ النَّاسِخِ والمنسوخ

اعلم أن أقوى ما علم به التاريخ أن يكون في اللفظ، وإنما يصح أن يكون في لفظة النَّاسِخِ دون المنسوخ إذا كان مذكوراً على جهة التفصيل، وقد يكون على جهة الجملة في لفظ المنسوخ، نحو أن يقول: افعلوا كذا إلى أن أنسخه عنكم، ولو قال: إلى أن أنسخه في وقت كذا؛ لكان وقت زوال العبادة معلوماً بلفظ إيجابها، فيخرج بذلك من باب النَّاسِخِ.

وقد يعلم التاريخ - أيضاً - بأن يضاف إلى وقت أو غزاة يعلم بها تقدّم وقت المنسوخ؛ لأن الغرض معرفة المتأخر والمتقدّم، فلا فرق بين ذكر الزمانين، أو ذكر ما يضاف إليهما، ممّا يعلم به التقدّم والتأخر.

وقد ذكر أيضاً أن يكون المعلوم من حال أحد الراويين أنه صحب النبي ﷺ بعدما صحبه الآخر، وأن عند صحبته انقطعت صحبة الأول. ولا بدّ من أن يشترط في ذلك أن يكون الذي صحبه أخيراً لم يسمع منه ﷺ شيئاً قبل صحبته له؛ لأنه غير ممتنع أن يراه أولاً، فيسمع منه وهو كافر، أو غير مصاحب، ثم يراه ثانياً، ويختصّ بمصاحبته.

فأما إذا علم تقدّم أحد الحكمين وتأخر الآخر بالعادة، أو ما يجري مجراها؛ فلا شك في أنّ الثاني هو النَّاسِخِ، ومثال ذلك أن يكون حكم أحدهما مستمراً على حكم العقل، والآخر ثابت بالشرع. ويدخل فيه أن يكون أحدهما

(١) انظر صحيح مسلم، ٦: ٨٢ وسنن ابن ماجه، ١: ٥٠١، مع اختلاف في الألفاظ.

شرعاً متقدماً، والآخر متجدداً، أو أن يكون أحدهما يتضمّن ردّاً على الأول، أو شرطاً في الأول، إلى غير ذلك من الوجوه الدالة على التقدّم والتأخر.

وقد ذكر من تكلم في أصول الفقه بأنّ التاريخ أيضاً يعلم بقول الصحابيِّ، وأن يحكى أن أحد الحكمين كان بعد الآخر، قالوا: لأنّ التاريخ نقلٌ وحكايةٌ لا مدخل للاجتهاد فيه، فيجب أن يقبل قول الصحابيِّ فيه.

وهذا الوجه مبنيٌّ على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، وفرع من فروعه، فإذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد، بطل هذا الفرع، وإن صحَّ فهو صحيحٌ.

ومنهم من فرق بين قول الصحابيِّ: إنّ كذا نسخ كذا، وبين نقله التاريخ، فقبل قوله في التصريح بالتاريخ، ولم يقبله في قوله: نسخ ذلك.

ومنهم من قبل قوله في الأمرين. والأولى على تسليم قبول أخبار الأحاد أن لا يرجع إلى قوله في أنّ كذا نسخ كذا؛ لأنّ ذلك قولٌ صريحٌ في ذكر مذهبه، وإنّما يثبت التاريخ تبعاً للمذهب، وإذا؛ ظلم يجر عند الكلّ الرجوع في المذاهب إلى قوله، حتّى تثبت صحتها، فكذلك في هذا الباب. ونقل التاريخ مخالفٌ لذلك؛ لأنّه لا يتضمّن ذكر مذهب يصحّ فيه طريقة الاجتهاد، وكما لو قال في الشيء: إنّه محرّم؛ لا يعمل عليه، ولو قال: زمان تحريمه الزمان الفلاني؛ لعمل عليه، فكذلك القول فيما تقدّم ذكره^(١).

(١) الذريعة ١: ٤٦٠ إلى ٤٧٥.

المقدمة الخامسة: باب الكلام في الأخبار

وفيها أمور:

الأول: فصل في حدّ الخبر ومهمّ أحكامه

الواجب أن يحدّ الخبر بأنه ما صحّ فيه الصدق أو الكذب؛ لأنّ حدّه بما يمضى في الكتب بأنه «ما صحّ فيه الصدق والكذب» ينتقض بالأخبار التي لا تكون إلا صدقاً، كقولنا: إنّه تعالى محدث للعالم، أو عالمٌ لنفسه، وإنّ الجهل والكذب قبيحان. وينتقض أيضاً بما لا يكون إلا كذباً، كنعو قولنا: إنّ صانع العالم محدث، والكذب حسنٌ.

وقد حدّه قومٌ بأنه «ما احتمل التصديق والتكذيب»، فراراً من أن يقول في صادقٍ وكاذبٍ: إنهما صدقا، أو كذبا. وحدّ الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب صحيح في نفسه، وجار مجرى ما اخترناه من الحدّ. والصحيح أنّ الخبر عن صادقٍ وكاذبٍ بأنهما صدقا أو كذباً لا يكون إلا كذباً؛ لأنّ مخبره ليس على ما هو به.

والخبر إنّما يصير خبيراً بقصد المخبر؛ لأنّ الكلام وإن تقدّمت المواضع فيه فإنّما يتعلّق بما يفيد بالقصد؛ لأنّ قول القائل: «محمّد رسول الله» لا يكون خبيراً عنه عليه السلام إلا بالقصد.

وحكاية الخبر كلفظه، ولا تكون الحكاية خبيراً؛ لارتفاع القصد.

وإظهار كلمة الكفر عند الإكراه لا يكون خبيراً، ولو كانت كذلك لكانت كفراً، وإنّما أبيع له إظهار كلمة الكفر تعريضاً لا إخباراً.

والخبر لا يخلو من صدق أو كذب، ولا واسطة بين الأمرين؛ لأنّ للمخبر

تعلقاً بالمخبر عنه، فلا يخلو المخبر عنه من أن يكون على ما تناوله الخبر، فيكون صدقاً، أو ليس على ما تناوله الخبر، فيكون كذباً. وإذا لم يكن بين النفي والإثبات واسطة في مخبر الخبر، فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب. وقول الجاحظ: «إنه لا يكون كاذباً إلا من علم كونه كذلك» باطل؛ لأن العقلاء يصفون كلّ مخبر علموا أنّ مخبر خبره ليس على ما تناوله خبره بأنه كاذبٌ وإن لم يعلموا أنه عالم بذلك، ولو كان العلم شرطاً، لوجب مراعاته كما وجب مراعاة متناول الخبر. والمسلمون يصفون اليهود والنصارى بالكذب على الله، وإن كان أكثرهم لا يعلم أنه كاذبٌ، بل يعتقد أنه صادق. ولو كان الأمر على ما ادّعه الجاحظ؛ لوجب أن يكون قول أحدنا لغيره: «إنه كاذبٌ ولا يعلم بأنه عالمٌ بكذبه» مناقضة، ومما لا يمكن أن يكون حقاً، ومعلومٌ خلاف ذلك. والجاحظ بنى هذا على مذهبه في المعارف، وأنها ضرورة، واعتقاده أنّ من لا يعرف فهو معذورٌ، وكونه كاذباً يقتضي الذم، فلم يتصف به إلا مع العلم، وقد بيّنا في الذخيرة^(١) وغيرها بطلان هذا المذهب، ودلنا على أنّ المتمكّن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذم واستحقاق العقاب.

والصدق من جنس الكذب؛ لأنّ السامع لا يفصل بينهما بالإدراك، ولو اختلفا في الجنس لفصل بالإدراك بينهما.

ولم يكن الخبر خبراً لجنسه، ولا لصيغته، ولا لوجوده، بل لقصد المخبر إلى كونه خبراً، وكلّ شيء دللنا به على أنّ الأمر لم يكن أمراً لشيء يرجع إلى أحوال الأمر ممّا قدّمنا ذكره مبسوطاً هو دلالة في الخبر، فلا معنى لإعادته^(٢).



(١) الذخيرة في علم الكلام: ٣٤٣.

(٢) راجع الذريعة، ١: ٤١.

[الثاني]: فصل في أن في الأخبار ما يحصل عنده العلم

اعلم أن أصحاب المقالات حكوا عن فرقة تعرف بالسُمْنِيَّة^(١) إنكار وقوع العلم عند شيء من الأخبار، وأنهم يقصرون العلم على الإدراك دون غيره. والذي يدل على بطلان هذا المذهب أننا نجد من سكون نفوسنا إلى اعتقاد وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات، فمن تشكك في أن ذلك علم يقين كمن تشكك في الآخر، ومن ادعى أنه ظن قوي كمن ادعاه في الأمرين. والأشبه - إن كانت هذه الحكاية حقاً - أن يكون من خالف في ذلك إنما خالف في الاسم دون المعنى، واشتبه عليه العلم بالظن، كما نقوله في السوفسطائية. وهذا القدر كاف.



[الثالث]: فصل في أقسام الأخبار

إعلم أن الأخبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أولها: يعلم أن مخبره على ما تناوله. وثانيها: يعلم أن مخبره ليس على ما تناوله. وثالثها: يتوقف فيه. وما يعلم أن مخبره على ما تناوله على ضربين:

أحدهما: يعلم ذلك من حاله باضطرار، ومثاله بغير خلاف خبر من أخبرنا بأن السماء فوقنا والأرض تحتنا، ومن أمثلتهم - على الخلاف الذي فيه وسنذكره - الإخبار عن البلدان الكبار والحوادث العظام.

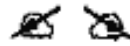
والآخر: أن يعلم أن مخبره على ما تناوله باكتساب، كالخبر المتواتر وخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ وخبر الأمة بأجمعها. وقد ألحق قوم بهذا القسم

(١) بضم السين، قوم بالهند يعبدون الأصنام ويقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بالأخبار وأنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس وانكر أكثرهم المعاد والبعث وكانوا يعتقدون بأن أعظم الأمور التي لا تحل ولا يسع الإنسان أن يعتقد بها ولا يفعلها قول: «لا» في الأمور كلها فإنها من فعل الشيطان انظر المواضع للأبي ج، ١: ١٣٠.

لواحق سنتكلم عليها، ونبين الصحيح منها من الفاسد إذا انتهينا إليها بمشيئة الله تعالى.

وأما الخبر الذي يعلم أن مخبره ليس على ما تناوله، فينقسم إلى قسمين: أحدهما: يعلم ذلك من حاله باضطرار، والثاني: يعلم باكتساب. وينقسم إلى أقسام سنذكرها إذا انتهينا إلى بابها بإذن الله.

وأما الخبر الذي لا يعلم أن مخبره على ما تناوله، ولا أنه على خلافه؛ فينقسم إلى قسمين: أحدهما: يجب العمل به، والآخر: لا يجب العمل به. والذي يجب العمل به ينقسم إلى وجوب عقليّ بغير خلاف، كالأخبار المتعلقة بالمنافع والمضارّ العقلية، وإلى وجوب سمعيّ، ومثاله الشهادات بلا خلاف، وأخبار الأحاد الواردة بالأحكام الشرعية على الخلاف الذي سنذكره. وأما الضرب الثاني من الضربين الأولين، وهو الذي لا يجب العمل به، فينقسم إلى قسمين: أحدهما: يقتضي الردّ، والثاني: يجب التوقف فيه من غير تكذيب ولا تصديق. وتفصيل ذلك يجيء في موضعه بمشيئة الله تعالى.



[الرابع]: فصل في صفة العلم الواقع عند الأخبار

إعلم أنّ الأخبار على ضربين: ضرب: لا يحصل عنده علم، والضرب الآخر: يحصل عنده العلم.

فأما الضرب الأوّل: فخارج عن هذا الفصل؛ لأنّ العلم إذا لم يحصل فلا كلام لنا في أنّه ضروريّ أو مكتسب.

وأما الضرب الثاني: وهو ما يحصل عنده العلم ينقسم قسمين: أحدهما: يحصل العلم به لكلّ عاقلٍ يسمع تلك الأخبار، ولا يقع منهم فيه شكّ، كأخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار والضرب الثاني: لا يحصل العلم عنده إلا لمن نظر واستدلّ، وعلم أنّ المخبرين بصفة من لا يكذب، ومثاله

الإخبار عن معجزات النبي ﷺ الخارجة عن القرآن، وما ترويه الإمامية من النصّ الصريح على أمير المؤمنين عليّ عليه السلام .

فأمّا القسم الأوّل: فذهب قوم إلى أنّ العلم الواقع عنده ضروريّ من فعل الله تعالى بالعادة، وهو مذهب أبي عليّ وأبي هاشم ومن تبعهما من المتكلّمين والفقهاء. وذهب قوم آخرون إلى أنّ العلم بذلك مكتسبٌ ليس بضروريّ، وهو مذهب أبي القاسم البلخيّ ومن وافقه.

والذي نصرته - وهو الأقوى في نفسي - في كتاب الذخيرة^(١) والكتاب الشافي^(٢) التوقّف عن القطع على صفة هذا العلم بأنّه ضروريّ أو مكتسبٌ، وتجويز كونه على كلّ واحد من الوجهين.

وإنّما قوى ذلك في نفوسنا؛ لأنّ العالم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد تقدّم له العلم على الجملة بصفة الجماعة التي قضت العادة بأنّه لا يجوز أن يتفق منها الكذب، ولا أن تتواطأ عليه. وجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوّره، فلمّا أخبره عن البلدان والأمصار من وجده على تلك الصفة الممهّدة في نفسه، فعل اعتقاداً بصدق هذه الأخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً، لمطابقته للجملة المتقدّمة الممهّدة في نفسه، ويكون هذا العلم كسباً له - لا محالة - غير ضروريّ.

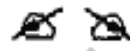
وليس لأحد أن يقول: إنّ إدخال التفصيل في الجملة إنّما يكون فيما له أصلٌ ضروريّ على سبيل الجملة، كمن علم أنّ من شأن الظلم أن يكون قبيحاً على سبيل الجملة، فإذا علم في ضررٍ بعينه أنّه ظلمّ فعل اعتقاداً لقبحه، وكان علماً؛ لمطابقته الجملة المتقرّرة، وأنتم جعلتم الجملة مُكتسبةً، والتفصيل كذلك.

وذلك أنّه لا فرق بين أن تكون الجملة المتقرّرة معلومةً ضرورةً أو اكتساباً في جواز بناء التفصيل عليها؛ لأنّ من علم منّا باكتساب أنّ من صحّ منه الفعل

(١) الذخيرة: ٣٤٥.

(٢) الشافي في الإمامة، ٢: ٦٨.

يجب أن يكون قادراً، والقادر يجب أن يكون حياً على سبيل الجملة، ثم علم في بعض الذوات صحة الفعل، فلا بد من أن يفعل اعتقاداً؛ لأنّ تلك الذات قادرة، ويكون الاعتقاد علماً. وكذلك إذا علم في ذات معينة أنها قادرة، وقد تقدّمت الجملة التي ذكرناها، فلا بد من أن يفعل اعتقاداً لكونها حية، ويكون هذا الاعتقاد علماً. فلافرق إذن في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري والمكتسب، وكما أنّ ما ذكرناه ممكن جائز، فممكن أيضاً أن يكون الله تعالى يفعل لنا العلم عند سماعنا الأخبار عن البلدان وما جرى مجراها بالعادة، وليس في العقل دليل على قطع بأحد الأمرين، فالشك في ذلك غير مخلّ بشيء من شروط التكليف.



[أدلة من قطع على الضرورة والجواب عنها]

وقد تعلق من قطع على الضرورة بوجوه:

أولها: أنّ العلم بمخبر هذه الأخبار لو كان مكتسباً لكان واقعاً عن تأمل حال المخبرين، ويلوغهم إلى الحدّ الذي لا يجوز أن يكذبوا وهو على ما هم عليه، وهذا يوجب أن يكون من لم يستدلّ على ذلك ممّن ليس هو من أهل الاستدلال والنظر من العامة والمقلّدين لا يعلمون البلدان والحوادث الكبار، ومعلوم ضرورة الاشتراك في علم ذلك.

ومنها: أنّ حدّ العلم الضروريّ قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان؛ لأنّ الا تمكن من إزالة ذلك عن نفوسنا ولا الشك فيه، وهذا حدّ العلم الضروريّ.

ومنها: أنّ اعتقاد كون هذا العلم ضرورياً صارفٌ قويّ عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كلّ من اعتقد أنّ هذا العلم ضروريّ غير عالم بالبلدان والأمصار؛ لأنّ اعتقاده يصرفه عن النظر، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: إنَّ طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريبٌ سهلٌ لا يحتاج فيه إلى دقيق النظر ولطيف الاستدلال، وكلُّ عاقل يعرف بالعادة الفرق بين الجماعة التي تقضي العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك، والمنافع الدنيوية من التجارات ووجوه التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق؛ لأنه مستندٌ إلى العادة، والتأمل اليسير كاف فيه، والدواعي إلى حصوله قوية، لاستناد المعاملات كلها إليه فلا يجب في العامة ومن ليس من أهل التدقيق أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: غير مسلم لكم ما حدّدتم به العلم الضروري، وما تنكرون أن يكون حدّه ما فعله فينا من هو أقدر منا على وجه لا يتمكن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما تفرّدتم به من الحدّ دليلاً على موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: إنَّ العلم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع التواطؤ فيها للعقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم إلى التفتيش والتصرف إلى العلم بذلك لقوة الدواعي إليه والبواعث عليه، وقد يحصل للعقلاء هذا العلم قبل أن يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنه صارفٌ لهم، فإذا لا يجب خلوّ مخالفينا من هذه العلوم على ما ادّعوه. ويلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأن المحدثات تفتقر إلى محدث؛ لأنه يعتقد أنّ العلم بذلك ضروريٌّ، واعتقاده هذا صارفٌ له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً بذلك ولا عارفاً باللّه تعالى ولا بشيء من صفاته، فأبى شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به.

فإن قيل: إذا جوّزتم أن يكون العلم بالبلدان وما جرى مجراها ضرورياً؛ فهل تشترطون في وقوع هذا العلم الشروط التي شرطها أبو عليّ وأبو هاشم، أم تشترطون غيرها.

قلنا: لا بدّ من شرط نختصّ نحن به، وهو أن يكون من أخبر بالخبر الذي

فعل الله تعالى عنده العلم الضروري لم يسبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر؛ لأن هذا العلم إذا كان مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب، جاز في شروطه النقصان والزيادة بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة.

وإنما احتجنا إلى هذا الشرط لثلاً يقال لنا: أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي ﷺ سوى القرآن، كحنين الجذع^(١) وانشقاق القمر^(٢) وتسيح الحصى^(٣) وما أشبه ذلك؟ وأي فرق أيضاً بين أخبار البلدان وخبر النص الجليّ على أمير المؤمنين عليّ عليه السلام الذي تنفرد الإمامية بنقله؟! وألا أجزتم أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً كما أجزتموه في أخبار البلدان؟! وغير ممتنع أن يكن السبق إلى الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أنّ السبق إلى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند أكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فإذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب، فأولى أن يجوز فيما طريقه العادة.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن لا يفعل العلم لمن سبق إلى اعتقاد نفي المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق، وكان يجب أن يكون العلم الضروري حاصلاً لجماعة المسلمين لما ذكرناه من المعجزات، وكان يجب أيضاً أن يكون الإمامية عالمة بالنص ضرورة.

وذلك أنه يمكن أن نقول: إنّ المعلوم في نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى اعتقاد نفيه إما لشبهة أو تقليد، لم يجر الله العادة بفعل العلم الضروري به، وإن كان ممّا لا يجوز أن يدعو العقلاء داع إلى اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله، كالخبر عن البلدان؛ جاز أن يكون العلم به ضرورياً وواقعاً عند الخبر بالعادة.

وليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين

(٢) راجع صحيح البخاري، ٤: ١٨٦.

(١) راجع سنن الدارمي، ١: ١٦.

(٣) فتح الباري، ٦: ٤٣٣.

للأخبار من سبق إلى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، وهذا يوجب أن تجوزوا صدق من أخبركم بأنه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الأخبار وكمال عقله.

وذلك أنا نعلم ضرورة أنه لا داعي يدعو العقلاء إلى السبق إلى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادثة عظيمة من الحوادث، ولا شبهة تدخل في مثل ذلك، ففارق هذا الباب أخبار المعجزات والنص.

فأما القوم، فإنهم شرطوا شروطاً ثلاثة:

أولها: أن يكون المخبرون أكثر من أربعة.

وثانيها: أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة.

وثالثها: أن يكونوا ممتن إذا وقع العلم بخبر عدد منهم وقع بخبر كل عدد مثلهم.

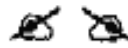
واعتلوا في اشتراطهم أن يكونوا أكثر من أربعة، بأن قالوا: لو وقع بخبر أربعة؛ لوجب وقوعه بخبر كل أربعة، فكان شهود الزنا إذا شهدوا به عند الحاكم، فلم يقع له العلم بما شهدوا به ضرورة، أن يعلم الحاكم أنهم كذبوا أو بعضهم، أو أنهم شهدوا بما لم يشاهدوه، وهذا يقتضي أن ترة شهادتهم متى لم يكن مضطراً إلى صدقهم، والإجماع على خلاف ذلك.

ويمكن الطعن على هذه الطريقة بأن يقال: لفظ الشهادة وإن كان خبيراً في المعنى، فهو يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة، فالأجاز أن يجري الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة، ولا يفعله عند لفظ الشهادة، وإن كان الكل إخباراً، كما أنه تعالى أجرى العادة عندهم بأن يفعله عند خبر من خبر عن مشاهدة، ولا يفعله عند خبر من خبر عن علم استدلالتي، وإن كان الكل علوماً وقيناً؟!!

وأما الشرط الثاني من شروطهم؛ فدليله أن جماعة المسلمين يخبرون بأن الله تعالى واحد، وأن محمداً ﷺ رسول الله، ولا يضطر مخالفوهم من

الملحدة والبراهمة واليهود إلى صدقهم، وإن اضطروا إلى العلم بما يخبرون به من البلدان وما أشبهها.

ودليلهم على الشرط الثالث أنه لو لم يكن ذلك معتبراً، لجاز أن يكون في الناس من يخبره الجماعة الكثيرة عن مشاهدة ولا يعلم مخبرهم، وتجويز ذلك يقتضي أن يصدق من خبرنا عن نفسه بأنه لا يعلم أن في الدنيا بلداً يعرف بمصروما جرى مجراها.



[شبهة البلخي والجواب عنها]

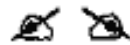
وأما البلخي فإنه يتعلّق في نصرته مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، ومخبر الأخبار عن البلدان أمرٌ غائبٌ عن إدراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ضرورياً؛ لأنه لو جاز أن يكون العلم بالغائب عن الحواسّ ضرورياً، جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستندلاً عليه.

وربما تعلّق في ذلك بأن العلم بمخبر الأخبار إنما يحصل بعد تأمل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدلّ ذلك على أنه مكتسبٌ.

فيقال له في شبهته الأولى: لم زعمت أنّ العلم بالغائب عن الحسّ لا يكون ضرورياً؟! أو ليس الله تعالى قادراً على فعل العلم بالغائب عن الحسّ مع غيبته؟! فما المنكر من أن يفعله بمجرى العادة عند إخبار جماعة مخصوصة؟! وليس له أن يدعي أن ذلك ليس في مقدوره، كما يقول: إنّ العلم بذاته لا يوصف بالقدرة عليه؛ لأنه يذهب إلى أنّ العلم بالمدرّكات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك إلا وهو في مقدوره، وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى؛ لأنه لا يصحّ وقوعه منه على وجهٍ من الوجوه. وعلى هذا أي فرق بين أن يفعل العلم بالمدرّك عند إدراكه، وبين أن يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الأخبار عنه؟! وإنما لم يجز أن يكون المشاهد مستندلاً عليه؛ لأنه

معلوم ضرورةً للكامل العقل، ولا يصح أن يستدل وينظر فيما يعلمه ضرورةً؛ لأن من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

وأما الشبهة الثانية، فبعيدة عن الصواب؛ لأنها مبنية على دعوى، ومن هذا الذي يسلم له من خصومه أن العلم بمخبر الإخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين؟! أوليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنه يقع من غير تصحيح شيء من التأمل لأحوال المخبرين، وإنه إنما يعلم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري بما خبروا عنه؟!



[في شروط ما يحصل عنده العلم بتأمل ونظر]

وأما القسم الثاني - وهو ما يحصل عنده العلم بتأمل ونظر - فلا بد فيه من بيان صفة المخبرين الذين يجب عند النظر في خبرهم العلم على جهة الاستدلال، وله شروط ثلاثة: *مركز تحت كميتر علوم رسولي*
أولها: أن يبلغ المخبرون إلى حد في الكثرة لا يجوز في العادة أن يتفق منها الكذب عن المخبر.

وثانيها: أن يعلم أنهم لم يجمعهم على الكذب جامع، كالتواطى أو ما جرى مجراه.

وثالثها: أن يعلم أن اللبس والشبهة فيما أخبروا عنه زائلان. هذا إذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر بلا واسطة، وإن كانت هناك واسطة، وجب اعتبار هذه الشروط التي ذكرناها في جميع الوسائط التي بينهم وبين المخبر عنه.

وتأثير هذه الشروط التي ذكرناها في العلم بصحة الخبر واضح:

أما الشرط الأول فمن حيث كنا متى لم نعلم أن الجماعة قد بلغت من الكثرة إلى الحد الذي لا يجوز معه اتفاق الكذب منها عن المخبر الواحد، لم نأمن أن يكون كذبت اتفاقاً، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين.

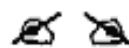
وأما الشرط الثاني فإننا متى لم نعلم أنّ التواطؤ وما حلّ محلّه مرتفع، جوّزنا أن يكون التواطؤ وما جرى مجراه هو الجامع لها على الكذب.

وأما الشرط الثالث، فمن المعلوم أنّ الشبهة قد تدعوا إلى الكذب، وتجمع الجماعات عليه، كإخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم، وقامت هي هنا الشبهة مقام التواطؤ في الجمع على الكذب، ولا فصل فيما اشترطنا فيه ارتفاع الشبهة والتبس بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد في صحّة دخول الشبهة فيه؛ لأن اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح ﷺ لما التبس عليهم، فظنّوا أن الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح ﷺ. وقيل: إنّ سبب دخول الشبهة هو أنّ المصلوب قد تتغير خلقته، وتتنكر صورته، ولأن بعد المصلوب عن العين يقتضي اشتباهه بغيره.



[في اشتراط ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]

والوجه في اشتراط ثبوت هذه الشروط في جميع الطبقات المتوسطة بيننا وبين المخبر عنه أنّ ذلك متى لم يكن معلوماً جوّزنا أن الجماعة التي تليها صادقة، ومن خبّرت عنه قد يجوز أن يتفق منه الكذب. وعند تكامل هذه الشروط نعلم كون الخبر صدقاً؛ لأنه إذا لم ينفك من كونه إما كذباً أو صدقاً، فبطل كونه كذباً؛ لأنه لو كان كذلك لكان إنما وقع اتفاقاً، أو لتواطؤ، أو عن شبهة، فإذا بطل ذلك كلّ، فلا بدّ من كونه صدقاً.



[الطريق الموصول إلى العلم بثبوت هذه الشرائط]

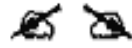
وبقي علينا أن ندلّ على الطريق الموصول إلى العلم بثبوت هذه الشرائط. أما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد؛ فإنه لا يقع من الجماعات، والعلم

باستحالة ذلك وأن حال الجماعة يخالف حال الواحد ضروري، ولهذا جاز أن يخبر أحد من حضر الجامع في يوم الجمعة كاذباً بأن الإمام تنكس على أم رأسه من المنبر، ولا يجوز أن يخبر بذلك جميع من حضر الجامع وهو كاذبون، إلا لتواطؤ، أو ما جرى مجراه. وقد شبه امتناع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت من الشعر على صفة واحدة، واجتماعهم على تصرف مخصوص، وأكل شيء معين من غير سبب جامع. وشبه أيضاً بما نعلمه من استحالة أن يخبر أحدنا من غير علم عن أمور كثيرة، فيكون الخبر بالاتفاق صدقاً، ومن المعلوم جواز أن يخبر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ وما جرى مجراه. ولا يجوز مثل ذلك في الكذب؛ لأن الصدق يجري في العادة مجرى ما فيه سبب جامع من تواطؤ أو ما جرى مجراه؛ لأن علم المخبر بكون الخبر صدقاً داع إلى الإخبار، وليس كذلك الكذب؛ لأن الكذب يحتاج إلى جامع عليه وداع إليه.

فأما ما به يعلم فقد التواطؤ؛ فإن الجماعات التي تروي الخبر ربما بلغت من الكثرة إلى حد يستحيل عليها معه التواطؤ بالمراسلة أو المكاتبة وعلى كل وجه؛ لأننا نعلم ضرورة أن جميع أهل بغداد لا يجوز أن يواطؤوا مع أهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا بمراسلة ومكاتبة، على أن التواطؤ فيمن يصح ذلك فيه من الجماعات مشافهة أو بالتراسل والتكاتب لا بد على مجرى العادة من أن يظهر لمن خالطهم واختبر أحوالهم، والعادة شاهدة بثبوت هذا الحكم، فغير ممكن دفعه. وأما ما يقوم مقام التواطؤ من الأسباب الجامعة كتخويف السلطان وخوف ضرره وما يجري مجرى ذلك فظهوره وعلم الناس به على مجرى العادة واجبان؛ لأن الجماعة لا يجوز أن تجتمع لأجل خوف السلطان على الأمر الواحد إلا بعد أن يظهر لهم هذا التخويف والترهيب المحوجان إلى اتفاق دواعيهم، وما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقدته إذا لم يظهر عليه.

وأما ما به يعرف ارتفاع اللبس والشبهة عما تخبر به الجماعة؛ فهو أن تخبر الجماعة عن أمرٍ مدرك بمشاهدة أو سماع يعلم انتفاء أسباب اللبس والشبهة عن

ذلك المخبر، فإن أسباب التباس المدركات معلومة، يعلمُ انتفاؤها حيث تنتفي ضرورة.



[فيما به يعلم ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]

وأما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في جميع الطبقات التي تروي الخبر، فهو أن العادات جارية بأن المذاهب والأقوال التي تقوى بعد ضعف وتدرك بعد خفاء لا بد من أن يعرف ذلك من حالها، ويفرق العقلاء المخالطون لأهلها بين زمني فقدما ووجودها، وضعفها وقوتها، كما علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج، وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن جرى مجراهم، وفرق العقلاء من سامعي الأخبار بين زمان حدوث مقالاتهم، وبين ما تقدم عليها.

وقد ذهب مخالفونا في الإمامة إلى أن امتناع الكتمان واستحالته في الجماعات الكثيرة يجريان مجرى استحالة الافتعال والكذب عليهم.

والصحيح الذي تشهد به أصولنا وأصولهم أنّ الجماعات لا يجوز أن تجتمع على افتعال ولا كتمان إلا لجامع يجمعها وسبب يؤلف بين دواعيها، وأنها مع فقد الدواعي الجامعة لا تجتمع على افتعال ولا كتمان، وقد بينّا في الكتاب الشافي أنّ الجماعات الكثيرة يجوز أن تكتم عداوة وحسداً وبغضاً وانحرافاً فضيلة معينة لمن حسدوه وعادوه، فلا يروونها، ولا يذكرونها، وإن لم يتواطؤوا على ذلك ويتفقوا عليه مشافهة ولا مكاتبة، ولا يجوز أن يفعلوا خيراً مخصوصاً بصيغة معينة من غير تواطؤ واتفاق عليه، ولا يكفي في هذا الوجه داعي الحسد والعداوة كما كفى في الكتمان، وبينّا من بسط هذه النكتة وتفريعها ما ليس هذا موضع ذكره؛ فإنّ الكتاب يطولُ باستقصائه، وهو هنا مشروح^(١).

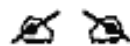
(١) أنظر الشافي، ٢: ٧٢.

فإن قيل: فما أنكرتم أن تكون الجماعة إذا بلغت إلى الحد الذي ذكرتم وقع العلم الضروري عند خبرهم، وبطل الاستدلال على صدقهم بما رتبتموه.

قلنا: قد بينّا أنه لا طريق إلى القطع على أنّ العلم الضروري يقع عند شيء من مخبر الأخبار. ثم لو سلّمنا ما يذهب إليه مخالفونا في العلم الضروري الواقع عند الإخبار، لم يمتنع أن يستدلّ بالتواتر على بعض الوجوه، بأن يكون العدد الذي أجرى الله تعالى العادة بأن يفعل عنده العلم الضروري لم يتكامل في بعض الجماعات. فإن علمنا بالدليل أنّ خبرهم لا يكون إلا صدقاً فيمكن على هذا التقدير أن يكون التواتر دليلاً يفضي إلى العلم. فالصحيح ما أشار إليه أبو هاشم من التوقف على ذلك، وترك القطع على حصول العلم الضروري لا محالة.

ومّا يلحق من الأخبار بما يعلم صدقه بدليل إخبار الله تعالى فإننا نعلم كونه صدقاً، من حيث علمنا أنه تعالى لا يختار الكذب، لعلمه بقبوحه، وبأنه غني عنه، كما لا يفعل سائر القبائح.

ويلحق بذلك أيضاً خبر الرسول ﷺ، لأننا قد علمنا بالمعجز صدقه في إخباره، وأن شيئاً من القبائح لا يجوز عليه، وكلّ ذلك معلوم بالدليل.



[فيما يلحق من الأخبار بما يعلم صدقه بدليل]

ومّا يلحق أيضاً بهذا الباب خبر الأمة كلّها إذا أخبرت عن شيء، فالواجب أن يعلم كونه صدقاً؛ لأنّ الدليل قد دلّ عندنا أنّ في جملة الأمة في كلّ زمان من قوله حجّة لعصمته، وتفصيل هذه الجملة يجي في باب الكلام في الإجماع بمشيئة الله تعالى.

وقد ألحق قومٌ بهذا الباب أن يخبر الواحد عن شيء شاهده ويدعي على جماعة لم تجر العادة بالإسك عن تكذيب من يدعي عليها مشاهدة ما لم تشاهده. وهذا غير صحيح؛ لأنه غير ممتنع أن يكون لهذه الجماعة دواع وبواعث

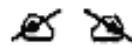
إلى الإمساك عن هذا المخبر، من وصول إلى نفع، أو دفع مضرة، فلا يجب أن يكذبه، بل ربما صدقوه، أو صدقه بعضهم.

فأما إلحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة النبي ﷺ عن شيء فلم ينكره عليه، فإنه يجب أن يكون صدقاً.

فالواجب أن يقسم هذا الموضوع قسمين: فنقول: إن كان هذا المخبر ادعى عن النبي ﷺ المشاهدة لما خبر عنه، فلم ينكر عليه؛ فهو دليل على صدقه، وإن كان أطلق الخبر إطلاقاً، ولم يدع عليه شيئاً؛ فإنه لا يكون إمساكه عن النكير عليه دلالة على صدقه، وإنما قلنا ذلك؛ لأنه لا يجوز عليه ﷺ إنكار ما لا يعلمه منكرأ. وإذا أخبر الواحد بحضرة عما لا يعلمه، فهو مجوز في خبره الصدق والكذب.

وقد ألحق قوم بهذا الباب أن يعلم أن الأمة أجمعت على العمل بمخبر بعض الأخبار لأجله، وادعوا أن ذلك يدل على كون الخبر حجة مقطوعاً بها؛ لأنه لو لم يكن كذلك لردّه بعض وقبله بعض آخر، وادعوا أن عادتهم بذلك جارية.

وهذا ليس بصحيح؛ لأن بإجماعهم على الحكم يعلم صحته، فأما أن يعلم صحة الخبر الذي عملوا به، ولأجله، فلا يجب ذلك؛ لأنهم قد يجمعون على ما طريقه الظن، كالتقياس والاجتهاد وأخبار الأحاد. والعادة المدعاة غير صحيحة، ولا معلومة. وقد استقصينا في الكتاب الشافي الكلام على هذه النكتة عند تعويل مخالفينا في صحة الخبر المروي عن النبي ﷺ من قوله «لا تجتمع أمتي على خطأ» على مثل هذه الطريقة^(١).



[الخامس]: فصل فيما يعلم كذبه من الأخبار باضطراب أو اكتساب

إعلم أنّ الخبر إنّما يعلم باضطراب أو اكتساب أن مخبره ليس على ما تناوله بغيره لا بنفسه ومثال ما يعلم بطلانه باضطراب خبر من أخبر بأن السماء تحتنا، والأرض فوقنا، وأنّ جبلاً بحضرتنا، ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع، فأما الخبر الذي يعلم بطلانه باكتساب فهو كلّ خبر علمنا أنّ مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقليّ أو بالكتاب أو السنّة أو الإجماع.

وقد ألحق قومٌ بهذا الباب لواحق:

منها: أن يكون الخبر لو كان صحيحاً، لوجب قيام الحجّة به على المكلفين، فإذا لم يقدّم به علم أنّه باطلٌ.

ومنها: أن يكون الخبر ممّا لو كان صحيحاً لعلم أهل العلم إذا فتشوا عنه ذلك، فإذا لم يعلم مع التفتيش، علم كونه كذباً.

ومنها: أن يكون المخبر عنه ممّا تقوي الدواعي إلى نقله، وتمنع من كتمانها، فإذا لم يسئل - والحال هذه - علم كونه كذباً.

ومنها: أن تكون الحاجة ماسّة في باب الدين إلى نقله، فإذا لم ينقل كما نقلت نظائره علم بطلانه.

ومنها: أن يكون في الأصل وقع شائعاً ذائعاً، ومثله في العادة لا يضعف نقله، بل يكون حاله في الاستمرار كحالته في الأوّل.

واعلم أنّ هذه الوجوه إن صحّت كلّها أو بعضها، فإنّما هي تفصيل لما أجملناه في قولنا: بدليل عقليّ؛ لأنّ الأدلّة العقليّة المبتنية على العادات واختيارها، إليها فزع من الحق هذه الوجوه، فما صحّ منها من كلّ أو بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها.

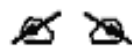
والكلام في تصحيح كلّ واحد من هذه الوجوه الملحقة يطول جداً، ويخرج عن الغرض لكننا نشير إلى جملة كافية:

أما الوجه الأول، فلا يصح على إطلاقه؛ لأنه غير ممتنع أن تتفق دواعي الأمة إلى كتمان حادث من الحوادث، أو حكم من الأحكام، حتى لا ينقله منهم إلا الآحاد، فلا يجب إذاً أن يقطع على بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع إلا بعد أن يعلم انتفاء دواع عن طيه وكتمانه، وأنه مع العادة لا يجوز ذلك فيه، فأما إذا لم يعلم ذلك جوازنا كون الخبر صادقاً، وإن لم ينقله الجميع أو الأكثر. وقولهم: لا يجوز أن يكلف الله تعالى ما لم تقم الحجة عليه صحيح، إلا أنه ليس كل حجة على هذا الحكم هو إخبار الجماعات، وغير ممتنع أن تكون الحجة به قائمة وإن كتبه الأكثر من جهة قول إمام الزمان إذا بيته وأوضح عنه.

والوجه الثاني يجري مجرى الأول في فساد إطلاق القول فيه، ووجوب تقييده بما أشرنا إليه.

وأما الوجه الثالث، فلا شبهة في أننا إذا علمنا أن الدواعي إلى نقله ثابتة، والصوارف عن ذلك مرتفعة، ثم لم ينقل علمنا بطلانه، وبقي أن يكون ذلك معلوماً، وربما ادّعت هذه الحال فيما هو بخلافها، ولهذا يكذب الواحد إذا أخبرنا بأن بين بغداد وواسط مدينة هي أكبر من بغداد وأكثر أهلاً ويكذب من ادّعى أن القرآن عورض، وعول على رواية الواحد؛ لأننا نعلم كثرة أعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب، فكان يجب ظهور نقل هذه المعارضة فيهم إن منع من انتشارها بين المسلمين خوف منهم.

والوجه الآخر شرط فيه أن تكون العادة تمنع من ضعف مثله، وتوجب استمرار الشيع والإذاعة فيه، ومع هذا الشرط الأمر على ما ذكر.



[السادس]: فصل فيما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً من الأخبار

اعلم أن كل خبر روي ولا طريق من ضرورة ولا اكتساب إلى العلم بكونه صدقاً ولا كذباً، فالتجوز للأمرين قائم فيه.

وقد قطع قومٌ على أن في الأخبار المروية عن النبي ﷺ كذباً، وتعلقوا بما روى عنه ﷺ من قوله ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(١) وبما يروى من قوله ﷺ: «ستكثر الكذابة عليّ»^(٢).

وليس ذلك بمعتمد: أما الخبر الأول فيتضمن الوعيد، ولا يعلم وقوع الفعل لا محالة، والخبر الثاني خبر واحد لا يوجب القطع على صحة مخبره، فالصحيح ما قلناه من التجويز من غير قطع، وإنما يعلم كذب بعض الأخبار المروية عنه ﷺ على سبيل الوصف دون التعمين، فنقول: كلّ خبر دلّ ظاهره على إجبار أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك، ممّا علمنا استحالته، من غير قرينة، ولا على وجه الحكاية، وكان احتمالاً للصواب بعيداً متعسفاً وجب الحكم ببطلانه؛ لأنّ الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلى تعسف وتكلف شديد حتى يحتمل الصواب، وأما كون الخبر صدقاً فمخالف لكونه كذباً؛ لأنه لا خبر روي إلا ويحتمل الصدق والكذب، وليس يجوز أن يجعل وجوب العمل به دليلاً على كونه صدقاً؛ لأننا قد نعمل بما يجوز كونه كذباً من شهادة الشاهدين بلا خلاف.



[السابع]: فصل في أنّ الخبر الواحد لا يوجب العلم

اعلم أنّ الصحيح أنّ خبر الواحد لا يوجب علماً، وإنما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عدلاً. وكان النظام يذهب إلى أنّ العلم يجوز أن يحصل عنده وإن لم يجب؛ لأنه يتبع قرائن وأسباباً، ويجعل العمل تابعاً للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل. وقال بعضهم: إنّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، ويقسم العلم إلى قسمين. وفي الناس من يقول: إنّ كلّ خبر وجب العمل به فلا بدّ من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعاً للعمل.

(٢) الكافي، ١: ٦٢.

(١) صحيح البخاري، ٢: ٨١.

وأقوى ما أبطل به قول النّظام أن الخبر مع الأسباب التي يذكرها لو حصل عندها العلم - كما ادّعى - لما جاز انكشافه عن باطل، وقد علمنا أنّ الخبر عن موت إنسان بعينه مع حصول الأسباب التي يراعيها من البكاء عليه والصراخ وإحضار الجنازة والأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنه أغمي عليه، أو لحقته السكّنة، أو ما أشبه ذلك، والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل. ويلزم على هذه الطريقة الفاسدة أن يجوز أن لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الأسباب، فكنا نصدّق من خبرنا بأنه لا يعلم شيئاً بالأخبار بأن لا تكون الأسباب حاصلة. وأما إلزام النّظام أنه لو أوجب خبر الواحد العلم في موضع، لأوجه في كلّ موضع، فكان النبي ﷺ يستغني عن علم معجز، والحاكم متى لم يعلم صدق المدّعي ضرورة، أن يعلم أنه كاذب، فإنّ ذلك لا يلزمه؛ لأنّ له أن يقول: من أين لكم أن كلّ خبر يجب عنده العلم؟ بل لا بدّ من وجوب ذلك عند أمثاله. ثمّ العلم عند النّظام لا يجب عند مجرد الخبر، بل عنده وعند أسباب يذكرها، وليس مثل ذلك في خبر مدّعي النبوة، ولا في الحاكم.

فأما من يقول: إنه يقتضي العلم الظاهر فخلافه في عبارة؛ لأنه سمى غالب الظنّ علماً.

وأما من جعل العلم تابعاً للعمل فقولُه باطل؛ لأنه عكس الشيء، والعمل يجب أن يتبع العلم لا أن يتبع العلم العمل، وقد وجب العمل بأخبار كثيرة من غير حصول العلم كالمخوف من سبع في طريق والشهادات وغيرها.



[الثامن]: فصل في ذكر الدلالة على جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد

إعلم أنّ في المتكلمين من يذهب إلى أنّ خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به، والصحيح أنّ ذلك جائز عقلاً، وإن كانت العبادة ما وردت به على ما سنيته في الباب الذي يلي هذا الباب بمشيئة الله تعالى.

والذي يدلّ على جواز ورود العبادة بالعمل به أن يبيّن أن خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام، وأنه يجري في جواز كونه دلالة مجرى الأدلة الشرعية كلّها من كتاب وسنة وإجماع، وإن اختلف وجه دلالة كما اختلف وجوه هذه الأدلة الشرعية ولم تخرج بهذا الاختلاف من كونها أدلة، وإنما جاز أن يكون خبر الواحد دلالة بأن يدلّ القرآن أو السنة على وجوب العمل به إذا كان المخبر به على صفة مخصوصة، ألا ترى أنه لا فرق في العلم بتحريم الشيء بأن يقول النبي ﷺ: «إنه حرام» وبين أن يقول: «إذا أخبركم عني بتحريمه فلان فحرّموه» ولا فرق بين ذلك، وبين أن يقول: «إذا أخبركم عني بتحريمه من صفته كيت وكيت فحرّموه»؛ لأنه على الوجوه كلّها يعلم التحريم وإن اختلف.

وليس لأحد أن يقول: فامنعوا الغلط من الواحد إذا كان الأمر على ما ذكرتم، وذلك أنه غير ممتنع أن يجعل الرسول ﷺ قول الواحد دلالة مع جواز الغلط عليه. مثال ذلك أنه ﷺ لو قال: «إذا أخبركم عني أبو ذر بشيء، فهو حق»، لكانت الثقة حاصلة عند خبره، ولو قال ﷺ: «اعملوا بما يخبركم به فلان، فهو صلاح لكم»، وجب العمل به، وإن لم يحصل الثقة، ويجري مجرى تعبد الحاكم بأن يعمل بعلمه، فتحصل له الثقة، وتعبد به بأن يعمل بالإقرار، فلا تحصل الثقة، وإن كان الحال إليها أقرب، وتعبد به بأن يعمل بالبيّنة، وهي عن الثقة أبعد من الإقرار.

ومما يدلّ أيضاً على جواز التعبد بخبر الواحد أنّ العمل في كثير من العقليات قد يتبع غلبة الظنّ فما الذي يمنع عن مثل ذلك في الشرعيّات. ويدلّ عليه أيضاً ورود التعبد بقبول الشهادات، والاجتهاد في جهة القبلة، وقبول قول المفتي، وكلّ هذا من باب واحد.

[في أدلة من منع من جواز التعبد بخبر الواحد]

وقد تعلق من منع من جواز التعبد بخبر الواحد بأشياء:

أولها: قولهم: إن الشرائع لا تكون إلا مصالح لنا، وبخبر الواحد لا نعلم أن ذلك مصلحة، ولا نأمن كونه مفسدة.

وثانيها: أن قالوا: إذا لم يجوز أن نخبر بما لا نأمن كونه كذباً، كذلك لا يجوز أن نقدم على ما لا نأمن من كونه مفسدة.

وثالثها: أن قول الواحد وصلة إلى قول الرسول ﷺ وإذا لم يجوز قبول قول الرسول ﷺ إلا بمعجز ودليل على القطع على صدقه، فغيره أولى بذلك.

ورابعها: أن الرسول ﷺ إنما لم يجوز العمل بقوله إلا بمعجزة تدل على صدقه لجواز الغلط عليه، وهذه العلة قائمة في خبر الواحد.

وخامسها: أن العمل من حقه أن يتبع العلم، وإذا لم يعلم صدق الواحد لم يعمل بخبره، ولو جاز العمل ولا علم لجاز تبخيتاً وتخميناً.

وسادسها: أنه لو جاز العمل بخبر الواحد في بعض الأحكام، جاز في سائرهما، حتى في الأصول، وإثبات القرآن، والنبوات. وفرقوا بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بأن الشهادة تقتضي ما يتعلق بمصالح الدنيا، ودفع المضار فيها، وإجلاب المنافع، وما يجوز فيه البدل والصلاح، ويتعلق بالاختيار، ويخالف المصالح التي لا يعلمها إلا الله تعالى، ويخالف ذلك أيضاً المعاملات التي تجري مجرى الإباحات، وترجع إلى الرضا والسخط، وتطيب النفس.

وسابعها: أنه لو جاز التعبد بخبر العدل لجاز ذلك في خبر الفاسق؛ لأنه لا فرق في العقول بينهما في أن الثقة لا تحصل عند خبره.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: الشرائع لا بد من كونها مصالح، على ما ذكرتم، ولا بد من طريق للمكلف إلى العلم بذلك إما على الجملة، أو التفصيل. فإذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان على صفة،

وإذا غلب في الظن صدقه علمنا كون ما أخبر به صلاحاً، وأمنًا من الإقدام على المفسدة، كما نعلم كون قطع يد السارق عند البيّنة أو الإقرار صلاحاً، ولولا ذلك لكان مفسدةً. وتنتقض أيضاً هذه الطريقة بالشهادات إذا عمل بها في الحدود.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: لو جاز في الخبر أن تثبت أمانة للمكلف يأمن بها من كونه كذباً جاز أن يكلف في الأخبار ما كلفه في الأفعال. وينتقض ذلك عليهم بالإقرار والبيّنات في الحدود وغيرها.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً ورابعاً - فإن الوجهين متقاربان - : إن الرسول لو كان لنا طريق غير المعجز يعلم به كون ما تحمّله مصلحة، لجاز فيه ما جاز في خبر الواحد. وإنما لم يعمل بخبر مدّعي النبوة قبل ظهور المعجز؛ لأنه لا طريق إلى العلم بقوله إلا العلم المعجز، وليس كذلك الخبر؛ لأنّ لنا طريقاً يأمن به كون الفعل مفسدةً، وهو ما بيّناه من قيام الدلالة على وجوب العمل بخبره. وتنتقض هذه الطريقة أيضاً بالشهادات والإقرارات وكلّ شيء عمل به مع ارتفاع الثقة بالصدق. *مرآتيتكم في تبيين علوم رسول*

ويقال لهم فيما تعلقوا به خامساً: لا شبهة في أنّ العمل يتبع العلم، لكن من أين قلتم: أنه يتبع العلم بصدق المخبر؟!، وما أنكرتم أنه يتبع العلم تارة بصدق المخبر، وأخرى يتبع العلم بوجوب العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه؟! . وتنتقض هذه الطريقة أيضاً بالشهادات، والإقرارات، والرجوع إلى قول المفتي، والحاكم.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سادساً: ليس بممتنع فرضاً وتقديراً أن يثبت جميع أصول الشريعة بأخبار الأحاد بعد أن يعلم بالمعجز صدق الرسول ﷺ، ويعلم من جهة ذلك، وإن كان قد ثبت الشرع الآن بخلاف ذلك، والكلام الآن إنّما هو على الجواز، وقد بيّنا جوازه. ثم يعارضون بالشهادات، والإقرارات، ويلزمون جواز مثل ذلك في سائر الأصول.

[في الفرق بين الأصول والفروع في جواز التعبد بخبر الواحد]

فأما القرآن فإثباته - وهو معجز دالٌّ على صدق الرسالة - بخبر الواحد لا يجوز؛ لأنَّ الثقة بنبوته وصدقه لا تحصل إلاَّ مع الثقة بمعجزته، ولو فرضنا أنَّ نبوته ﷺ تثبت بغير القرآن من المعجزات لجاز إثبات القرآن بخبر الواحد.

فأما إثبات النبوات بخبر الواحد فإنه غير جائز؛ لأنَّ ذلك ينتقض بخبر الواحد، ولأنَّه لا طريق إلى وجوب العمل بقول النبي ﷺ إلاَّ العلم بالمعجز الدالٌّ على الصدق وحصول الثقة.

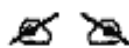
وأما تفريقهم بين قبول الشهادة وقبول خبر الواحد فليس بصحيح؛ لأنَّا نقبل الشهادة في الحدود، وهي مختصة بمصالح الدين، وخارجه عمَّا يجوز فيه الصلح والتراضي. وكذلك يقبل قول المفتي فيما يختص بمصالح الدين.

وبعد؛ فإنَّ العقل يحظر انتزاع ملك زيد ودفعه إلى عمرو، وبالشهادة يفعل ذلك.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سابقاً: إنه جائز من جهة العقل أن يتعبد الله تعالى بالعمل بخبر الفاسق، ولا فرق في الجواز بين العدل والفاسق، وإذا جعلنا قول المخبر كالسبب أو الشرط في العبادة جازت العبادة عقلاً بالعمل بقول من يغلب في الظن كذبه، كما يجعل زوال الشمس وطلوع الفجر سبباً للأحكام.

فإن قيل: إذا كان لا بد من تمييز الحجّة من الشبهة، فكيف يتميّز ذلك في خبر الواحد؟

قلنا: بأن يجعل لأحد الخبرين أمانة يميّز بها من الآخر.



[التاسع]: فصل في إثبات التعبد بخبر الواحد أو نفي ذلك.

الصحيح أنَّ العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوز التعبد بذلك، وغير محيل له، على ما مضى في الباب الأوّل، ووافق على ذلك كلّ من منع

عقلاً من العبادة به من النّظام وغيره من المتكلّمين. وذهب الفقهاء وأكثر المتكلّمين إلى أنّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة. وكان أبو علي الجبائي لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة، ويعمل بخبر الاثنین فصاعداً، ويجريه مجرى الشهادة.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنه لا خلاف بيننا وبين محصّلي مخالفينا في هذه المسألة أن العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح، فجرى مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن العقل غير دالّ عليه، وإذا فقدنا في أدلّة الشرع ما يدلّ على وجوب العمل به؛ علمنا انتفاء العبادة به، كما نقول في سائر الشرعيّات والعبادات الزائدة على ما أثبتناه وعلمناه، وعلى هذه الطريقة نعول كلّنا في نفي صلاة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه، وفي أنّ مدّعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي. وليس لأحد أن يقول: إنّما علمت أنه لا صلاة زائدة على الخمس مفروضة، ولا صيام مفروض زائد على شهر رمضان بالاجماع؛ لأننا نعلم أنهم لو لم يجمعوا على ذلك، وخالف بعضهم فيه؛ لكان المفزع فيه إلى هذه الطريقة التي ذكرناها، وقد بيّنا صحّة الاعتماد على هذه الطريقة، وإبطال شبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا، واستقصيناه.

ويمكن أن يستدلّ بمعنى هذه الطريقة بعبارة أخرى، وهو أن نقول: العمل بالخبر لا بدّ من أن يكون تابعاً للعلم، فإنّما أن يكون تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أنّ خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به نفيناها.

[في أدلة القائلين بورود التعبد بخبر الواحد والجواب عنها]

وقد تعلق مخالفونا بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَسْأَلُوا فِي الَّذِينَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١). وليس يكونون منذرين لهم إلا ويلزمهم القبول منهم. وربما قالوا: إن معنى الآية ولينذر كل واحد منهم قومه. وإذا صح لهم ذلك استغنوا عن التشاغل بأن اسم طائفة يقع على الواحد، كما يقع على الجماعة، وتعلقهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَدَائِبَهَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلَا﴾^(٣).

وثانيها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾^(٤) وحظر الكتمان يقتضي وجوب الإظهار، ولا يجب الإظهار إلا للقبول.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَهُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهْلِكِهِمْ﴾^(٥)، والظاهر يقتضي أن العدل في هذا الحكم بخلاف الفاسق.

ورابعها: أن الله تعالى قد أمر رسوله ﷺ بالإبلاغ في مواضع من الكتاب لا تحصى، والإبلاغ يكون بالتواتر والآحاد معاً؛ لأنه لو اختص بالتواتر وما يوجب العلم لوجب أن يكون العلم بفروع العبادات كالعلم بأصولها، وكذلك فروع المعاملات كلها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

وخامسها: وهو الطريقة التي بها يصلون، وعليها كلهم يعولون، وإياها يرتضون، وترتيبها أن الصحابة مجمعة على العمل بأخبار لا تبلغ التواتر، وذلك أظهر فيما بينهم من كل شيء كان ظاهراً، ويذكرون رجوعهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانيين إلى أزواج النبي ﷺ عند اختلافهم في ذلك، وعمل عمر بن الخطاب بعد التوقف والتردد في جزية المجوس على خبر عبد الرحمن، ثم

(٢) سورة النور، الآية: ٢.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٣) سورة الحجرات، الآية: ٩.

(٥) سورة الحجرات، الآية: ٦.

أجمعوا على ذلك، ونحو عمله في دية الجنين على خبر حمل بن مالك، ونحو عمل أبي بكر في ميراث الجدّة على قول الواحد والاثنين، ونحو ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله حديثاً نفعتني الله ما شاء أن ينفعتني به، وإذا حدّثني عنه غيره استحلقتة، فإذا حلف لي صدّقتة، وحدّثني أبو بكر، وصدق أبو بكر»^(١)، ورجع في حكم المذي إلى خبر المقداد، قالوا ووجدناهم بين عامل بهذه الأخبار، وبين تارك للنكير عليه، ولو كان ذلك خطأ، لكان قد أجمعوا على الخطأ، وهذا غير جائز عليهم.

وسادسها: أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عمّاله ورسله إلى البلاد للدعاء إلى شريعته، وإنّما كانوا يعملون على مجرد أقوالهم في كونهم رسلاً، وفي العمل بما يروونه.

وسابعها: حمل قبول خبر الواحد مع تجويز الغلط عليه على قبول قول المفتي مع تجويز ذلك عليه. وربما حملوا ذلك على الشهادات وأخبار المعاملات.

وثامنها: أنّ الضرورة تفود إلى قبول أخبار الآحاد إذا حدثت الحادثة وليس فيها حكمٌ منصوص.

وتاسعها: طريقة وجوب التحرّز من المضارّ، كما يجب التحرّز من سلوك الطريق إذا أخبر مخبرٌ بأنّ فيه سبعاً وما أشبهه.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً: إذا سلّمنا أن اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين فلا دلالة لكم في الآية؛ لأنّه تعالى سمّاهم منذرين، والمنذر هو المخوف المحذّر الذي ينبّه على النظر والتأمل، ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجة، ولهذا قال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحذَرُونَ﴾ ومعنى ذلك ليحذروا، ولو أراد ما ادعوا لقال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَعْمَلُونَ أَوْ يَقْبَلُونَ﴾ والنبي صلى الله عليه وآله وإن سمّيناه منذراً، وكان قبول قوله واجباً، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوفاً، ثمّ إذا استقرّ دليل نبوته؛ وجب العمل بقوله.

(١) مسند أحمد، ١: ١٠.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: أمّا الكتمان فلا يستعمل إلا فيما يجب إظهاره، أو تقوى الدواعي إلى ذلك فيه، فمن أين لكم أنّ خبر الواحد له هذه الصفة، حتى يطلق فيه الكتمان؟! والآية تدلّ على الاختصاص بنقل القرآن؛ لأنه قال: ﴿مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾^(١)، وما أنزل الله تعالى هو القرآن.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: هذه الطريقة مبنية على دليل الخطاب، وقد بينّا فيما تقدّم فساد ذلك. وبعد، فالتعليل في الآية أولى أن يعول عليه من دليل الخطاب، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهَلَكَ﴾^(٢)، وهذه العلة قائمة في خبر العدل. وقد قيل: إنّ هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة، وقد ولّاه النبي ﷺ صدقات بعض العرب، فعاد إليه يذكر أنهم منعوا الصدقات، فهم الرسول ﷺ بإرسال الجيوش إليهم، فنزلت الآية بياناً له، وليعلم الرسول ﷺ أنّ الوليد بهذه الصفة؛ لأنه إنّما ولّاه على ظاهر أمره.

ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً: ليس يجوز أن يؤمر بأن يبلغ إلا بما هو حجة في نفسه يجب العمل به، وهذا يقتضي أن يدلّ على أنّ الخبر الواحد بهذه الصفة حتى يصحّ الإبلاغ به، ومن مذهب من خالفكم في هذه المسألة أنّ الإبلاغ لا يصحّ إلا بما هو حجة توجب العلم، أو بتواتر، أو إجماع، أو قول إمام معصوم نائب عنه ﷺ وخليفة له بعد وفاته.

ويقال لهم فيما تعلقوا به خامساً: أنتم تعلمون بأيّ شيء تدفع الإمامية هذه الطريقة، وهو أنها تقول إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأثرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم، والخروج عن جملتهم، فالإمساك عن النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بما فعلوه؛ لأننا كلّنا نشترط في دلالة الإمساك على الرضا أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيّة وخوف وما أشبه ذلك، فبطل أن يكون ما ذكرتموه إجماعاً، غير أنّنا نعدل عن استعمال هذه الطريقة في هذا الكتاب؛ لأنها تحوج إلى الكلام في الإمامة، وينتقل من أصول الفقه إلى أصول الدين، ولأنّها

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ٦.

تثقل على الفقهاء، وتوحشهم، وما تؤثّر ما ينفرون منه، وإن تعمد كثيرٌ من مخالفينا إباحشنا، وتسلقوا، وتوصلوا إلى كلّ ما يثقل علينا من غير حاجة بهم في الموضوع إليه. فأما من خالف في كون الإجماع حجّةً من النّظام وغيره، ممّن أحال العلم بصحّة إجماع الأمة على شيء، أو أجاز ذلك وذكر أنّه لا دليل يدلّ على أنّ إجماع الأمة حجّة، فإنّه يدفع أيضاً هذه الطريقة بأن يقول: أكثر ما فيها الإجماع على العمل بقبول أخبار الآحاد، ولا حجّة في الإجماع. وهذه الطريقة لا نرتضيها؛ لأننا نذهب إلى أنّ في إجماع الأمة الحجّة، ولا يجوز أن يجمعوا على باطل.

ولنا بعد ذلك كلّ على هذه الطريقة وجهان من الكلام: أولهما: أن جميع ما وضعوا أيديهم عليه إنّما هي أخبار آحاد لا توجب علماً، فإنّهم دلّوا على أنّ خبر الواحد حجّة بأخبار آحاد، وكيف يعولون على ما أحسن أحواله أن يوجب الظنّ فيما طريقه العلم والقطع؛ لأنّهم يدعون القطع والعلم بأنّ الله تعالى تعبدهم بالعمل بأخبار الآحاد في الشريعة، فلا يجب أن يعولوا على ما لا يوجب العلم. وقد حملهم سماعُ هذا الطعن منّا على أن ادّعوا أنّهم يعلمون ضرورة عمل الصحابة على أخبار لا تبلغ حدّ التواتر، وأنّهم لم يعولوا هيئنا على خبر الواحد حتّى يدخل أبو علي الجبائي معهم؛ فإنّه لا يعمل بخبر الواحد إذا انفرد، ويذكرون أنّ العلم بذلك يجري مجرى العلم بأنّهم كانوا يرجعون في الأحكام إلى القرآن والسنة المتواترة بها، وكما يعلم رجوع العوامّ منهم إلى فتوى المفتي، قالوا: نذكر الأخبار ليتطابق الجملة والتفصيل، وربما قالوا كما نعلم ضرورة سخاء حاتم وإن لم نعلم تفاصيل ما يروى من عطايا وجوائزه، وكذلك شجاعة عمرو بن معد يكرب.

والجواب عن هذا الذي حملوا نفوسهم عند ضيق الحيلة عليه أنّ الضرورة لا تختصّ مع المشاركة في طريقها، والإمامية وكلّ مخالف لهم في خبر الواحد من النّظام وتابعيه وجماعه من شيوخ متكلّمي المعتزلة كالفاساني بالأسر يخالفونهم فيما ادّعوا فيه الضرورة مع الاختلاط بأهل الأخبار، ويقسمون على

أنهم لا يعلمون ذلك بل ولا يظنون، فإن كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن، وكلموكم بمثله. والفرق بين الرجوع إلى القرآن والتواتر وبين خبر الواحد واضح؛ لأن ذلك لما كان معلوماً ضرورة لم يخالف فيه عاقل، والخلاف فيما ادعوه ثابت، وكذلك القول في رجوع العامي إلى الفتوى، وكذلك القول في سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولأن من خالف في ذلك كله لا يناظر ويقع على بهته ومكابرتة، وليست هذه صفة من خالف في أخبار الأحاد.

وبعد، فإذا كنتم تعلمون على الجملة أن القوم عملوا على أخبار الأحاد، فلا فائدة في ذكر هذه الأخبار المعينة وتدوينها في الكتب؛ لأنها تقتضي الظن على أجل أحوالها، وأي تأثير للظن مع العلم الضروري؟! وقولهم: «ليطابق التفصيل الجملة» كلام لا محصول له؛ لأن التفصيل الذي جاءت به هذه الأخبار غير معلوم، والجملة هي التي يدعون العلم بها، فلا تطابق بين معلومين.

ثم يقال لهم: كما احترزتم لأبي علي في عبارتكم عما يتعلق به في العلم الضروري، وقلتم: نعلم ضرورة أنهم عملوا على ما لا ينتهي إلى التواتر من الأخبار، ألا احترزتم للنظام ومن وافقه ممن نفي العمل بأخبار الأحاد كلها مما لا يحصل عنده علم ويقين؟ فليس النظام ومن وافقه بدون أبي علي وأصحابه. ومن العجب قولهم: إنهم إنما عملوا على العمل بأخبار الأحاد لنص من الرسول ﷺ قاطع على ذلك، وإنما لا يوجد هذا النص المعين في النقل؛ لأن الإجماع قد أغنى عن نقله، وهذا فاسد؛ لأن قيام حجة ودلالة لا يغني عن أخرى، ولو كان الرسول ﷺ قد نص لهم على وجوب العمل بخبر الواحد نصاً معيناً مفضلاً، لوجب كون نقل هذا النص والتواتر به مستمراً وأن ينعقد الإجماع على مضمونه؛ لأن الحجج قد تترادف، وتتضاعف. وبعد؛ فقد بينا أنه لا إجماع على ما ذكره، فيغني عن التواتر بالنص عليه.

وأما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة - إذا سلمنا صحة كل شيء روه من هذه الأخبار المعينة، ولم نقدح فيها، ولا طالبنا بدلالة على صحتها - فهو أن نقول: المعلوم أنهم عملوا عند هذه الأخبار، والعمل عندها يحتمل أن

يكون عملوا بها ولأجلها، كما يحتمل أن يكونوا ذكروا عند ورودها سماعهم من النبي ﷺ لذلك، ويحتمل أيضاً أن يكون الخبر نبههم على طريقة من الاجتهاد تقتضي إثبات ذلك الحكم، فكان العمل على الاجتهاد، لا بالخبر، وإنما كان للخبر حظُّ التذكير والإيقاظ.

فإن قالوا: هذا يقتضي العدول عن المعلوم إلى المجهول؛ لأن رواية الخبر معلومة، وعملهم عنده معلوم أيضاً، وما تدعون من علم بذلك سبق أذكر^(١) هذا الخبر مجهول، وكذلك تنبيهه على طريقة من الاجتهاد أيضاً مجهول، ولا يعدل عن المعلوم إلى المجهول.

قلنا: المعلوم رواية الخبر وعملهم عنده، وتعليل هذا العمل بأنه من حيث قامت الحجّة عليهم بوجوب العمل بأخبار الأحاد مجهول غير معلوم، وإنما هو وجهٌ مجوّزٌ كما أنّ صرف عملهم إلى الذكر والعلم السابق أو التنبيه على طريقة من الاجتهاد أيضاً مجهول، ومن باب الجائز، فما فينا إلا من أحال على أمر مجهول جائز كونه كما أنه جائز كون غيره، فكيف رجّحتم قولكم على قولنا، والتساوي حاصل بين الوجوه، والشك فرض من فقد الدليل القاطع؟!.

وليس لهم أن يقولوا: ما يذكرونه يقتضي أنه لا تأثير للخبر، على كلّ حال، فإما أن يكون حجّة في وجوب العمل على ما تدعون، أو يكون مذكراً لسماع تقدّم وعلم سبق، أو يكون منبهاً على طريقة من الاجتهاد، والتأثير حاصل على كلّ حال.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سادساً: أمّا الرسل والعمال الذي كان ينفذهم رسول الله ﷺ إلى البلدان، فأول كلّ شيء كانوا يدعون إليه بلا خلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله تعالى ثم تصديق النبي ﷺ في نبوته ودعوته، ثم يدعون إلى الشرائع، ومعلوم أنّ قول الرسل ليس بحجّة في توحيد الله وعدله، ولا في العلم بنبوة نبيه ﷺ فكيف أمر الرسل بالدعاء إلى ما ليس قولهم فيه حجّة؟! فإذا قالوا

(١) كذا ولعلّ الأصل «أذكره».

لدعائهم حفظ الإنذار والتنبيه على النظر في الحجج والأدلة. قلنا: فأجروا الشرائع هذا المجرى وقولوا: إن هؤلاء الرسل إنما دعوهم إلى الشرائع، لا لأن قولهم حجة فيها، بل للتنبيه على النظر في إثباتها، والرجوع إلى التواتر وما جرى مجراه في العمل بها، ولا فرق بين الأمرين.

ويقال لهم: لا بد من أن يكون الذين في أطراف الأرض قد قامت عليهم الحجة بالعمل بأخبار هؤلاء الرسل حتى يجب عليهم العمل بأخبارهم، وليس يجوز أن يعلموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل؛ لأن أخبار هؤلاء الرسل أكثر ما يوجب الظن، وهي غير موجبة للعلم، ووجوب العمل بأقوالهم يجب أن يكون معلوماً مقطوعاً عليه. فإذا قيل: يعلمون ذلك بالأخبار المتواترة التي ينقلها إليهم الصادر والوارد، قلنا فأجيزوا أيضاً أن يعلموا الشرائع التي يطالبهم بالعمل بها هؤلاء الرسل من جهة التواتر والنقل الشائع الذائع، ويكون حكم ما تحمّلوه من الشرع في طريق العمل حكم العلم بأنهم متعبدون بالعمل بأقوالهم، ولن يجدوا بين الأمرين فرقاً.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سابقاً: هذه الطريقة إنما تدلّ على جواز ورود التعبد بالعمل بأخبار الأحاد، ولا تدلّ على ثبوته، والجواز لا خلاف بيننا فيه، وإنما الخلاف في الوقوع، فإن قستم قبول خبر الواحد على المفتي بعلة فقهية جامعة بينهما كان لنا قبل النظر في صحة هذه العلة أن نقول لكم: التعبد بالعمل بخبر الواحد عندكم معلوم مقطوع عليه، ولا يجوز إثبات مثله بطريقة الاجتهاد التي لا تقتضي إلا الظن. وقد فرّق بين المفتي والمخبر الواحد بأن المفتي يجب أن يختصّ بشروط: مثل أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يجب مثل ذلك في الخبر الواحد. والمفتي يخبر عن نفسه، والمخبر الواحد يحكي عن غيره. والمستفتي يخبر في العلماء، وليس كذلك سامع خبر الواحد. والكلام على حمل ذلك على الشهادة يجري مجرى الكلام على من حمّله على قول المفتي، من أنه قياس، والقياس لا يسوغ في مثل هذا الموضع. وقد قال بعض المحصّلين من العلماء: أنّ الشهادة أصل في بابها، فكلّ فرع منها أصل في بابها، فكما لا يقاس

بعضها على بعض، فكذلك لا تقاس الأخبار على الشهادة، وكما لم يقس عليها الفتيا، فكذلك لا يقاس خبر الواحد على ذلك، ولو قيس خبر الواحد على الشهادات؛ لوجب أن يكون العدد فيه مطلوباً، كما أنه مطلوب في الشهادات على كل حال. وأما أخبار المعاملات فلا تشبه ما نحن فيه؛ لأنها منقسمة إلى أمرين:

أحدهما يلحق بالعقليّات، وهو قبول الهدايا، والإذن في دخول الدار، والشرع ورد بإقرار ذلك، لا باستيناف حكم له، ولذلك لم يميّز العدل فيه من غيره، ولا البالغ من الصبي؛ لأنّ المعوّل في ذلك على غلبة الظنّ وما يقع في القلب.

والقسم الثاني ما يجري مجرى الشرع، من قبول قول الواحد في طهارة الماء ونجاسته وفي القبلة ودخول الوقت، وهذا فرع من فروع خبر الواحد، فلا الأوّل يجوز أن يجعل أصلاً؛ لأنه عقليّ، ولا الثاني؛ لأنه فرع وتابع.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامناً: الضرورة إنّما تقود في الحوادث إلى ما هو حجة في نفسه، فدلّوا على أنّ خبر الواحد حجة في الشريعة حتى يرجع إليه في الحوادث، ومن يخالفكم في هذه المسألة يذهب إلى أنّه لا ضرورة به تدعوه إلى خبر الواحد؛ لأنه ما من حادثة إلا وعلى حكمها دليلٌ يوجب العلم، وفيهم من يقول إذا فقدنا الدليل رجعنا إلى حكم العقل، فلا ضرورة ههنا كما تدعون.

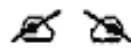
ويقال لهم فيما تعلقوا به تاسعاً: لا يجوز العمل على خبر الواحد في الأحكام الشرعية بالتحرّز من المضارّ، كما وجب مثل ذلك في المضارّ العقليّة؛ لأنّ المضارّ في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا أن ينبتنا ويدلنا عليها بالأدلة القاطعة، فإذا فقدنا ذلك؛ علمنا أنّه لا مضرة دينيّة، فنحن نأمن أن يكون فيما أخبره الواحد مضرة دينيّة بهذا الوجه، وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق؛ لأننا لا نأمن من أن يكون صادقاً، وإن لم يجب قيام دلالة على كون السبع فيه، فيجب علينا التحرّز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق.

وبعد؛ فهذه الطريقة توجب عليهم أن يكون الفاسق كالعدل، والمؤمن

كالكافر، وأن يكون المعتبر حصول الظن، من غير اعتبار الشروط التي يوجبونها في خبر الواحد، ولا أحد يقول بذلك، على أن العقول مانعة من الإقدام على ما يجوز المقدم عليه أن يكون مفسدة، فلم صاروا بأن يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرّزاً بأولى ممن قال: إنه لا يحسن الإقدام على ما أخبر به مع تجويز كونه مفسدة.

وهذه الطريقة أيضاً توجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرّز.

فأما الخبر الذي رووه عن أمير المؤمنين عليه السلام فمخالف لأصولهم؛ لأنه تضمن أنه كان يستحلف من يخبره، فإذا حلف صدقه، وعندهم أن الاستحلاف غير واجب، والتصديق بعد الاستحلاف لا يجوز؛ لأن معنى التصديق هو القطع على صدقه، وخبر الواحد لا يقطع على صدقه وإن حلف، ثم قال: وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر، وعندهم أن من يعمل على قوله لعدالته لا يقطع على صدقه، فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون إليه. وقد بيّنا في الكتاب الشافي - لما تعلق صاحب الكتاب المغني به - تأويله، وقلنا: إنه غير ممتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام سمع ما خبره به أبو بكر من النبي صلى الله عليه وآله كما سمعه أبو بكر، فلهذا صدقه^(١).



[في الجواب عن قول أبي علي الجبائي في العمل بقول الاثنين]

فأما الكلام على أبي علي الجبائي في العمل بقول الاثنين والامتناع من العمل بخبر الواحد، فهو جار مجرى الكلام على أصحاب خبر الواحد؛ لأننا نقول له: من أين علمت أن الصحابة عملت بخبر الاثنين؟! وإنما يرجع في ذلك إلى روايات الأحاد، وما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى ما يقتضي غلبة الظن، فإن

ادعى ما تقدم ذكره من العلم الضروري على سبيل الجملة؛ فالكلام على ذلك قد تقدم.

ثم إذا سلمنا له هذه الأخبار التي رواها، واعتمد عليها، من خبر الجدة، وأن المغيرة بن شعبة خبر عن النبي ﷺ بأن لها السدس، فلم يعمل أبو بكر بقوله، حتى خبره محمد بن مسلمة مثله، فأعطاها السدس، وكما فعله عمر بن الخطاب في امتناعه من قبول قول أبي موسى الأشعري في الاستيذان، حتى جاءه أبو سعيد الخدري، فقبل ذلك، واستدلّاه بأن النبي ﷺ لم يقبل خبر ذي اليمين في الصلاة حتى سأل أبا بكر وعمر.

وكان لنا أن نقول له ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد: ما تنكر أن يكون خبر الثاني أذكر، فوقع العمل على الذكر دون قوله، أو نبه على طريقة من الاجتهاد كان التعويل عليها، حسب ما بيناه في كلامنا المتقدم، ولو لم يذكر الخبر الثاني أو ينبه، ما عمل به، كما أنّ ذلك لما لم يحصل عند خبر الواحد، لا يعمل به. وهذا الذي قلناه أشبه بالحال؛ لأنّ كل من روى عنه أبو عليّ أنّه ردّ خبر الواحد وعمل بخبر الاثنین قد عمل في مواضع أخر عند خبر الواحد مع عدالته وظهور أمانته، فعلمنا أنّه لم يتوقف لشكّه فيه، وإنما توقف إمّا لمراعاة العدد على ما ادعى أبو عليّ أو لأنه لم يذكر، أو ينبه على ما قلناه. ولا يجوز أن يكون التوقف لأجل العدد؛ لأنه قد عمل عند خبر الواحد في مواضع شتى، فثبت ما ذكرناه.

وأما خبر ذي اليمين فخير باطل مقطوع على فساده؛ لأنه يتضمّن أنّ ذا اليمين قال له ﷺ: «أقصر الصلاة يا رسول الله أم نسيت» وأنه قال ﷺ: «كلّ ذلك لم يكن»، وهذا كذب لا محالة؛ لأنّ أحدهما قد كان على قولهم، والكذب بالقول لا يجوز عليه. وكذلك السهو في الصلاة. على أنّه يلزم أبا عليّ أيضاً أن لا يعمل بخبر الاثنین؛ لأنّ النبي ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليمين وخبر أبي بكر، حتى انضاف إليهما عمر.

[العاشر]: فصل في أن عدم العمل بخبر

الواحد يغنينا عن الكلام في فروع

اعلم أننا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه؛ لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يرد له الخبر أو لا يرد في تعارض الأخبار، فذلك كله شغل قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنما يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد^(١).



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية



(١) الذريعة، ٢: ٤٧٧ إلى ٥٥٥.

المقدمة السادسة: باب الكلام في الإجماع

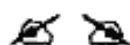
[وفيها أمور:]

[الأول]: اختلف الناس في هذه المسألة: فقال أكثر المتكلمين وجميع الفقهاء:

إن إجماع أمة النبي ﷺ حجة، وإنهم لا يجوز أن يجمعوا على باطل، وخالف النظام ومن تابعه في ذلك، ونفى كون الإجماع حجة، وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك، وحكي أيضاً عن بعضهم أنه أحال كون الإجماع حجة، وذهب إلى أنه لا يجوز في جماعة يجوز الخطأ على كل واحد منها أن ينتفي عن جماعتها، وآخرون نفوا كونه حجة، بأن قالوا: إن أجمعوا على الشيء تبخيتاً، فذلك لا يجوز اتباعه، وإن كان توقيفاً عن نص، فيجب ظهور الحجة بذلك، ويغني عن الإجماع، وإن كان عن قياس؛ فلن يجوز مع اختلاف الهمم وتباين الآراء واختلاف وجوه القياس أن يتفقوا على ذلك. وفي الناس من نفى الإجماع، لتعذر العلم باتفاق الأمة، مع أنها غير معروفة على مذهب من المذاهب.

والصحيح الذي نذهب إليه أن قولنا «إجماع» إما أن يكون واقعاً على جميع الأمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعي فيه إجماعهم، وعلى كل الأقسام لا بد من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه؛ لأنه من الأمة، ومن أجل المؤمنين، وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلا حجة وحقاً، فصار قولنا موافقاً لقول من ذهب إلى أن الإجماع حجة في الفتوى، وإما الخلاف بيننا في موضعين؛ إما في التعليل، أو الدلالة؛ لأننا نعلل كون الإجماع حجة بأن العلة فيه اشتماله على قول معصوم قد

علم الله سبحانه أنه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنه لو انفرد لكان قوله الحجّة، وإنّما نفتي بأنّ قول الجماعة التي قوله فيها وموافق لها حجّة لأجل قوله، لا لشيء يرجع إلى الاجتماع معهم، ولا يتعلّق بهم. ومن خالفنا يعلّل مذهبه بأنّ الله تعالى علم أنّ جميع هذه الأمة لا تتفق على خطأ، وإن جاز الخطأ على كلّ واحد منها بانفراده، فللاجماع تأثيرٌ بخلاف قولنا أنه لا تأثير له. فأما نحن فنستدلّ على صحّة الإجماع وكونه حجّةً في كلّ عصر بأنّ العقل قد دلّ على أنه لا بدّ في كلّ زمان من إمام معصوم، لكون ذلك لطفاً في التّكليف العقليّ - وهذا مذكورٌ مستقصى في كتب الإمامة، فلا معنى للتعرّض له ههنا^(١) - وثبوت هذه الجملة يقتضي أن الإجماع في كلّ عصر حجّةٌ، وهذه الطريقة من الاستدلال لا توافق مذاهب مخالفينا؛ لأنّ الأصل الذي بنينا عليه هم يخالفون فيه، ولو تجاوزوا عنه لكان ثبوت الحجّة بالإجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في أنّ لإجماع الأمة تأثيراً في كونه حجّةً، وأنّ بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلّهم. فأما ما يستدلّون هم به على كون الإجماع حجّةً فإنّما نطعن فيه نحن؛ لأنّه لا يدلّ على ما ادّعوه، ولو دلّ على ذلك لم يضرّنا، ولا ينافي مذهبنا؛ لأنّ شهادة القرائن أو الآيات بأنّ الأمة لا تجتمع على ضلال، نحن نقول بفحواه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذهبنا، كما كان ذلك في تعليل قولنا: إنّ الاجماع حجّةٌ واستدلّنا عليه، فبان بهذا الشرح الذي أطلناه ههنا ما يحتاج إليه في هذا الباب، وإذا كنّا قد دللنا على كيفيّة كون الإجماع حجّةً على مذهبنا، فينبغي أن نعطف إلى ما تعلّق به مخالفونا فنورده، ثمّ نتكلّم عليه، ونحن لذلك فاعلون.



(١) راجع الشافعي، ١: ٤٧.

[في أدلة المخالفين على حجّة الإجماع والجواب عنها]

وقد تعلقوا في ذلك بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ. جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١). فتوعد على اتباع غير سبيلهم، وفي ذلك إيجاب لا اتباع سبيلهم، فلولا أن الإجماع حجة لم يوجب اتباعهم.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٢). ومعنى «وسطاً» أي عدلاً، فكما يجب في شهادته ﷺ أن تكون حجة، فكذلك القول في شهادتهم؛ لأن الله تعالى قد أجهزهم مجراه.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣). وهذه صفات لا تليق إلا بمن قوله حجة^(٤). ورابعها: ما يروونه عن النبي ﷺ من قوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(٥).

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: إن ظاهر الآية يقتضي إيجاب اتباع من هو مؤمن على الحقيقة ظاهراً وباطناً؛ لأن من يظهر الإيمان إنما يوصف بذلك مجازاً، والمؤمن من فعل الإيمان، وهذا يقتضي إيجاب اتباع من قطعنا على عصمته من المؤمنين، دون من جوّزنا أن يكون باطنه خلاف ظاهره، فكيف يحمل ذلك على أنه إيجاب لا اتباع من أظهر الإيمان، وليس كل من أظهر الإيمان كان مؤمناً؟!.

(١) سورة النساء، الآية: ١١٥. (٢) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

(٤) سيأتي تفصيل الشبهات والجواب عنها ذيل الآيات إن شاء الله تعالى.

(٥) انظر سنن ابن ماجه، ٢: ١٣٠٣.

فإن ادّعوا أنّ هذه اللفظة تجري على من أظهر الإيمان حقيقةً، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: ﴿فَتَحَرَّزْ رَقَبَةَ مُؤْمِنَةٍ﴾^(١)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِذَا جَاءَ كُفْرُ الْمُؤْمِنَاتِ مُهَيَّجَاتٍ﴾^(٢)، طولبوا بالدلالة على ما ادّعوه، فإنّه يتعذّر عليهم. والآيتان اللتان ذكروهما إنّما علمنا أنّ المراد بهما من أظهر الإيمان بدلالة، والظاهر يقتضي خلاف ما حملناهما عليه.

وأيضاً؛ فإنّ الآية تضمّنت حظر اتباع غير سبيل المؤمنين، ولم يجز لسبيل المؤمنين ذكر، ودليل الخطاب غير صحيح عندنا وعند أكثرهم، فلا يجوز الرجوع إليه في هذه الآية.

وليس لأحد أن يقول: إنّ المراد بلفظة «غير» ههنا الاستثناء، كأنه قال: «لا تتبع إلا سبيل المؤمنين»، كما يقول أحدنا لغيره: «لا تأكل غير هذا الطعام»، أي لا تأكل إلا هذا الطعام، ولا تلق غير زيد، الذي يفهم منه إيجاب لقائه.

وذلك أنّ لفظ «غير» هي بالصفة أحقّ منها بالاستثناء، وإنّما استثنى بها في بعض المواضع تشبيهاً لها بلفظة «إلا»، كما وصفوا في بعض المواضع بلفظة «إلا» تشبيهاً لها بغير. وبعد، فلو احتملت لفظ «غير» الصفة والاستثناء احتمالاً واحداً، - وليس الأمر كذلك - لكانوا يحتاجون في حملها على الاستثناء دون الصفة إلى دلالة. والذي يبيّن الفرق بين ما جمعوا بينه أنّه يحسن أن يقول أحدنا لغيره: «لا تأكل غير هذا الطعام ولا هذا الطعام» ولا يجوز أن يقول: «لا تأكل إلا هذا الطعام ولا تأكل هذا الطعام».

فإن قيل: متى لم يتبع غير سبيل المؤمنين، فبالضرورة لا بدّ من كونه متّبِعاً لسبيلهم فحظر أحد الأمرين إيجابٌ للآخر.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّه قد يجوز أن يحظر عليه اتباع سبيل كلّ أحد، ويلزم التعويل على الأدلّة؛ لأنّ المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتّبِع الفعل لأجل فعل المتّبِع، وقد يمكن أن ينهى عن ذلك كلّ.

(٢) سورة الممتحنة، الآية: ١٠.

(١) سورة النساء، الآية: ٩٢.

وأيضاً فليس يخلو قوله تعالى: ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ من أن يريد به المستحقين للشواب، والذين باطنهم في الإيمان كظواهرهم، أو يريد به من أظهر التصديق والإيمان، وإن جاز في الباطن أن يكون بخلافه، فإن كان الأوّل، فالظاهر يقتضي تناول اللفظة لجميع المؤمنين إلى أن تقوم الساعة، فكيف يحملونها على مؤمني كلّ عصر، وإنّما هم بعض المؤمنين لا كلّهم، وإن جاز لهم حمل اللفظة على خلاف عموم ظاهرها جاز لنا حملها على الأئمة المعصومين، ففي كلّ واحد من الأمرين ترك للظاهر. وإن كان المراد بالآية الوجه الثاني فهو باطل من وجهين:

أحدهما: ما قلناه من أن ذلك يقتضي الجميع إلى أن تقوم الساعة، ولا يختص بأهل كلّ عصر.

والثاني: أن الكلام خارج مخرج المدح والتعظيم، من حيث الأمر بالاتباع والافتداء، وذلك لا يليق إلا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة، دون من يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، ممّن يستحق الاستخفاف والإهانة.

وأيضاً؛ فإنه تعالى علّق وجوب الاتباع بكونهم مؤمنين، فمن أين لهم أنهم لا يخرجون من هذه الصفة؟ فلا يلزم أتباعهم، وإنّما يقولون في أنهم لا يخرجون عن الإيمان على ما هو مبنيّ على أن الحق لا يخرج عنهم، والكلام في ذلك.

ثم من أين لهم في الأصل أنه لا بدّ في كلّ زمان من وجود مؤمنين، حتّى يلزم أتباعهم؟ وليس يمكن التعلّق في إثبات مؤمنين في كلّ حالٍ بأنه إذا أمر بأتباعهم، فلا بدّ من حصولهم، ليتمكن الاتباع؛ لأنّ ذلك تكليف مشروط بغيره، يجب إذا وجد الشرط، وليس يقتضي أن الشرط لا بدّ من حصوله في كلّ حال، ألا ترى أنه تعالى قد أمر بقطع السارق وجلد الزاني، ولا يقتضي ذلك القطع على أنه لا بدّ في كلّ حال من وجود سراق وزناة، حتّى يمكن إقامة الحدود عليهم؟.

وأيضاً؛ فإنّ الآية كالمجملّة؛ لأنه تعالى لم يوجب أتباع سبيلهم في كلّ الأحوال، ولا في حال مخصوص فمن أين لهم عموم الأحوال، وليس هيئنا

لفظ عموم؟! . وليس لهم أن يقولوا: لو أراد التخصيص لبيّن؛ لأنّ ذلك يمكن عكسه عليهم. وهي أيضاً مجمّلة من وجه آخر؛ لأنّ لفظة «سبيل» منكّرة، فمن أين لهم وجوب اتّباعهم في كلّ شيء عموماً؟! .

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الأمة بالعدالة والشهادة أيضاً وهذا الوصف يقتضي ظاهره أن يكون كلّ واحد منهم بهذه الصفة، ومعلوم بيننا خلاف ذلك. فإذا حملوا الآية على بعض الأمة دون بعض الذين هم العدول، لم يكونوا بذلك أولى منّا إذا حملناها على المعصومين من الأئمة، فإن قالوا: لم نحملها على الجميع للوصف الذي لا يليق بالجميع، فحملناها على كلّ من يليق به الوصف. قلنا: ليس هي هنا لفظ عموم، كما كان في الآية الأولى، واللفظ محتمل للأمرين، فإذا جاز أن يحملوه على بعض دون بعض، جاز لنا مثل ذلك وقمنا فيه مقامكم. على أنّهم إذا حملوها على العموم في كلّ من كان ظاهره العدالة، لزمهم توجيه الآية إلى جميع من هو بهذه الصفة إلى يوم القيامة على سبيل الاجتماع، فيبطل قولهم: إنّ إجماع أهل كلّ عصر حجّة.

وأيضاً؛ فإنّ وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء إنّما يقتضي أن يجتنبوا ما أخرج من العدالة، والصغائر عندهم لا تخرج عن العدالة، فيجب أن تجوز عليهم، وهم لا يجوزون أن يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير.

وأيضاً؛ فإنّ الآية كالمجمّلة؛ لأنها غير متضمّنة بأنهم جعلوا عدولاً في كلّ شيء، وفي جميع أفعالهم وأقوالهم، ومن ادّعى عموم ذلك فعليه الدلالة، والرسول ﷺ لم تجب عصمته من القبائح كلّها، لكونه شهيداً بل لنبوّته.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: إنّ التأمّل لما تكلمنا به على الآيتين المتقدّمتين يبطل تعلقهم بهذه الآية؛ لأنّ وصفهم بأنهم يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يليق بجميع الأمة، فلا بدّ من حمّله على بعضهم، وإذا فعلوا ذلك لم يكونوا أولى منّا إذا حملناها على من ثبتت عصمته وطهارته.

وبعد، فليس في الآية ما يقتضي أنهم لا يأمرؤن إلا بذلك وليس يمتنع خروج من يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر في بعض الأحوال عن ذلك، ولأن الآية لا تقتضي أن إجماع كل عصر حجة، فمن أين أن هذا الوصف واقع على أهل كل عصر على انفرادهم؟!

ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً: من الخبر هذا الخبر يجب أن تدلوا على صحته، فهي الأصل. ثم على اقتضائه عصمة الأمة وكون إجماعهم حجة على ما تدعون، فلا شبهة في أن هذا الخبر إنما رواه الأحاد، وليس من الأخبار الموجبة للعلم.

وإنما يفزع مخالفونا في تصحيحه إلى أمور كلها عند التأمل مبنية على أن إجماعهم حجة، وقبولهم للشيء يقتضي صحته، وما أشبه ذلك، وهذا هو استدلال على الشيء بنفسه، وتمخّل وتعلّل، ونحن نبين ذلك. وربما ادعى مخالفونا أن معناه متواتر، وإن كانت الفاظه من جهة الأحاد، وأجروه مجرى شجاعة عمرو وسخاء حاتم.

أما الطريقة الأولى؛ فأكثر ما فيها أن الأمة أطبقت، وأجمعت على تصحيحه، والرضا به، ودون صحة ذلك خرط القتاد؛ لأن ذلك غير معلوم ولا مسلم، وكل من خالف في الإجماع من العلماء قديماً وحديثاً ينكر ذلك غاية الإنكار، فمن أين أنهم في ذلك مصيبون؟! ونحن قبل هذا الخبر الذي هو الحجة في صحة الإجماع نجيز عليهم الخطأ، فلعل قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ، وادعائهم أن لآمتنا عادة ألفت منهم في ردّ الباطل وقبول الحق، ممّا لا نوافقهم عليه، ولا يجابون إليه. وإذا طولبوا بتصحيح هذه العادة لم يحصلوا إلا على مجرد الدعوى، وليس كل من عرف منه أنه ردّ باطلاً وقبل حقاً لا يجوز عليه بالشبهة أن يقبل باطلاً ويردّ حقاً، وأكثر ما يقتضيه حسن الظنّ بهم أن يكونوا عندنا ممن لا يدفع إلا ما اعتقد بطلانه، وأذاه اجتهاده إلى وجوب رده، ولا يقبل أيضاً إلا ما اعتقد بحجّة أو شبهة صحته، فأما تجاوز ذلك إلى ما يقتضي عصمتهم، ونفي القبيح عنهم من غير دلالة

قاطعة، فلا سبيل إليه، وقد استقصينا هذه النقطة في الكتاب الشافي^(١) غاية الاستقصاء، وتكلمنا على ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضوع، مما هو عائد كله عند الكشف والفحص عنه إلى استيلاف عصمة القوم بغير دلالة.

ثم إذا سلمنا صحة الخبر لم يكن فيه دلالة على ما يدعون؛ لأنه كالمجمل، من حيث إنه نفى خطأ منكرًا، فمن أين لهم عمومه في جنس الخطأ، ولا بد في حمله على ذلك من دليل ولن يجدوه؟!.

وبعد؛ فإن حملوا لفظة «أمّتي» على جميع الأمة، أو على المؤمنين لزمهم أن يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة إلى أن تقوم الساعة على سبيل الاجتماع، ويبطل أن يكون إجماع كل عصر حجة، على ما تقدّم بيانه.

وربما قيل لهم في الخبر: من أين لكم أنه خبر دون أن يكون نهياً، ولعلّ العين من لفظة «تجتمع» ساكنة غير مرفوعة؟ ومن الذي ضبط في إعرابه الرفع من التسكين؟.

وربما قيل لهم ما أنكرتم أن يكون خبراً معناه معنى النهي، كما جرى في نظائره، من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(٢) وقوله ﷺ: «الزعيم غارم»^(٣) و«العارية مردودة»^(٤) وما لا يحصى كثرة. وهذا لا يلزمهم، ولهم أن ينفصلوا عنه بأن اللفظ الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله على الأمر أو النهي إلا بدلالة، والظاهر في الخبر معنا، وعلى من ادعى ما نقلنا عن ظاهره الدلالة.

فأما الكلام على من أحال أن يجوز على كل واحد منهم من الخطأ ما لا يجوز على جماعتهم، وضرب لذلك الأمثال بأن الجماعة إذا كان كل واحد منها أسود، فلا يجوز أن تكون الجماعة ليست سوداً، وما أشبه ذلك، فهو اعتماد من لم يحصل ولم يتأمل؛ لأن مراد من نفي الخطأ عن الجماعة ليس هو نفي

(١) راجع الشافي، ١: ٢٣٦ وما بعدها. (٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) مسند أحمد، ٥: ٢٦٧. (٤) عوالي اللآلي، ١: ٣١٠.

القدرة؛ بل هو نفي التجويز والشك، وليس يمتنع أن تقوم دلالة ترفع الشك في الجماعة لا يقوم مثلها في الأحاد، ولو فرضنا أن النبي ﷺ أشار إلى عشرة، فقال: «كل واحد منهم يجوز أن يخطئ منفرداً، وإذا اجتمعوا، فإن الخطأ لا يقع منهم»، لكان ذلك صحيحاً غير مستحيل، ولم يجز مجرى السواد والطول اللذين الأحاد فيه كالجماعة، وكيف يمتنع من ذلك من يذهب إلى أن الأنبياء والملائكة ﷺ قد علم الله تعالى أنهم لا يفعلون القبائح، وإن كانوا قادرين عليها و متمكنين منها؟! فارتفع التجويز والشك مع القدرة والتمكّن.

ومما قيل في ذلك: أنه غير ممتنع أن يجوز على الأحاد ما لا يجوز على الجماعات، كسهو الواحد عن شيء مخصوص، وإن كان الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها مثل ذلك، وخروجه في وقت مخصوص بهياة مخصوصة، أو تشويبه بنفسه، وإن كان ذلك كله لا يجوز على الجماعات مع القدرة عليها.

وأما من نفي صحّة الإجماع من جهة أنهم لا يجوز أن يجمعوا على الشيء الواحد قياساً مع اختلاف الهمم والأغراض، فباطل؛ لأن الجماعات الكثيرة قد تجتمع على الفعل الواحد والمذهب الواحد، إما بحجة، أو بشبهة، كاجتماع المسلمين على مذاهب كثيرة، مع الكثرة وتباين الهمم، لأجل الحجة، واجتماع اليهود والنصارى والمبطلين على المذاهب الكثيرة بالشبهة، وكما أجمعوا مع كثرتهم على القول بقتل المسيح ﷺ وصلبه، وإن كان ذلك باطلاً.

وأما قول من نفي الاجماع لتعدّد الطريق إليه، فجهالة؛ لأننا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد، وترتفع عنا الشبهة في ذلك، إما بالمشاهدة، أو النقل. ونعلم من إجماعهم واتفاقهم على الشيء الواحد ما يجزى في الجلاء والظهور مجرى العلم بالبلدان والأمصار والوقائع الكبار. ونحن نعلم أن المسلمين، كلهم متفقون على تحريم الخمر ووطئ الأمهات وإن لم نلق كل مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل. ونعلم أيضاً أن اليهود والنصارى متفقون على القول بقتل المسيح وصلبه وإن كنا لم نلق كل يهودي ونصراني في الشرق والغرب. ومن دفع العلم بما ذكرناه كان مكابراً مباحثاً. وقد استقصينا

الكلام على هذه الشبهة في الجواب عن المسائل الثبائيات، وبلغنا فيه الغاية^(١)، وفيما أشرنا إليه كفايةً.

وأرى كثيراً من مخالفينا يعجبون من قولنا: «إن الإجماع حجة»، مع أن المرجع في كونه حجة إلى قول الإمام، من غير أن يكون للإجماع تأثير، وينسبونا في إطلاق هذه اللفظة إلى اللغو والعبث، وقد بيّنا في الكتاب الشافي^(٢) في هذه النقطة ما فيه كفايةً، وفي الجملة فلستا نحن المبتدئين بالقول بأن الإجماع حجة، لكننا إذا سئلنا وقيل لنا: ما تقولون في إجماع المسلمين على أمر من الأمور، فلا بد من أن نقول: إنه حقٌ وحجة؛ لأن قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه لا بد من أن يكون داخلاً في هذا الإجماع، فجوأنا بأنه حقٌ وحجةٌ صحيحٌ، وإن كانت علتنا في أنه حجة غير علتهم، ولو أن سائلاً سألنا عن جماعة فيهم نبيٌّ: هل قول هذه الجماعة حقٌ وحجة؟ لما كان لنا بد من أن نقول: إنه حجة، لأجل قول النبي ﷺ ولا نمتنع من القول بذلك لأجل أنه لا تأثير لقول باقي الجماعة.

وقد بيّنا في كتاب الشافي^(٣) أنه غير معتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام الزمان إما لغيبته، أو لغيرها، فلا نعرف قوله على التعيين، فنفرع في هذا الموضوع إلى إجماع الأمة أو إجماع علمائنا، لنعلم دخول الإمام المعصوم فيه، وإن كنا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل هذا الموضوع نفتقر إلى معرفة الإجماع على القول لنعلم دخول الحجة فيه، إذا كان قول الإمام - هو الحجة - ملتبساً أو مشتبهاً، وهذا يجري مجرى قول المحصلين من مخالفينا: إن الإجماع الذي هو الحجة هو إجماع المؤمنين من الأمة، دون غيرهم؛ لأن قول المؤمنين لما لم يكن متميزاً، وجب اعتبار إجماع الكلّ ليدخل ذلك فيه.



(٢) الشافي في الإمامة، ١: ٢٨١.

(١) راجع الرسائل، ١: ١١.

(٣) الشافي في الإمامة، ١: ٢٨٠.

[الثاني]: فصل في الإجماع هل هو حجة في شيء

مخصوص أو في كل شيء؟

اعلم أنّ كلّ شيء أجمعت عليه الأمة لا بدّ من كونه غير خطأ، وإن لم يكن خطأ، فلا بدّ من كونه صواباً، وما هو صواب على ضربين: فمنه ما يصحّ أن يعلم بإجماعهم، وهذا القسم هو الذي يكون إجماعهم حجة فيه. فأما ما لا يمكن أن يعلم بإجماعهم، فقولهم ليس بحجة فيه وإن كان صواباً، وكون الشيء حجة كالمفصل من كونه صواباً؛ لأنّ كونه صواباً يرجع إليه، وكونه حجة يرجع إلى غيره.

فأما الذي يكون إجماعهم فيه حجة فهو كلّ أمر صحّ أن يعلم بإجماعهم. والذي لا يصحّ أن يعلم بإجماعهم ما يجب أن تتقدّم معرفته على معرفة صحّة الإجماع، كالتوحيد والعدل وما أشبههما وإذا كنا إنما نرجع في كون الإجماع حجة إلى قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كلّ زمان منه، فيجب أن نقول: كلّ شيء تقدّمت معرفة وجوب وجود الإمام المعصوم في كلّ زمان له، فقول الإمام حجة فيه، والإجماع الذي يدخل هذا القول فيه أيضاً حجة في مثله. فأما ما لا يمكن المعرفة بوجود الإمام المعصوم قبل المعرفة به، فقله ليس بحجة فيه، كالعقليات كلّها.

والذي يمكن على أصولنا المعرفة به من طريق الإجماع أوسع وأكثر ممّا يمكن أن يعلم بالإجماع على مذهب مخالفينا؛ لأنّهم إنّما يعلمون بالإجماع الأحكام الشرعية خاصة، ونحن نتمكّن من أن نعلم بالإجماع زائداً على ذلك فرضاً وتقديراً النبوة والقرآن وما شاكل ذلك من الأمور التي يصحّ أن يتقدّمها العلم بوجوب الإمامة. ولو أجمعت الأمة في شخص بعينه أنّه نبيهم، وفي كلام بعينه أنّه كلام الله سبحانه، لعلمنا صحّتهما؛ لسلامة الأصل الذي أشرنا إليه، وصحّة تقدّمه على هذه المعرفة. وعلى هذا يصحّ على مذاهبننا أن يعلم صحّة الإجماع وكونه حجة من يجهل صحّة القرآن ونبوة نبيّنا ﷺ، لأنّ أصل كونه

حجة لا يفتقر إلى العلم بالنبوة والقرآن، وعلى مذهب مخالفينا لا يصح ذلك؛ لأن الكتاب والسنة عندهم هما أصل كون الإجماع حجةً.

واختلفوا في إجماعهم على ما يرجع إلى الآراء في الحروب وما جرى مجراها: فذهب قومٌ إلى أن خلافهم في ذلك لا يجوز أيضاً، واعتمدوا على أن الأدلة حرمت مخالفتهم عموماً، وجوز آخرون أن يخالفوا فيه، وقالوا ليس يزيد حالهم على حال الرسول ﷺ. والصحيح أن كل ما لا يجوز خلاف الرسول أو الإمام فيه لا يجوز خلاف الإجماع أيضاً فيه؛ لأن المرجع في أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفته إلى أنه مشتملٌ على قول الحجة من الإمام أو من جرى مجراه، وخلاف النبي ﷺ في آراء الحروب لا يجوز؛ لأنها صادرة عن وحي، ولها تعلق قويٌّ بالدين، ولو رجعت إلى آرائه في نفسه لم يجز مخالفتها فيها، لأجل التنفير، وكذلك آراء الإمام فيما يتعلق بالسياسات الدينية والدينية لا يجوز مخالفتها؛ لأنها تنفر عنه وتضع منه.

وينقسم الإجماع إلى أقسام: وهي أن يجمعوا على الشيء قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً أو رضاً به. وقد ينفرد كل واحد من هذه الأقسام، وقد يجتمع مع غيره. ولا يجوز أن يجمعوا على الذهاب عن علم ما يجب أن يعلموه، والوجه في ذلك أن إخلالهم بالواجب يجري في استحقاق الذم والعقاب به مجرى فعل القبيح، وإذا كان المعصوم لا يجوز عليه الأمان منعنا ذلك في كل جماعة يكون هذا المعصوم فيها. فأما من استدل من مخالفينا على صحة الإجماع بالخبر، وطعن في دلالة الآيات؛ فيلزمه تجويز الذهاب عما يجب علمه عليهم؛ لأن الخبر إنما نفى أن يجمعوا على خطأ، ولم يتضمن نفي الإخلال بالواجب، ولفظه لا يقتضيه. فأما ما لا يجب أن يعرفوه، ولم ينصب لهم دليل عليه، فيجوز ذهابهم عن علمه.

[في أن المسألتين كمسألة واحدة

في عدم جواز اجتماع الأمة على الخطأ]

ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ في مسألتين، كما لا يجوز أن تجتمع على الخطأ في مسألة واحدة. ودليل هذه المسألة على مذهبنا واضح؛ لأن تجويز ذلك يؤدي إلى خطأ المعصوم؛ لأنه إذا كان لا بد من أن يكون إما في هذه الطائفة أو في الأخرى، وكلّ واحدة منهما مخطئة، فهو مخطئ. وأمّا مخالفونا في علة الإجماع، فإنّما يعتمدون في نفي الخطأ عن الأمة، وإن كان في مسألتين على أن يقولوا: إنّ النبي ﷺ نفي الخطأ عن أمته نفيّاً عاماً، ولم يفرّق بين المسألة والمسألتين، فيجب نفي الكلّ.



[الثالث:] فصل في ذكر من يدخل في الإجماع الذي هو حجة

اعلم أنّ الكوّم في هذه المسألة - على أصولنا في علة كون الإجماع حجة - كالمستغنى عنه؛ لأنّ الإجماع إذا كان علة كونه حجة كون الإمام فيه، فكلّ جماعة - كثرت أو قلت - كان قول الإمام في جملة أقوالها، فإجماعها حجة؛ لأنّ الحجة إذا كانت، هو قوله، فبأيّ شيء اقترن، لا بدّ من كونه حجة لأجله، لا لأجل الإجماع. وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسألة: فمنهم من قال: إنّ الإجماع الذي هو حجة هو إجماع جميع الأمة المصدّقة بالرسول ﷺ، ومنهم من قال: بل هو إجماع المؤمنين خاصّة، وفيهم من ذهب إلى أنّ الإجماع الذي هو حجة هو إجماع الفقهاء. ولا معنى لخوضنا في هذا الخلاف؛ لأنّ أصولنا تقتضي سواء، وقد بيّنا ما يجب أن يعتمد.

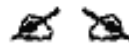
واختلفوا في الواحد والاثنين إذا خالفا ما عليه الجماعة: فمنهم من قال: لا يعتدّ بخلاف واحد واثنين؛ لأنّه شاذّ خارج عن قول الجماعة، ومنهم من قال: إنّ خلاف الواحد والاثنين يخرج القول من أن يكون إجماعاً. وهذا القول الثاني

أشبه بالصواب على مذاهبيهم؛ لأن الإجماع الذي هو حجة إذا كان هو إجماع الأمة أو المؤمنين، فخرج بعضهم عنه يخرجهم عن تناول الاسم. والذي يجب أن نعول عليه في هذه المسألة أن نقول: ليس يخلو الواحد والاثنان المخالفان لما عليه الجماعة من أن يكون إمام الزمان المعصوم أحدهما قطعاً أو تجويزاً، أو يعلم أنه ليس بأحدهما قطعاً وبقيناً.

والقسم الأول يقتضي أن يكون قول الجماعة - وإن كثرت - هو الخطأ، وقول الواحد والاثنين - لأجل اشتماله على قول الإمام - هو الحق والحجة.

فأما القسم الثاني؛ فإننا لا نعتدّ فيه بقول الواحد والاثنين، لعلمنا بخروج قول الإمام عن قولهما، وأنّ قوله في أقوال تلك الجماعة، بل نقطع على أنّ إجماع تلك الجماعة - وإن لم تكن جميع الأمة - هو الحق والحجة، لكون الإمام فيه، وخروجه عن قول من شدّ عنها، وخالفها.

ومن تأمل كلامنا في هذا الفصل، وما حققناه وفضلناه من سبب كون الإجماع حجة وعلته، علم استغناءنا عن الكلام فيما تكلم مخالفونا عليه في كتبهم من أقسام الإجماع، وما يراعى فيه إجماع الأمة كلّها، أو العلماء، أو الفقهاء، وما بينهم في ذلك من الخلاف؛ فإنّ خلافهم في ذلك إنّما ساغ؛ لأنّ أصولهم في علة كون الإجماع حجة غير أصولنا، ففرّعوا الكلام بحسب أصولهم، ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع؛ لأنّ أصولنا لا تقتضيها، وقد بيّنا من ذلك ما يرفع الشبهة.



[الرابع:] فصل في أنّ إجماع أهل كلّ الأعصار حجة

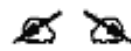
اعلم أنّ القطع على أنّ إجماع كلّ عصر فيه الحجة لا يتمّ إلا على أصولنا؛ لأنّ تعليل كون الإجماع حجة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كلّ عصر. ومخالفونا في تعليل كون الإجماع حجة لا يتمّ لهم ذلك؛ لأنّهم يرجعون فيه إلى

أن الله تعالى علم من حال جماعتهم من نفي الخطأ ما لم يعلمه من الأحاد، فمن أين لهم استمرار هذا الحكم في كل عصر؟! وقد ألزمتهم - إذا كانوا مستدلّين بالآية - أن يراد بلفظة «المؤمنين» إذا حملت على العموم - كل مؤمن إلى أن تقوم الساعة على الإجماع، ومتى خصّوا بذلك أهل كل عصر كانوا تاركين للظاهر، وغير منفصلين ممّن حمل ذلك على بعض مؤمني كل عصر. وكذلك الكلام عليهم إذا استدّلوا بالخبر. فوضح ما قلناه.



[الخامس:] فصل في أنّ انقراض العصر غير معتبر في الإجماع

اعلم أن علة كون الإجماع فيه الحجّة - على ما ذهبنا - يبطل اعتبار انقراض العصر، ولمن ذهب من مخالفينا إلى أنّ للإجماع تأثيراً أن يقول: الدلالة قد دلّت على أنه إنّما كان حجّة لكونه إجماعاً، وهو قبل انقراض العصر بهذه الصفة، فلا معنى لاعتبار غيرها.

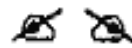


[السادس:] فصل في أن الإجماع بعد الخلاف هل يزيل

حكم الخلاف أم لا؟

اختلف الناس في هذه المسألة: فذهب قومٌ إلى أنّ حكم الخلاف باقٍ لا يزول بالإجماع الثاني، وقال آخرون: إنّ الإجماع على أحد القولين يمنع من القول بالآخر، ويجرونه مجرى الإجماع المبتدأ في المنع من خلافه، وفيهم من فصل بين أن يكون المجمعون ثانياً هو المختلفون أولاً، فقال: إذا كان المجمعون هم المختلفون كان إجماعاً يمنع من القول الآخر، وإن كانوا غيرهم لم يكن كذلك. وقد حكى عن بعضهم أنه منع من وقوع إجماع بعد اختلاف أصلاً. والصحيح أن الإجماع بعد الخلاف كالإجماع المبتدأ في أنه حجّة يمنع

من الخلاف على كلِّ حالٍ؛ لأنَّ علَّتنا في كون الإجماع حجّة تقتضي ذلك، ولا تفرّق بين إجماع تقدّمه خلافٌ أو كان مبتدأً، وإنّما ضاق الكلام وقويت الشبهة في هذه المسألة على مخالفتنا، لقولهم بصحّة الاجتهاد؛ لأنَّ عمدة من نفي أن يكون الإجماع بعد الخلاف قاطعاً للخلاف هي أنّ الخلاف الأوّل متضمّن لإجماعهم على جواز القول بكلِّ واحدٍ من المذهبين مطلقاً، فإذا حرّمنا ذلك بالإجماع الثاني نقضنا كون الإجماع الأوّل حجّة، وإذا ادّعي كون الأوّل مشروطاً جاز أن يدعى في الثاني أيضاً الشرط، فيقف الكلام ههنا، أو يشتهبه. وعلى مذهبنا لا يلزم شيء من ذلك؛ لأنّا لا نعلم أنّ المختلفين على قولين مجتمعون على جواز القول بكلِّ واحدٍ منهما؛ لأنَّ عندنا أنّ الاجتهاد باطلٌ، وأنَّ الحقّ مدلولٌ عليه، وأنَّ من جهله غير معذور، فمن سوّغ لمخالفه أن يقول بخلاف مذهبه من المختلفين مخطئٌ عندنا. فبطل ما ادّعاه من إجماع المختلفين على جواز القول بكلِّ واحدٍ من القولين، وبطلت الشبهة التي هي أمّ شبههم. وأمّا من منع من وقوع إجماع بعد اختلاف، فإنّه متى طوّل بدلالة على ما ادّعاه لم يجدها، وإنّما هو تحكّم محض. وقد أبطل هذا القول بأن ذكرت مسائل كثيرة في الشريعة وقع فيها خلاف، ثمّ اجتمعوا على قول واحد فيها.

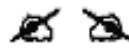


[السابع:] فصل في أن الأئمة إذا اختلفت على قولين أو أكثر

فإنّه لا يجوز إحداث قول آخر

اعلم أنّ أكثر الناس على أنّه لا يجوز إحداث قول زائد، وذهب قوم من المتكلمين وأصحاب الظاهر من الفقهاء إلى أن ذلك يجوز، ويعتّلون بأنّه لو لم يجز لكان الاختلاف في أنّه حجّة كالإجماع. ويقولون أيضاً: إذا جاز في الوقت إحداث قول زائد، فكذلك فيما بعد. وعلى مذهبنا المنع من ذلك بيّن؛ لأنَّ الأئمة إذا اختلفت على قولين، فالحقّ واحد منهما، والآخر باطل، وإذا كان

الثاني بهذه الصفة؛ فأولى أن يكون كذلك الثالث وما زاد عليه. ولأنه لا يخلو من أن يكون الحقّ في جملة أقوال المختلفين، أو فيما عداها، والأوّل يقتضي أنّ الزيادة باطلة؛ لأنها خلاف الحقّ، والقسم الثاني يقتضي أن يكونوا قد أجمعوا على الذهاب عن الحقّ، وذلك أيضاً باطل. ومن يقول بالاجتهاد يضيق عليه هذا الموضع؛ لأنه لا يسلم له أنّ الأمة إذا اختلفت على قولين فإنها محرّمة للقول الثالث على كلّ حال، بل إنّها محرّمة بشرط أن لا يؤدّي الاجتهاد إليه، ويجب أن يجوّزه إذا أدّى الاجتهاد إليه. وهذه جملة كافية.



[الثامن:] فصل في أنّ الصحابة إذا اعتلت بعلمتين أو استدلتّ بدليلين

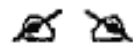
هل يجوز لمن بعدهم أن يعتل أو يستدلّ بغير ذلك

اعلم أنّ الدلالة بخلاف المذهب، والصحيح أنّه يجوز أن يستدلّوا في المسألة بدليل أو اثنين، فيزيد من بعدهم على ذلك طريقة أخرى؛ لأنّ الدليل الثاني كالأوّل في أنّه يدلّ على الحكم ويوصل إليه، فلو أبطلناه لذهبهم عنه لكان ذلك مبطلاً لدليلهم أيضاً، وقد يجوز أن يستغنوا عنه بدليل غيره، لقيامه مقامه. ولا يجوز ذلك في المذهب؛ لأنّ الحقّ واحد لا يختلف، ولا يقوم غيره مقامه. وكذلك القول في القدح وإبطال الاستدلال: إنّهُ يجوز أن يزيد المتأخرون على ما سطره المتقدمون.

فأمّا تأويل الآي، وتخريج معاني الأخبار؛ فكلّ من صنّف أصول الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذاهب، لا حكم الأدلّة، ولا يجوز أن يزيد المتأخّر على ما بلغ إليه المتقدّم. والأقوى في نفسي أن ذلك جائز، كما جاز في الأدلّة، فإنّ تأويل الآي لا يجري مجرى المذهب، بل هو بالأدلّة أشبه. والذي يوضح عمّا ذكرناه أنّنا إذا تأولنا قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ تَأْمِنُهُ تَأْمِنُهَا تَأْمِنُهَا﴾ (٢٣) (١)

(١) سورة القيامة، الآيتان، ٢٢ - ٢٣.

على أنّ المراد بها الانتظار، لا الرؤية، وفرضنا أنه لم ينقل عن المتقدمين إلا هذا الوجه، دون غيره، جاز للمتأخر أن يزيد على هذا التأويل، ويذهب إلى أن المراد أنهم ينظرون إلى نعم الله؛ لأنّ الغرض في التأويلين جميعاً إنّما هو إبطال أن يكون الله تعالى في نفسه مرثياً، والتأويلان معاً مشتركان في دفع ذلك، وقد قام كلّ واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود، وجرت التأويلات مجرى الأدلة في أنّه يغني بعضها عن بعض، وخالفت في هذا الحكم المذاهب.



[التاسع]: فصل في الإجماع على أنه لا فصل بين المسألتين

هل يمنع من الفصل بينهما

اعلم أنّ هذه المسألة تنقسم إلى قسمين:
أحدهما: أن يجمعوا على أنه لا فصل بين مسألتين في حكم معيّن من تحليل أو تحريم.

والقسم الآخر: أن يجمعوا على أنه لا فصل بينهما في الحكم أيّ حكم كان:
والقسم الأوّل لا شبهة في تحريم المخالفة فيه؛ لأنّ إجماعهم على أنه لا فصل بين مسألتين في تحريمه هو إجماع على حكم من الأحكام، ويجري مجرى إجماعهم على تحريم أو تحليل، فمن فرّق بين المسألتين فقد خالف إجماعهم لا محالة، ويجري مجرى مخالفي كلّ إجماع.

وأما المسألة الثانية، وهي أن يجمعوا على أنه لا فصل بينهما في الحكم من غير تعيين، فهو أيضاً جار مجرى الأوّل في تحريم المخالفة، وإن استند ذلك إلى دليل سوى الإجماع؛ لأنه إذا علم بدليل آخر أنّ ذلك الحكم هو التحريم، صار كمنصّبهم على أن لا فرق في التحريم بينهما. ومثال هذا الوجه الأخير ما روي عن ابن سيرين من أنه قال في زوج وأبوين: أنّ للأّم ثلث ما بقي، وقال في امرأة وأبوين: أن للأّم ثلث جميع المال، فخالف كلّ من تقدّم؛ لأنّ الناس قبله

كانوا بين مذهبين: أحدهما: أنّ لئام ثلث المال في المسألتين، والمذهب الآخر: أنّ لها ثلث ما بقي في المسألتين، ففرّق ابن سيرين بين ما لم يفرّقوا بينه. وحكي عن الثوري: أنّه كان يقول: إنّ الجماع مع النسيان يفطر، وإنّ الأكل مع النسيان لا يفطر، ففضّل بينهما، وجميع الفقهاء على خلافه؛ لأنّ من فطر بأحدهما، فطر بالآخر، ومن لم يفطر بأحدهما لم يفطر بالآخر.



[العاشر]: فصل في أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة

وتجوز مخالفته

حكي عن مالك أنّه كان يجعل إجماع أهل المدينة حجة، وفي أصحابه من ينكر ذلك، ويقول: إن روايتهم مرجحة على رواية غيرهم. والذي نقوله أنّه إن كان إمام الزمان الذي قد دلت الأدلة على عصمته مقيماً في المدينة، فإجماع أهلها حجة لهذه العلة، لا لشيء يرجع إليها؛ لأنّه لو انتقل عنها إلى غيرها، زال هذا الحكم، فلا تأثير للمدينة. ومن خالفنا في ذلك يقول: إنّ الله تعالى جعل الإجماع حجة، وليس أهل المدينة كلّ الأمة، ولا هم أيضاً كلّ المؤمنين ولا كلّ العلماء، فيما يراعى فيه إجماع العلماء. وما يروى من تفضيل النبي لها، والثناء عليها لا يدلّ على أنّ إجماع أهلها هو الإجماع، وأنّ الخطأ لا يجوز عليهم، ولا تعلق له بذلك.

فإن قيل: فلو فرضنا أنّ الرسول ﷺ قال: «إجماع أهل المدينة حجة» كيف كان يكون الحكم؟

قلنا: لو وقع هذا القول، لدلّ على أن إجماعهم حجة، وإن انتقلوا إلى الكوفة.

فإن قيل: فلو قال ﷺ: الخطأ لا يقع منهم ما داموا في المدينة. قلنا: ليس ينكر ذلك غير أنّه ما جرى هذا الذي قدرتموه.

[الحادي عشر:] فصل في أن موافقة إجماع الأمة لمضمون خبر

هل يدلّ على أنهم عملوا به ومن أجله

اعلم أنه لا يجوز أن تجمع الأمة على حكم من الأحكام إلا بحجة توجب العلم، لأنّ من جملة المجمعين من لا يجوز عليه الخطأ، ولا ترك الواجب، فإذا ظهر بينهم خبرٌ واحدٌ وعملوا بما يوافق مضمونه فليس يجوز أن يقطع على أنّ جميعهم إنّما عمل لأجله، للعلّة التي ذكرناها، وإن كان متواتراً يوجب العلم، ولم يظهر سواه بينهم؛ فالأولى أن يكون عملهم لأجله. ومخالفونا في علّة كون الإجماع حجة يقولون: يمكن أن يكونوا ذهبوا إلى ذلك الحكم المخصوص لأجل اجتهاد أذاهم إليه، أو لأجل خبر آخر لم يظهر بينهم، للاستغناء بالإجماع عنه، فلا يجب القطع على أنهم عملوا لأجل هذا الخبر الظاهر. وهذا منهم قريب.



[الثاني عشر:] فصل في [أنه] هل يجوز أن يجمعوا على الحكم

من طريق الاجتهاد أو لا يجوز ذلك

اعلم أنّ هذه المسألة فرغ على القول بصحة الاجتهاد، وأنه طريق إلى العلم بالأحكام، وأنّ الله تعالى قد تعبّدنا به، ومن دفع العبادة بالاجتهاد، وأن يكون طريقاً إلى العلم بالأحكام؛ لا كلام له في هذا الفرع. وإنّما يتكلّم في هذه المسألة من ذهب إلى العبادة بالاجتهاد.

وليس لأحد أن يقول: لم لا تجوزون وإن لم نتعبّد بالاجتهاد أن يجمعوا مخطئين على حكم من الأحكام من جهة الاجتهاد.

قلنا: يمنع من ذلك أنه إجماع منهم على الخطأ، وقد بيّنا أنهم لا يجمعون على خطأ؛ لأنّ في جملتهم من لا يجوز عليه الخطأ، وإذا كان بين الأمة اختلاف في صحة الاجتهاد، وأنه طريق إلى العلم بطل تقدير هذه المسألة؛ لأنّ

الإجماع إذا كان هو إجماع جميع الأمة، وفيهم من ينفي القياس والاجتهاد، فلا سبيل إلى أن يكونوا مجمعين، وهذه حالتهم على حكم واحد من طريق الاجتهاد.

واعتلال المخالفين في هذا الموضوع بقولهم: «إن نفاة القياس قد تناقض، وتستعمل القياس وهي لا تشعر» تعلق منهم بالباطل؛ لأن هذا إن جاز، فإنما يجوز على الواحد والاثنين، ولا يجوز على الجماعة التي تحصل، وتفطن، وتشقق الشعر في التدقيق والتحقيق، وهذا رمى منهم للقوم بالغفلة، وقلة الفطنة.

وتعللهم أيضاً بأن الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس، وقد يجمعون لأجله، باطل أيضاً؛ لأننا لا نجيز على من يخالف في خبر الواحد أن يجمع على حكم من الأحكام لأجله في موضع من المواضع، فالمسألتان واحدة.

فأما العموم، وإن وقع خلاف في أن وضع اللغة يقتضي الاستغراق؛ فلا خلاف في أن العرف الشرعي يقتضيه، ومن ارتكب أنه لا عرف في العموم لغوي ولا شرعي لا يصح أن يستدل بظاهر العموم، بل بقرينة ودلالة.

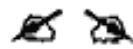
فأما تعلق من أبى الإجماع على الحكم من طريق الاجتهاد بأن الإجماع مقطوع به، وما طريقه الاجتهاد لا يقطع عليه فليس بشيء؛ لأنه غير ممتنع أن يصير على بعض الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعاً عليه، ويتغير الحال فيه؛ لأن الحاكم إذا حكم بما طريقه الاجتهاد، اقتضى حكمه القطع، وإن كان الأصل الذي هو الاجتهاد ليس بمقطوع به.

فأما ادعائهم في أحكام كثيرة أنهم أجمعوا عليها من طريق الاجتهاد، كإجماعهم على قتال أهل الردة بعد الاختلاف، وأن الاتفاق لا وجه له إلا الاجتهاد، وكذلك الاتفاق على إمامة أبي بكر بعد الاختلاف، وطريقها الاجتهاد؛ فليس بمرضي، ومن أين لهم أن الاتفاق على قتال أهل الردة لم يكن إلا عن اجتهاد، وله وجه في نصوص القرآن قد تعلق بها؟! وأما إمامة أبي

بكر، فإذا سلّم الإجماع باطناً وظاهراً عليها، فغير مسلّم أنه عن اجتهاد، والبكرية تزعم أنها كانت عن نصّ من الرسول ﷺ على إمامته.

وأجد كثيراً من مصتفي أصول الفقه يمتنع من القول بجواز أن تجمع الأمة على الشيء تبخيتاً أو تقليداً. وفي الفقهاء من يجيز ذلك، ويصرّح بأن إجماعهم قد يكون تارة عن توقيف، وأخرى عن توفيق، وعلى أصولهم يجب أن يكون ذلك جائزاً لا يمنع منه مانع، وإذا جاز الخطأ على كل واحد منهم، وجاز أن يعلم الله تعالى في جماعتهم خلاف ذلك، وجاز أيضاً أن يكون قول كل واحد يسوّغ مخالفته، ولم يجز ذلك في الجماعة، فالأجاز أن يجمعوا على القول بالتبخيت والتقليد إمامن كلهم، أو من بعضهم، ويوجب الله سبحانه وتعالى أتباعه، وكونه حجّة؟ لأنّ المعول هو ما يعلمه الله سبحانه من المصلحة، وهذا ممّا لا انفصال لهم عنه.

فإن قيل كيف لا يلزمكم أنتم مثل ذلك، وأنتم تقولون: أنّ الإجماع حجّة؟ قلنا: يجوز أن يبخت ويقلّد كل من عدا الإمام، فأما الإمام نفسه فذلك لا يجوز عليه؛ لأنه قبيح، والقبيح قد أمّناه منه لعصمته، فبان الفرق بيننا وبينكم في ذلك.



[الثالث عشر:] فصل في القول إذا ظهر بين الصحابة

ولم يعرف له مخالف كيف حكمه؟

اعلم أنّ القول إذا ظهر وانتشر، ولم يكن في الأمة إلا قائل به وعامل عليه، أو راضٍ بكون ذلك القول قولاً له، حتى لو استفتي، لم يفت إلا به، ولو حكم، لم يحكم إلا به؛ فهو الإجماع الذي لا شبهة في أنه حجّة وحق.

فأما إذا انتشر القول، ولم يكن فيه إلا قائل به، أو ساكت عن النكير عليه؛ فقد اختلف الناس فيه: فذهب أكثر الفقهاء وأبو عليّ الجبائي إلى أنه إجماع وحجّة،

وذهب أبو هاشم وجماعة من الفقهاء إلى أن ذلك حجة، وإن لم يكن إجماعاً، وقال آخرون من الفقهاء: ليس ذلك بحجة ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو مذهب أبي عبدالله البصري، وهو الصحيح الذي لا شبهة فيه.

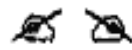
وإنما قلنا: أنه الصحيح دون ما عداه؛ لأن السكوت عن الإنكار لا يدل على الرضا به؛ لأنه قد يكون لأمر مختلف، ودواع متباعدة، من تقيّة، ورهبة، وهيبة، وغير ذلك من الأسباب المعتادة في مثله، وإنما يقتضي الرضا إذا علمنا أنه لا وجه له إلا الرضا، ولا سبب له يقتضيه سواه، وإذا لم يدل الإمساك عن النكير على الرضا، فلا دلالة فيه على وقوع الإجماع، ومن رأى ممن يطعن على هذه الطريقة أن كل مجتهد مصيب يقول زائداً على ما ذكرناه: إن الإمساك عن النكير إنما يدل على أن ذلك الفعل أو القول ليس بمنكر، وقد يجوز أن لا ينكر القول على قائله، لأجل أنه صواب من القائل، وإن لم يكن عند من أمسك عن النكير صواباً في حقه، وقد يستصوب عند أهل الاجتهاد بعض الأفعال من غيره، وإن لم يعتقد أنها صواب في حقه، وما يرجع إليه. ومن لا يرى صحة الاجتهاد لا يفضل بهذا التفصيل، فإذا كان ترك النكير لا يدل على الرضا، فلا يجب أن نستفيده منه، وإذا لم يقطع عليه، فلا إجماع في ذلك ولا حجة.

فأما تعويل أبي هاشم وغيره في أنه حجة وإن لم يكن إجماعاً على أن الفقهاء يعتمدونه، ويعولون عليه، ويحتجون به فليس بشيء؛ لأنه غير مسلم لهم أن جميع الفقهاء يحتجون به. ثم لو سلم ذلك، لم يكن في فعلهم حجة؛ لأن تقليدهم غير جائز.

ومما طعن به على هذه الطريقة زائداً على ما ذكرناه أن قيل: الإمساك عن النكير لا يدل على التصويب؛ لأنه غير منكر أن يكون الممسك شاكاً في كون ذلك منكراً، أو متوقفاً، وإنما يجب أن ينكر المنكر إذا علمه منكراً.

وما يقال على هذه الطريقة من أنه لا يجوز أن ينقض العصر، ويمتد الزمان على هذا الشك والتوقف، ليس بمعتمد أيضاً؛ لأن الشك قد يجوز أن يستمر

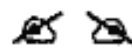
لا استمرار أسبابه، ولضعف الدواعي إلى تحقيق المسألة، والقطع على الحق فيها. وكلّ هذه الأمور التي يتعلّلون بها تقريبات لا تقتضي قطعاً، ولا توجب علماً.



[الرابع عشر:] فصل في حكم القول إذا وقع من الصحابي

ولم يظهر ولم يعرف له مخالف

اعلم أنّ في الفقهاء من يجري هذه المسألة مجرى الإجماع، وهذا بعيد جداً؛ لأنّ القول إذا لم تقع الثقة بسماع كل واحد من العلماء له، وجوّزنا أن يكون فيهم من لم يسمعه فكيف يقطع على رضاهم به، أو وجوب إنكاره عليهم وهم لم يسمعه؟! ولم يبق إلّا أن يقال: إذا نقل في الحادثة قولاً واحداً، ولم ينقل سواه؛ وجب أن يكون هو الحق؛ لأنّ الحق لو كان في غيره، لنقل، كما نقل هذا. وذلك أيضاً لا يلزم؛ لأنه لا يمتنع أن يكون المحقّ في هذه المسألة ما دعاه داع إلى أن يفتي بالحقّ فيها، فلا ينقل قوله؛ لأنه لم يكن له قولٌ يجب نقله. فإن قدرنا أنّ الحاجة ماسّة، والدواعي متوقّرة إلى قول الحقّ فيها، ومع هذا لم يظهر إلّا قولٌ واحد، فلا بدّ من شرط آخر زائداً على ما ذكره، وهو أن لا يكون للمحقّ مانع من إظهار الحق؛ لأننا إن جوّزنا أن يكون هناك مانع، لم يقطع على أنّ الحق فيما ظهر، دون ما لم يظهر. وهذه جملة كافية.



[الخامس عشر:] فصل في هل يجوز مع اختلاف الصحابة

اتباع بعضهم دون بعض

اعلم أنّه قد ذهب قومٌ من الفقهاء وغيرهم إلى أنّه يجوز أن نأخذ مع اختلاف الصحابة بقول بعضهم دون بعض، وجوّزوا أيضاً للعالم أن يقلّد من هو

أعلم منه، وامتنع آخرون من ذلك كله، وذهبوا إلى أنه لا يجوز لمن يتمكن من العلم أن يقلد غيره، وأن يتبعه بغير دلالة، وهو الصحيح. ومعلوم أن هذه المسألة مبنية على القول بصحة الاجتهاد، وأن كل مجتهد مصيب، وأن الحق ليس في واحد من الأقوال، وإذا كنا لا نذهب إلى هذا الأصل، فلا معنى للكلام في التفريع عليه. وقد أجمع كل من نفى القياس والاجتهاد في الشريعة على أن ذلك لا يجوز. والذي نذهب إليه أن على السمعيات أدلة قاطعة توجب العلم كالعقليّات، وكما لا يجوز لأحد أن يقلد غيره في العقليّات، كذلك لا يجوز في السمعيات، فالعلة الجامعة بين الأمرين أنه متمكن من أن يكون كالعالم بالنظر والفحص، وإذا تمكّن من ذلك؛ لم يجز له التقليد، وإن جاز للمستفتي تقليد العالم؛ لأنه لا يتمكن من العلم، ولا ممّا يتمكن منه العالم. وفي هذا القدر كفاية^(١).



مركز تقيت تكيويز علوم اسلامي

(١) الدريرة، ٢: ٦٠٣ إلى ٦٥٦.

[المقدمة السابعة: في أن الأنبياء والأئمة كافة]

منزهون عن جميع المعاصي]

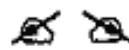
إختلف الناس في الأنبياء ﷺ، فقالت الشيعة الإمامية: لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوة ولا بعدها، ويقولون في الأئمة مثل ذلك، وجوز أصحاب الحديث والحشوية على الأنبياء الكبائر قبل النبوة، ومنهم من جوزها في حال النبوة سوى الكذب فيما يتعلق بإداء الشريعة، ومنهم من جوزها كذلك في حال النبوة بشرط الاستمرار دون الاعلان، ومنهم من جوزها على الأحوال كلها، ومنعت المعتزلة من وقوع الكبائر والصغائر المستخفة من الأنبياء ﷺ قبل النبوة وفي حالها، وجوزت في الحالين وقوع ما لا يستخف من الصغائر، ثم اختلفوا فمنهم من جوز على النبي ﷺ الإقدام على المعصية الصغيرة على سبيل العمد، ومنهم من منع من ذلك وقال: إنهم لا يقدمون على الذنوب التي يعلمونها ذنباً، بل على سبيل التأويل.

وحكي عن النظام^(١)، وجعفر بن مبشر، وجماعة ممن تبعهما، أن ذنوبهم لا تكون إلا على سبيل السهو والغفلة، وأنهم مؤخذون بذلك وإن كان موضوعاً عن أممهم؛ لقوة معرفتهم وعلو مرتبتهم. وجوزوا كلهم ومن قدمنا ذكره من الحشوية وأصحاب الحديث على الأئمة الكبائر والصغائر، إلا أنهم يقولون: إن بوقوع الكبيرة من الإمام تفسد إمامته ويجب عزله والاستبدال به.

واعلم أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في تجويزهم الصغائر على الأنبياء

(١) النظام: هو إبراهيم بن سيار (توفي ٢٣١ هـ) تلميذ أبي الهذيل العلاف. متكلم معتزلي، نشأ في البصرة وأقام في بغداد حيث توفي.

صلوات الله عليهم يكاد يسقط عند التحقيق؛ لأنهم إنما يجوزون من الذنوب ما لا يستقر له استحقاق عقاب، وإنما يكون حظه نقص الثواب، على اختلافهم أيضاً في ذلك؛ لأن أبا علي الجبائي^(١) يقول: إن الصغيرة يسقط عقابها بغير موازنة، فكأنهم معترفون بأنه لا يقع منهم ما يستحقون به الذم والعقاب. وهذه موافقة للشيعة في المعنى؛ لأن الشيعة إنما تنفي عن الأنبياء ﷺ جميع المعاصي من حيث كان كل شيء منها يستحق به فاعله الذم والعقاب؛ لأن الاحباط باطل عندهم، وإذا بطل الاحباط فلا معصية إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب، وإذا كان استحقاق الذم والعقاب منفيًا عن الأنبياء ﷺ وجب أن تنتفي عنهم سائر الذنوب، ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقاً بالاحباط، فإذا بطل الاحباط فلا بد من الاتفاق على أن شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء ﷺ من حيث يلزمهم استحقاق الذم والعقاب، لكنه يجوز أن نتكلم في هذه المسألة على سبيل التقدير ونفرض أن الأمر في الصغائر والكبائر على ما تقوله المعتزلة، ومتى فرضنا ذلك لم نجوز أيضاً عليهم الصغائر لما سنذكره ونبيته إن شاء الله تعالى.



[تنزيه الأنبياء كافة عن الصغائر والكبائر:]

واعلم أن جميع ما تنزه الأنبياء ﷺ عنه، ونمنع من وقوعه منهم يستند إلى دلالة العلم المعجز إما بنفسه أو بواسطة؛ وتفسير هذه الجملة: أن العلم المعجز إذا كان واقعاً موقع التصديق لمدعي النبوة والرسالة، وجارياً مجرى قوله تعالى له: صدقت في أنك رسولي ومؤد عني، فلا بد من أن يكون هذا المعجز مانعاً من كذبه على الله سبحانه في ما يؤديه عنه؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يصدق

(١) الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي يكنى بأبي علي وهو من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه تنسب الطائفة الجبائية.

الكذب؛ لأن تصديق الكذاب قبيح، كما أن الكذب قبيح، فأما الكذب في غير ما يؤذيه عن الله وسائر الكبائر فإنما دلّ المعجز على نفيها، من حيث كان دالاً على وجوب اتباع الرسول وتصديقه فيما يؤذيه، وقبوله منه؛ لأن الغرض في بعثة الأنبياء ﷺ، تصديقهم بالأعلام، المعجز هو أن يمثل ما يأتون به، فما قدح في الامتثال والقبول وأثر فيهما، يجب أن يمنع المعجز منه، فلهذا قلنا: إنه يدلّ على نفي الكذب والكبائر عنهم في غير ما يؤذونه بواسطة، وفي الأول يدلّ بنفسه.

فإن قيل: لم يبق إلا أن تدلّوا على أن تجوز الكبائر يقدح فيما هو الغرض بالبعثة من القبول والامتثال.

قلنا: لا شبهة في أن من نجوز عليه كبائر المعاصي ولا نأمن منه الإقدام على الذنوب، لا تكون أنفسنا ساكنة إلى قبول قوله أو استماع وعظه كسكونها إلى من لا نجوز عليه شيئاً من ذلك، وهذا هو معنى قولنا: إن وقوع الكبائر منقّر عن القبول، والمرجع فيما ينقّر وما لا ينقّر إلى العادات واعتبار ما تقتضيه، وليس ذلك ممّا يستخرج بالأدلة والقياس، ومن رجع إلى العادة علم ما ذكرناه، وأنه من أقوى ما ينقّر عن قبول القول؛ فإن حظّ الكبائر في هذا الباب لم يزد على حدّ السخف والمجون والخلاعة ولم ينقص منه.

فإن قيل: أوليس قد جوّز كثير من الناس على الأنبياء ﷺ الكبائر مع أنهم لم ينقروا عن قبول أقوالهم والعمل بما شرّعه من الشرايع، وهذا ينقض قولكم: إن الكبائر منقّرة.

قلنا: هذا سؤال من لا يفهم ما أوردناه؛ لأننا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق، وأن لا يقع امتثال الأمر جملة. وإنما أردنا ما فسرناه من أن سكون النفس إلى قبول قول من يجوّز ذلك عليه لا يكون على حدّ سكونها إلى من لا يجوز ذلك عليه، وإنما مع تجويز الكبائر نكون أبعد من قبول القول، كما إننا مع الأمان من الكبائر نكون أقرب إلى قبول القول. وقد يقرب من الشيء ما لا

يحصل الشيء عنده، كما يبعد عنه ما لا يرتفع عنده، ألا ترى أن عبوس الداعي للناس إلى طعامه وتضجره وتبرمه، منقر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه؟ وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول، ولا يخرج من أن يكون منفراً؟ وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من حضور دعوته وتناول طعامه، وقد يرتفع الحضور مع ما ذكرناه ولا يخرج من أن يكون مقرباً، فدل على أن المعتبر في باب المنقر والمقرب ما ذكرناه دون وقوع الفعل المنقر عنه أو ارتفاعه، فإن قيل: فهذا يقتضي أن الكبائر لا تقع منهم في حال النبوة، فمن أين أنها لا تقع منهم قبل النبوة، وقد زال حكمها بالنبوة المسقطه للعقاب والذم، ولم يبق وجه يقتضي التنفير؟

قلنا: الطريقة في الأمرين واحدة؛ لأننا نعلم أن من يجوز عليه الكفر والكبائر في حال من الأحوال وإن تاب منهما، وخرج من استحقاق العقاب بها لا نسكن إلى قبول قوله، كسكوننا إلى من لا يجوز ذلك عليه في حال من الأحوال ولا على وجه من الوجوه، ولهذا لا يكون حال الواعظ لنا الداعي إلى الله تعالى ونحن نعرفه مقارفاً للكبائر مرتكباً لعظيم الذنوب، وإن كان قد فارق جميع ذلك وتاب منه، عندنا وفي نفوسنا، كحال من لم نعهد منه إلا النزاهة والطهارة، ومعلوم ضرورة الفرق بين هذين الرجلين فيما يقتضي السكون والنفور، ولهذا كثيراً ما يعير الناس من يعهدون منه القبائح المتقدمة بها وإن وقعت التوبة منها، ويجعلون ذلك عيباً ونقصاً وقادحاً ومؤثراً. وليس إذا كان تجويز الكبائر قبل النبوة منخفضاً عن تجويزها في حال النبوة، وناقصاً عن رتبته في باب التنفير، وجب أن لا يكون فيه شيء من التنفير؛ لأن الشيتين قد يشتركان في التنفير، وإن كان أحدهما أقوى من صاحبه. ألا ترى أن كثير السخف والمجون والاستمرار عليهما والانهماك فيهما منقر لا محالة، وأن القليل من السخف الذي لا يقع إلا في الأحيان والأوقات المتباعدة منقر أيضاً، وإن فارق الأول في قوة التنفير ولم يخرج نقصانه في هذا الباب من الأول من أن يكون منقراً في نفسه؟

فإن قيل: فمن أين قلتم أن الصغائر لا تجوز على الأنبياء في حال النبوة وقبلها؟

قلنا: الطريقة في نفي الصغائر في الحالتين هي الطريقة في نفي الكبائر في الحالتين عند التأمل؛ لأننا كما نعلم أن من يجوز كونه فاعلاً لكبيرة متقدمة قد تاب منها وأقلع عنها ولم يبق معه شيء من استحقاق عقابها وذمها، لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من لا يجوز عليه ذلك. وكذلك نعلم أن من يجوز عليه الصغائر من الأنبياء ﷺ أن يكون مقدماً على القبائح مرتكباً للمعاصي في حال نبوته أو قبلها، وإن وقعت مكفرة لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من نأمن منه كل القبائح ولا نجوز عليه فعل شيء منها. فأما الاعتذار في تجويز الصغائر بأن العقاب والذم عنها ساقطان فليس بشيء؛ لأنه لا معتبر في باب التنفير بالذم والعقاب حتى يكون التنفير واقعاً عليهما، ألا ترى أن كثيراً من المباحات منقر ولاذم عليه ولا عقاب وكثيراً من الخلق والهيئات منقر وهو خارج عن باب الذم؟ على أن هذا القول يوجب على قائله تجويز الكبائر عليهم قبل البعثة؛ لأن التوبة والاقلاع قد أزالا الذم والعقاب اللذين يقف التنفير على هذا القول عليهما.

فإن قيل: كيف تنقر الصغائر وإنما حفظها تقليل الثواب وتنقيصه؟ لأنها بكونها صغائر قد خرجت من اقتضاء الذم والعقاب، ومعلوم أن قلة الثواب غير منقرة. ألا ترون أن كثيراً من الأنبياء ﷺ قد يتركون كثيراً من النوافل مما لو فعلوه لاستحقوا كثيراً من الثواب، ولا يكون ذلك منقراً عنهم.

قلنا: إن الصغائر لم تكن منقرة من حيث قلة الثواب معها، بل إنما كانت كذلك من حيث كانت قبائح ومعاصي لله تعالى، وقد بينا أن الملجأ في باب المنقر إلى العادة والشاهد. وقد دللنا على أنهما يقتضيان بتنفير جميع الذنوب والقبائح على الوجه الذي بيناه.

وبعد: فإن الصغائر في هذا الباب بخلاف الامتناع من النوافل؛ لأنها تنقص

ثواباً مستحقاً ثابتاً، وترك النوافل ليس كذلك. وفرق واضح في العادة بين الانحطاط عن رتبة ثبتت واستحقت، وبين قوتها، وأن لا تكون حاصلة جملة. ألا ترى أن من ولي ولاية جلييلة وارتقى إلى رتبة عالية، يؤثر في حالة العزل عن تلك الولاية والهبوط عن تلك الرتبة، ولا يكون حاله هذه كحاله لو لم ينل تلك الولاية ولا ارتقى إلى تلك الرتبة؟ وهذا الكلام الذي ذكرناه يبطل قول من جوز على الأنبياء ﷺ الصغائر على اختلاف مذاهبهم في تجويز ذلك عليهم على سبيل العمدة أو التأويل؛ إلا أن أبا علي الجبائي ومن وافقه في قوله: إن ذنوب الأنبياء لا تكون عمداً، وإنما يقدمون عليها تأويلاً، ويمثل لذلك بقصة آدم ﷺ، فإنه نهى عن جنس الشجرة دون عينها فتأول فظن أن النهي يتناول العين، فلم يقدم على المعصية مع العلم بأنها معصية، قد ناقض؛ فإنه إنما ذهب إلى هذا المذهب تنزيهاً للأنبياء ﷺ، واعتقاداً أن تعمّد المعصية مع العلم يوجب كبرها، فنزّهه عن معصية وأضاف إليه معصيتين؛ لأنه مخطيء على مذهبه في الاعراض عن تأمل مقتضى النهي، وهل يتناول الجنس أو العين؛ لأن ذلك واجب عليه ومخطيء في تناول من الشجرة، وهاتان معصيتان.

وبعد: فإن تعمّد المعصية ليس يجب أن يكون مقتضياً لكبرها لا محالة؛ لأنها لا يمتنع أن يكون مع التعمّد لصاحبها من الخوف والوجل ما يوجب صغرها، ويمنع من كبرها. وليس له أن يقول: إن النظر فيما كلفه من الامتناع من الجنس أو النوع لم يكن واجباً عليه؛ لأن ذلك إن لم يكن واجباً عليه فكيف يكون مكلفاً؟ وكيف يكون تناوله معصية؟ ولا بدّ على هذا من أن يخطر الله تعالى بباله ما يقتضي وجوب النظر في ذلك عليه. وإذا وجب عليه النظر ولم يفعله فقد تعمّد الإخلال بالواجب، ولا فرق في باب التنفير بين الاقدام على المعصية والاخلال بالواجب، فإذا جاز عنده أن يتعمّد الإخلال بالواجب ولا يكون منه كبيراً، جاز أن يتعمّد منه نفس تناول ولا يكون منه كبيراً.

فأما ما حكيناه عن النظام وجعفر بن مبشر ومن وافقهما، من أن ذنوب الأنبياء ﷺ تقع منهم على سبيل السهو والغفلة، وأنهم مع ذلك مؤاخذون بها،

فليس بشيء؛ لأن السهو يزيل التكليف ويخرج الفعل من أن يكون ذنباً مؤاخذاً به، ولهذا لا يصح مؤاخذة المجنون والنائم. وحصول السهو في أنه مؤثر في ارتفاع التكليف بمنزلة فقد القدرة والآلات والأدلة، فلو جاز أن يخالف حال الأنبياء في صحة تكليفهم مع السهو، جاز أن يخالف حالهم لحال أممهم في جواز التكليف مع فقد سائر ما ذكرناه وهذا واضح.

فأما الطريق الذي به يعلم أن الأئمة عليهم السلام، لا يجوز عليهم الكبائر في حال الإمامة، فهو أن الإمام إنما احتيج إليه لجهة معلومة؛ وهي أن يكون المكلفون عند وجوده أبعد من فعل القبيح وأقرب من فعل الواجب على ما دللنا عليه في غير موضع، فلو جازت عليه الكبائر لكانت علة الحاجة إليه ثابتة فيه، وموجبة وجود إمام يكون إماماً له، والكلام في إمامته كالكلام فيه، وهذا يؤدي إلى وجود ما لا نهاية له من الأئمة وهو باطل، أو الانتهاء إلى إمام معصوم وهو المطلوب.

ومما يدل أيضاً على أن الكبائر لا تجوز عليهم، أن قولهم قد ثبت أنه حجة في الشرع كقول الأنبياء عليهم السلام بل يجوز أن ينتهي الحال إلى أن الحق لا يعرف إلا من جهتهم، ولا يكون الطريق إليه إلا من أقوالهم على ما بيناه في مواضع كثيرة، وإذا ثبت هذا جملة جروا مجرى الأنبياء عليهم السلام فيما يجوز عليهم وما لا يجوز، فإذا كنا قد بينا أن الكبائر والصغائر لا يجوز ان على الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة ولا بعدها، لما في ذلك من التنفير عن قبول أقوالهم، ولما في تنزيههم عن ذلك من السكون إليهم، فكذلك يجب أن يكون الأئمة عليهم السلام منزّهين عن الكبائر والصغائر قبل الإمامة وبعدها؛ لأن الحال واحدة^(١).

[المقدمة]

سألتهم أيديكم الله وأحسن توفيقكم إملأء كتاب في متشابه القرآن والكلام على شبه سائر المبطلين الذين تعلقوا بآياته، كالمجبرة والمشبّهة والملحدة، ومن عداهم من أعداء الاسلام الطاعنين فيه.

وذكر أنّ ما صنف من الكتب في هذا الباب لا يحيط به المعاني أجمع؛ لأن أكثر من تكلم على متشابه القرآن إنّما تشاغل بالمجبرة والمشبّهة ولم يعرض لمن عداهم.

والتفاسير الكاملة ربّما لم يستوف مصنفوها الكلام على هذه الأغراض ومن استوفى شيئاً منها فهو من خلال كلام طويل وبحر عميق يتعذّر على المستفيد إدراكه ويتعذّر عليه إصابته. *مرکز تحقیق و تفسیر علوم اسلامی*

وأنا أجيب إلى ما التمسوه مستعيناً بالله تعالى ومستمدداً منه توفيقه وتأييده، وهو حسبي ونعم الوكيل).





[متشابه فاتحة الكتاب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن سأل سائل فقال: ما الوجه في تكرير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وكلاهما يفيد معنى واحداً، واشتقاقهما من الرحمة، وقد كان في ذكر أحدهما كفاية عن الآخر.

الجواب:

قلنا: في ذلك وجوه:

أولها: أن قولنا: «الرحمن» أبلغ في المعنى وأشدّ قوة من قولنا: «الرحيم» وهذا المثال ممّا وضعه أهل اللغة للمبالغة والقوّة، ألا ترى أنهم يقولون: سكران وغضبان وعطشان [وجوعان] لمن امتلىء سكرأً وغضبأً وعطشأً واشتدّ جوعه؟ وهذا الوجه ذكره المبرّد.

وثانيها: أن «الرحمن» يفيد عموم الرحمة بالعباد في الدنيا، و«الرحيم» يختصّ بالمؤمنين في الآخرة، يقوّى هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾^(١)، فإذا كان بينهما هذا الفرق فذكرهما واجب.

وثالثها: أن قولنا: «رحمن» يشترك فيه اللغة العربية والعبرانية والسريانية، وقولنا: «رحيم» يختصّ بالعربية، فأراد تعالى أن يصف، فعبر بالرحمة بالوصف الخاصّ والمشارك حتى لا تبقى شبهة.

ورابعها: أن «الرحمن» من الأوصاف التي يختصّ بها القديم تعالى، ولا

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٣.

يجوز أن يسمّى بها غيره، و«الرحيم» يختصّ به وبغيره يشترك بينه وبين غيره، فأراد تعالى أن يصف نفسه بما يختصّ به، ويشارك فيه من أوصاف الرحمة وهذا يرجع معناه إلى الجواب الأوّل؛ لأنّه لما اختصّ «الرحمن» به تعالى لقوّته ومبالغته.

وخامسها: أن يكون المعنى وإن كان واحداً، فالمراد به التوكيد، والشيء قد يؤكّد على مذاهب العرب، بأن يعاد لفظه بعينه، كقول الشاعر:

ألا سألت جموع كندة إذ تولّوا أين أيناً^(١)

وقد تؤكّد أيضاً بأن يخالف بين اللفظين وإن كان المعنى واحداً، كقول الشاعر:

وهند أتى من دونها النأي والبعد^(٢)

وهذا التأكيد المختلف اللفظ أحسن عندهم، ونظائره وشواهدة أكثر من أن تحصى، والتأكيد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أحسن وجهي التأكيد وأبلغهما.

وهذا الجواب على مذهب من يقول: إنّ التأكيد لا يفيد إلا معنى المؤكّد، وفي هذا خلاف ليس هذا موضع ذكره.

مسألة: فإن قال قائل: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ هذا الكلام لا يخلو من أن يكون خيراً وتحميداً منه تعالى لنفسه أو أمراً، فإن كان خيراً فأيّ فائدة في أن يحمده هو تعالى لنفسه ويشكرها، وإن كان أمراً فليس بلفظ الأمر.

(١) كذا في المطبوعة، وفي الأغاني هكذا:

«هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أيناً»

ونسب إلى عبيد بن الأبرص. الأغاني، ٥: ٤٧٧.

(٢) البيت لحطّية، انظر اللسان مادة «سند».

الجواب:

قلنا قد قيل في ذلك: أنه أمر، وأن المعنى فيه قولوا: «الحمد لله» وروي أن جبرائيل لما نزل على النبي ﷺ بهذه السورة، قال له: قل يا محمدا وأمر أمتك بأن يقولوا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» وحذف القول.

وفي القرآن واللغة أمثاله كثيرة، قال الله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَّمَ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ ﴿١﴾ وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَولِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴿٢﴾﴾ والمعنى: أنهم قالوا كذلك.

وقال الشاعر:

وقفْتُ يوماً به أسائله والدمعُ مليُّ الحبيب تستبِق
بأربع ان تقول لهم سلكوا أم أيّ وجه تراهم انصفقوا

وإنما أراد: أقول بأربع. فحذف.

جواب آخر: وهو أن يكون الكلام مستقلاً بنفسه لا حذف فيه، والغرض به أن يخبرنا أنّ الحمد كلّ له، وأنه يستحقّ له بكلّ نعمة ينالها الحمد والشكر.

ألا ترى أنّ كلّ نعمة وصلت إلينا من قبل العباد، فهي مضافة إليه وواصلة من جهته؛ لأنه تعالى جعلنا على الصفات التي لو لم يجعلنا عليها لما انتفعنا بتلك النعمة، كالحياة والشهوة وضروب الآلات وغير ذلك.

ولو لم يجعل لنا أيضاً تلك الأجسام التي نتناولها ونتنفع بها على ما هي عليه من الطعوم والصفات لما كانت نعمة، فقال: إنّ المرجع بالنعمة كلّها إليه والحمد كلّه يستحقّه.

مسألة: فإن قال: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ولم يقل: الحمد لي، وهو أخصر وأقرب وأولى في الاختصاص.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٣.

(١) سورة الرعد الآيتان: ٢٣ و٢٤.

الجواب:

قلنا: للخطاب موافق يتفق في المعنى، ويختلف في الفخامة والتعظيم والجلالة والنباهة، فيكون العدول إلى ما اقتضى التفضيم أولى، وإن كان المعنى واحداً، وجدناهم يفرقون بين خطاب الوالد لابنه والرئيس لرعيته، وبين خطاب النظيرين، فيقول الوالد لابنه يجب أن تطيع أباك فلأبيك عليك الحق، ويكون هذا أولى في خطابه الدالّ على تقدّمه عليه، من أن يقول له يجب أن تطيعني ولا تعصيني.

ويكتب الخليفة في الكتب النافذة عنه: أمير المؤمنين يقول كذا وكذا وما يرتكب كذا وكذا، وربما شافهه بمثل هذا الخطاب.

وكلّ هذا يقتضي جلالة هذه السورة وفخامة موضعها.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، فالعدول عن القول الذي ذكره أولى، وما اختاره الله في كتابه هو الواجب.

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ وهو تعالى مالك ليوم الدين ولغير يوم الدين ولكلّ شيء من المملوكات؟ وما السبب في هذا الاختصاص في الموضع الذي يقتضي العموم والشمول.

الجواب:

أحد ما قيل في هذا الموضع: إنّ وجه اختصاص الملك ليوم الدين من حيث كانت الشبهات في ذلك اليوم زائلة عن تفرّده بالملك؛ لأنّ من يدعي أنّ الملك في الدنيا لغيره ويدعو من دونه أضداداً وأنداداً تزول هناك شبهته وتحصل معرفته على وجه لا يدخله الشكّ ولا يعترضه الريب، فكأنّه أضاف الملك إلى يوم الدين لزوال الريب فيه وانحسار الشبهات عنه.

ووجه آخر: وهو أنّ يوم الدين إذا كان أعظم المملوكات وأجلّها خطراً وقدراً، فالاختصاص^(١) عليه يغني عن ذكر غيره؛ لأنّ ملك العظيم الجليل يملك

(١) خ ل: فالاختصار.

الحقير الصغير [بطريق] أولى، ومن عادة العرب إذا أرادوا العظيم والمبالغة أن يعلقوا الكلام بأعظم الأمور وأظهرها، ويكتفون بذلك عن ذكر غيره شمولاً أو عمومته^(١).

ألا ترى أنهم إذا أرادوا أن يصفوا رجلاً بالجد وبيالغوا في ذلك، قالوا: هو واهب الألف والقناطير، ولم يفتقروا أن يقولوا: هو واهب الدوانيق والقراريط؛ للاستغناء عنه ولدلالة الكلام عليه؟

ووجه آخر: وهو أن يكون في الكلام حذف، ويكون تقديره: مالك يوم الدين وغيره، كما قال تعالى: ﴿سَرَّيْلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ﴾^(٢) فحذف اختصاراً.

وهذا الجواب يضعف وإن كان قوم من المفسرين قد اعتمدوه في هذا الموضوع؛ لأن الحذف إنما يحتاج إليه عند الضرورة بتعذر التأويل، فأما مع إمكانه وتسببه^(٣) فلا وجه لذكر الحذف.

والمثال الذي مثلوا به غير صحيح؛ لأن قوله تعالى: ﴿سَرَّيْلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ﴾ ما يرد^(٤) والبرد، ثم حذفه، بل الوجه فيه أنه خاطب قوماً لا يمسه إلا الحر، ولا مجال للبرد عليهم؛ لأن بلادهم يقتضي ذلك، فنفي الأذى الذي يعتادونه^(٥).

ويمكن أن يكون إرادة نفي الامرين، فدل على نفي أضعفهما، كما ذكرناه قبل.

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وما الفائدة في هذا التكرار؟ ويغني أن يقول: إياك نعبد ونستعين.

الجواب:

قلنا: قد قيل في ذلك: إن الكناية لو تأخرت عن القائل فيها لتكررت،

(٢) سورة النحل، الآية: ٨١.

(٤) كذا والظاهر: ما أراد.

(١) كذا والظاهر: عموماً.

(٣) كذا والظاهر: وتسيره.

(٥) راجع أيضاً الذخيرة: ٥٧٩.

فكذلك يجب إذا تقدّمت. ألا ترى أنه لو قال: نعبدك ونستعينك، لكان يجب من تكرار الكناية ما يجب مثله إذا تقدّمت؟.

وهذا ليس بشيء؛ لأنه يجوز أن يقول القائل: نعبدك ونستعين، ويقول: أمّا زيد فإني أحبه وأكرم، فلا تكرر الكناية، فسقط هذا الوجه.

وقيل أيضاً في جواب هذه الشبهة: إنّ الفائدة في تكرار لفظ «إياك» التأكيد، وإن كان المعنى واحداً.

وهذا الجواب إنّما يتم على مذهب من يقول بالتأكيد، وأنّ معناه معنى المؤكّد في اللغة.

وأصح ما أجيب عن هذه الشبهة أنه تعالى لو قال: إياك نعبد ونستعين، لكان الكلام موهماً؛ لأنّ الاستعانة تكون لغيره، لأنه لم يعلّقها في الكلام به تعليقاً يمنع من هذا التوهم والاحتمال، فإذا قال: وإياك نستعين، زال الاحتمال وتخصّص الكلام.

مسألة: فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أمره لنا بأن نعبد دليلاً على أنه ما فعل المعونة، وأنه يجوز أن لا يفعلها، منها^(١) على أنّ القدرة مع الفعل حتى يصحّ أن يدعوه بأن يجدّها في كلّ حال.

الجواب:

قلنا: ليس الأمر على ما توهموه في معنى الآية؛ لأنه يجوز بأن يكون قد أعاننا... (٢).

ورابعها: أن يكون الصراط هاهنا معناه الطريق إلى الجنة؛ لأنّ الأصل في تسمية الصراط بأن الصراط هو الطريق، قال الشاعر:

أمير المؤمنين على صراط إذا اعوج الموارد مستقيم

فكان دعوانه تعالى بأن يدخلنا الجنة أن يهدينا إلى طريق الثواب، وهذا أمر

(١) كذا في المطبوعة.

(٢) قال في الهامش: هذا المقام فيه سقط.

مرجوة مستقبل ما تقدم مثله، ويكون التماسه باطلاً، وقد سمي الله تعالى الإيصال إلى الثواب وإلى العقاب بأنه هداية إليهما، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قُلُوبًا مَّغْلُوبَةً﴾ (١) ونحن نعلم أن الهداية التي تكون في الآخرة بعد انقطاع التكليف لا يليق إلا بالثواب وطريقه دون غيره.

وقال تعالى: ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَنَّةِ﴾ (٢) وقال عز من قائل في موضع آخر: ﴿وَلَا يَهْدِيهِمْ طَرِيقًا﴾ (٣) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ (٤).

وهذا كله يوضح ما ذكرناه، من أن الهداية قد تكون إلى الثواب وإلى العقاب، فسقطت الشبهة من كل وجه.

مسألة: فان قيل: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وهو يعني المؤمنين لا محالة، وليس هذا (٤) يقتضي أن يكون منعماً عليهم بالإيمان والدين؛ لأنه لو أراد غير ذلك لما كان فيه تخصيص للمؤمنين من الكافرين الضالين؛ لأن نعم الدنيا تشمل الجميع، وكذلك النعمة بالتكليف، والتعريض شاملة للجميع، فلم يبق ما يختص به المؤمنون إلا الإيمان، وإذا كان منعماً بالإيمان وجب أن يكون من فعله تعالى؛ لأن المنعم لا يكون منعماً إلا بما يفعله.

الجواب:

قلنا: غير مسلم لكم أن المراد بالإنعام هاهنا الإيمان والدين؛ لأنه تعالى قد ينعم على المؤمنين بأشياء يخصهم دون الكافر بالخواطر والبواعث السهلة الشارحة للصدور، ولهذا قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (٥) فبين أنه قد خصهم لمكان هداهم وإيمانهم بما لم يعم به الكافرين.

ثم يجوز أن يريد بالنعمة هاهنا الثواب؛ لأن الثواب من فعله، وإذا كان إنما

(١) سورة محمد، الآيتان: ٤ و ٥.

(٢) سورة الصافات، الآية: ٢٣.

(٣) سورة النساء، الآيتان ١٦٨ و ١٦٩.

(٤) وهذا.

(٥) سورة محمد، الآية: ١٧.

استحق بتعريضه وتكليفه كان نعمة منه تعالى ومنسوباً إلى تفضله ورحمته .
ثم لو سلمنا أن المراد بالآية ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ بالإيمان حسب ما
اقترحوا لم تكن فيه دلالة على أن الإيمان من فعله عز اسمه؛ لأنه إذا كان
بتفويضه وتكليفه وتوفيقه والطفاه ومعونته، فهو نعمة منه .

ألا ترى أن أحدنا إذا دفع إلى غيره مالا عظيماً تفضلاً عليه، فصرفه ذلك
الغير في ضروب المنافع وابتياح العبيد والضياع، لم يمتنع أحد من أن ينسب
تلك الضياع بأنها نعمة من دافع المال من حيث وصل إليها بنعمته ومعونته،
وهذا واضح لا شبهة فيه^(١) .

[بحث فقهي:]

ومما انفردت به الإمامية إثارة ترك لفظة آمين بعد قراءة الفاتحة؛ لأن باقي
الفقهاء يذهبون إلى أنها سنة^(٢) . دليلنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة على أن
هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلاة، وطريقة الاحتياط أيضاً؛ لأنه لا خلاف في أنه
من ترك هذه اللفظة لا يكون عاصياً، ولا مفسداً لصلاته، وقد اختلفوا فيمن
فعلها، فذهبت الإمامية إلى أنه قاطع لصلاته والأحوط تركها .

وأيضاً فلا خلاف في أن هذه اللفظة ليست من جملة القرآن، ولا مستقلة
بنفسها في كونها دعاء وتسييحاً، فجرى التلقظ بها مجرى كل كلام خارج عن
القرآن والتسييح، فإذا قيل هي تأمين على كل دعاء سابق لها وهو قوله عز وجل:
﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ .

قلنا: الدعاء إنما يكون دعاء بالقصد، ومن يقرأ الفاتحة إنما قصده التلاوة
دون الدعاء، وقد يجوز أن يقرأ من قصد الدعاء، ومخالفتنا يذهب إلى أنها مسنونة
لكل فصل من غير اعتبار قصده إلى الدعاء، وإذا ثبت بطلان استعمالها فيمن لم
يقصد إلى الدعاء ثبت ذلك في الجميع؛ لأن أحداً لم يفرق بين الأمرين^(٣) .

(٢) المحلى، ٣: ٢٦٤ .

(١) الرسائل، ٣: ٢٨٧ إلى ٢٩٦ .

(٣) الانتصار: ٤٢ .

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[مسألة:] فإن قيل: كيف يجوز أن يسمي الله تعالى السور بهذه الاسماء؟ ولم تجر عادة العرب أن يسمّوا بمثلها، والقرآن بلغتهم.

قلنا: ليس في الأسماء حطة، ولا يجب فيه الاتباع والافتداء، ولهذا جاز أن يحدث أهل كلّ صناعة لما عرفوه من الآلات والادوات أسماء، وإن لم تكن تلك الاسماء في اللغة أسماء لتلك المسميات، وقد يجوز أن يسمي أحدنا ولده ما لم يسبق إليه، ولا يكون بذلك معيباً.

فإن قيل: كيف يجوز أن تكون هذه الحروف أسماء للسور مع اشتراك جماعة من السور في بعضها وخلوّ كثير من السور من شيء منها؟

قلنا: أمّا الاشتراك فغير ممتنع أسماء الألقاب، وإن كان الألقاب في الاصل^(١) إذا كانت للتمييز ألا يقع فيها الاشتراك، ثم عند وقوع الاشتراك فيها فزعوا إلى الصفات، ولهذا قالوا: زيد الطويل العاقل، وألحقوا الصفة لما وقع الاشتراك في الاسم، ولو لم يكن في العالم إلا زيد واحداً، لما احتاجوا إلى الصفة.

وهكذا السور، لما وقع الاشتراك في أسمائها ألحقوا بها ما بيّنه على التمييز، فقالوا: الدخان والزخرف وما أشبه ذلك، ولم يحتاجوا إلى ذلك فيما ينفرد بلقبه، كصناد وقاف وطه وما جرى مجراهن.

فأما خلو بعض السور من اسم؛ لأن وضع الاسماء في الاصل غير واجب، وإذا كان جائزاً أن يختصّ مسمّى دون غيره.

(١) كذا والظاهر: وإن كان الاصل في الألقاب.

- ﴿الرَّ﴾

فإن قيل: فما الوجه فيما افتتح هذه السورة من قوله: ﴿الرَّ﴾ وهو كلام لا يعرف معناه ولا يعلم فحواه؟ وكيف يجوز أن يخاطبهم بما لا يعرفونه ولا يقولونه؟

الجواب:

قلنا: قد ذكر الناس في معنى الحروف المقطعة التي افتتحت بها السور وجوهاً كثيرة، فبعضها صحيح وبعضها فاسد، ونحن نذكر الصحيح الذي نختاره ونثبه على ما فيه اختلاف وفساد.

فمن أصح ما ذكر في ذلك وأبعده من الفساد أن يكون هذه الحروف أسماء للسور وشعاراً لها، والأسماء إذا كانت على سبيل التلقيب^(١) الذي ذكرناه والتمييز^(٢)؛ لأن الألقاب جارية مجرى الإشارة، ولا يفيد في اللقب أكثر من الإشارة إليه، وإمكان الإخبار عنه عند الغيبة باللقب، كما أمكنت الإشارة مع الحضور.

ألا ترى أن قولنا: «زيد وعمرو» لا يفيدان أكثر من التلقب الذي ذكرناه، ولا يجريان مجرى طويل وقصير وما أشبهها من الصفات؟ ومن أمانة كون الاسم لقباً أن يجوز تبديله وتغييره واللغة على ما هي عليه، والإسم المفيد لا يجوز تغييره إلا بتغير اللغة.

ألا ترى أنه لو سَمِينَا رجلاً بـ«زيد» ثم بدأ لنا في ذلك فسَمِينَاهُ بـ«عمرو» لساغ ذلك واللغة على ما كانت عليه، وإذا وصفناه بأنه طويل لم يجز أن نصفه بالقصير، ونرجع عن وصفه بالطويل إلا مع تغيير اللغة وانقلابها.

وهذا الوجه الذي ذكرناه في هذه الفواتح، قد روي عن الشيوخ الثقات الذين لا أرباب لهم، وما لا إسم له من السور قد يعرف ويميّز بما يقوم مقام الاسم من الصفات، كسورة النساء وسورة المائدة وما أشبههما.

(١) في الهامش: التلقيب.

(٢) كذا في المطبوعة.

وقد طعن أبو مسلم محمد بن بحر الاصبهاني على هذا الجواب وضغفه وأورد عليه كلاماً طويلاً جملته أن قال: إن الاسم غير المسمى، فلو كانت هذه الفواتح أسماء للسور، لوجب أن تكون غيرها ولا تكون منها.

وقد أجمع المسلمون قرآئهم وغير قرآئهم على أن هذه الفواتح من السور ومعدودة في جملة أيها، وهذا يوجب مع القول بالاسم غير المسمى، أنها ليست بأسماء.

والجواب عن ذلك: أن هذه الاسماء ليست غير السور، وهي منها على وجه، وإن كانت خارجة من جملتها على وجه آخر، فهي من حيث كانت أسماء لها وألقاباً عليها خارجة عنها؛ لأن الاسم لا بدّ من أن يكون في حكم الغير المسمى، وهي من حيث كانت قرآناً منزلاً متعبداً بتلاوته من جملة السور؛ لأننا أمرنا أن نتلوها في جملتها ونبتدئ بها ثم نتبعها بالسورة، ولا يمتنع في الاسم أن يكون بينه وبين المسمى مشاركة من وجه، وإن كان يدخل معه في جهة أخرى.

ألا ترى أن هذا الاسم محدث وفعل من الافعال وموجود ومدرك، وكلّ هذا قائم في المسمى، وليس لأحد أن يقول: قد جعلتموه داخلاً مع المسمى وغير متميّز منه؛ لأننا لم نفعل ذلك من حيث كان اسماً، وإنما جمعنا بينه وبين المسمى من وجه لم يكن فيه إسماً للمسمى، فكذلك القول في هذه الفواتح.

ومن عجيب أمر أبي مسلم أنه أعرض عن هذا الجواب وتغلغل فيه إلى ما حكيناه عنه، وردّ أيضاً غيره من الأجوبة المردودة لعمرى في أنفسها، ثم اختار جواباً ظاهر الضعف، بين الفساد، ونحن نبتدئ بالكلام عليه قبل غيره ممّا نريد أن نبيّن فساده.

قال أبو مسلم بعد أن اعترض أجوبة غيره في معنى هذه الحروف:

«والذي عندنا في هذه الحروف أن حروف المعجم لما كانت أصل كلام العرب الذي منها يبنى ويؤلف، افتتح الله تعالى السورة بهذه الحروف المقطعة

التي هي حروف العرب، المبني منها كلامه، أوردتها في أوائلها، تسكيناً للعرب بما لزمهم من الحجّة وظهر منهم من المعجز.

كانهم خوطبوا فقبل لهم: يا أيها الكافرون بما أنزل على محمد هذا الذي زعمتم أن محمداً ﷺ... (١) الله كلام بُني من حروفكم وكتابتكم وبلغتكم المتداولة بينكم لا (٢)... ومعانيه وطرقه وبيانه معاني كلامكم وطرائقكم ومذاهبكم، قد دعيتم إلى الاتيان بمثله ومثل أقل سورة منه فعجزتم، فلو كان كما تزعمون لكتتم قادرين على مثله. وأظن في هذا الكلام وأسهب وذهب كل مذهب.

وهذا الوجه غير سديد ولا مرضي؛ لأن القوم كانوا يعرفون أن القرآن مبني من حروف المعجم ومرتبب منها ضرورة عند سماعه وإدراكه، ولا يحتاجون إلى أن يقدم لهم في أوائل السور حروف تدلّ على أن الكلام الذي أنزله مبني منها. فإن كان المراد بتقديم هذه الحروف الدلالة على أن القرآن مرتبب منها، فذلك مستغنى عنه بما ذكرناه، وإن كان للتبكيك والتقريع من حيث عجزوا عن الاتيان بمثله وهو مرتبب منه، فهذا التقريع أيضاً ليتمّ مع القاء هذه الحروف؛ لأنّ المعلوم الذي لا اشكال فيه أن القرآن من هذه الحروف مرتبب، وأنهم إذا عجزوا عن معارضته ومقابلته، فقد عجزوا عن تجانس كلامهم.

وليس ينبغي أن يعتمد على هذا الجواب الذي ذكرناه مستضعفاً له.

ومما قيل في هذه الحروف أنها منبثة عن أسماء الله تعالى، فقالوا: «الم» أنا الله، وفي «الر» أنا الباري، وفي «المص» أنا الله الصادق، وفي «كهيعص» الكاف من كريم والعين من عليم والصاد من صادق والهاء من هادي، وهذا حكي عن جماعة من المفسرين.

وهو وجه باطل لا خفاء في بطلانه؛ لأنه رمز والغاز لا يدلّ ظاهر الكلام

(٢) كذا والظاهر: لا من غيره.

(١) كذا، والظاهر: افترى على.

عليه، ولو أنّ أحدنا نطق بحرف من هذه الحروف وأراد الإشارة به إلى... الحروف^(١)، لعذر أمر ملغز ولكان مذموماً.

وبعد فليس المناسب للحروف^(٢) المخصوص إلى كلمة مخصوصة تشتمل عليه وعلى غيره، بأولى ممن نسبة إلى غير تلك الكلمة ممّا يشتمل على تلك الحروف، وهذا يقتضي أن لا يستقرّ لهذه الحروف معنى من المعاني معقول، والله تعالى يجلّ من أن يتكلّم بما لا معنى له.

وممّا قيل في ذلك أيضاً: أنّ هذه الحروف تقطع لاسم الله تعالى.

وهذا أيضاً باطل؛ لأنه لا يخرج عن أن يكون خطاباً بما لا يعقل ولا يفهم معانيه.

فأمّا المتشابه فعندنا أنّ الله تعالى وإن علم تأويله والعلماء أيضاً يعلمون مثل ذلك، والآية التي يتعلّق بها في هذا الباب من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَقْمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾^(٣) فنحن نبين تأويلها عند البلوغ إليها ونذكر أنّ المراد بخلاف ما ظنوه بإذن الله تعالى^(٤).

وممّا قيل في ذلك أيضاً: أنّ المشركين كانوا تواصوا بأن لا يصغوا إلى القرآن وأن يبلغوا فيه ويعرضوا عنه، فافتتح كلامه جلّ وعزّ بهذه الحروف المنضمّة لسمعها فيصغوا إليها، مستدعين لها متعجبين من ورودها، فيرد عليهم بعدها من الكلام ما يحتاجون إلى استماعه وفهم معانيه، حتى يصير ما قدّمه داعياً إلى الاستماع والاصغاء، داعيين إلى الفهم والقبول.

وهذا ليس بشيء؛ لأنّ الخطاب والكلام ممّا لا يحسن إلا للفائدة التي لا تفهم إلا به، ولا يجوز أن يقوم فيه الأغراض المختلفة مقام الافادة، فلا يجوز أن يخاطبهم بما لا فائدة فيه، حتى يحثهم ذلك إلى استماع الكلام المفهوم؛ لأنّ الكلام ممّا لا يفيد وجهاً في قبّحه.

(١) كذا. والظاهر: إلى معاني هذه الحروف. (٢) كذا والظاهر: للحرف.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧. (٤) سيأتي تفسيرها نقلاً عن الأمالي.

ولا يجوز أن يخرج عن هذا الوجه ممّا فيه من الوجوه المستحسنة، على أنه إذا كانوا إنّما يلغون في كلامه ويعرضون عن بيانه عناداً عصبية، فليس بنافع أن يقوم أمام كلامه هذه الحروف، إذا أورد عليهم بعدها الكلام المتضمن للأمر والنهي والإخبار، عدلوا عن استماعه ولغوا فيه وصار ما أورده من المقدمة عاراً أو نقصاً لا يجز نفعاً، ويجعلونه من أو كد الحجّة عليه؛ لأنّهم كانوا يقولون له: أنت تزعم أنّ الكتاب الذي جئت به بلساننا ولغتنا، وقد قدّمت فيه ما لا نعرف تألفه ولا نتخاطب بمثله.

وقد قيل أيضاً: إنّ معنى تقديم هذه الحروف لافتتاح الكلام وابتدائه، كقول القائل مبتدئاً: ألا ذهب، وكقوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^(١) وكقوله «عز وجل» ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ سُدُورَهُمْ﴾^(٣) ف«ألا» زائدة بلا اشكال؛ لأنها لو حذف من الكلام لم يتغيّر فائدته، وقد قال الشاعر:

ألا زعمت بسياسة القوم أنني كبرت وألا يشهد الله أمثالي
ونظائر ذلك كثيرة.

وهذا ليس بشيء لأن لفظة «ألا» معروفة في لغة العرب، وإنما هي موضوعة في هذه المواضع للافتتاح، ولا نعرف أحداً منهم افتتح كلاماً بالحروف المقطعة على وجه من الوجوه.

فكان هذا القائل يقول: إذا كانت لفظة «ألا» وهي كلمة مبنية مؤلفة على بناء سائر الكلام بما جعلوه للافتتاح، فألا جاز أن يجعل الحروف المقطوعة التي ليست بهيئة موضوعة هذا الموضع، ولا شبهة في فساد هذا الضرب من القياس في اللغة، وأنه لا يعرف فيها وخروج عن حدّها.

(٢) سورة فصلت الآية: ٥٤.

(١) سورة الشورى الآية: ٥٣.

(٣) سورة هود الآية: ٥.

ومما قيل في ذلك أيضاً: إن الافتتاح بهذه الحروف يجري مجرى المروي من العرب من قولهم:

جارية وعدتني أن يدهن رأسي وبعلى اوما ويمسح العنقا حتى بينا^(١)
وكقول الآخر:

قلنا لها قفي قالت قاف لا يحيي انا نسينا الا يخاف^(٢)
وكقول الآخر:

بالخير خيرات وانشرافا ولا أريد الشرارثا^(٣)
وهذا أيضاً ليس بشيء.

والذي ذكره من العرب إنما هو على سبيل الإيجاز والاختصار والحذف الذي يغني فيه عن تمام الكلام معروفة القصد والإشارة إليه.

وليس هذا مما كنا فيه بسبيل؛ لأن قول القائل: «وعدتني ارثا»^(٤) أي تمسح رأسي.

وأما قوله: «قالت قاف» فمعناه وقفت، كذلك قوله «وانشرافاً» أي فتيراً^(٥). وقوله «إلا إن شاء»^(٦) فحذف بعض الكلام لدلالة الباقي عليه وعلم المخاطب به وكل هذا غير موجود في الحروف المقطعة، فكيف تجعل شاهداً عليها.

(١) كذا في المطبوعة وفي شرح الرضي، ٤: ٢٦٦:

قد وعدتني أم عمر وأن تا تدهن رأسي وتلفيني وا
وتمسح العنقا حتى تنسنا

(٢) كذا في المطبوعة وفي شرح الرضي، ٤: ٢٦٤:

قلت لها قفي فقالت قاف لا تحسبي انا نسينا الإيجاف

(٣) كذا في المطبوعة وفي شرح الرضي، ٤: ٢٦٧:

بالخير خيرات وان شراً فإ ولا اريد الشعر ولا أن تا ا

(٤) كذا في المطبوعة والصحيح «وعدتني أن تا» كما في شرح الرضي.

(٥) كذا في المطبوعة والصحيح «وان شرفاً» يريد فشر أو يريد إلا أن تريد، كما في شرح الرضي.

(٦) كذا في المطبوعة والصحيح «إلا ان تا ا» كما في شرح الرضي.

ومتما قيل في ذلك أيضاً: إنّ الله تعالى علم أن سيكون في هذه الأمة مبتدعون يذهبون في القرآن المسموع المقرؤ، بأنه ليس بكلام الله تعالى، وأنّ كلامه على الحقيقة غيره، فأراد تعالى بذكر هذه الحروف التنبيه على أنّ كلامه هذه الحروف، وأنّ ما ذهبوا إليه من أنّ كلامه تعالى غير هذا المسموع باطل مضمحل.

وهذا أيضاً ليس بشيء؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ كلامه تعالى ليس حقيقة^(١) في ذاته بما يسمع ويقرأ، وجعل هذا القرآن عبارة وعلة وحكاية على اختلاف عباراتهم لا بحجة^(٢) ويبطل قوله أن يورد عليه هذه الحروف المقطعة، فإنه إذا جاز أن يقول في المركب من هذه الحروف أنّه غير المسموع وأنه في النفس، جاز أن يقول في المفرد مثل ذلك، فإنّ الشبهة في الامرين قائمة، وإنما يزال إذا أزيلت بغير هذه الطريقة.

وقيل في ذلك: إنّ الله تعالى أقسم بهذه الحروف لعظمتها وجلالتها وكثرة الانتفاع^(٣) بها، وأنها مباني أسمائه الحسنی، وبها أنزل تحيته على أنبيائه، وعليها تدور اللغات على اختلافها، فكأنه تعالى قال: وحروف المعجم فقد بين لكم السبل وأنهج الدلالة، فحذف جواب القسم لعلم المخاطبين به؛ ولأنّ قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ يدل على الجواب ويكفي منه، ويجري مجرى قوله تعالى: ﴿وَاللَّزِيغَاتُ غُرَقًا﴾^(٤) في أنّ جواب القسم محذوف، والتأويل والنازعات غرقاً لتبعثن أو لتعرضن على الله، فحذف الجواب؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿أَوَدَا كُنَّا عِظْمًا نَّخْرَةً﴾^(٥) يدل عليه، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْبُرُوجِ﴾^(٦) و﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾^(٧)؛ فحذف الجواب إذا كان عليه دالّ سائغ في اللغة.

وإن كان بعض النحويين قد ذهب إلى أنّ جواب ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْبُرُوجِ﴾ ﴿قِيلَ﴾

(١) في الهامش: حقه.

(٢) ظ: لا يحجه.

(٣) في الهامش: الانتفاع.

(٤) سورة النازعات، الآية: ١.

(٥) سورة النازعات، الآية: ١١.

(٦) سورة البروج، الآية: ١.

(٧) سورة الشمس، الآية: ١.

أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ ﴿١﴾، معناه التقديم، وهو الجواب على الحقيقة، التقدير: قتل أصحاب الأخدود والسماء ذات البروج.

وقال أبو العباس أحمد بن يحيى: لا يجوز إضمار اللام في الجواب المتأخر؛ لأنَّ القائل إذا قال: والله زيد قائم، لا يجوز أن يقول: والله زيد قائم... اللام؛ لأنه لا دليل عليها.

وهذا الجواب أقرب إلى السداد من الأجوبة المتقدمة، وأشبهه بأن يكون وجهاً تالياً للوجه الذي اخترناه قبل. وصلى الله على محمد وآله (٢).

- ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

[قال القاضي راداً على أن يكون قول النبي في أمير المؤمنين: «إمام المتقين» نصاً على إمامته: قوله ﷺ «إمام المتقين» أراد في التقوى والصلاح، ولو أراد به الإمامة لم يكن إماماً بأن يكون للمتقين بأولى من أن يكون إماماً للفاسقين، وعلى هذا الوجه خبر جل وعزَّ عن الصالحين أنهم سألوا الله عزَّ وجلَّ في الدعاء «واجعلنا للمتقين إماماً» وإنما أرادوا أن يبلغوا في الصلاح والتقوى المبلغ الذي يتأسى بهم (٣).

قال السيد: أما قول أبي عليّ [فتاويل باطل؛ لأن حمل ذلك على أنه إمام في شيء دون شيء تخصيص، ومذهبه الأخذ بالعموم إلا أن يقوم دليل، على أنا قد بينا فيما مضى إن معنى الإمامة وحقيقة هذه اللفظة والصفة تتضمن الاقتداء بمن كان إماماً من حيث قال وفعل، فإذا ثبت أنه إمام لبعض الأمة في بعض الأمور فلا بد من أن يكون مقتدى به في ذلك الأمر على الوجه الذي ذكرناه، وذلك يقتضي عصمته، وإذا ثبتت عصمته وجبت إمامته؛ لأن كل من أثبت له العصمة وقطع عليها أوجب له الإمامة بعد الرسول ﷺ بلا فصل.

فأما تخصيص المتقين باللفظ دون الفاسقين فلا يمتنع وإن كان إماماً للكل،

(١) سورة البروج، الآية: ٤.

(٢) الرسائل، ٣: ٢٩٧ إلى ٣٠٥.

(٣) المغني، ٢٠: ١٩١.

كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَا يَرْجُونَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ وإن كان هدى لكل، فإن حمل ذلك على أن المتقين لما انتفعوا بهدايته، ولم ينتفع بها الفاسقون جاز هذا القول^(١)، وهذا كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّن يَخْشَاهَا﴾^(٢) وقوله جلّ وعزّ ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾^(٣) [ولي في قصيدة:]

فقلت لهم إنما يعذل المشيـب على الغي من يقبل

أي ينتفع بعذله من يقبل، وجعلت من لم ينتفع بالعذل كانه غير معذول^(٤) وكان لنا أن نقول مثل ذلك في قوله: «إمام المتقين» ولا وجه يذكر في اختصاص لفظ الآية مع عموم معناها إلا وهو قائم في الخبر.

فأما دعاء الصالحين بأن يجعلهم الله للمتقين إماماً، فقد يجوز أن يحمل على أنهم دعوا بأن يكونوا أئمة يقتدى بهم الاقتداء الحقيقي الذي بيناه فهذا غير ممتنع، ولو صرنا إلى ما يريد من أنهم دعوا بخلاف ذلك لكننا إنما صرنا إليه بدلالة، وإن كانت حقيقة الإمامة تتضمن ما قدّمناه من معنى الاقتداء المخصوص وليس العدول عن بعض الظواهر لدلالة تقتضي العدول عن كل ظاهر بغير دلالة^(٥).

- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَأَمَّنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

اعلم أن الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان ممن كان عارفاً بالله تعالى وبكل ما أوجب معرفته مقرراً بذلك مصداقاً فهو مؤمن. والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود في القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالى المعرفة به، ولا بدّ بدليل شرعي من أن يستحقّ به العقاب الدائم الكبير على ما تقدّم ذكره.

والى هذا المذهب ذهب المرجئة، وإن كان فيهم من ذهب إلى أن الإيمان

(١) الشافعي في الإمامة وإبطال حجج العامة، ٣: ١١٨.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٤٥. (٣) سورة يس، الآية: ١١.

(٤) الرسائل، ٤: ٢٢٧ بتصرف يسير اقتضاه السياق.

(٥) الشافعي في الإمامة وإبطال حجج العامة، ٣: ١١٨.

هو التصديق باللسان خاصة، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان، والفسق كل ما خرج من طاعة الله تعالى إلى مخالفته، ومنهم من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، وقال في الكفر إنه الجحود بهما.

وقالت المعتزلة: الإيمان اسم الطاعات، ثم اختلفوا فقال واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف وأصحابهما: أنه اسم لكل طاعة من الفرائض والنوافل، وقال أبو هاشم وأبو علي وأكثر المعتزلة: إن الإيمان اسم للواجب من الطاعات دون النفل، وعندهم أن الإيمان والإسلام والدين واحد متفق في الفائدة.

والفسق عندهم اسم لما استحق به العقاب، وليس كل معصية فسقاً؛ لأن الصغائر المكفر عقابها لا يسمونها فسقاً، والكفر عندهم اسم لما استحق به عقاب عظيم، واجريت على فاعله أحكام مخصوصة، وعندهم أن مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمؤمن ولا كافر.

فأما الخوارج فإنهم يقولون في الإيمان بما يضاها قول المعتزلة، لكنهم يقولون: إن المعاصي التي يفسق فاعلها بفعلها كفر. وفيهم من أطلق على فاعلها أنه مشرك، والفضيلية منهم تسمى كل من عصى الله تعالى بمعصية كبيرة كانت أو صغيرة كافراً مشركاً.

فأما الزيدية فإنهم يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها جحوداً ولا شركاً.

والذي يدل على صحة ما اخترناه أن الإيمان في اللغة هو التصديق وليس باسم الجوارح. وهذا مما لا خلاف فيه ولا شبهة، وإنما ادعى قوم في هذه اللفظة النقل.

ويشهد بأن معناها في اللغة ما ذكرناه قولهم: فلان يؤمن بالمعاد وفلان لا يؤمن بكذا، أي لا يصدق به، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^(١). وإذا ثبت ذلك ولم يقد دليل على انتقال هذه اللفظة إلى غير معناها في اللغة، وجب أن يكون في معناها على مقتضى اللغة.

(١) سورة يوسف، الآية: ١٧.

وان شئت أن تقول: إنَّ الله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال عزَّ من قائل: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾^(١)، وقال جلَّ اسمه: ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٣) وظاهر هذه الآيات كلها يقتضي أن اسم الإيمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسماً له. فإذا قيل: فقد ثبت بعرف الشرع معاني أسماء لم توضع لها في أصل اللغة. قلنا: في المرجحة من لا يسلم ذلك، ومن سلّمه قال: إنما علمت ذلك بدليل أخرجته من عموم هذه الآيات، ولا دليل في الإيمان وما أشبهه ممّا فيه الخلاف.

فإن قيل: هذا يقتضي تسمية كلِّ تصديق بأنه إيمان وكلِّ مصدق بأنه مؤمن بلا تقييد؛ فإنَّ اللغة هكذا يقتضي، وإذا قلتم: إنَّ الإيمان إذا أطلق أفاد التصديق بالله تعالى وبما أوجب الاعتراف به، وامتنعتم من إطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه فيه مقيداً فقد خالفتم اللغة، ولزمكم كلُّ ما ألزمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الآيات الدالة على أن القرآن عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع أثر في إطلاق اسم إيمان ومؤمن، وخصَّ هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص، ولم ينتقل هذان الإسمان عمّا وضعاً له في أصل اللغة على ما يذهب إليه مخالفنا، وإنما تخصّصاً وجري ذلك مجرى تخصيص العرف لقولنا: «دابة» وانصرافه إلى بعض ما يدبّ بعد أن كان في أصل الوضع مسمّى به كلُّ ما دبّ، وليس هذا بنقل اللغة وإنما هو تخصيص.

ولقائل أن يقول: هذا وإن لم يكن نقلاً على ما ذكرتم وكان تخصيصاً، فهو خلاف مذهب أهل اللغة، ومخرج للقرآن من أن يكون عربياً وبلغتهم وعلى طريقتهم ومذاهبهم.

والجواب عن ذلك - إذا لم نضايق في أن النقل هو الذي يخرج من اللغة

(٢) سورة الشعراء، الآية: ١٩٥.

(١) سورة الزمر، الآية: ٢٨.

(٣) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

والتخصيص لا يخرج منه - أن يقول: إنما خصصنا هذه اللفظة في إطلاقها ببعض ضروب التصديق وجعلناها مقيدة إذا استعملت في غير ذلك الموضع بدليل - وهو العرف الشرعي - لامتناع كل مسلم من أن يطلق في عابد الوثن بأنه مؤمن، وفي التصديق بالجبت والطاغوت أنه إيمان، فمن ادعى أن الإيمان منقول عن التصديق جملةً فعليته الدلالة.

ووجدت بعض من ينصر خلافنا في هذا الموضع يقول: في استعمال اللفظة في غير ما وضعتها العرب ليس بخروج عن اللغة، ويراعى في إضافة اللفظة إلى اللغة صيغتها دون المقصود بها.

وبطلان هذا القول لا نحيله على أحد؛ لأنه لو كان من عبر ببعض ألفاظ العرب عن غير ما وضعوه له وفيما لم يستملوه فيه لا حقيقةً ولا مجازاً مخاطباً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم حتى يكون متكلماً بلسانهم، ومخاطباً بلغتهم وإن لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له، وبطلان ذلك أظهر من أن يخفى.

على أن اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنى في لغة العرب، ومعنى آخر يخالفه في لغة العجم، فلو كان المراعى في إضافة الخطاب إلى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة إذا أراد بها أحدم عنيتها ما ليس، بأن يكون متكلماً باللغة العربية أولى من لغة العجمية، وهذا يوجب أن يكون متكلماً باللغتين باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة.

فإن قيل: ليس يعرف أهل اللغة التصديق إلا باللسان، ولا يعرفون تصديقاً بالقلب، وإذا جعلتم لفظة «إيمان» و«مؤمن» يرجع التصديق بالقلب فقد خرجتم عن اللغة كما عبتم على مخالفكم.

قلنا: التصديق بالقلب واللسان جميعاً هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها؛ لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدق وإن كان لا يقدر على الكلام، والساكت وإن كان في الحال غير متكلم ويقولون: فلان يصدق بكذا ولا يصدق بكذا ولا يؤمن بكذا، ولا يريدون إلا ما يرجع إلى قلبه دون لسانه.

فإن قيل: فلم جعلتم الاعتبار بما في القلب دون اللسان وإن كانا معاً تصديقين؟

قلنا: لأنه لو كان هو ما يجري على اللسان لوجب أن يكون الآخر ساكناً في حال سكوته لا يوصفان بالإيمان والتصديق، وقد علمنا خلاف ذلك، ولوجب أن يكون من أظهر التصديق بلسانه وفعل كل شيء في الكفر، وعلمنا اعتقاده للجهل بالله تعالى والتكذيب بما أوجب معرفته غير كافر، وأن يكون المنافقون الذين كانوا على عهد النبي ﷺ مؤمنين غير كفار وإن كانوا مقرين بالسنتهم وإن جحدوا بقلوبهم، يبين ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (١) فكذبهم مع إظهارهم الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا معتقدين بقلوبهم.

فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أن يكون السجود للشمس ليس بكفر؛ لأنه ليس بجحود ولا تكذيب، وقد اجتمعت الأمة على تكفير من سجد للشمس، ووصف فعله بأنه كفر.

قلنا: لا شبهة في وصف من سجد للشمس بأنه كافر، والإجماع أن سجوده هو الكفر، وكيف يدعى الإجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجئة، ونحن نقول فيمن ذكرتموه: إنه كافر ونقطع على أن معه تكذيباً وجحوداً في قلبه، وأنه لا إيمان ولا تصديق في قلبه؛ لأنه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجتمعت الأمة على تكفيره، فنجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتكذيب في قلبه.

ونظير ذلك رجل شهد النبي ﷺ بأنه مستحق للذم والعقاب، فانا عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقاقه للذم والعقاب، لا لأن الشهادة منه ﷺ هي الموجبة لاستحقاقه الذم، لكنها دلالة على ثبوت ما يقتضي استحقاقه الذم.

فإن تجوز بأن يقول: السجود للشمس وما أشبهها بأنه كفر؛ فإنه سمي

(١) سورة المنافقون، الآية: ١.

الدلالة باسم المدلول عليه للتجاوز بينهما، وقد يتجاوز بأن يقال فيمن شهد النبي ﷺ بالعقاب: ان الشهادة اقتضت عقابه، وإنما هي دلالة على المقتضي للعقاب على الحقيقة، فأقام الدلالة مقام المدلول، ولهذه المسألة نظائر يسألوننا عنها.

والجواب عن الجميع واحد لا يختلف، مثل قولهم: خبرونا عن رجل صدق بالله تعالى ورسوله ﷺ، وبأكثر ما نزل من القرآن، ثم كذب بآية واحدة من جملته، أليس يجب على قولكم أن يكون مؤمناً بما تقدم من إيمانه كافرأ برّد الآية؛ لأن ما تقدم من الإيمان ليس ينتفي برّد الآية، وردّ الآية كفر بالإجماع؟

ومثل قولهم: قد يجوز أن يكون بعض من آمن بعيسى ﷺ يبقى إلى حال بعثة نبيّنا ﷺ، ويجوز أن يكذبه ﷺ، وهذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافرأ.

فإذا قلتم: متى جحد نبيّنا ﷺ فلا بدّ من أن يكون جاحداً بعيسى ﷺ، وقيل لكم: ولم يجب ذلك والأدلة مختلفة، وقد يجوز أن يستدلّ ببعضها ويعلم به من يشته عليه الآخر؟

وجوابنا عن جميع ذلك ما أشرنا إلى الطريقة فيه؛ لأن الرادّ للآية إذا علمناه كافرأ بالإجماع علمنا به أنه لا إيمان معه، وأن الذي تقدم من إظهار ما أظهره ليس بإيمان على الحقيقة، وكذلك المكذب بنبيّنا ﷺ إذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب دلنا ذلك على أن الإيمان لم يقع منه في حال من الأحوال.

ومما استدلت به المرجئة متعلقاً على أن الطاعات ليست بإيمان قولهم: لو كانت كلّ طاعة إيمان أو بعض الإيمان لكانت كلّ معصية كفرأ أو بعض الكفر، ولو كان كلّ ما أمر الله تعالى به إيماناً لكان كلّ ما نهى عنه كفرأ، ولو جاز أن يكون من الإيمان ما ليس تركه كفرأ لجاز أن يكون من الكفر ما ليس تركه إيماناً.

وقالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلّها إيماناً لم يكن لأحد من البشر كامل الإيمان والأنبياء صلوات الله عليهم؛ لأنهم لم يستكملوا جميع الطاعات،

وكذلك لو كانت المفترضات من الطاعات هي الإيمان لوجب أن يكون من فعل من الأنبياء صلوات الله عليهم صفات المعاصي غير كامل الإيمان؛ لأنه قد أخلّ بفرض، وهو الكفت عن المعصية.

واستدلوا أيضاً على أن المعاصي لا تنافي الإيمان بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(١)، وبقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾^(٢) فأخبر أنهم مؤمنون وان لم يهاجروا، وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِمُ مُّؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾^(٣)، واشترط مع الإيمان عمل الصالحات، وهذا يدل على أنه قد يكون مؤمناً وان لم يعمل الصالحات، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَىٰ فَتْلِبُوا إِلَىٰ تَبِيٍّ حَقٍّ تَقِيَّةَ إِلَهِ أَمْرٍ اللَّهُ فَإِن فَآتَ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٤) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ^(٥)، فسماهم في حال البغي والمعصية أخوة المؤمنين، وبقوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(٦) يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ^(٧)، فخبّر بكرهية الحق والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميتهم بالإيمان.

وقد استدلت المعتزلة على ما تذهب إليه بأشياء:

منها: أن قولهم: «مؤمن» لو لم يكن منقولاً عما كان عليه في اللغة وكان على حاله فيها، لما صح أن يسمّى به بعد تقض الفعل الذي اشتقت منه مقيداً بالحال، قد يقال: «هو مؤمن اليوم» كما لا يقال فيمن ضرب أمس: «فهو ضارب اليوم» ولم يوجد في اليوم ضرب.

ومنها: أنهم يزيلون هذا الاسم عن المناق وان كان مصدقاً بلسانه، وعلى هذا الظاهر يعلم أنه غير موضوع للتصديق.

(١) سورة الأنعام الآية: ٨٢.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٧٢.

(٣) سورة طه، الآية: ٧٥.

(٤) سورة الحجرات، الآيات: ٩ - ١٠.

(٥) سورة الأنفال، الآيات: ٥ - ٦.

ومنها: أنه كان يجب أن لا يوصف من هو في زمان مهلة النظر بأنه مؤمن؛ لأنه في تلك الحال غير مصدق بالله تعالى ولا عارف به.

ومنها: أنه كان يجب أن يوصف المصدق بالله تعالى ورسوله ﷺ بأنه كامل الإيمان، وإن أخل بجميع الواجبات وأقدم على المحرمات.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ٤١﴾^(١)، قالوا: قال تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ راجع إلى جميع ما تقدم، فيجب أن يكون ذلك كله ديناً، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ٣١﴾^(٢) والإسلام والإيمان يفيدان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ٣٠﴾^(٣)، فلو كان الإيمان غير الإسلام لكان غير مقبول ممن ابتغاه ديناً؛ ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٣٥﴾ فَا وَحَدَّثَنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ٣٦﴾^(٤).

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُ الْأَئِمَّةُ الْفُشُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ٥٠﴾، فدل ذلك على أن الفسق لا يصاحب الإيمان.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ٦١﴾، وإنما عني صلاتهم إلى بيت المقدس.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ١٠٩﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ١١٠﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ١١١﴾^(٧).

فيقال لهم في الأول مما اعتمدوا: إنما أجرى على المؤمنين هذه اللفظة

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| (١) سورة البقرة، الآية: ٥. | (٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩. |
| (٣) سورة آل عمران، الآية: ٨٥. | (٤) سورة الداريات الأيتان: ٣٥ - ٣٦. |
| (٥) سورة الحجرات، الآية: ١١. | (٦) سورة البقرة، الآية: ١٤٣. |
| (٧) سورة الأنفال، الآيات: ٢ - ٤. | |

مضافاً إلى الحال؛ لأنه فاعل الإيمان الذي هو التصديق في هذه الحال، فما خرج عن موجب الاشتقاق، وإنما قلنا ذلك؛ لأن التصديق بالقلب هو المعرفة والعلم، والصحيح فيه أنه لا يبقى وهو مجدد له في كل حال.

والجواب عن الثاني: أن المنافق ليس بمصدق لا يجب عليه التصديق به تقليد، وإنما يقول ذلك بلسانه، وقد تقدم أن المعول في ذلك على ما يكون في القلب دون اللسان.

والجواب عن الثالث: أن من هو في مهلة النظر وان لم يكن كونه عارفاً بالله تعالى، فإنه في هذه الحال إذا كان مصدقاً بقلبه عارفاً بما يجب عليه في هذه الحال معرفته من الأحكام العقلية فهو مؤمن؛ لأنه عارف لكل ما يجب معرفته في هذه الحال.

والجواب عن الرابع: أنا نصف من كان مصدقاً بالله تعالى بقلبه عارفاً بكل شيء يجب عليه معرفته بأنه كامل الإيمان وان فعل القبيح، وأخل بالواجب، وهل الخلاف متناً إلا في هذا الموضوع.

والجواب عن الخامس: أنا لا نسلم اقتضاء ظاهر الكلام رجوع لفظه «ذلك» إلى جميع ما تقدم، بل رجوعها إلى الكل أو البعض مما يعلم بدليل، على أنه لو سلم رجوعها بالظاهر إلى الكل لجاز ترك الظاهر؛ ليسلم ظاهر قوله تعالى: ﴿يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(١)، وقوله جل اسمه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾^(٢) وما أشبه ذلك من القرآن، وليس ترك أحد الظاهرين ليسلم الآخر بأولى من ذلك في صاحبه.

على أنه إذا جاز منه تعالى أن يُحدِّث ما ليس في اللغة فيسمي بالإيمان ما لا تعرفه العرب أيماً، جاز أن يُحدِّث في الردّ ورجوعه إلى كل ما تقدم أو بعضه ما لا يُعهد في اللغة، وأي فرق بين الأمرين؟

وبعد، فإن لفظة «ذلك» عبارة عن الواحد فكيف يكون عبارة عن جميع ما

(١) سورة الشعراء الآية: ١٩٥.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٣.

تقدّم، والأولى أن يكون المراد: وذلك الإخلاص دين القيمة. والعبادات التي تقدّم ذكرها إنما يشار إليها بلفظة «تلك»، فكان يجب أن يقول وتلك دين القيمة. فإذا قالوا: أراد بذلك الذي أمرتم به، والمعنى الذي أمرتم به دين القيمة، لدلالة لفظه «وما أمروا» على الذي أمرتم به.

قلنا: إذا أخرجنا عن الظاهر واحتجنا إلى الاضمار، لم تكونوا باضمار ما ذكرتموه أولى منا باضمار ما ذكرناه من الإخلاص والتدين، ويرجح قولنا على قولكم؛ لأننا نضم ما لا يخرج معه لفظ «الإيمان» عن موجب اللغة، وأنتم بخلاف ذلك.

على أنه قال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١) فيجب على ما قلتموه أن يكون عِدَّةُ الشهور من الدين.

فإذا قلتم: الدين القيم يرجع إلى التدين بما ذكره لا إليه نفسه.

قلنا: مثل ذلك فيما تعلقتم به من الآية.

على أن من قال من خصومنا إن الإيمان يختص بالمفروض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الآية؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) يعم الفرض والنفل، فإذا جاز أن ترد لفظه «ذلك» إلى بعض ما تقدّم دون بعض جاز لنا مثل ذلك، وسقط الاستدلال.

والجواب عن السادس: أن قوله تعالى بعد الإيمان لا يدلّ على بطلان حكم الإيمان وارتفاع التسمية به، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾^(٣) ومعلوم أن التفرّق لما حدث بعد البيّنة لم يبطل حكم البيّنة، بل كانت ثابتة على ما كانت عليه، وإنما أراد تعالى بعد مجيء البيّنة، وقد يقول أحدنا: «عرفت زيدا بعد معرفتي بعمرو» «جاءني فلان بن

(٢) سورة البيّنة، الآية: ٥.

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

(٣) سورة البيّنة، الآية: ٤.

فلان»، ولا يقتضي كلامه أن معرفة زيد دلت عند معرفة عمرو، وأن مجيء فلان نفي مجيء فلان.

على أن هذا الاستدلال مبني على القول بالعموم، ونحن نخالف فيه. وإذا جاز أن يكون لفظ «الفسوق» مخصوصاً جاز حمله على الفسق الذي هو الكفر. وإذا سلمنا أن لفظة «بعد» تقتضي زوال حكم الأول لم يكن أيضاً في الآية لهم حجة؛ لأنه إذا زال حكم الإيمان واسمه بحدوث الفسق فذلك الفسق كفر وهو بش الاسم.

والجواب عن السابع: انا لا نسلم أن المراد بلفظ «إيمانكم» الصلاة إلى بيت المقدس، وإنما أراد به التصديق الذي لا يعرف القوم في الإيمان سواء، والقرآن غير ناطق بأن الإيمان المراد به الصلاة، ولا معول في مثل ذلك على أخبار آحاد تروى فيه. وإذا صرفنا ذلك للرواية إلى الصلاة إلى بيت المقدس جاز أن يكون المراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

والجواب عن الثامن: أن الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عمّن لم يكن بالصفات المذكورة فيها، وإنما تقتضي التفصيل والتعظيم، فكأنه تعالى أراد إنما أفاضل المؤمنين وخيارهم من فعل كذا وكذا، كما يقول أحدنا: «إنما الرجل من يضبط نفسه عند الغضب»، وان كان من لا يفعل ذلك لا يخرج من أن يكون رجلاً، وان خرج عن الفضل والتقدم، وكذلك يقولون: «إنما المال الثير» و«إنما الظهر الإبل»، ويريدون به التفضيل ولا يريدون سواء.

وبعد، ولو سلمنا للقوم على غاية اقتراحهم أن اسم «الإيمان» و«مؤمن» يفيدان المدح واستحقاق الثواب، وانهما منقولان عن وضع اللغة، لكان لنا أن نقول لهم: يجب أن يجري ذلك على الفاسق الملي؛ لأنه عندنا مستحق المدح والثواب بما معه من الإيمان والمعرفة بالله تعالى والطاعات، وأما بني خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الملي بالإيمان على مذاهبهم في أنه مُحَبَط الثواب والمدح ودائم الذم، وقد بينا بطلان التحايط.

فأما الكلام على الخوارج في تكفيرهم كلّ عاص. فواضح، لأن الكفر

هو الجحود والتكذيب بالقلب بما أوجب الله تعالى المعرفة به، والفاسق الملي غير جاحد للمعارف، فليس بكافر.

فإذا قيل لنا: فألا استدلتم بفسقه على حصول الجحد في قلبه، كما استدلتم بالسجود للشمس على أن في قلب الساجد كفرةً وجحوداً؟

قلنا: إنما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام الدليل على أنه كافر فحكمتنا بحصول الكفر في قلبه، وليس كذلك العاصي الملي، ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يدل على كفر فاعله، وحصول الجحود لوجب أن يدلنا الله تعالى على ذلك، ويعلمنا به، كما أعملناه في سائر ما يدل على الكفر.

ويمكن الاستدلال على أن هذه المعاصي ليست بكفر، بأن الكفر من شأنه أن يمنع الثوارث والتناكح والمدافنة، وإذا طرأ على الإسلام كان ردةً وقتل فاعله، وكلّ هذه الأحكام منتفية عن عصاة أهل الصلاة.

فأما من قال من الزيدية: إن الفاسق الملي كافر نعمة، فقله باطل؛ لأنه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه، وهو بذلك معترف بلسانه وقلبه.

فإن أرادوا أنه كافر النعمة لا بمعنى أنه جحدتها لكن وجوب شكرها والمعرفة بحقها يقتضي تجنب المعاصي، فهذا خلاف في عبارة، وكيف تكون المعصية كفر النعمة، والطاعة ليست على الحقيقة شكر النعمة؛ لأن الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كلّ وجه عمّا يسمّى شكرًا، وليس يصف أحدٌ من أهل اللغة ردة الوديعه وقضاء الدين بأنه شكر، فكيف يكون تركه كفرةً؟

فأما ما يحكى عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بأنه منافق فمما لا شبهة فيه؛ لأن المنافق هو الذي يظهر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهر المعصية التي يستحقّ عليها العقاب لا يكون منافقاً؛ لأن اليهود والنصارى لما أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

وقد تعلق الخوارج في نصرة قولهم بأشياء:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١)،
ومنها قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۖ ضَآئِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۖ وَوُجُوهٌُ يَوْمَئِذٍ غَآرَةٌ ۖ ۝٤١ تَرْتَفَعُهُمْ قَتَرَةٌ ۖ ۝٤٢ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجْرَةُ ۖ﴾^(٢)، ومنها قوله تعالى ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ ۖ وَجُوهٌُ وَتَسْوَدُّ وَجُوهٌُ فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَتْ وُجُوهُهُمُ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾^(٣)، وهذا يقتضي أن كل من يسود وجهه لا يكون إلا كافراً، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(٤)، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهَلْ يُخْرِجُ إِلَّا الْكَافِرَ﴾^(٥).

فيقال لهم فيما تعلقوا به:

أولاً: هذه الشبهة مبنية على عموم لفظه «مَنْ»، ونحن نخالف في ذلك، وقد بينا فيما تقدم أن لفظة «مَنْ» غير عامة بظواهرها، وأن العموم فيها أو الخصوص إنما يعلم بدليل^(٦)، ولا ظاهر لهذه الآية يتعلق به الخوارج، ولو سلم لهم مسلم الظاهر، لجاز تخصيصه بالأدلة القاطعة.

والجواب عن ثانيها: أن هذه الآية إنما استفاد بظواهرها أن النار المتلظية الموصوفة في الآية لا يصلها إلا من كذب وتولى، بقي عليهم أن يدلوا على أنه لا نار لله تعالى سوى هذه الموصوفة، فلا دليل على ذلك.

فإن قالوا: أراد جنس النار ووصفها بالتلظي الموجود في كل نار.

قلنا: هذا من أين لكم، ما أنكرتم أن تكون الإشارة إلى نارٍ مخصوصة.

على أن الخوارج لا بد لهم من ترك هذا الظاهر؛ لأنه ليس كل عاصٍ مكذباً متولياً، وظاهر الآية أنه لا يصلى هذه النار إلا من كان بهذه الصفة.

والجواب عن ثالثها: أن وصفه تعالى الوجوه التي عليها غبرة بأنها للكفرة الفجرة، لا يدل على أن ليس هناك وجوه أقوام من أهل العقاب ليست بهذه الصفة بل بصفة أخرى، إما بأن لا يكون عليها غبرة بل تسمية أخرى أو بأن يكون عليها غبرة لا يرهقها قتر.

(٢) سورة عبس، الآيات: ٣٨ - ٤٢.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٤٩.

(٦) سيأتي في سورة غافر: ١٨.

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠٦.

(٥) سورة سبأ، الآية: ١٧.

والجواب عن رابعها: أنه ليس في الظاهر أن جميع الوجوه التي في النار داخلية في اللفظة، لأن لفظة «وجوه» ليست من ألفاظ العموم عند أحد، فغير ممتنع أن يكون الله تعالى أراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه وإن لم يكن لاحقاً بغيرها.

ويلزم المتعلق بهذه الآية أن يكون كل من يدخل النار كفر بعد إيمان حتى يكون من كفر في الأصل خارجاً من النار؛ لأن الظاهر هكذا يقتضي.

والجواب عن خامسها: أن وصفه تعالى النار بأنها محيطة بالكافرين، لا يمنع من أن تكون محيطة بغيرهم، وإنما قيدنا إحاطتها بهم، ومن قال في دار بعينها: «إنها محيطة بزيد» لا يمنع من أن تكون محيطة بعمرو، وعلى أن النار محيطة بزبانية وخزنة، وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الآية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(١) بأنه عالم بأحوالهم، ولا يمنع ذلك من إحاطته بغيرهم.

والجواب عن سادسها: أنه ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهَلْ يُجْزَىٰ إِلَّا الْكُفُورَ﴾، لو اقتضى نفي المجازاة عمّن ليس بكفور لاقتضى أن يكون المؤمن غير مجازٍ بإيمان فيه وطاعاته.

فإذا قيل: أريد بالآية وهل نجازي بالعقاب إلا الكفور.

قلنا: هذا ترك للظاهر، ولا فصل بينكم وبين مرتدكم بأن حمل الآية على عقاب مخصوص وجزاء معين، وظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاصطلام والاستيصال في الدنيا؛ لأنه تعالى أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء للكفار دون غيرهم. ألا ترى قوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ لِّشَشْوٍ وَشِقْوٍ مِنْ سِندٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾ ذَلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ يَمَا كَفَرُوا وَهَلْ يُجْزَىٰ إِلَّا الْكُفُورَ ﴿١٧﴾﴾^(٢). وهذا بين^(٣).

- ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِرِجْمٍ وَسُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥].

(٢) سورة سبأ، الآية: ١٦ - ١٧.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩.

(٣) الذخيرة: ٥٣٦.

[إن سأل سائل] فقال كيف أضاف الاستهزاء إليه تعالى؛ وهو مما لا يجوز في الحقيقة عليه؟ وكيف خبر [بأنهم في الظغيان والعمه] وذلك بخلاف مذهبكم؟.

الجواب: قلنا: في قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ﴾ وجوه:

أولها: أن يكون معنى الاستهزاء الذي أضافه تعالى إلى نفسه تجهيله لهم وتخطئته إياهم في إقامتهم على الكفر وإصرارهم على الضلال؛ وسمى الله تعالى ذلك استهزاءً مجازاً وتشبيهاً؛ كما يقول القائل: إن فلاناً ليُستهزأ به منذ اليوم، إذا فعل فعلاً عابه الناس به، وخطؤه فيه فأقيم عيب الناس على ذلك الفعل، وإزراؤهم على فاعله مقام الاستهزاء به؛ وإنما أقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنى؛ لأن الاستهزاء الحقيقي هو ما يقصد به إلى عيب المُستهزأ به، والإزراء عليه، وإذا تضمنت التخطئة والتجهيل والتبكيك هذا المعنى جاز أن يُجرى عليه اسم الاستهزاء؛ ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ (١)؛ ونحن نعلم أن الآيات لا يصح عليها الاستهزاء ولا السخرية؛ وإنما المعنى: إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويُزري عليها؛ والعرب قد تقيم الشيء مقام ما قاربه في معناه، فتجري اسمه عليه؛ قال الشاعر:

كم من أناسٍ في نعيمٍ هُمروا في ذرى مُلكٍ تعالى فَبَسَقُوا
سَكَتَ الدَّهْرُ زَمَاناً عَنْهُمْ ثم أبكاهم دماً حينَ نَطَقُوا

والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوزان على الدهر؛ وإنما شبه تركه الحال على ما هي عليه بالسكوت، وشبه تغييره لها بالنطق. وأنشد الفراء:

إن دَهراً يَلُفُّ شَملي بِجُملي لَزَمَانٌ يَهُمُّ بِالإِحسانِ

ومثل ذلك في الاستعارة لتقارب المعنى قوله:

(١) سورة النساء، الآية: ٤٠.

سألثني بأناس هلكوا شربَ الدَّمْرُ عليهم وأكَلُ^(١)
 وإنما أراد بالأكل والشرب الإفساد لهم، والتغيير لأحوالهم، ومثله قول
 الآخر:

يُقَرِّرُ بعيني أن أرى بابَ دارها وإن كان بابُ الدارِ يحسبني جَلْدًا
 والجواب الثاني: أن يكون معنى الاستهزاء المضاف إليه «عزَّ وجلَّ» أن
 يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يعلمون ولا يشعرون.

ويروى عن ابن عباس أنه قال في معنى استدراجه إياهم: إنهم كانوا كلما
 أحدثوا خطيئة جدد لهم نعمة؛ وإنما سمي هذا الفعل استهزاء من حيث غيب
 تعالى عنهم من الاستدراج إلى الهلاك غير ما أظهر لهم من النعم؛ كما أن
 المستهزىء منّا، المخادع لغيره يظهر أمراً؛ ويضمّر غيره.
 فإن قيل: على هذا الجواب فالمسألة قائمة، وأي وجه لأن يستدرجهم
 بالنعمة إلى الهلاك؟

قلنا: ليس الهلاك هاهنا هو الكفر، وما أشبهه من المعاصي التي يستحق
 بها العقاب؛ وإنما استدرجهم إلى الضرر والعقاب الذي استحقّوه بما تقدّم من
 كفرهم؛ ولله تعالى أن يعاقب المستحقّ بما شاء أي وقت شاء؛ فكأنه تعالى لما
 كفروا وبدّلوا نعمة الله، وعاندوا رسله لم يغيّر نعمه عليهم في الدنيا؛ بل أبقاها
 لتكون - متى نزعها عنهم، وأبدلهم بها نقماً - الحسرة منهم أعظم، والضرر
 عليهم أكثر.

فإن قيل: فهذا يؤدّي إلى تجويز أن يكون بعض ما ظاهره ظاهر النعمة على
 الكفّار ممّا لا يستحقّ الله به الشكر عليهم.

قلنا: ليس يمتنع هذا فيمن استحقّ العقاب؛ وإنما المنكر أن تكون النعم
 المبتدأة بهذه الصفة على ما يلزمه مخالفنا، ألا ترى أنّ الحياة وما جرى مجراها

(١) اللسان (أكل)، ونسبه إلى النابتة الجمديّ. في بعض النسخ: «سألثني عن أناس».

من حفظ التركيب، والصحة لا تعدّ على أهل النار نعمة؛ وإن كان على أهل الجنة نعماً من حيث كان الغرض فيه إيصال العقاب إليهم.

والجواب الثالث: أن يكون معنى استهزائه بهم أنه جعل لهم بما أظهره من موافقة أهل الإيمان ظاهر أحكامهم؛ من نصرة ومناكحة وموارثه ومدافنة، وغير ذلك من الأحكام؛ وإن كان تعالى معدداً لهم في الآخرة أليم العقاب لما أبطنوه من النفاق، واستسروا به من الكفر؛ فكأنه تعالى قال: إن كنتم أيها المنافقون بما تظهرونه للمؤمنين من المتابعة والموافقة، وتبطنونه من النفاق، وتطلعون عليه شياطينكم إذا خلوتم بهم تظنون أنكم مستهزؤون؛ فالله تعالى هو المستهزىء بكم من حيث جعل لكم أحكام المؤمنين ظاهراً؛ حتى ظننتم أن لكم مالهم، ثم ميز بينكم في الآخرة ودار الجزاء؛ من حيث أثاب المخلصين الذين يوافق ظواهرهم بواطنهم، وعاقب المنافقين. وهذا الجواب يقرب معناه من الجواب الثاني؛ وإن كان بينهما خلاف من بعض الوجوه.

والجواب الرابع: أن يكون معنى ذلك أن الله هو الذي يردّ استهزاءكم ومكركم عليكم؛ وأن ضرر ما فعلتموه لم يتعدكم؛ ولم يُحط بسواكم؛ ونظير ذلك قول القائل: «إن فلاناً أراد أن يخدعني فخدعته؛ وقصد إلى أن يمكر بي فمكرت به» والمعنى أن ضرر خداعه ومكره عائد إليه ولم يضرني به.

والجواب الخامس^(١): أن يكون المعنى أنه يجازيهم على استهزائهم؛ فسمي الجزاء على الذنب باسم الذنب؛ والعرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه؛ قال الله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ مِثْلَ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾^(٣)، وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾^(٤) والمبتدأ ليس بعقوبة، وقال الشاعر^(٥):

(١) انظر أيضاً المائدة: ١١٦ من الأمالي، ١: ٣١٧.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٤٠. (٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.

(٤) سورة النحل، الآية: ١٢٦.

(٥) هو عمرو بن كلثوم، والبيت من المعلقة: ٢٣٨ - بشرح التبريزي.

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

ومن شأن العرب أن تسمى الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه، ويشتد اختصاصه وتعلقه به، إذا انكشف المعنى وأمن الإبهام؛ وربما غلبوا أيضاً اسم أحد الشينيين على الآخر لقوة التعلق بينهما، وشدة الاختصاص فيهما؛ فمثال الأول قولهم للبعير الذي يحمل المزايدة: راوية، وللمزايدة المحمولة على البعير راوية، فسّموا البعير باسم ما يحمل عليه؛ قال الشاعر:

مشى الرَّوَايا بِالْمَزَادِ الْأَثْقَلِ

أراد بالروايا الإبل؛ ومن ذلك قولهم: صرغته الكأس واستلبت عقله، قال الشاعر:

وَمَا زَالَتِ الْكَأْسُ تَفْتَأُنَا وَتَذْهَبُ بِالْأَوَّلِ الْأَوَّلِ

والكأس هي ظرف الشراب، والفعل الذي أضافه إليها إنما هو مضاف إلى الشراب الذي يحلّ الكأس إلا أن [الفراء لا يقول الكأس إلا بما فيه] من الشراب؛ وكأنّ الإناء الفارغ لا يسمى كأساً، وعلى هذا القول يكون إضافة اختلاس العقل والتصريح وما جرى مجرى ذلك إلى الكأس على وجه الحقيقة؛ لأنّ الكأس على هذا القول اسم للإناء وما حلّه من الشراب.

ومثال الوجه الثاني ما ذكرناه عنهم من التغليب تغليبهم اسم القمر على الشمس؛ قال الشاعر:

أَخَذْنَا بِأَفَاقِ السَّمَاءِ عَلَيْكُمْ لَنَا قَمَرَاهَا وَالتَّجْوُمُ الطَّوَالِعُ

أراد: لنا شمسها وقمرها؛ فغلب.

ومنه قول الآخر:

فَقُولَا لِأَهْلِ الْمَكَّتَيْنِ: تَحَاشَدُوا وَسِيرُوا إِلَى أَطَامِ يَشْرَبَ وَالتَّخْلِ

أراد بمكّتين: مكة والمدينة، فغلب.

وقال الآخر:

فبصرة الأزدي منا والعراق لنا والموصلان، ومنا مصر والحرم
 أراد بالموصلين: الموصل والجزيرة.
 وقال الآخر:

نحن سبينا أكم مقرباً^(١) يوم صبنا الحيرتين المئون
 أراد: الحيرة والكوفة، وقال آخر:

إذا اجتمع عمران: عمرو بن عامر ويدر بن عمرو خلت ذبيان جوعاً^(٢)
 والقوا مقاليد الأمور إليهم جميعاً، وكانوا كارهين وطوعاً
 أراد بالعمريين: رجلين، يقال لأحدهما عمرو، وللآخر بدر؛ وقد فسره
 الشاعر في البيت.

ومثله:

جراني الزهدمان جزاء سوء^(٣) وكنت المرأة يجرى بالكرامة^(٤)

أراد بالزهدمين رجلين؛ يقال لأحدهما زهدم، وللآخر كردم، فغلب.
 وكل الذي ذكرناه يقوي هذا الجواب من جواز التسمية للجزء على الذنب
 باسمه، أو تغليه عليه، للمقاربة والاختصاص التام بين الذنب والجزء عليه.

والجواب السادس: ما روي عن ابن عباس قال: يُفتح لهم - وهم في النار
 - باب من الجنة، فيقبلون إليه مسرعين؛ حتى إذا انتهوا إليه سدّ عليهم،
 فيضحك المؤمنون منهم إذا رأوا الأبواب قد أغلقت دونهم؛ ولذلك قال «عزّ
 وجل»: ﴿قَالِیَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضَعُكَونَ ﴿٣٤﴾ عَلَى الْأَرَءَکِ یَنْظُرُونَ ﴿٣٥﴾﴾^(٤).

فإن قيل: وأيّ فائدة في هذا الفعل؟ وما وجه الحكمة فيه؟

قلنا: وجه الحكمة فيه ظاهر؛ لأنّ ذلك أغلظ في نفوسهم، وأعظم في

(١) المقرب: المرأة تدنو ولادتها. (٢) البيتان في المخصص ٢٢٧/١٣.

(٣) اللسان (زهدم) والمخصص ٢٢٧/٢١٣، وهو لقيس بن زهير العبسي.

(٤) سورة المطففين، الآيتان: ٣٤ - ٣٥.

مكروههم؛ وهو ضرب من العقاب الذي يستحقونه بأفعالهم القبيحة؛ لأن من طمع في النجاة والخلاص من المكروه، واشتد حرصه على ذلك؛ ثم حيل بينه وبين الفرج وردّ إلى المكروه يكون عذابه أصعب وأغلظ من عذاب من لا طريق للطمع عليه.

فإن قيل: فعلى هذا الجواب، ما الفعل الذي هو الاستهزاء؟

قلنا: في ترده لهم من باب إلى آخر على سبيل التعذيب معنى الاستهزاء؛ من حيث كان إظهاراً لما المراد بخلافه؛ وإن لم يكن فيه من معنى الاستهزاء ما يقتضي قبحه من اللهو واللعب وما جرى مجرى ذلك.

والجواب السابع: أن يكون ما وقع منه تعالى ليس باستهزاء على الحقيقة؛ لكنّه سمّاه بذلك ليزدوج اللفظ ويخفّ على اللسان؛ وللعرب في ذلك عادة معروفة في كلامها؛ والشواهد عليه مذكورة مشهورة.

وهذه الوجوه التي ذكرناها في الآية يمكن أن تذكر في قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾^(١)؛ وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾^(٢) فليأمل ذلك.

فأما قوله تعالى: ﴿وَسَيُكْفِّرُ عَنْهُمْ سُدُّهُمْ﴾ فيحتمل وجهين:

أحدهما: أن يريد: أنى أمني لهم ليؤمنوا ويطيعوا؛ وهم مع ذلك مستمسكون بطغيانهم وعمهم.

والوجه الآخر: أن يريد بـ«وَيَمْكُرُهُمْ» أنه يتركهم من فوائده ومنحه التي يؤتيها المؤمنين ثواباً لهم، ويمنعها من الكافرين عقاباً كشرحه لصدورهم، وتنويره لقلوبهم؛ وكلّ هذا واضح بحمد الله^(٣).

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَزَكَهُمْ فِي ظُلْمَةٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧].

(٢) سورة النساء، الآية: ١٤٢.

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٠.

(٣) الأمالي، ٢: ١٢٦.

ولا يصح وصفه تعالى بأنه «تارك»؛ لأن هذه اللفظة تفيد في عرف المتكلمين ما لا يجوز عليه تعالى؛ لانا قد بينا فيما مضى من هذا الكتاب أن حدّ الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّه له يصحّ ابتداءه على هذا الوجه، ومعنى هذا الحدّ لا يصحّ فيه تعالى.

واللغة وإن أفادت في التسمية بالترك من كان غير فاعل، فلا تصفه تعالى مطلقاً بأنه تارك على مذهب اللغة؛ لأن عرف المتكلمين أخصّ في أسمائه وصفاته من اللغة. وان قيدناه [و] قلنا إنه: «تارك» بمعنى أنه لم يفعل، جاز (١).

- ﴿صَمُّكُمْ عَمِّي فَهَمَّ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨].

أنظر يونس: ١٠٠ من الأمالي، ١: ٦٤ والأعراف: ١٤٦ من الأمالي ١: ٣٠٤.

- ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُورٌ يَّبْعَثُونَ أَسْجِدًا مِّنَ السُّجُودِ حَدَرًا مَّوْتًا وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩].

أنظر البقرة: ٧٤ من الأمالي، ٥٠: ٢ والبقرة: ٨ من الذخيرة: ٥٣٦.

- ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

[إن سأل سائل فقال:] ما الذي أثبت لهم العلم به؟ وكيف يطابق وصفهم بالعلم هاهنا لو وصفهم بالجهل في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَني بِعِبَادَةِ اللَّهِ الْجَاهِلُونَ﴾ (٢).

الجواب: قلنا: هذه الآية معناها متعلّق بما قبلها؛ لأنه تعالى أمرهم بعبادته، والاعتراف بنعمته؛ ثم عدّد عليهم صنوف النعم التي ليست إلا من جهته؛ ليستدلّوا بذلك على وجوب عبادته؛ وأنّ العبادة إنّما تجب لأجل النعم المخصوصة؛ فقال جلّ من قائل: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن

قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٩﴾ إلى آخر الآية؛ ونبه في آخرها على وجوب توحيدهِ والإخلاص له، وآلا يشرك به شيء، بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

ومعنى قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ أي يمكن أن تستقروا عليها وتفرشوها وتتصرفوا فيها؛ وذلك لا يمكن إلا بأن تكون مبسطة ساكنة دائمة السكون.

وقد استدل أبو عليّ بذلك، ويقول تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ على بطلان ما تقوله المنجمون من أنّ الأرض كرتية الشكل؛ وهذا القدر ولا يدرك؛ لأنه يكفي في النعمة علينا أن يكون فيها بسائط ومواقع مسطوحة يمكن التصرف عليها؛ وليس يجب أن يكون جميعها كذلك؛ ومعلوم ضرورة أنّ جميع الأرض ليس مسطوحاً مبسوطاً وإن كان مواقع التصرف منها بهذه الصفة، والمنجمون لا يدفعون أن يكون في الأرض بسائط وسطوح يتصرف عليها، ويستقرّ فيها؛ وإنما يذهبون إلى أن بجملتها شكل الكرة.

وليس له أن يقول: قوله: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ يقتضى الإشارة إلى جميع الأرض وجملتها؛ لا إلى مواقع منها، لأن ذلك تدفعه الضرورة من حيث أنا نعلم بالمشاهدة أنّ فيها ما ليس ببساط ولا فراش؛ ولا شبهة في أنّ جعله تعالى السماء على ما هي عليه من الصفة ممّا له تعلق بمنافعنا ومصالحنا. وكذلك إنزاله تعالى منها الماء الذي هو المطر الذي تظهر به الثمرات فنتفع بنيلها والاختذاء بها.

فأما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ فإن الندّ هو المثل والعذل؛ قال حسان بن ثابت:

أتهجؤهُ ولست له بندٌ فشركما لخيركما الفداء^(١)

فأما قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فيحتمل وجوهاً:

أولها: أن يريد أنكم تعلمون أن الأنداد التي هي الأصنام وما جرى مجراها التي تعبدونها من دون الله تعالى لم ينعم عليكم بهذه النعم التي عددها ولا بأمثالها، وأنها لا تضر ولا تنفع، ولا تسمع ولا تبصر؛ ومعلوم أن المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام ما كانوا يدعون ولا يعتقدون أن الأصنام خلقت السماء والأرض من دون الله ولا معه تعالى؛ فالوصف لهم هاهنا بالعلم إنما هو لتأكيد الحجّة عليهم. ويصح لزومها لهم؛ لأنهم من العلم بما ذكرناه ويكونون أضيّق عذراً.

والوجه الثاني: أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي تعقلون وتميّزون، وتعلمون ما تقولون وتفعلون، وتأتون وتذرون، لأن من كان بهذه الصفة فقد استوفى شروط التكليف، ولزمته الحجّة، وضاق عذره في التخلف عن النظر وإصابة الحق.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(١)، و﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٢).

والوجه الثالث: ما قاله بعض المفسرين كمجاهد وغيره أن المراد بذلك أهل الكتابين التوراة والإنجيل خاصة. ومعنى ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي أنكم تعلمون أنه إله واحد في التوراة والإنجيل.

فعلى الوجهين الأولين لا تنافي بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾؛ لأن علمهم تعلق بشيء، وجهلهم تعلق بغيره. وعلى الوجه الثالث إذا جعل الآية التي سئلنا عنها مختصة بأهل الكتاب أمكن أن تجعل الآية التي وصفوا فيها بالجهل تتناول غير هؤلاء؛ ممّن لم يكن ذا كتاب يجد فيه بيان التوحيد؛ وكلّ هذا واضح بحمد الله^(٣).

- ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

(٢) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(١) سورة الزمر، الآية: ٩.

(٣) الأمالي، ٢: ١٦٣.

فصل في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن

اعلم أنه إذا فهم معنى قولنا أنه ﷺ تحدي بالقرآن، زال الخلاف من العقلاء فيه؛ لأننا لا نريد بالتحدي أكثر من أنه ﷺ كان يدعي أنه تعالى خصه بالقرآن وأبانه به، وأن جبرئيل ﷺ يهبط به، وما في ذلك إلا ما هو معلوم ضرورة لا يتمكّن أحد من دفعه. وهذا غاية التحدي في المعنى، والبعث على إظهار معارضته له فيه إن قدر عليها.

ومما يدلّ أيضاً عليه في ثبوت التحدي: أنه ﷺ بغير شبهة دعا الناس كلّهم إلى نبوته والعمل بشريعته، وخلع ما كانوا عليه من الأديان، ولا بدّ فيمن ادعى إلى مثل هذه الحال بل إلى ما هو دونها كثيراً من إظهار أمر يحتجّ به إما حجة أو شبهة، ولو عريت دعواه ﷺ من أمر يحتجّ به لأشعر القوم إلى مطالبته بما يقتضي تصديقه، ولقالوا له: من أين نعلم أنك صادق في الرسالة ولم تدع برهاناً ولا علماً، لا سيّما مع شدة عداوتهم وعزّه نفوسهم وثقل وطأته عليهم، فإذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنه يحتجّ بالقرآن مضيف الابانة إليه.

ولو لم يكن محتجاً بشيء كيف استجاب له من استجاب من الفصحاء والفضلاء، وما جرت العادة أن يستجيب مثل هؤلاء إلا بحجة أو شبهة، وفي تصديقهم دعوته بلا حجة ولا شبهة خرق للعادة، كما أن في إمساك أعدائه عن مطالبته بحجة فيما ادّعاه من النبوة خرق للعادة.

وإذا ثبت بما ذكرناه أنه لا بدّ من تعلّقه فيما ادّعاه من النبوة بأمر يدعي الابانة به والتميز، فلا يمكن أن يشار إليه في ذلك إلا وحال القرآن أظهر منه وأوضح.

على أنه لا شيء من معجزاته ﷺ سوى القرآن إلا وقد تقدّمه ادعاؤه للنبوة، وإلزام الخلق الدخول تحت شرائعه، فلا يجوز أن يكون ما تأخر عن الدعوى هذا التأخر هو الحجة فيها، والقرآن يتقدّم ذلك كلّه.

ومن المعتمد في وقوع التحدي أن القرآن قد ثبت صحّة نقله، والعلم بأن

آيات التحدي والتفريع والبعث على المعارضة من جملته ضروري على ما بيناه، وآيات التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة فلا غاية وراؤها في باب التحدي ولمن لعله أن يفرق بين العلم الضروري الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله أن يقول: آيات التحدي إن كانت من جملة ما كان يقرأ في أيام النبي ﷺ فهو المراد والكفاية بالتحدي واقعة بها، وإن كانت ممّا أُضيف إلى القرآن حادثاً فذلك باطل؛ لأنه لو جرى ذلك ما خفي على أعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم، ولكانوا يوافقون على حدوث هذه الآيات؛ لأن أسلافهم ما عرفوها، ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا، وعلمهم بالظاهر من أحوالنا، ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة لنبينا ﷺ ما ادّعاها أحدٌ من المسلمين في سالف الزمان في أن أعداء الدين لا يجوز أن تمسكوا عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى.



فصل في أن القرآن لم يعارض

اعلم أن كلّ أمر لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به، فوجب إذا لم ينقل القطع على انتفائه، ولهذا يجب القطع على أنه لم يكن مع النبي ﷺ نبي آخر يدعي النبوة لنفسه.

ويمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان التي لو كانت لاتصلت أخبارها بنا، وكذلك ضروب الحوادث.

وإنما قلنا: إن ظهور المعارضة لو كان واجباً؛ لأن جميع ما يقتضي نقل القرآن من قوّة الدواعي، وشدة الحاجة، وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه؛ لأنها كانت حينئذ هي الحجّة والقرآن شبهة، ونقل الحجّة أولى من نقل الشبهة.

وكيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي إلى فعلها يدعو إلى ظهورها؛ لأن داعيهم إلى فعلها إنّما هو التخلص ممّا ألزموه من خلع العبادات

والديانات والرياسات التي ألفوها ونشأوا عليها، والاستبدال بذلك كله ما لم يعرفوه ولم يالفوه بالإظهار لما يتم أغراضهم. وكيف لم ينقل المعارضه لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمه مع ركاكته وبعده عن الشبهه، فكيف لا ينقل ما فيه حجة أو شبهة قوية؟

وليس لأحد أن يدعي: أن الدواعي وان توفرت إلى نقل المعارضه فهناك موانع من نقلها، وهو الخوف من أنصار النبي ﷺ ومتبعي شرعه وهم كثيرون مهيبون يُخاف من مثلهم؛ وذلك أن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على كل وجه، وإنما يمنع من المظاهرة، ولهذا لم ينقطع نقل فضائل أمير المؤمنين ﷺ بالخوف من بني أمية، بل منع الخوف من التظاهر بها، فكان يجب أن ينقل أعداء الإسلام المعارضه لو كانت مكتوماً فيما بينهم.

وأيضاً فإن الكثرة في الإسلام كانت بعد الهجرة، فكان يجب نقل المعارضه قبل ذلك في مدة مقامه ﷺ بمكة، وإذا نقلت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوة الإسلام من بعد ذلك موجبة لاندافانها وخفائها.

اللهم إلا أن يقال: إن المعارضه لم تقع في تلك المدة، وإنما وقعت بعد الهجرة، وفي ارتفاع المعارضه طول المقام بمكة - وهو ثلاث عشرة سنة - كفاية في إعجاز القرآن، وقيام الحجّة به، وثبوت خرق العادة فيه، أو بما ينقل به.

وأيضاً، فإن قوة الإسلام وان افتتحت بالمدينة، فقد كانت في تلك الأحوال لأهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلاد عريضة، والغالب على أكثر البلاد ومعظمها في تلك الأحوال الكفار، ومملكة الفرس كانت ثابتة لم تزل، وكذلك ممالك الروم وإلى هذه الغاية ما خلا العالم من بلاد واسعة الكفر، فكان يجب ظهور المعارضه في هذه البلاد وفي علمنا، ففقد ذلك دليل على وجوب القطع على أن المعارضه لمن تكن.

وأيضاً، فإن الخوف في الإسلام لو منع من نقل المعارضه لمنع من نقل السب والهجاء والافتراء، وقد علمنا أن كل ذلك قد نقل ولم يمنع مانع منه.

وأيضاً، فإن التشكك في وقع المعارضة والاعتذار في خفائها بالتقية من كثرة أهل الإسلام يقتضي أن نجوز كون جماعة في زمانه عليه السلام يدعون النبوة لنفوسهم ظهر على أيديهم من المعجزات أكثر مما ظهر على يده عليه السلام، وكل واحد منهم دعا إلى نسخ شرعه عليه السلام، وإنما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكره في نقل المعارضة.

وليس يلزم الإمامية القائلين بالنص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام - وإن كان السبب في خفائه وعدم انتشاره في جميع الأمة الخوف من أعدائه وكتمان أكثر الأمة له - أن يجوزوا وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك.

والفرق بين الأمرين واضح؛ لأن النص وان كتبه وان كتبه قوم فقد نقله آخرون، وإن كانوا منهم عدداً، وإن لم يشعر مخالف في الإمامية نقله فقد شاعت في الإمامية روايته وإن كانوا في بعض الأحوال غير متظاهرين بها، فإن جرت المعارضة مجراه فيجب أن نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة، ولا يكون الخوف موجباً لانقطاع نقلها، كما لم يكن الخوف في النص قاطعاً لنقله.

على أنا ندعي العلم الضروري بأن المعارضة لم تقع، ولم لا يمكن مخالف في النص أن يدعي العلم الضروري بأن النص لم يقع.

فإن قيل: فيم تدفون وقوع معارضة لم يتفق أن يعلمها إلا واحد أو اثنان من الصحابة، وان من علم ذلك قتل هذا المعارض، فانكتم المعارضة ولم يظهر؟

قلنا: المعارضة إذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين المشهورين من الذين كانوا يتمكنون من إظهار المعارضة لو قدروا عليها وفعلوها، وما كان يتم عليهم ما ذكر من القتل وطبي ما عارضوا به فقد ذلك كافٍ في الدلالة على صحة النبوة؛ لأنهم إما أن يكونوا مصروفين عن المعارضة على ما يقوله أصحاب الصرفة أو يكونوا إنما لم يعارضوا لخرق فصاحة القرآن لعادتهم، وأي الأمرين كان فلا بد من العلم بتساوي الخلق فيه،

وان أحداً غير ما ذكرناه غير متمكن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي قدروه في السؤال في أن جهة انتفاء المعارضة هي التعذر.

اعلم أن ارتفاع الفعل من فاعله مع علمنا من توقّر دواعيه إليه، وقوة بواعثه عليه دليل على تعذره، ولهذه الطريقة قطعنا على أن الألوان والجواهر وما جرى مجراها من الأجناس غير مقدورة لنا، وإذا انضاف إلى ارتفاع الفعل مع قوة الدواعي علمنا بارتفاع الموانع قضينا بأن الفعل غير مقدور لمن تعذر عليه، وإذا تعذرت هذه الجملة وعلمنا أن العرب تحدّوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة إلى المعارضة علمنا أنها متعذرة عليهم، فإذا انضاف إلى العدول عن المعارضة تكلف الأمور الشاقة، كالحرب وما يجري مجراها ممّا لا حاجة لهم فيه - ولو بلغوا إلى كلّ غاية منهم - قوي علمنا بتعذر المعارضة عليهم.

وقد طعن المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها إلى أصل واحد، وهو توقّر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها إن طالبوا بالدلالة على أن دواعيهم إليها كانت قوية وموجبة لأن يفعلوها لا محالة إن كانوا قادرين عليها:

الأول: أن قالوا: جوّزنا دخول الشبهة عليهم في المعارضه وأن تركها أولى من فعلها من غير تعيين لوجه هذه الشبهة.

والثاني: قولهم: لعلمهم اعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة؛ لأنها مريحة ومنجية والمعارضة ليست كذلك.

والثالث: أن يكونوا خافوا أن يعارضوا فيقع خلاف فيما يعارضون به، وهل هو في موقعه أو غير موقعه، ويتردّد خوض ونزاع يقوى معه الشوكة، وتكثر معه العدة وينتهي الأمر إلى الحرب، فقدموا إلى ما لا بدّ من المصير إليه.

الرابع: أن المماثلة التي دعوا إلى الإتيان بها أشكل عليهم المراد بها، وهل أريد بها المماثلة في الفصاحة أو في النظم أو فيهما أو في غيرهما، فعدّلوا إلى الحرب لهذا الاشتباه؟

الخامس: أنهم عولوا على أنّ في أشعارهم المنظومة وخطبهم المثورة ما يماثل، بل يزيد على بلاغة القرآن وفصاحته، وأن ما يستأنفوه من المعارضة لا يزيد على ما تقدّم، وجروا في ذلك مجرى من تحدّى غيره وقوعه بالعجز عن المشي والحركة في حال هو فيها ماشٍ متصرف.

السادس: أن قالوا: جوّزوا أن يكون المتمكّنون من المعارضة جماعة قليلة العدد، وأنها واطّاته على إظهار المعجز لتشاركه فيما يتمّ من رياسته. والجواب عمّا ذكرناه:

أولاً: أنا لا نحتاج إلى تعاطي استدلال على قوّة دواعي القوم إلى المعارضة؛ لأن ذلك معلوم ضرورة لكلّ من سمع أخبارهم؛ وكيف لا يكون ذلك معلوماً وقد طالبهم ﷺ وهم ذوو الحميّة والعصيّة والأنفة، وبالامتناع من الذلّة بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياساتهم، وان يصيروا اتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، وأمرهم بالبراءة من آبائهم وأبنائهم، وجهاد كلّ من خالف دينه من حميم ونسيب، وعلموا أن بالمعارضة يزول ذلك كلّه ويبطل ويضمحلّ، فأيّ داعٍ هو أقوى من داعي المعارضة؛ وكيف لا يكونون مدعوّين إليها ومبعوثين عليها، وقد خرجوا اهتماماً بما دهمهم إلى ضروب من تحمّل المشاق بالمحاربة والمغالبة، وبذل الأموال، وتحمّل الاثقال، وتنظيم الهجاء، واستعمال السبّ والقذف، وكلّ ذلك لا يُغني ولا فيه طائل، فلولا أن المعاوضة متعذّرة لبادروا إليها، فهي أسهل وأمثل وأقطع للمادّة من كلّ شيء تكلفوه.

والجواب عن ثانيها: أن الشبهة إنّما يجوز دخولها فيما يُشبهه ويلتبس على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكلّ عاقل فما جرت العادة بأن يدخل فيه شبهة، وفعل المتحدّي ما تحدّى به لا يدخل على عاقل شبهة في أنه واجب، بل ملجأ إليه إذا حصلت القدرة عليه، وما لا يدخل الشبهة على الصبيان والعوام فيه؛ لأن أحدهم لودعا غيره إلى رمي غرض أو طفر جذول لبادر إلى فعله لو كان قادراً عليه، ولا يجوز أن يدخل عليه شبهة فيعدل عن الفعل مع القدرة. وما لا تدخل الشبهة فيه على ما ذكرناه كيف تدخل على الحكماء الرحجان على أن للعرب

عادة في تحدي بعضهم عن بعض، وما كانوا يفرعون عند التحدي إلا إلى المعارضة دون غيرها من ضروب الأفعال، فلو صَحَّ دخول الشبهة على غيرهم في هذا الباب لم يجز دخولها عليهم للعادة التي بينها.

والجواب عن ثالثها: أن القوم لا يجوز أن يعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة؛ لأنه ﷺ ما ادعى الابانة منهم بالغلبة والقهر، وأنهم لا يتمكنون من قتاله، وفرغوا إلى الحرب التي هي أبلغ في هذا الباب، وإنما تحداهم وادعى البيونة منهم بأن معارضة القرآن الذي أظهره يتعدّر عليهم، فلا شبهة في أن المعارضة أولى من الحرب لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم على خطر ولا خطر في معارضته.

ولو بدأوا أمام الحرب لكانوا بين أحد حسنين: إما أن يتفرّق جمع عدوهم فيستريحوا منه من أقرب الطرق وأخصرها، أو أن يقيم قوم عناداً أو خلافاً بعد سماع المعارضة على التمسك بنصرته، فيستعملوا حينئذ الحرب في موضعها وعند أوانها، وعقيب الاعذار، وإقام الحجّة، ولو كانوا جمعوا بين المعارضة والحرب؛ فإن الحرب لا يمنع من المعارضة التي هي كلامٌ مسموعٌ وقولٌ منقولٌ، لأخذوا الصواب من طرفيه.

على أنهم لما جربوا الحرب مراراً كثيرة ولم يبلغوا بها غرضاً، كان يجب أن يرجعوا إلى المعارضة لزوال الشبهة الصارفة عنها.

على أن الحرب إنما وقعت بعد الهجرة وبعد مضي ثلاثة عشر سنة، فما علة امتناعهم من المعارضة طول المدة المتقدمة للحرب؟ وكيف خلوا في تلك الأحوال من المعارضة والحرب معاً؟

والجواب عن رابعها: أن التحدي إذا ثبت أنه إنما كان بأن يأتوا بما يقارب القرآن، ويشته به بالفصاحة؛ لأن المماثلة على التحقيق لا تضبط، وما جرت العادة بأن يتحدى بعضهم بضعاً في أشعارهم وخطيبهم إلا كذلك، فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يعارضون به، وذلك إذا وقع فهو المطلوب المبتغى؛ لأنهم ما دعوا إلا إليه.

وبعد، فقد كان يجب أن يعارضوا على كلِّ حال وإن خافوا التباس ذلك؛ لأنهم كانوا عند من لا يشبه ذلك عليه - وهم الأكثر - معذورين خارجين، فما دُعوا إليه؛ فإن العاقل لا يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوباً محجوجاً لخوفه من أن يشبه ما يأتي به على بعضهم، فكأنهم خافوا ظنَّ العجز من بعض الناس ففعلوا ما يوجب العلم بعجزهم عند جميع الناس.

على أنه لو اعتذر عاقل تحدى بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر لكان عند جميع العقلاء ملوماً.

والجواب عن خامسها: أن المثل الذي دُعوا إليه لا يجوز أن يشبه عليهم المراد به، وقد جرت عادتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً، ولو اشتبه ذلك عليهم لاستفهموه مع تطاول الأيام.

وبعد؛ فإن القرآن إذا لم يكن دالاً على النبوة فليس بمتعذر مماثلته ومعارضته من جميع الوجوه، فألا فعلوا ذلك ما يقدرون عليه.

والجواب عن سادسها: أن هذه الشبهة لا يصحَّ أن يسأل عنها من ذهب إلى أن الله تعالى صرف عن المعارضة، وأن التحدي على التحقيق إنما هو بالصرف، وإنما سأل عنها من ذهب إلى أن العادة انحرفت بفصاحة القرآن.

فإذا قيل: إنما عولوا في أنهم غير مصروفين عن المعارضة، على ما تقدم من كلامهم الفصيح في شعر وغيره.

قلنا: لا معول على ذلك؛ لأن التحدي وقع بأن الله تعالى يصرفهم مستقبلاً عن المعارضة، فلو كان موجوداً في كلامهم الموجود المتقدم ما يماثله في الفصاحة لكان مؤكداً لحجته لصرفهم عما هو ممكن مقدور، كما لو ادعى أن دليل نبوته امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما تقدم من حركاتهم حجة في دفع.

وبعد؛ فإن العقلاء إنما يعرضون عن معارضته من تحداهم بأمر للوجه الذي ادعوه إذا كانت الشبهات مرتفعة والأمر ظاهر غير ملتبس، وأمنوا من أن يُعقب

الأعراض عنها فساداً أو اغتراراً من جمع عظيم، وقد كان يجب لما رأوا عاقبة اطراحهم المعارضة وما صاروا إليه من التعب أن يستأنفوها ويعلموا خطأهم من الكف عنها.

ومن لا يعارض احتقاراً لشأنه وتعويلاً على ظهور القدرة على المعارضة، لا تنصب له الحروب وتُجهز إليه الجيوش، ولا يُعارض بما لا شبهة في مثله، ولا تُبدل البُدول لمن يهجمه ويقذفه؛ لأن ذلك كله يدل على قوة الاهتمام والاطراح، والتهاون ضد ذلك.

والجواب عن سابغها: أنا لو قدرنا وقوع ما فرضوه على بُعد لوجب على من لم يواطئه من الفصحاء أن يعارضوا بما يقدرون عليه، فإننا وإن فرضنا أنهم أدون فصاحة ممن واطأه، فليس يجوز بمجرى العادة أن يكون التفاضل بينهم وبين من هو أفصح منهم ينتهي إلى ارتفاع المقارنة والمدانة بين كلام الجماعة، والإتيان بما يقارب في هذا الوجه كافٍ في الحجّة.

على أن التأمل يبطل هذه الشبهة؛ لأن الفصحاء والبلغاء ووجوه الشعراء كانوا منحرفين عنه عليه السلام، ومن طبقة أعدائه كان الأعشى، وهو في الطبقة الأولى، ومن أشبهه ممن مات على كفره وخروجه عن الإسلام، وكعب بن زهير أسلم في آخر الأمر، وهو معدود في الطبقة الثانية، وكان من أشد الناس عداوة للإسلام، وليد بن ربيعة والنابعة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة أسلما بعد زمان طويل، وما رأيناهما خطيباً في الإسلام برتبة ولا منزلة توهم مواطاة وقعت معهما.


ومن قوي ما يقال في حلّ هذه الشبهة: أن حال المتقدمين في كلّ صناعة لا يجوز أن يخفى على أهل تلك الصناعة، ولا بدّ من أن يعرفوهم بأعيانهم، فكان يجب لما طولبوا بإيراد الكلام الفصيح أن يفرعوا إلى من يعلمون تقدمه فيهم، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطاة، فوافقوا عليها وبكتوا بها وأسقطوا الحجّة عن نفوسهم بذكرها، وما رأيناهم تعرّضوا لذلك.

وبعد؛ فإن تطرق هذه الشبهة يقتضي أن لا يقطع على تقدّم أحد في صناعة ولا

على أنه أفضل أهل زمانه فيها؛ لأن غاية ما يقتضي ذلك أن يتحدّى أهل الزمان فلا يعارضوه، وإذا جوّزنا المواطأة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنه ثابت.



فصل في أن تعذر المعارضة كان على وجه خارق للعادة

اعلم أنه إنّما يمكن أن يدعى دخول تعذر المعارضة في العادة بأن يقال: إنه كان  أفصحهم فتأتى له ما لم يتأت لهم، أو تعمّل زماناً طويلاً ولم يتمكنوا مع قصر الزمان عن معارضته، أو منعهم المعارضة بالحروب وشغلهم بها، أو أنهم لم يفعلوها خوفاً من أصحابه وقوة أمره، وإذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق إلا أن التعذر كان غير معهود.

والجواب عن الأول: أنا قد بينّا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة والأفصح يقاربه في كلامه وفصاحته من هو دون طبقتة، بهذا جرت العادات، فإذا لم يماثلوا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة، وإذا كان المذهب الصحيح الذي يُستدلّ على صحته بمشيئة الله تعالى هو مذهب الصّرفة، فإنما وقع التحديّ بأن يأتوا من الكلام بما هو في تمكّنهم منه، وقدرتهم عليه معلوم من حالهم، وأنه كان متأتياً غير متعذر بمجرى عادتهم، فإذا لم يفعلوا فلأنهم صرفوا.

وأيضاً؛ فإن الأفصح إنّما يمتنع مساواته في جميع كلامه أو أكثره، وليس ممتنع مساواته في الجزء منه على من كان دون طبقتة، بهذا جرت العادات، ولهذا ساوى أهل الطبقات المتأخرة لأهل الطبقة الأولى من الشعراء في البيت والأبيات، وربما زادوا عليهم في القليل، وإذا كان التحديّ وقع بسورة قصيرة بعرض القرآن وكونه أفصح لا يمتنع من مساواته بمجرى العادة في هذا القدر اليسير.

وأيضاً فلو كان هكذا لكان العرب به أعلم وإليه أهدى، فكان يجب أن

يوافقوه عليه، ويزول بموافقتهم حجته، ويقولوا له: لا حجة في امتناع معارضتك كما لا حجة في تقدم فاضل^(١) على مفضول.

ولا يجوز أن تلحقهم أنفة بالاعتراف له بالفضل بالفصاحة؛ لأن هذا الاعتراف وتخلصهم من غاية الضرر ونهاية الدلّ، فلا أنفة فيه، وإنما الأنفة فيما يؤدي إليه تركه.

وأيضاً فليس يظهر من كلامه ﷺ فصاحة تزيد على فصاحة غيره من القوم، ولو كان أفصحهم وكان القرآن من كلامه وتعذرت معارضته لهذه العلة لظهرت المزية في كلامه على كل حال بفصاحته.

وليس لهم أن يقولوا: انه تعمد فلم يظهر فصاحته؛ لعلمنا ضرورة بأنه ﷺ في أحوال كثيرة قصد إلى إيراد أفصح كلام وأبلغه، ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الأحوال متميزاً من كلام غيره.

وأما الجواب عن الثاني من قولهم: إنه تعمّل القرآن زماناً طويلاً، فهو الوجوه الأربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الأولى.

ومما يبطل التعلّق بالتعمّل - مضافاً إلى ما تقدّم - أنه كان ينبغي أن يتعمّلوا فيعارضوا مع امتداد الزمان وتطاول الأوقات، فقد كانت لهم فسحة وعليهم مهلة.

وأما عن ثالث ما قدحوا به: فهو أن المعارضه كلام والحرب لا يمتنع^(٢) من الكلام، وقد كانوا ينشدون الشعر ويرتجلونه في حال الحروب، فليست الحرب مانعة من المعارضة؛ ومع هذا فإنّ الحرب لم تكن متصلة وقد كانت تترك أحياناً، فألا وقعت المعارضة في حال الإمساك عن الحرب؟

وأيضاً؛ فلم يكن جميع الأعداء من العرب محاربين، فألا عارض من لم يحارب؟

(٢) كذا والظاهر «لا يمتنع».

(١) في النسختين «الفاضل».

وأيضاً؛ فإن مدة مقامه ﷺ بمكة لم يكن محاربياً، فقد كان يجب أن تقع المعارضة في أحواله مدة مقامه بمكة، ولو كان الأمر على ما ذكره أيضاً لواقف القوم عليه، ولقالوا: طلبت منا معارضة شغلنا عنها بالحرب، فلا حجة لك في امتناع معارضتنا.

والجواب عن رابع ما تعلقوا به قد مضى، لما بينا أن المعارضة ما وقعت لمنع الخوف من الأنصار والاتباع من نقلها وإظهارها، وبيننا في إفساد أن تكون وقعت ولم تظهر للخوف ما هو بعينه مبطل، لكون الخوف مانعاً من فعلها، وكل خوف ما منع من قود الجيوش إلى حربه، وجمع الجموع في مقام بعد آخر، وما منع أيضاً من الهجاء والافتراء أو المعارضة بأخبار رستم واسفنديار، لا يجوز أن يكون مانعاً عند عاقل من فعل المعارضة.



فصل في جهة دلالة القرآن على النبوة

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكنون من مماثلة في نظمه وفصاحته، ولولا هذا لعارضوا.

وإلى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بـ«الموضح عن جهة إعجاز القرآن». وقد حكى عن أبي إسحاق النظام القول بالصرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها.

وقال قوم: إن القرآن اختص بمزية في الفصاحة خرفت العادات، وتجاوزت كل غاية أجرى الله تعالى العادة أن ينتهي الفصحاء إليها. وإن اختصاص الله تعالى له ﷺ بإظهاره على يده مع خرقه العادة بفصاحة يدل على نبوته؛ لأن القرآن إن كان من فعله تعالى فهو دليل نبوته ومعجزها، وإن فعل النبي ﷺ فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة بفصاحته، إلا لأن الله تعالى فعل فيه علوماً

بالفصاحة لم يجربه العادة بأن الله تعالى يفعلها، فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة إلى خرق العادة بهذه العلوم. وإذا علمنا بقوله ﷺ إِنَّ الْقُرْآنَ مِنْ فِعْلِ رَبِّهِ تَعَالَى لَا فِعْلَهُ قَطَعْنَا عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ.

وإلى هذا المذهب كان يذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ومن وافقهما. وكان أبو القاسم يذهب إلى أن تأليف القرآن ونظمه غير مقدور من العباد، واستحالة ذلك منهم كاستحالة إحداث الأجسام.

وقال قوم: إنه كان معجزاً لا اختصاصه بنظم مخالف للمعهود.

وأسند قوم إعجازه إلى ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب.

وآخرون ذهبوا إلى أن وجه ذلك زوال التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله.

ونحن نبطل هذه المذاهب سوى القول بالصُرْفَة، ونوجه كلامنا إلى مذهب القائلين بوجه الإعجاز من جهة الفصاحة؛ فإن الكلام معهم أوسع ومذهبهم أقوى شبهة.

والذي يدل على ما اخترناه من صرف القوم عن المعارضة وانها لم تقع لهذا الوجه، لا لأن فصاحة القرآن خرقت العادة: أنه لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجب أن يكون بينه وبين كل كلام يضاف إليه التفاوت الشديد والشاق البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وما هو خارق للعادة، فكان لا يشتبه فصل ما بينه وبين ما يضم إليه من أفصح كلام العرب على ما لا يشتبه عليه الفصل بين الكلامين الفصيحين بينهما من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره.

وقد علمنا أن أحدنا يفصل بلا رؤية ولا فكرة بين شعر الطبقة الأولى من الشعراء وبين شعر المحدثين، ولا يحتاج في هذا الفصل إلى الرجوع إلى ذوي الغايات في علم الفصاحة. ومعلوم أنه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي بين المعتاد والمخارق للعادة.

وإذا ثبت ذلك وكنا لا نفرق بين بعض قصار سور المفضل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامها، ولا يظهر لنا تفاوت ما بين الكلامين الظهور الذي قد

بيّنا، فما بالنّا نميِّز الفصل القليل ولا نميِّز الكثير، ويرتفع الالتباس علينا مع التفاوت ولا يرتفع مع التفاوت.

والتعلل منهم: بأن الفرق بين القرآن وأفصح كلام العرب إنّما يتجلى لمقدمي الفحصاء الذين تحدّوا به، باطل؛ لأنه لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت الشديد لوقف عليه ما هو دونه، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأمّا من لعله ينكر العلم بالفرق بين أشعار الجاهلية والمحدثين، فانا نقول له: ما تنكر أن يخفى من ادعيت أنك لا تعلمه على العوام ومن لا درية له بشيء من الفصاحة، كالأعاجم وغيرهم، وإنّما اعتبرنا بمن يظهر له أحد الأمرين ويخفى عليه الآخر، وبين ما ظهر له الفرق فيه دون ما التبس عليه أمره، وهم كثير.

فإن قيل: بيّنوا كيفية مذهبكم في الصّرفة.

قلنا: الذي نذهب إليه أن الله تعالى صرف العرب عن أن يأتوا من الكلام بما يساوي أو يضاهي القرآن في فصاحته وطريقته ونظمه، بأن سلب كلّ من رام المعارضة العلوم التي يتأتى ذلك بها؛ فإنّ العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى فينا بمجرى العادة.

وهذه الجملة إنّما ينكشف بأن يدلّ على أن التحدي وقع بالفصاحة بالطريقة في النظم، وأنهم لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا فاعلين ما دعوا إليه، وأن يدلّ على اختصاص القرآن بطريقة في النظم مخالفة لنظوم كلّ كلامهم، وعلى أن القوم لو لم يُصرفوا لعارضوا.

والذي يدلّ على الأوّل: أنه ﷺ أطلق التحدي وأرسله، فيجب أن يكون إنّما أطلق تعويلاً على عادة القوم في تحدي بعضهم بعضاً، فإنّها جرت باعتبار الفصاحة وطريقة النظم، ولهذا ما كان يتحدّي الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب، وأنهم ما كانوا يرتضون في معارضة الشعر بمثله إلاّ بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة قافيته، ولو شكّ القوم في مراده بالتحدي لاستفهموه، وما رأيناهم فعلوا؛ لأنهم فهموا أنه ﷺ جرى فيه على عاداتهم.

ومما يبيّن أن التحدي وقع بالنظم مضافاً إلى الفصاحة: أنا قد بيّنا مقارنة كثير من القرآن لافصح كلام العرب في الفصاحة، ولهذا خفي الفرق علينا من ذلك، وإن كان غير خافٍ علينا الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد، فلولا أن النظم معتبر لعارضوا بفصحيح شعرهم وبلغ كلامهم.

فأما الذي يدلّ على أنهم لولا الصرف لعارضوا: أنا قد بيّنا في فصاحة كلامهم ما فيه كفاية، والنظم لا يصحّ فيه التزايد والتفاضل، ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما فيه على صاحبه، وإن زادت فصاحته على فصاحة صاحبه.

وإذا لم يدخل في النظم تفاضل فلم يبق إلا أن يكون الفضل في السبق إليه، وهذا يقتضي أن يكون السابق ابتداءً إلى نظم الشعر قد أتى بمعجز، وأن يكون كلّ من سبق إلى عروض من أعارضه ووزن^(١) من أوزانه كذلك. ومعلوم خلافه.

وليس يجوز أن يتعذّر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علوم، كما قلناه في الفصاحة؛ ولهذا كان كلّ من يقدر من الشعراء على أن يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر على البسيط وغيره، ولو لم يكن إلا على الاحتذاء وإن خلا كلامه من فصاحة. وهذا الكلام قد فرغناه واستوفيناه في كتابنا في جهة إعجاز القرآن.

فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أن القرآن ليس بمعجز على الحقيقة، وأن الصرف عن معارضته هو المعجز. وهذا خلاف الإجماع.

قلنا: لا يجوز ادعاء الإجماع في مسأله فيها خلاف بين العلماء^(٢) المتكلمين، ولفظة «معجز» وإن كان لها معنى معروف في اللغة بالمراد بالمعنى في عُرفنا ماله حظ في دلالة صدق من اختصّ به، والقرآن على مذهب أهل الصرفة بهذه الصفة، فيجوز أن يوصف بأنه معجز.

وإنما ينكر العامّة وأصحاب الجمل القول بأن القرآن ليس بمعجز إذا أُريد به

(١) غير واضح في النسخ.

(٢) في بعض النسخ «من العلماء».

أنه لا يدلّ على النبوة، وأن البشر يقدرّون على مثله، فأما كونه معجزاً بمعنى أنه في نفسه خارق للعادة دون ما هو مسند إليه ودالّ عليه من الصرف عن معارضته، فمما لا يعرفه من يراد الشناعة عندهم، والكلام في تحقيق ذلك وقف على المتكلمين.

وإذا شُنع على ذهب إلى خرق العادة بفصاحة بأنك تقول: إن العرب، بل كلّ ناطق قادرّون على فعل مثل القرآن في فصاحته وجميع صفاته، بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله إلى مثل ما احتجنا إليه.

ومن ذهب إلى [أن] القرآن موجود في السماء قبل النبوة لا يمكنه أن يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام التصديق؛ لأن العلم على صدق الدعوى لا يجوز أن يتقدّمها، بل لا بدّ من حدوثه مطابقاً لها.

فإذا قيل: نزول جبرئيل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله به جعله في حكم الحادث، وإن كان متقدّم الوجود.

قلنا: يجب على هذا القول أن يكون هبوط الملك به هو العلم الدالّ على النبوة؛ لأنه الحادث عندها دون ما تقدّم وجوده.

فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فالواجب أن يخفى الحالة فيه على فصحاء العرب؛ لأنهم إذا كان يتأتى منهم قبل التحدي ما تعذر بعده وعند روم المعارضة، فالحال في أنهم منعوا منها جليلة ظاهرة، فلا يبقى لهم بعد هذا ريبه في النبوة ولا شكّ فيها، فكيف لم ينقادوا وأقاموا على دياناتهم وتكذيبهم.

قلنا: لا يبعد أن يعلموا تعذر ما كان متأتياً، ويجوز أن ينسبوه إلى الاتفاق، أو إلى أنه سحرهم، فقد كانوا يرمونه بالسحر، وكانوا يعتقدون [أن] للسحر تأثيراً في أمثال هذه الأمور، ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته معروفة، وكذلك الكهانة.

ولو تخلصوا من ذلك كلّه ونسبوا إلى الله تعالى جاز أن يدخل عليهم شبهة في أنه فعل للتصديق، ويعتقدوا أنه ما فعله تصديقاً، بل لمحنة العباد، كما

يعتقده كثير من المبطلين، أو فعل للجدّ والدولة، فكأنّما نحصى وجود دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتّى نذكرها، وإنّما ذكرنا ما سنع منها.

وإذا قلبنا السؤال على السائل عنه فقلنا: إذا كانت العرب علماء لخرق فصاحة القرآن لعاداتهم، وإن أفصح كلامهم لا يقاربه، وأيّ شبهة بقيت عليهم في أنه من يفعل الله تعالى صدق نيته ﷺ^(١).

فإذا قالوا: قد يتطرق عليهم في هذا العلم شبهات كثيرة؛ لأنهم يجب أن يعلموا أن الله تعالى هو الخارق لهذه العادة بفصاحة القرآن، وأن وجه خرقه لها تصديق الدعوة للنبوّة، وفي هذا من الاعتراض ما لا يحصى.

قلنا: أجيّبوا نفوسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كافٍ.

فإن قيل: إن كان الصرف هو المعجز فالأجل القرآن من أرك كلامه وأبعده من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته أبهر؟

قلنا: لا بدّ من مراعاة المصلحة في هذا الباب، فربّما ما كان ما هو أظهر دلالة، وأقوى في باب الحجّة من غيره، وأصلح منه في باب الدين، فما المنكر من أن يكون إنزال القرآن على هذا الرتبة من الفصاحة أصلح في باب الدين، وإن كان لو قلّلت فصاحته مع الصرف عنه لكان الأمر فيه أظهر وأبهر.

ونقلّب هذا السؤال على السائل عنه، فيقال له: الله تعالى قادر على ما هو أفصح من القرآن عندنا كلنا، فألا فعل ذلك الأفصح ليظهر مباينة القرآن لكلّ فصيح من كلام العرب، وتزول الشبهة عن كلّ أحد في أن القرآن يساوي ويقارب؟ فلا بدّ من ذكر المصلحة التي ذكرناها، فإن ارتكب بعض من لا يحصل أمره أن القرآن قد بلغ أقصى ما في المقدور من الفصاحة، فلا يوصف تعالى بالقدرة على ما هو أفصح منه.

قلنا: هذا غلط فاحش؛ لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير

(١) كذا في المطبوعة.

محصاة ولا متناهية، ثم لو انحصرت على ما ادّعي لتوجّه الكلام؛ لأن الله تعالى قادر بغير شبهة على أن يسلب العرب في أصل العادة العلوم التي يتمكنون بها من الفصاحة التي نراها في كلامهم وأشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية التي هم الآن عليها، فيظهر حينئذٍ مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً تزول معه الشبهات ويجب معه التسليم، فألا فعل ذلك إن كان الغرض ما هو أظهر وأبهر، وألا أحبى الله تعالى عنه دعوته الأموات أو أكثرهم وأمات الإحياء أو أكثرهم، وألا أحبى عبد المطلب عليه السلام، ونقل جبال مكة من أماكنها كما اقترح القوم عليه، فذلك كله أظهر وأبهر.

فإن قيل: إذا لم يكن القرآن خارقاً للعادة بفصاحة كيف شهد له بالفصاحة متقدموا العرب فيها كالوليد بن مغيرة وغيره؟ وكيف انقاد له عليه السلام وأجاب دعوته كبراء الشعراء، كالنابغة الجعدي، ولبيد بن ربيعة، وكعب بن زهير، ويقال: إن الأعشى الكبير توجه ليدخل في الإسلام فغاظه أبو جهل بن هشام وقال: إنه يحرم عليك الأطيبين الخمر والزنا، وصدّه عن التوجه؟ وكيف يجيب هؤلاء الفصحاء إلا بعد أن بهرتهم فصاحة القرآن وأعجزتهم؟

قلنا: ما شهد الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته إلا بصحيح، وما أنكر أصحاب الصرفة علو مرتبة القرآن في الفصاحة، قالوا: ليس بين فصاحة - وان علت على كل كلام فصيح - قدر ما بين المعجز والممكن، والخارق للعادة والمعتاد، فليس في طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته ردّ على المعتاد، فليس في طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته ردّ على أصحاب الصرفة، وأما دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فإنما يجب أن يكون ذلك الأمر قهرهم وبهرهم، وأي شيء أبلغ في هذا الباب من تعذر المعارضة عليهم إذا راموها مع تسهّل الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا.

فإن قيل: كيف لم يصرف مسيئمة عما أتى به من المعارضة؟

قلنا: لا شيء أبلغ في دلالة القرآن على النبوة من تمكين مسيئمة من معارضته السخيفة؛ لأنه لو لم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم

ويشكل حالهم مصروفاً لعارض، كما عارض مسيلمة، فتمكين مسيلمة من معارضته دليل واضح على ما نقوله في الصرفة.

وقد بينا في كتابنا في جهة إعجاز القرآن أن من لم يقل في جهته ما اخترناه من الصرفه يلزمه سؤالان لا جواب عنهما إلا لمن ذهب إلى الصرفة:

السؤال الأول: أن يقال: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ لقاء إلى مدّعي النبوة، وخرق به عادتنا، وقصد بنا إلى الاضلال لنا والتلبيس علينا، وليس يمكن أن يدعى الإحاطه بمبلغ فصاحة الجنّ وأنها لا يجوز أن يتجاوز عن فصاحة العرب، ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بأن الله تعالى هو المؤيد بالقرآن لرسوله ﷺ.

وقد يمكن إيراد معنى هذا السؤال على وجه آخر، فيقال: إن محمداً ﷺ لم يدع في القرآن أنه كلامه، وإنما ذكر أن ملكاً هبط به إليه، وقد يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على ربه، وأن يكون القرآن الذي نزل به من كلامه لا من كلام خالقه؛ فإن عادة الملائكة في الفصاحة ممّا لا نعرفه، وعصمة الملائكة قبل العلم بصحة القرآن والنبوة لا يمكن معرفتها، فالسؤال متوجه على ما ترويه.

وقد حكينا في كتابنا المشار إليه طرقاً كثيرة لمخالفينا سلوكها في دفع هذا السؤال، وبيننا فسادها بما بسطناه وانتهينا فيه إلى أبعد الغايات، ونحن نذكر هاهنا ما لا بدّ من ذكره ممّا اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجنّ أن قالوا: إن هذا استفساد للمتكلّمين وحكمته تعالى يقتضي المنع من الاستفساد.

وهذا غير صحيح؛ لأنّ الذي يمنعه أن يفعل الله تعالى الاستفساد، فأما أن يمنع منه فليس بواجب؛ لأنّ هذا يوجب أن يمنع الله تعالى كلّ ذي شبهة من شبهته، وأن لا يمكن المتعبدين المنخرقين من شيء دخلت منه شبهة على أحد.

وقد علمنا أن المنع من الشبهات وفعل القبائح في دار التكليف غير واجب، وليس يجب إذا كان تعالى لا يستفسد أن يمنع من الاستفساد، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه في دار التكليف.

ومن اشتبه عليه الموضع الذي ذكرناه فإنما أتى من قبل نفسه وتقصيره؛ لأنه كان يجب أن لا يصدق إلا من علم أن الله تعالى صدقه بذلك.

ثم يقال للمعلق بهذا: أليس قد ضلّ بزرادشت وماني والحلاج ومن جرى مجراهم من المنخرقين والملتمسين جماعة وفسدت بهم أديانهم، فألا منعهم الله تعالى من هذا الاستفساد إن كان المنع منه واجباً؟

فإن قيل: كل من فسد وضلّ عند مخاريق هؤلاء الذين ذكروا كان في معلوم الله تعالى أنه سيضلّ ويفسد وإن لم يدع هؤلاء إلى باطلهم.

قلنا: فما أنكرت أن يكون كل من أضلّ بما ألقته الجنّ من هذا الكلام الفصيح قد علم الله تعالى أنه كان يُضلّ لو لم تلقه، على أنا لو شئنا أن نقول لقلنا: إننا عالمون بضروره بأنه قد ضلّ بالحلاج وماني ومن أشبههما من أصحاب الحيل والمخاريق من لولا هم لما ضلّ، ولبقي على الدين الصحيح، لقلنا: وهذه الطريقة يختارها أبو علي الجبائي وزعم أنه إنما ضلّ بدعاء إبليس لعنه الله ووسواسه، من لولا دعاؤه لعلم الله تعالى أنه كان لا يضلّ.

ولأبي هاشم جواب آخر في استفساد إبليس، وهو أن يقول: إن حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين، فإذا علم الله سبحانه أن من امتنع من القبيح وفعل الواجب عليه مع غواية إبليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع من القبيح أعظم وأكبر؛ لأن المشقة عليه أكثر، ويجريه مجرى زيادة الشهوة وإن وقع عندها من القبيح ما لولا تقويها لما وقع، ويُجري هذا كله مجرى التمكين الخارج عن باب الاستفساد.

وعلى هذا المذهب لا يمتنع أن يقال في سؤال الجن مثله، وأن ثواب من لم يتسرع إلى تصديق من ظهر على يده ما يجوز أن يكون من فعل الله تعالى أكبر وأعظم، والمشقة عليه في هذا التكليف أغلظ، والمحنة أكد، فلحق ذلك بالتمكين وخرج من أن يكون استفساداً، فلا يجب منعه تعالى منه.

ومما اعتمدوا أيضاً في جواب مسألة الجن قالوا: إنه لا فرق في خرق

العادة بالقرآن ودلالته على الاعجاز، وبين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل بعض الملائكة؛ لأنه إنما دلّ إذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة، لا لأنه من فعله تعالى، فيجب أن يدلّ، وإن كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة.

والجواب عن ذلك: إن خرق العادة غير كافٍ إذا جَوَزْنَا أن يخرقها غير الله تعالى ممّن يجوز أن يفعل القبيح ويصدق الكذاب، وإنما دلّ خرق العادة من فعله تعالى؛ لأننا نأمن فيه وقوعه على وجه يقبح، وإذا كنا نجوز على الملائكة قبل العلم بصحة النبوة أن يفعلوا القبيح، فلا يجوز أن يُجرى تصديقهم لمن يصدّقوه وأن خرق العادة مجرى ما يفعله الله تعالى من ذلك، وأي فرق بين ما نجوز فيه من أن يكون من فعلنا، وبين ما نجوز فيه أن يكون من فعل جنتي أو ملك [في ارتفاع دلالة على النبوة؟ وهل كان ما يجوز أن يكون من فعلنا غير دالّ على النبوة إلا من حيث جاز أن نفعل القبيح ونصدق الكذاب؟ وهذا بعينه قائم فيما نجوز فيه أن يكون من فعل جنتي أو ملك]^(١)، وإن خرق العادة إذا جَوَزْنَا أن يخرقها من لا يؤمن منه فعل القبيح.

وغير كافٍ في الدلالة على هذا الأصل الذي قررناه تحرك الشمس في غير جهة حركتها، لما كان ذلك معجزاً أو دالاً على صدق من يدعيه، علماً لتجويزنا أن يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة، إلا أن يتقدم ذلك دليل مقطوع به على أن الملائكة لا تعصي ولا تستفسد. وهذا ممّا اعتمده صاحب الكتاب المعروف بالمغني ونقضناه عليه في كتابنا الموسوم بالموضح عن جهة إعجاز القرآن.

ولا أدري كيف اشتبه على المحصلين هذا الموضوع؛ لأنه لا خلاف في أن حركة الشمس لوجوزنا تغييرها بفعل بعض البشر الذين نجوز عليهم فعل القبيح لما أثبتنا هذا التغيير^(٢) معجزاً، فأَيّ فرق بين البشر والملائكة مع تجويز القبيح من الجميع؟

(١) ما بين المعقوفين من بعض النسخ. (٢) في بعض النسخ «هذا التعجيز».

ومما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجنّ: ان هذا الطعن وان قدح في إعجاز القرآن قدح في سائر المعجزات.

والجواب عن ذلك: أن المعجزات على ضربين:

ضرب: يوصف القديم تعالى بالقدرة عليه نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمّة والأبرص، واختراع الأجسام، وهذا الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجنّ والملائكة؛ لخروجه عن مقدور كلّ محدث.

والضرب الثاني من المعجزات: ما دخل جنسه تحت مقدور البشر، وهذا الوجه إنّما يدلّ إذا علم أن القدر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكّن أحد من المحدثين منه، وإذا لا يعلم هذا فلا دليل فيه.

فإذا قيل: وما الطريق إلى العلم بأنه ليس في إمكان جميع المحدثين.

قلنا: غير ممتنع أن يخبرنا الله تعالى على لسان رسول يؤيده بمعجزة، ويختصّ تعالى بالقدرة عليها، ويعلمنا أن عادة الجنّ أو الملائكة مساوية لعادتنا، وإنّما يتعدّر علينا ما يتعدّر عليهم، فمتى ظهر أمر يخرق عادتنا علمنا أن ذلك معجز؛ لعلمنا بمشاركة الملائكة والجنّ لنا.

فإذا قيل: ما تنكرون من أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجنّ أن يحيي الميت عند أدنى جسم له صفة مخصوصة إليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقربه من الحجر المغناطيس، وإذا جوّزنا ذلك لم يكن في ظهور إحياء الميت على يد مدّعي النبوة دليل على صدقه؛ لأننا لا نأمن أن يكون الجنّي نقل إلينا ذلك الجسم الذي أجرى الله تعالى عادة الجنّ أن يحيي الموتى عنده، وهذا طعن في جميع المعجزات.

قلنا: إحياء الله تعالى الميت عند تقريب هذا الجسم بيننا وفي عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب، وهذا لا يجوز عليه تعالى. وليس إذا أجرى الله تعالى عادة الجنّ بأن يحيي ميتاً عند تقريب جسم إليه من حيث لا نعلم ذلك ولا نعرفه جاز أن يفعله في عادتنا؛ لأنه إذا فعله في عادتهم فلا وجه للقبح، وإذا نقض عادتنا فهو صدق الكذاب. وليس هذا يجري

مجري نقل الكلام؛ لأن الجنّي إذا نقل إلينا كلاماً ما جرت عادتنا بمثل فصاحته، فبنفس نقله قد خرق عادتنا، وليس لله تعالى في ذلك فعل يخرق عادتنا، وإذا نقل الجسم المشار إليه فبنفس نقله الجسم لم يخرق عادتنا، وإنما الخارق لها من احياء الميّت عند تقريب الجسم منه، والفرق بين الأمرين غير خافٍ على المتأمل.

فإن قيل: سؤال الجن يطرق أن يجوز فيمن ظهر على يده احياء ميّت أن لا يكون صادقاً، بل يكون الجنّي أحضر من بُعد حياً وأبعد هذا الميّت؛ لأن خفاء رؤيته وسعة حيلته يتمّ نعمها^(١) قبل ذلك، وإن مدّعي النبوة ادعى معجزاً له نقل جبل أو اقتلاع مدينة، ووقع ذلك، جوّزنا أن يكون الجنّ تولّوه وفعلوه، ولو أنّ المدّعي تولى ذلك بجوارحه جاز في الجنّي أن يتحمّل عنه ذلك النقل، ولا يحصل عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا قدح في جميع المعجزات أو الرجوع إلى أن الله تعالى يمنع من الاستفساد وأنتم لا ترتضون بذلك.

قلنا: معلوم أن أجسام الملائكة والجنّ لطيفة رقيقة متخلخلة، ولهذا لا نراهم بعيوننا إلا بعد أن يكيفوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحله قدر كثيرة، لحاجة القدر في كثرتها إلى الصلابه وزيادة البنية، ولهذا العلة لا يجوز أن تحلّ النملة من القدر ما يحلّ الفيل، فلا يجوز على هذا الأصل أن يتمكّن ملك ولا جنّي من حمل جبل ولا قلع مدينة إلا بعد أن يكشف الله تعالى بنيته ويعظم جسده، وإذا حصل هذه الصفة رآته كلّ عين سليمة وميّزته.

فإذا ادعى النبوة من جعل معجزة اقلاع مدينة أو نقل جبل، فوقع ما ادعاه من غير أن يشاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أو تولاه، يبطل التجويز لأن يكون من فعل جنّي أو ملك، وخلص فعلاً لله تعالى.

ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجنّ والبشر؛ لأن مدّعي الإعجاز بحمل جبل ثقيل لا ينهض بحمله أحد متناً منفرداً لا بدّ في الاعتبار عليه من أن يمنعه

من الاستعانة بغيره، ويسدّ باب كلّ حيلة يتمّ معها الاستعانة بالغير، فالجنّي في هذا الباب كالإنسي، إذا كنا قد بينا أنه لا بدّ من أن يكون كثيفاً مدركاً.

فأما إبدال ميتّ بحيّ أو احضار جسم من بعيد، فليس يجوز أن يتمكّن منه أيضاً إلا من له قُدْرٌ تحتاج إلى بنية كثيفة يتناولها الرؤية.

وأكثر ما يمكن أن يقال: جوّزوا أن يكون الحيّ الذي أبدلها الجنّي بميتّ من أصغر الحيوان جثة كالذرة والبعوضة.

والجواب عن ذلك: أن أقلّ الأحوال أن يكون حامل هذا الحيوان مكافئاً له القُدْر، ويجب تساويها في الجثة والكثافة، فيجب رؤيته ولا يخفى حاله.

وبعد، فإن فرضنا أن رؤية هذا الحامل غير واجبة، فلا بدّ من أن يكون ما يحمله وينقله مرثياً متميّزاً، وإلا لم يفرق بين حضوره وغييبته، وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله، ولا بدّ من أن يدركوه ويفطنوا بحاله ويتنبهوا على وجه الجملة فيه.

ويلحق هذا الوجه بالأوّل في مساواة الجنّ والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ولهذا نجد كثيراً من المشعبذين وأصحاب الحقّة يستترون جسماً ويظهرون آخر، ويبدلون ميتاً بحيّ وصغيراً بكبيره، وإذا اعتبر عليهم المحضّلون ظهروا على مظانّ حيلهم ووجوهها، ولا بدّ في مدّعي النبوة من أن يأمن فيه ما جوّزناه في المشعبذ، وليس يحصل الأمران إلا بصادق البحث وقوى الامتحان.

ومما أجاب به القوم عن سؤال الجنّ: أن القرآن لو كان من فعل الجنّ لوافقت العرب النبيّ ﷺ على ذلك، ولقالت له: ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نيوتك؛ لأنه جائز أن يكون الجنّ ألقته إليك.

وهذا من ضعيف التعلّل؛ لأنه ليس بواجب أن تعرف العرب هذا القدح ولا تهتدي إلى هذه الشبهة، وكم أورد المبطلون في القرآن من الشبهات التي لم تخطر للعرب ببال، ولا رأينا أحداً من المتكلمين والمحضّلين جعل جواب هذه الشبهة أنها لو كانت صحيحة لواقف عليها العرب، وإنما تحيل على العرب

وتوجب أن يواقفوا عليه فيما يختص بالفصاحة، وما يجوز فيها من التقدّم والتأخر وجهات التفاضل، وما أشبه ذلك ممّا المرجع فيه إليهم والمعول عليهم، فأما في الشبهات التي لا يخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون إلى البحث عنها فلا معنى للحوالة عليهم بها.

ويقال لمن تعلق بهذه الطريقة: خبرنا لو واقفت العرب على ذلك وادّعت في القرآن أنه من فعل الجنّ، أكان ذلك دالّاً على أنه من فعل الجنّ على الحقيقة؟ فإن قال نعم، قيل له كيف، وكيف يدلّ على ذلك، وأيّ تأثير لدعواهم في تحقيق هذا الأمر؟ وإن قال: لا يدلّ، قيل له: كيف لم تدلّ الموافقة على أنه من فعلهم، ودلّ تركها على أنه ليس من فعلهم، وأيّ تأثير للترك ليس هو للفعل؟ على أنهم إذا جعلوا تلك الموافقة دليلاً على أمان العرب من أن يكون القرآن من فعل الجنّ، فإننا نقول لهم: ما الذي أمنت العرب من أن يكون القرآن من فعل الجنّ، حتى أمسكت لأجله عن الموافقة؟ أشيروا إليه بعينه حتى نعلمه، وتكون الحجّة به قائمة إن كان صحيحاً؛ فإنّ هذا ممّا لا يحسن الحوالة به على العرب، وحال المتكلمين فيه أقوى وهم إليه أهدي.

فإن قيل: بينوا الآن كيف لا يلزم سؤال الجنّ من قال بالصرفة؟

قلنا: إذا كان الصحيح في جهة إعجاز القرآن أن الله تعالى سلب كلّ من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكّن منها، وعلمنا أنّ أحداً من المحدثين لا يقدر أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أضدادها، فلا فرق في هذا التعذّر بين ملك وجنّي وبشر؛ لأن وجه التعذّر هو أننا قادرون بقدر، فكلّ من شاركنا في القدر فلا بدّ من أن يتعذّر عليه ذلك، وهذا يقتضي أن الصرف لا يقدر عليه إلا الله تعالى، ولا يدخل في مقدور أحد من المحدثين، فسؤال الجنّ ساقط عمّن قال بالصرفة ومتوجّه إلى مخالفهم.

وأما السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره، وقلنا: إنه لازم لمن لم يقل بالصرفة وغير لازم لمن ذهب إليها، فهو أن يقال: إذا سلّم لكم تعذّر معاوضة القرآن على

كلّ بشر وجنّي وملك، وكلّ قادر من المحدثين، وسلّم أيضاً أنه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم، ما المنكر من أن يكون أنزل هذا الكتاب على نبيّ من الأنبياء غير من ظهر من جهته تغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته، وادعى الإعجاز به؟

ولسنا نعرف للقوم جواباً سديداً عن هذا السؤال؛ لأنهم إذا ذكروا الاستفساد وغيره ممّا حكيناه عنهم في جواب سؤال الجرنّ، فقد تكلمنا بما فيه كفاية، وإذا قالوا: إن العلم الضروري حاصل بأنه لم يسمع من غيره، أو قالوا: نعلم ضرورة أن المظهر له لم يأخذه من غيره قلنا: أمّا العلم بأنه لم يأخذ من أحد ظهر على يده وعرفت أخباره وانتشرت، فثابت لا محالة، وهو على خلاف ما تضمنه السؤال؛ لأنه تضمن أنه أخذه ممّن لم يظهر له حال، ولا وقف له على خبر سواه، وكذلك العلم بأنه لم يأخذه من غيره لا بدّ من أن يكون مشروطاً بما ذكرناه، وكيف يدعى إطلافاً أنه لم يأخذه من غيره، وهو يذكر أن الملك نزل به عليه، فيجب أن يقولوا: انه لم يؤخذ من أحد من البشر، وإذا فرضنا أن المأخوذ منه ذلك من البشر لم يطلع على حاله سواه لحق البشر في هذا بالملك.

وقد ذكروا في هذا السؤال: أن تجويز ذلك يؤدّي إلى تجويز مثله في سائر المعجزات، قالوا: فإذا قيل لنا: إن باقي المعجزات يعلم حادثه في الحال على وجه يوجب الاختصاص، قلنا: أليس المستدلّ قبل أن ينظر فيعلم حدوثها في الحال يجوز ما ذكرتموه، وتجويزه ذلك منفر له عن النظر فيها.

فالجواب عن هذا الوجه الضعيف: أن تجويز المستدلّ الناظر في المعجزات أن تكون غير حادثة ولا مختصة، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها، وكيف يكون ذلك ويحسن أن كلّ ناظر في علم من أعلام الأنبياء ﷺ يجوز قبل نظره فيه أن يكون مخرقة وشعبذة ولم يقتض ذلك تنفيره عن النظر فيه، بل واجب نظره لثبوت الخوف وتعدم الأمان من أن يكون المدعي صادقاً.

فكذلك حكم الناظر في الأعلام مع تجويزه أن يكون غير حادثة ولا مختصة، ولا يجب أن يكون منفراً عن النظر؛ لأن الخوف الموجب للنظر ثابت مازال.

ومما يمكن أن يتعلقوا به: أن القرآن لو كان مأخوذاً من نبيّ خصّه الله تعالى به لم يخل حاله من وجهين: إما أن يكون قد أدى الرسالة، وظهر أمره وانتشر خبره أو لم يؤدّها، وفي الوجه الأوّل استحالة أن يخفى خبره وينطوي حال من قتله وغلبه على كتابه، لا سيّما مع البحث الشديد والتنفير الطويل، وإن كان على الوجه الثاني وجب على الله تعالى أن يمنع من قتله وإلا انتقض الغرض في بعثته.

والجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع أن يكون ذلك النبيّ مبعوثاً إلى الذي قتله وأخذ الكتاب من يده، فليس بمنكر بعثة نبي إلى واحد، ونفرض أيضاً أنه أوقع به القتل بعد أداء الرسالة حتّى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله.

فأمّا جواب أهل الصرفة عن هذا السؤال فواضح لا إشكال فيه؛ لأننا قد بينا أن سبب تعذر المعارضة على العرب هو سلبهم في الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكنون بها من المعارضة، فلو كان مظهر القرآن غير مُصدّق بهذا الكتاب وهو ناقل له عن نبيّ صدّق به - كما تضمنه السؤال - لم يحسن صرف من رام المعارضة؛ لأن ذلك غاية التصديق والشهادة بنبوته؛ لأنه ما ادعى ﷺ علماً له على نبوته سوى الصرف عن معارضته، فإذا وقع ذلك كان مطابقاً لدعواه وتصديقاً لها.

وقد كنا ذكرنا في كتابنا الموضح عن إعجاز القرآن جواباً سديداً عن هذا السؤال يمكن أن نجيب من ذهب في القرآن إلى خرق العادة بفصاحته، وإن كنا ما قرأناه لهم في كتاب، ولا سمعناه في مناظرة ولا مذاكرة، وإنما أخرجناه فكرة، وهو أن القرآن عند التأمل له يدلّ على أن نبينا ﷺ هو المختصّ به والمظهر على يده دون غيره. ممّا تضمنه القرآن ممّا يدلّ على ذلك قوله تعالى في قصة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (١) الَّذِينَ يَظْهَرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ ﴿إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالصَّالِحِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١)، وجاءت الرواية المستفيضة بأن جملة زوجة أوس

بن الصامت وقيل: خولة بنت ثعلبة، ظاهر منها زوجها، وقال لها: أنت علي كظهر أمي. وكان هذا اللفظ مما يطلق به الجاهلية زوجاتهم، فأتت المرأة النبي ﷺ فشكت حالها، فأنزل الله تعالى كفارة الظهار.

ومن ذلك قوله مخبراً عمّن انهزم من أصحاب النبي ﷺ في يوم أُحُد عنه وولي عن نصرته: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَانِكُمْ﴾ (١) والرواية واردة في هذه القصة بما يطابق التنزيل.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مَّدْيَنَ﴾ (٢) ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (٣)، وجاءت الأخبار بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لم تغلب من قلّة، وهو الذي عني بقوله تعالى: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾ وروي أن الناس جميعاً تفرّقوا عنه وأسلموه، ولم يثبت معه غير أمير المؤمنين ﷺ والعبّاس بن عبد المطلب ونفر من بني هاشم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (٤) وجاءت الأخبار بأن النبي ﷺ كان يخطب يوم الجمعة على المنبر إذ أقبلت ابل لدحية الكلبي وعليها تجارة له ومعها من يضرب بالطبل، فتفرّق الناس عنه ﷺ إلى الإبل لينظروا إليها، ولم يبق إلا عدّة قليلة، فنزلت الآية المذكورة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنَّا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٥) وجاءت الرواية بأن قاتل ما حكى في الآية عبدالله بن أبي سلول.

(٢) سورة التوبة، الآيتان: ٢٥ - ٢٦.

(٤) سورة المنافقون، الآية: ٨.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٣.

(٣) سورة الجمعة، الآية: ١١.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضُهُمْ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَبْأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيُّمُ الْخَيْرُ﴾ (١) ونزلت هذه الآية في قصة مشهورة، وان النبي ﷺ أسر إلى أحد زوجاته سرًا، فأسرت عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، واطلع النبي ﷺ على فعلها فعاتب المظهرة للسر، فأجابت بما هو مذكور في الآية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَصْرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَالِثِ أَثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّا نَرَى اللَّهَ مَعَنَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢). وقد وردت الرواية بخروج النبي ﷺ خائفاً من قريش واستتارة في الغار وأبو بكر معه، ونهيه له عما ظهر منه من الجزع والخوف على ما يطابق من ظاهر القرآن.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَ لِيَكُنَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَاجٌّ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾ (٣) وعلى ما جاء به القرآن جرت الحال بين النبي ﷺ وبين زيد بن حارثة لما حضره مطلقاً لزوجته.

ولما ذكرناه من الآيات نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصص حادثة، فدل على اختصاص النبي ﷺ بهذا القرآن وأنه منزل له ومن أجله، كمسألتهم له ﷺ عن الروح، حتى نزل من القرآن ما نزل في ذلك، وكقولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ (٤) أو تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أو تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا رَعَمْتَ عَلَيْهَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةَ قِيلاً﴾ (٤) وظاهر القرآن مطابق لما التمسوه وطلبوه منه ﷺ.

لم تخل هذه الأخبار لمطابقة القصص، والوقائع، والأفعال، والأقوال،

(١) سورة التحريم، الآية: ٣.
(٢) سورة التوبة، الآية: ٤٠.
(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٣٧.
(٤) سورة الإسراء الآيات: ٩٠ - ٩٢.

والسؤالات، والجوابات، وقد جرى لذلك فيما تقدم، بل جرى في هذه الأوقات التي وردت الأخبار بوقوعها فيها، ويكون الأخبار وان كانت بلفظ الماضي اخباراً عمّن يحدث في المستقبل، فذلك جائز على مذهب أهل اللسان.

والقسم الأول يبطل من وجهين:

أحدهما: أن ذلك لو جرى فيما مضى لوجب أن يعلمه كلّ عاقل سمع الأخبار؛ لأن وجوب استفاضته وانتشاره يقتضي عموم العلم، وكيف لا نعلم حال نبيّ كثر أعوانه وكان منهم مهاجرون وأنصار ومخلصون ومنافقون، وحارب في وقعة بعد وقعة أخرى، وحارب واستفتي في الأحكام، واقترحت عليه الآيات والمعجزات، ولكان أعداء النبيّ ﷺ يوافقون على هذه الحال، ويسارعون إلى الاحتجاج بها.

وإنما استحقّ هذا السؤال تكلف الجواب عنه، لما تضمن أن الكتاب أخذ ممّن لا يعرف له خير ولا وقف له على أثر ولا بعث إلا إلى الذي أخذ الكتاب منه، وإذا ورد مورد آخر يقتضي الظهور والانتشار فالعلم الضروري يبطله.

وأما الوجه الثاني في إبطال القسم الأول: ان العادات تقتضي باستحالته أن يتفق بنظائر وأمثال لتلك القصص التي حكيناها حتى لا نخالفها في شيء، ولا يغادر منها شيء شيئاً، واستحالة ذلك كاستحالة أن يوافق شاعر شاعراً على سبيل الموارد في جميع شعره، وفي قصيدة طويلة.

ومن تأمل هذا حقّ تأمله علم أن اتفاق نظير لبعض هذه القصص محال، فكيف أن يتفق مثل جميعها.

وأما القسم الثاني - وهو أن يكون هذه الأخبار إنما هي عمّا يحدث مستقبلاً في الأوقات التي حدثت - والذي يبطله، إذا تجاوزنا عن المضايقة في أن لفظ الماضي لا يكون للمستقبل: إننا إذا تأملنا وجدنا جميع الأخبار التي تلونها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها على يديه وتصدق دعوته ونبوته.

ألا ترى إلى توبيخه تعالى للمولين على النبيّ ﷺ في يوم أحد وحُنين،

وشهادته بالرسالة في قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَابِكُمْ﴾^(١)، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾^(٢)، وفي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾^(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾^(٤)، فكل القصص إذا تُوِّمِلت على أنها شاهدة بنبوة نبيِّنا ﷺ وصدقه.

وليس لأحد أن يقول: فلعلّ هذه الآيات المقصوفة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه، وإنما ألحقت به وأضيفت إليه؛ وذلك أن الذي يؤمن من هذا الطعن: أنا قد علمنا أن كلّ آية أو آيات اختصت بما ذكرناه من القصص والحوادث تزيد على مقدار سورة قصيرة، وهي التي وقع التحدي بها وتعذرت معارضتها، فلو تأني للمحقق أن يلحق بالقرآن مثل هذه الآيات لكان ذلك من العرب الذين تحدّوا به أشدّ تأتياً وأقرب تسهلاً.

وهذا جواب كافٍ إن اعتمده من ذهب إلى خرق العادة بفصاحته، ويعود إلى مذاهب من ذهب في إعجاز القرآن خلاف الصرّفة ممّا حكينا مذهبه. أمّا مذهب من يقول: إنّه خرق العادة بفصاحته. فقد مضى الكلام الطويل في إبطال مذهبه.

وأما مذهب البلخي فباطل؛ لأنه قال: إن نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد كاستحالة أحداث الأجسام، وإبراء الأكمه والأبرص، وإذا كان القرآن لا نظم له على الحقيقة ولا تأليف وإنما يستعار فيه هذا اللفظ من حيث حدث بعضه في أثر بعض تشبيهاً بتأليف الجواهر، فكيف يصحّ أن يقال: تأليف القرآن مستحيل.

وأما الحروف فهي كلّها في مقدورنا، والكلام يترتب من حروف المعجم التي يقدر عليها كلّ قادر على الكلام، وألفاظ القرآن غير خارجه من حروف المعجم التي يقدر عليها كلّ متكلم.

وليس لهم أن يقولوا: إن مرادي بالنظم والتأليف هو الترتيب والفصاحة

(٢) سورة التوبة، الآية: ٢٦.

(٤) سورة التحريم، الآية: ٣.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٣.

(٣) سورة المنافقون، الآية: ٨.

اللذان وقع القرآن عليها من غير إشارة إلى تأليف كتاليف الأجسام، وأن يكون تعذره كتعذر الشعر على المفحّم والفصاحة على الألكن، وإن كانا قادرين على أجناس الحروف.

وذلك أنه إذا أردنا ما ذكره [و] فسره فقد عبّر عنه بغير عبارته؛ لأن الشعر لا يتعذر على المفحّم والفصاحة على الألكن؛ لأن جنسيهما غير مقدور لهما، وإنما يتعذر ذلك منهما لفقد العلم بكيفية تقديم الحروف وتأخيرها كما يتعذر الكتابة على الأمي لفقد العلم لا لفقد القدرة، فقد لحق مذهب أبي القاسم بالمذهب الأوّل الذي أبطلناه، وإن كان خطأ في العبارة عنه.

ووجدت له في كتابه الموسوم بعيون المسائل والجوابات ما يدلّ على أنه أراد غير ما دلّ لفظه الذي حكيناه عليه؛ لأنه قال: واحتجّ من ذهب إلى أن نظم القرآن ليس بمعجز عنه إلا أن الله تعالى أعجز عنه، وأنه لو لم يعجز عنه لكان مقدوراً عليه: بأنه حروف جعل بعضها إلى جنب بعض، فإذا قدر الإنسان على أن يقول «الحمد» فهو قادر على أن يقول «الحمد لله»، ثم كذلك كلّ حرف، ثم قال بلخي: يقال له وكذلك قول الشاعر:

يُغَشُّونَ حَتَّى مَا تُهَرُّ كَلَابُهُمْ لَا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبِلِ^(١)

إنما هو حروف لا يمتنع على أحد من أهل اللغة أن يأتي بالحرف منها بعد الحرف، فقد كان يجب أن يكون كلّ من قدر على الحروف لا يمتنع عليه الشعر.

وهذا الكلام يدلّ منه على أن تعذر معارضة القرآن هي جهة تعذر الشعر على المفحّم، والشعر لا يتعذر من الفحّم؛ لأنه مستحيل منه، ولا لفقد قدرته عليه، وإنما يتعذر لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه، فإن ارتكب أن الشعر مستحيل من المفحّم وهو قادر عليه فحش خطأؤه، وقيل له: قد يعود المفحّم شاعراً، ولو كان الشعر يستحيل منه لما جاز أن يقدر في حال من الأحوال عليه، وقد

بيننا أن الشعر ليس بأكثر من حروف تقدّم بعضها على بعض، وجنس الحروف مقدور لكلّ قادر على الكلام من مفحم وغيره، فكيف يكون ذلك مستحيلاً، وإنّما أوجب تعذّر الشعر على المفحم فقد العلم بغير شبهة.

أمّا من ذهب في جهة إعجاز القرآن إلى النظم، فربما فسّر الذهاب إلى هذا المذهب قوله بما يرجع إلى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص، ومن فسّر بما يرجع إلى الفصاحة كان قوله داخلاً فيما تقدّم فساد.

وإن صرح بأنه أراد الطريقة والأسلوب فقد بينا أن طريقة النظم لا يقع فيها تزايد، ولا تفاضل، ولا يصحّ التحدي فيها إلا بالسبق إليها، وأن السبق لا بدّ فيه من وقوع المشاركة بمجرى العادة، وأن كلّ نظم من النظم لا يعجز أحد عن احتذائه ومساواته، وإن كان بكلام قبيح خالٍ من فصاحة؛ ومضى من هذا ما فيه كفاية.

وأما من ذهب في جهة إعجاز القرآن إلى ما تضمنه الإخبار عن الغيوب، وهذا بلا شكّ وجه من وجوه إعجاز جملة القرآن، وضروب من آياته، والأدلة على أنه من الله تعالى، وليس بوجه الذي قصد بالتحدي وجعل العلم المعجز.

والذي يبطل هذا: أن كثيراً من القرآن خالٍ من خبر بغيبي، والتحدي وقع بسورة غير معيّنة، وأيضاً فإنّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين: خبر عن ماض، وخبر عن مستقبل، فالأول الإخبار عن أحوال الأمم السالفة، والثاني مثل قوله تعالى: ﴿لَتَنخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَأَمِينَتَ الْمُحَلِّقِينَ رُءُوسِكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى ﴿الَّتِ غَلَبَتِ الرُّومَ﴾^(٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَقْلَبُونُ^(٣)، وأمثال ذلك من الأخبار التي وقعت مخبراتها موافقة للإخبار عنها.

فأمّا القسم الأوّل: فهو خبر عن أمور كائنة ومشهورة شائعة، وذلك لا يسمّى خبراً عن غيب، وليس في ذلك إلا ما يمكن المخالف أن يدّعي أنه مأخوذ من الكتب أو من أفواه الرجال.

(٢) سورة الروم، الآيات: ١ - ٣.

(١) سورة الفتح، الآية: ٢٧.

فإذا قيل: لو كان ذلك لظهر وانتشر، قيل: يمكن أن يقع على وجه من الخفاء لا يظهر.

ثم أكثر ما يدعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظن، فأما العلم اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله.

والقسم الثاني: إنما يكون دالاً إذا وقع عن مخبر مطابق للخبر وقيل أن يقع ذلك لا فرق في الخبر بين أن يكون صدقاً أو كذباً، ومن المعلوم أن الحجّة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

وأما من ذهب في إعجازه إلى زوال الاختلاف عنه والتناقض مع طوله، وادّعى أن ذلك ممّا لم يجربه العادة في كلام طويل بمثله، والذي يبطل قوله: انه لا شبهة في أن ذلك من فضائل القرآن ومن آياته الظاهرة، لكتّه لا ينتهي إلى أن يدعى أنه وجه إعجازه، وأن العادة انخرقت به؛ لأن الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم، وليس يمتنع أن يزول عن الكلام ذلك كلّ مع التيقظ الشديد. والتحقّظ التام، فمن أين لمدعي ذلك أن العادة لم تجر بمثله؟

فأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١) فإنما هو جهة لعلمنا بالقرآن لو كان من عند غيره لكان فيه اختلاف، وإنما رددنا على من قال إني أعلم ذلك بذلك قبل العلم بصحّة القرآن، وجعله وجه إعجازه^(٢).

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا قَوَّهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿١١﴾ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ٢٦ و ٢٧]^(٣).

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٢) الذخيرة: ٣٦٤.

(٣) اخترنا هذه الآية للبحث عن الجبر والقدر تبعاً للعلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره القيم «الميزان» ولأن السيد رحمه الله أيضاً استشهد بها في كلامه.

نبدأ رسالتنا هذه بالحمد لله ربنا على نعمه الواصلة منه إلينا، وعلى إحسانه المتقدم علينا^(١)، إذ أصبحنا بتوحيده وعدله قائمين ولمن جوره في حكمه عائبين، ولمعاصينا عليه غير حاملين، وبآثار أئمة الهدى مقتدين، وبالمحكم من كتابه وآياته متمسكين.

فالحمد لله الذي اختصنا بهذه النعمة، وشرفنا بهذه الفضيلة، وصلى الله على محمد خاتم النبيين، ورسول رب العالمين، الذي جعله رحمة للعباد أجمعين واستنقذ به من الهلكة، وهدى به من الضلالة، وكان بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً، فبلغ عن ربه، واجتهد في طاعته، حتى أتاه اليقين، وعلى آله الطاهرين.

سألت أعزك الله وأرشدك إملأ رسالة في القدر فقد جالت به الفكر وأكثرها عن معرفته قد انحسر، وذكرت أن الذي حداك إلى ذلك ما وجدته ظاهراً في عوام النيل^(٢) ومعظم خواصها من القول المؤدي إلى الكفر المحض بسبب الجبر وتجويرهم الله في حكمه، وحملهم معاصيهم عليه، وإضافتهم القبائح إليه، وتعلقهم بأخبار مجهولة منكورة أو متشابهة في اللفظ مجملة، وحجاجهم بماتشابه من الكتاب لعدم معرفتهم بفائدته، وقصور أفهامهم عن [الغرض] المقصود به.

واعلم أن الكلام في القضاء والقدر قد أعى أكثر أهل النظر، وأتعب ذوي الفكر، والمتكلم فيه بغير علم على غاية من الخطر. والذي يجب على من أراد معرفة هذا الباب - وهو العلم بما يستحق الباري سبحانه من الأوصاف الحميدة وما ينفي عنه من ضدها - فإنه متى علم ذلك أمن من أن يضيف إليه ما ليس من أوصافه أو ينفي عنه ما هو منها ويتبع ذلك من الأبواب ما لا بد من الوقوف عليه: نحو المعرفة بأقوال المبطلين، ومعرفة أقوال المحققين، وغير ذلك مما سنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(١) في بعض النسخ: إلينا.

(٢) النيل يطلق على عدة أمكنة لانعلم أيها قصد السائل: «أحدها» بليدة في سواد الكوفة قرب حلة بنى مزيد يخترقها خليج كبير يتخلج من الفرات الكبير، «ثانيها» نهر من انهار الرقة حفره الرشيد على صفة نيل الرقة، «ثالثها» نيل مصر وهو النهر المشهور (معجم البلدان: ٥/٣٣٤).

حدوث البحث في أفعال العباد

واعلم أن أول حالة ظهر فيها الكلام وشاع بين الناس في هذه الشريعة، هو أن جماعة ظهر منهم القول بإضافة معاصي العباد إلى الله سبحانه، وكان الحسن ابن أبي الحسن البصري^(١) ممن نفى ذلك، وافقه في زمانه جماعة وخلق كثير من العلماء كلهم ينكرون أن تكون معاصي العباد من الله، منهم معبد الجهني^(٢) وأبو الأسود الدؤلي^(٣) ومطرف بن عبدالله^(٤) وهب بن منبه^(٥) وقتادة^(٦). وعمرو بن دينار^(٧) ومكحول الشامي^(٨).....

(١) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، مولى زيد بن ثابت الانصاري، كان الحسن أحد الزهاد الثمانية، وكان يلقي الناس بما يهون ويتصنع للرياسة، وكان رئيس القدرية، ولد سنة ٢١ وتوفي في رجب سنة ١١٠ هـ (الاعلام للزركلي، ٢: ٢٢٦).

(٢) معبد بن عبد الله بن عويم الجهني البصري، أول من قال بالقدر في البصرة، وحضر يوم التحكيم وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهب، خرج مع ابن الأشعث على الحجاج فجرح فأقام بمكة، فقتله الحجاج بعد أن عذبه، وقيل صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق، وذلك في سنة ٨٠ هـ (الاعلام للزركلي: ١٧٧/٨).

(٣) اسمه ظالم بن عمرو أو ظالم بن ظالم، كان من السادات التابعين وأعيانهم ومن شعراء الاسلام الفضلاء الفصحاء، ابتكر النحو بإشارة امير المؤمنين عليه السلام، توفي بالطاعون الجارف في البصرة سنة ٦٩ هـ (وفيات الاعيان: ٤/ ٢٩٩).

(٤) أبو عبد الله مطرف بن عبد الله بن الشخير بن عوف بن كعب الحريشي كان من مشاهير الزهاد، مات سنة ٨٧ أو ٩٥ هـ (الكنى والألقاب: ١ - ٧/ ١٠).

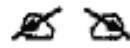
(٥) أبو عبد الله وهب بن منبه الصنعاني، كان على قضاء صنعاء، كتب كتاباً في القدر ثم ندم، وكان كثير النقل من كتب الإسرائيليات، ولد في آخر خلافة عثمان وتوفي سنة ١١٤ هـ (ميزان الاعتدال: ٤/ ٣٥٢).

(٦) أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي، كان ذا علم في القرآن والحديث والفقہ، وكان يقول بشيء من القدر ثم رجع عنه، وقال: ما نسبت شيئاً قط. ثم قال: يا غلام ناولني نعلي، قال: نعلك في رجلك، مات بالبصرة سنة ١١٧ هـ (معجم الادباء: ١٧/ ٩ - ١٠).

(٧) أبو يحيى عمرو بن دينار البصري، مولى آل الزبير بن شبيب وقال احمد ضعيف وقال البخاري فيه نظر، وقال ابن معين ذاهب؛ وقال مرة ليس بشيء، وقال النسائي ضعيف (ميزان الاعتدال: ٣/ ٢٥٩).

(٨) مكحول الدمشقي: مفتي أهل دمشق وعالمهم، هو صاحب تدليس ورمى بالقدر، وكان يقول: =

وغيلان^(١) وجماعة كثيرة لا تحصى. ولم يك ما وقع من الخلاف حينئذ يتجاوز باب إضافة معاصي العباد إلى الله سبحانه عن ذلك ونفيها عنه وغيره من هذا الباب بياب القدرة والمقدور وما أشبهه^(٢).



الأقوال في كيفية خلق الأفعال

فأما الكلام في خلق أفاعيل العباد وفي الاستطاعة وفيما أتصل بذلك وشاكله فأنما حدث بعد دهر طويل.

ويقال: إن أول من حفظ عنه القول بخلق أفاعيل العباد جهم بن صفوان^(٣)، فإنه زعم أن ما يكون في العبد من كفر وإيمان ومعصية فالله فاعله كما فعل لونه وسمعه وبصره وحياته، وأنه لا فعل للعبد في شيء من ذلك ولا صنع، والله تعالى صانعه، وأن لله تعالى أن يعذبه من ذلك على ما يشاء ويشيه على ما يشاء. وحكى عنه علماء التوحيد أنه كان يقول مع ذلك: إن الله خلق في العبد قوة بها كان فعله، كما خلق له غذاء يكون به قوام بدنه، ولا يجعل العبد كيف تصرف حاله فاعلاً لشيء على حقيقته، فاستبشع من قوله أهل العدل وأنكروه مع أشياء آخر حكيت عنه.

ولما أحدث جهم القول بخلق أفعال العباد قبل ذلك ضرار بن عمرو^(٤) بعد

ما استودعت صدري شيئاً إلا وجدته حين أريد، مات سنة ١١٣ هـ (ميزان الاعتدال: ١٧٧/٤).

(١) أبو الحارث ذوالرمة غيلان بن عقبة بن نهيس بن مسعود، أحد فحول الشعراء، قيل: ففتح الشعر بامرئ القيس وختم بلدي الرمة، مات سنة ١١٧ هـ (الكنى والالقباب: ٢٢٧/٢).

(٢) في أ: القدر وما أشبهه.

(٣) أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي، رأس الجهمية، وقد زرع شراً عظيماً، كان يقتضي في عسكرو الحارث بين سريج الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله فقتل سنة ١٢٨ هـ (الاعلام للزركلي: ٢٢٨/٢).

(٤) ضرار بن عمرو القاضي، معتزلي جلد، له مقالات خبيثة. قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن القاضي فأمر بضرب عنقه فهرب (ميزان الاعتدال: ٣٢٨/٢).

أن كان ضرار يقول بالعدل، فانتفت عنه المعتزلة وأطرحته، فخلط عند ذلك تخليطاً كثيراً، وقال بمذاهب خالف فيها جميع أهل العلم وخرج عمّا كان عليه واصل بن عطاء^(١) وعمرو بن عبيد^(٢) بعد ما كان يعتقد فيهما من العلم وصحة الرأي؛ لأنه كان في الأوّل على رأيهما بل صحبهما وأخذ عنهما.

ثم تكلم الناس بعد ذلك في الاستطاعة، فيقال: إنّ أوّل من أظهر القول بأنّ الاستطاعة مع الفعل يوسف السمّتي^(٣) وإنّه استزله إلى ذلك بعض الزنادقة فقبله عنه، ثم قال بذلك حسين النجار^(٤)، وانتصر لهذا القول ووضع فيه الكتب فصارت مذاهب المجبّرة بعد ذلك على ثلاثة أقاويل:

أحدها: إنّ الله تعالى خلق فعل العبد وليس للعبد في ذلك فعل ولا صنع وإنّما يضاف إليه أنّه فعله كما يضاف إليه لونه وحياته، وهو قول جهم.

والثاني: أن الله تعالى خلق فعل العبد وأنّ العبد فعله باستطاعة في العبد متقدّمة، وهو قول ضرار ومن وافقه.

والثالث: أنّ الله تعالى خلق فعل العبد وأنّ العبد فعله باستطاعة حدث له في حال الفعل لا يجوز أن تتقدّم الفعل، وهو قول النجار وبشر المريسي^(٥)

(١) واصل بن عطاء البصري الغزال المتكلم، كان يلثغ بالراء فلبلاغته هجر الراء وتجنبها في خطابه، وكان يتوقف في عدالة أهل الجمل ويقول: إحدى الطائفتين فسقت لابعينها، فلو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة بقل لم احكم بشهادتهم. ولد سنة ٨٠ هـ بالمدينة ومات سنة ١٣١ هـ (ميزان الاعتدال: ٣٢٩/٤).

(٢) أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب التيمي البصري، شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها كان جده من سبي فارس وأبوه نساجاً ثم شرطياً للحجاج في البصرة، وقال يحيى بن معين: كان من الدهرية الذين يقولون إنّما الناس مثل الزرع، ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٤٤ هـ (الاعلام للزركلي: ٢٥٢/٥).

(٣) يوسف بن خالد السمّتي الفقيه، قال أبو حاتم: رأيت له كتاباً وضعه في التهجم يتنكر فيه الميزان والقيامه، مات في رجب سنة ١٨٩ هـ (ميزان الاعتدال: ٤٦٣/٥).

(٤) أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، وهو من متكلمي المجبرة، وله مع النظام عدة مناظرات، توفي نحو سنة ٢٢٠ هـ (الاعلام للزركلي: ٢٧٦/٢).

(٥) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمي المريسي الفقيه الحنفي، اشتغل بالكلام وجرّد =

ومحمد ابن غوث، ويحيى بن كامل^(١) وغيرهم، من متكلمي المجبرة [وعند هذا أكثر متكلمي المجبرة] نحو الاشاعرة وغيرهم.

ثم تكلم الناس بعد ذلك فيما اتصل بهذا من أبواب الكلام في العدل واختلفوا فيه اختلافاً كثيراً، والكلام في ذلك [من] أوسع أبواب العلم وجوها وأعمقها بحراً، ونحن نورد لك في هذا المعنى ما يتحصّل به الغرض، وتنحسم به شبه الخصوم ونجعله ملخصاً وجيزاً بلفظ مهذب وإلى الفهم مقرب، ونبتدىء في أوله بوصف دعوة أهل الحق في ذلك ونردفها بما يجب، وقد وسمنا هذه الرسالة بـ«إنقاذ البشر من الجبر والقدر» وها نحن مبتدئون بذلك ومستعينون بمن له الحول والقوة، وهو حسبنا ونعم الوكيل.



فصل

في دعوة أهل الحق وبيانها

قالت عصابة أهل الحق: إن الله جل ثناؤه اصطفى الإسلام ديناً ورضيه لعباده واختاره لخلقه، ولم يجعله موكولاً إلى رأيهم، ولا جارياً على مقادير أهوائهم، دون أن نصب له الأدلة، وأقام عليه البراهين، وأرسل به الرسل، وأنزل به الكتب، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة.

وللإسلام حدود، للقيام به حقوق، وليس كل من ادعى ذلك أخذه، ولا كل من انتسب إليه صار من أهله، وقد علمنا أنّ أهل القبلة قد اختلفوا في أمور صاروا فيها إلى خلل، فضلل بعضهم بعضاً وكفر بعضهم بعضاً، وكل يدعي أنّ ما ذهب إليه من ذلك وانتحل هو دين الله ودين رسوله ﷺ.

= القول بخلق القرآن وحكى عنه في ذلك اقوال شنيعة، وكام مرجئاً واليه تنسب الطائفة المريسية، توفي ببغداد سنة ٢١٨ وقيل سنة ٢١٩ هـ (وفيات الأعيان: ١/ ٢٥١).

(١) أبو علي يحيى بن كامل بن طليحة الخدري، كان أولاً من اصحاب بشر المريسي ومن المرجئة ثم انتقل إلى مذهب الإباضية. له كتب منها كتاب التوحيد والرد على الغلاة (هامش مط: ٣١).

ومعلوم عند كل عاقل أنّ ذلك كله على اختلافه لا يجوز أن يكون حقاً لتضادّه واختلافه، ولا بدّ حينئذ من اعتبار ذلك وتمييزه ليتّبع منه الحق، ويجتنب منه الباطل، وقد علمنا بالأدلة الواضحة، والبراهين الصحيحة - التي يوافقنا عليها جميع فرق أهل الملة بطلان قول كل من خالف جملة الإسلام [مما] جاء به القرآن وصحّ عن الرسول ﷺ فإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون كل من قال من الأمة قولاً يكون عند الاعتبار والنظر خارجاً ممّا يوجبه الإسلام ويشهد به الرسول ﷺ والقرآن أو موجباً لأن يكون معتقده ليس من جملة الإسلام على سبيل قوّة واستبصار، لقوله بما لا يصحّ اعتقاده الإسلام معه ولا يوصل إلى معرفته ثم القول به، فهو محجوج في مذهبه، ومبطل في قوله، ومبتدع في الإسلام بدعة ليست من دين الله ولا من دين رسوله ﷺ.

قالوا: وقد تدبّرنا ما اختلف فيه أهل القبلة بفطرة عقولنا وعرضنا ذلك على كتاب الله سبحانه وسنة نبينا ﷺ فوجدنا الحقّ بذلك متميّزاً من الباطل تمييزاً يدركه كل من تدبّر الكتاب والسنة بفكره، وتميّز الأمور بعقله، ولم يجعل هواه قائداً له، ولم يقلد من لا حجة في تقليده، فرأينا من الواجب علينا في الدين أن نبين أمر ذلك للناس ولا نكتمه، وأن ندعوهم إلى الحقّ ونحتج له ولا نتشاغل عن ذلك ونعرض عنه، ونحن نرى ما حدث من البدع، وخولف من سبيل السلف.

وكيف يجوز الإعراض عن ذلك والله تعالى يقول: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (١) ويقول: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنِ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (٢).

قالوا: وأي منكر أفحش، وأي معصية أعظم من تشبيه الله تعالى بخلقه، ومن تجويره في حكمه، ومن سوء الثناء عليه وإضافة الفواحش والقبائح إليه

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤. (٢) سورة المائدة، الآيتان: ٧٨ و٧٩.

وكيف لا يكون كذلك وفي القول بالتشبيه والاجبار الانخلاع عن معرفة الله تعالى ومعرفة جميع رسله، إذ كلّ من شبه الله بشيء من خلقه لم يتهيأ له أن يثبت الله قديماً وقد أثبت له مثلاً محدثاً، وفي ذلك عدم العلم بالصنع والاصانع والرسول والمرسل، وإن من أجاز على الله جلّ وعلا فعل الظلم والكذب وإرادة الفواحش والقبايح لم يمكنه أن يثبت لرسول من رسل الله تعالى معجزة أقامها الله تعالى لهداية الخلق دون إضلالهم ولرشدهم دون إغوائهم، وفي ذلك سقوط العلم بصدق الرسل فيما دعت إليه، وذلك يوجب أن لا يكون معتقداً، ولا لازم الاخبار عن ثقة ويقين من صدق الرسل، ولا صحة الكتب، ولا كون الجنة والنار، وهذا هو الخروج من دين الإسلام، والانخلاع عن دين محمد ﷺ.

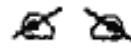
قالوا: ونحن نصف قولنا ونذكر دعوتنا فليتدبر ذلك السامع منا، وليقابل به قول غيرنا، فإنه سيعلم - إن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد - أننا أهدي سبيلاً، وأقوم قِيلاً، وأولى بالتمسك بالكتاب والسنة، وأتباع الحجة، ومجانبة البدعة.

فأول ذلك أن نقول: إن الله ربنا، ومحمد نبينا، والإسلام ديننا، والقرآن إمامنا، والكعبة قبلتنا، والمسلمون إخواننا، والعترة الطاهرة من آل رسول الله ﷺ وصحابته والتابعين لهم بإحسان سلفنا وقادتنا، والتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا وأولياؤنا، نحبّ من أحبّ الله، ونبغض من أبغض الله، ونوالي من والى الله، ونعادي من عادى الله، ونقول فيما اختلف فيه أهل القبلة بأصول نشرحها ونبيّنها: فأولها توحيدنا لربنا، فأنّا نشهد أنّ الله عزّ وجلّ واحد ليس كمثل شيء، وأنه الأوّل قبل كل شيء، والباقي بعد فناء كل شيء، والعالم الذي لا يخفى عليه شيء، والقادر الذي لا يعجزه شيء، وأنه الحيّ الذي لا يموت والقيوم الذي لا يبيد، والقديم الذي لم يزل ولا يزال، حيّاً، سميعاً، بصيراً، عالماً، قادراً، غنياً، غير محتاج إلى مكان ولا زمان ولا اسم ولا صفة ولا شيء من الأشياء على وجه من الوجوه ولا معنى من المعاني، قد سبق الأشياء كلّها بنفسه، واستغنى عنها بذاته، ولا قديم إلّا هو وحده سبحانه وتعالى

عن صفات المحدثين، ومعاني المخلوقين، وجلّ وتقدّس عن الحدود والاقطار، والجوارح والاعضاء، وعن مشابهة شيء من الأشياء أو مجانسة جنس من الاجناس أو مماثلة شخص من الاشخاص، وهو الإله الواحد الذي لا تحيط به العقول، ولا تتصوّره الأوهام، ولا تدركه الابصار، وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير، الذي يعلم ما يكون، ويعلم ما كان وما سيكون وما لا يكون لو كان كيف كان يكون، قد أحاط بكلّ شيء علماً، وأحصى كلّ شيء عدداً، وعلم الأشياء [كلّها] بنفسه من غير علم أحدثه، ومن غير معين كان معه، بل علم ذلك كلّ بذاته التي لم يزل بها قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً؛ لأنّه الواحد الذي لم يزل قبل الأشياء كلّها ثم خلق الخلق من غير فقر ولا حاجة، ولا ضعف ولا استعانة، من غير أن يلحقه لحدوث ذلك تغيير، أو يمسه لغوب، أو ينتقل به إلى مكان، أو يزول به عن مكان، إذ كان جلّ شأنه لم يزل موجوداً قبل كلّ مكان، ثم حدثت الاماكن وهو على ما كان فليس يحويه مكان، وقد استوى على العرش بالاستيلاء والملك والقدرة والسلطان وهو مع ذلك بكلّ مكان اله عالم، مدبّر، قاهر، سبحانه وتعالى عمّا وصفه به الجاهلون، من الصفات التي لا تجوز إلا على الأجسام من الصعود والهبوط ومن القيام والقعود، ومن تصويرهم له جسداً، واعتقادهم اياه مشبهاً للعباد يدركونه بأبصارهم، ويرونه بعيونهم، ثم يصفونه بالنواجذ والأضراس، والأصابع، والأطراف، وأنّه في صورة شاب أمرد وشعره جمع ققط، وأنّه لا يعلم الأشياء بنفسه، ولا يقدر عليها بذاته، ولا يوصف بالقدرة على أن يتكلّم ولا يكلم أحداً من عباده، فتعالى الله عمّا قالوا، وسبحانه عمّا وصفوا، بل هو الإله الواحد الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، العليم القدير، الذي كلّم موسى تكليماً، وأنزل القرآن تنزيلاً، وجعله ذكراً محدثاً من أحسن الحديث، وقرآناً عربياً من أحسن الكلام، وكتاباً عزيزاً من أفضل الكتب، أنزل بعضه قبل بعض، وأحدث بعضه بعد بعض، وأنزل التوراة والإنجيل من قبل، وكلّ ذلك محدث كائن بعد أن لم يكن، والله قدير قبله لم يزل، وهو ربّ القرآن وصانعه وفاعله ومدبره، وربّ كل كتاب أنزله،

وفاعل كلّ كلام كلّ به أحداً من عباده، والقرآن كلام الله ووحيه، وتنزيله الذي أحدثه لرسوله وجعله هدى.

وسمى نفسه فيه بالاسماء الحسنی، ووصفها فيه بالصفات المثلى لیسْمِیَ بها العباد، ویصفوه بها ویسبحوه ویقدسوه ولا إله إلا الله وحده، ولا قديم إلا الله دون غيره من كلّ اسم وصفة ومن كلّ كلام وكتاب، ومن كلّ شيء جاز أن يذكره ذاكر، أو يخطره على باله مفكّر. هذا قولنا في توحيد ربنا.



دعوة أهل الحق في العدل

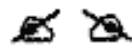
فأما قولنا في عدله - وهو المقصود من هذا الكتاب وإنما أوردنا معه غيره؛ لأننا أردنا إيراد جملة الاعتقاد - فإننا نشهد أنه العدل الذي لا يجوز، والحكيم الذي لا يظلم ولا يظلم، وأنه لا يكلف عباده ما لا يطيقون، ولا يأمرهم بما لا يستطيعون، ولا يتعبدهم بما ليس لهم إليه سبيل؛ لأنه أحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين الذي أمرنا بالطاعة، وقدم الاستطاعة، وأزاح العلة، ونصب الأدلة، وأقام الحجّة وأراد اليسر ولم يرد العسر، فلا يكلف نفساً إلا وسعها، ولا يحملها ما ليس من طاقتها، ولا تزر وازرة وزر أخرى، ولا يؤاخذ أحداً بذنب غيره، ولا يعذبه على ما ليس من فعله، ولا يطالبه بغير جنائته وكسبه، ولا يلومه على ما خلقه فيه، ولا يستبطنه فيما لم يقدره عليه، ولا يعاقبه إلا باستحقاقه، ولا يعذبه إلا بما جناه على نفسه، وأقام الحجّة عليه فيه، المنزّه عن القبائح، والمبرأ عن الفواحش، والمتعالي عن فعل الظلم والعدوان، وعن قول الزور والبهتان الذي لا يحبّ الفساد، ولا يريد ظلماً للعباد، ولا يأمر بالفحشاء، ولا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً، وكلّ فعله حسن، وكلّ صنعه جيّد وكلّ تدبيره حكمة.

سبحانه وتعالى عمّا وصفه به القدرية المجبّرة المفترون الذين أضافوا إليه

القبائح، ونسبوه إلى فعل الفواحش، وزعموا أنّ كلّ ما يحدث في العباد من كفر وضلال، ومن فسق وفجور، ومن ظلم وجور، ومن كذب وشهادة زور، ومن كلّ نوع من أنواع القبائح، فالله تعالى فاعل ذلك كلّ، وخالقه وصانعه، والمريد له، والمدخل فيه، وأنه يأمر قوماً من عباده بما لا يطيقون ويكلفهم بما لا يستطيعون، ويخلق فيهم ما لا يتهيأ لهم الامتناع منه، ولا يقدرّون على دفعه، مع كونه على خلاف ما أمرهم به، ثم يعذبهم على ذلك في جهنم بين أطباق النيران خالدين فيها أبداً.

ويزعم منهم قوم أنه يشرك معهم في ذلك العذاب الاطفال الصغار الذين لا ذنب لهم ولا جرم، ويجيز آخرون [منهم] أنه يأمر الله تعالى العباد وهم على ما هم عليه من هذا الخلق وهذا التركيب أن يطيروا في جو السماء وأن يتناولوا النجوم، وأن يقتلعوا الجبال ويدغدكوا الارض، ويطورا السماوات كطي السجل، فإذا لم يفعلوا ذلك لعجزهم عنه وضعف بنيتهم عن احتمالها، عذبهم في نار جهنم عذاباً دائماً، فتعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وتقدس عما وصفوه به.

بل نقول: إنه العدل الكريم الرؤف الرحيم، الذي حسنت العباد منسوبة إليه، وسيئاتهم منفية عنه؛ لأنه أمر الحسنه ورضيها ورجب فيها، وأعان عليها، ونهي عن السيئة وسخطها، وزجر عنها، وكانت طاعات العباد منه بالامر والترغيب ولم تكن معاصيهم منه للنهي والتحذير، وكان جميع ذلك من فاعليه ومكتسبيه بالفعل والاحداث، وكانت معاصيهم وسيئاتهم من الشيطان بالدعاء والاغواء.



آراء المخالفين لأهل العدل

فأما من يخالفنا فقد افتضحوا حيث قالوا: إنّ من الله جور الجائرين وفساد المعتدين، فهو عندهم المرید لشتمه، ولقتال أنبيائه، ولعن أوليائه، وأنه أمر بالإيمان ولم يردّه، ونهى عن الكفر وأرادّه، وأنه قضى بالجور والباطل ثم

أمر عباده بإنكار قضاائه وقدره، وأنه المفسد للعباد، والمظهر في الأرض الفساد، وأنه صرف أكثر خلقه عن الإيمان والخير، وأوقعهم في الكفر والشرك، وأن من أنفذ وفعل ما شاء عذبه، ومن ردّ قضااه وأنكر قدره وخالف مشيئته أثابه ونعمه، وأنه يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وأنه تزر الوازرة عندهم وزر أخرى، وتكسب النفس على غيرها، وأنه خلق أكثر خلقه للنار، ولم يمكنهم من طاعته ثم أمرهم بها، وهو عالم بأنهم لا يقدرون عليها، ولا يجدون، السبيل إليها، ثم استبطأهم لِمَ لم يفعلوا ما لم يقدروا عليه ولمَ لم يوجدوا ما لم يمكنهم منه؟ وأنه صرف أكثر خلقه عن الإيمان ثم قال: ﴿فَأَنَّى تُصِرُّونَ﴾^(١).

وأفكهم وقال: ﴿فَأَنَّى تُؤْفِكُونَ﴾^(٢)، وخلق فيهم الكفر ثم قال: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ﴾^(٣) وفعل فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال: ﴿لِمَ تَلِيْسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾^(٤)، وأنه دعى إلى الهدى ثم صدّ عنه وقال: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٥).

وقال خلق كثير منهم: إن الله تعالى منع العباد من الإيمان مع قوله: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾^(٦) وأنه حال بينهم وبين الطاعة ثم قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٧)، وأنه ذهب بهم عن الحق ثم قال: ﴿فَأَنَّى تَذَهَبُونَ﴾^(٨)، وأنه لم يمكنهم من الإيمان ولم يعطهم قوّة السجود ثم قال: ﴿فَمَا لَكُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ ﴿٢١﴾﴾^(٩)، وأنه فعل بعباده الاعراض عن التذكرة ثم قال: ﴿فَمَا لَكُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾^(١٠) وأنه يمكر بأوليائه المحسنين، وينظر لأعدائه المشركين؛ لأنّ العبد عندهم مجتهد في طاعته، فبينما هو كذلك وعلى ذلك إذ خلق فيه الكفر، وأراد له الشرك، ونقله ممّا يحب إلى

(١) سورة يونس، الآية: ٣٢. (٢) سورة الأنعام، الآية: ٩٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧٠. (٤) سورة آل عمران، الآية: ٧١.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٩٩. (٦) سورة الإسراء، الآية: ٩٤.

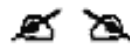
(٧) سورة النساء، الآية: ٣٩. (٨) سورة التكويد، الآية: ٢٦.

(٩) سورة الانشقاق، الآيتان: ٢٠ - ٢١. (١٠) سورة المدثر، الآية: ٤٩.

ما يسخط، وبينما هو مجتهد في الكفر به، والتكذيب له، إذ نقله من الكفر إلى الإيمان، وهو عندهم لعدوه أنظر منه لوليّه، فليس يثق وليه بولايته، ولا يرهب عدوه من عداوته.

وأته يقول للرسول: أهدوا إلى الحق من عنده قد أضللت، وانهاوا عبادي عن أن يفعلوا ما شئت وأردت، وأمروهم أن يرضوا بما قضيت وقدرت؛ لأنه عندهم شاء الكفر، وأراد الفجور، وقضى الجور، وقدر الخيانة.

ولولا كراهة الاكثار لأتينا على وصف مذهبهم، وفيما ذكرناه كفاية في تقبيح مذهبهم، والحمد لله على قوة الحق وضعف الباطل.



فصل

الخير والشر ومعنى نسبتهما إليه تعالى

إن سأل سائل فقال: أتقولون: إن الخير والشر من الله تعالى؟

قيل له: إن أردت أن من الله تعالى العافية والبلاء والفقر والغناء، والصحة والسقم، والمخصب والجذب، والشدة والرخاء، فكلّ هذا من الله تعالى، وقد تسمى شدائد الدنيا شراً وهي في الحقيقة حكمة وصواب وحق وعدل. وإن أردت أن من الله الفجور والفسوق، الكذب والغرور والظلم والكفر والفواحش والقبايح فمعاذ الله أن نقول ذلك! بل الظلم من الظالمين والكذب من الكاذبين، والفجور من الفاجرين، والشرك من المشركين، والعدل والانصاف من رب العالمين.

وقد أكد الله تعالى ما قلنا فقال: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَقَارِئًا حَسَكًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ﴾^(١) ولم يقل: من عند خالقهم، فعلمنا أن المعصية من عباده، وليس هي من قبله.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

وقال ﷻ : ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكَذِبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ أَلْكَذِبِ وَمَا هُوَ مِنْ أَلْكَذِبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١) فعلمنا أن الكذب والكفر ليس من عند الله، وإذا لم يكن من عند الله فليس من فعله ولا من صنعه.

وقال ﷻ : ﴿لَيْسَ مَا قَدَّمْتَ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾^(٢) وما قدمته [لهم] أنفسهم لم يقدمه لهم ربهم.

وقال : ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾^(٣) ولم يقل حمله على القتل ربه، ولا ألجا إليه خالقه.

وقال : ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾^(٤) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا ﴿٩٠﴾ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾^(٤) فأخبر أنهم جاءوا بالآد، ولم يقل أنا جئت به فأدخلته قلوبهم.

وقال : «أن دعوا للرحمن ولدا» فأخبر أنهم [هم] دعوا الولد ولم يدعه لنفسه.

ثم أخبر جلّ وعزّ عن الأنبياء ﷺ لما عوتبوا على ترك مندوب وما أشبهه إضافة ما ظاهره الاخلال بالافضل من الافعال إلى أنفسها ولم تضيفها إلى خالقها، فقال آدم وحواء ﷺ : ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لُر تَقْبِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٥).

وقال يعقوب لبيه : ﴿بَل سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ﴾^(٦) ولم يقل سؤل لكم ربكم.
وقال بنو يعقوب : ﴿يَتَأَبَانَا اسْتَغْفِرَ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾^(٧) ولم يقولوا: إن خطايانا من ربنا.

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| (١) سورة آل عمران، الآية: ٧٨. | (٢) سورة المائدة، الآية: ٨٠. |
| (٣) سورة المائدة، الآية: ٣٠. | (٤) سورة مريم، الآيات: ٨٨ - ٩١. |
| (٥) سورة الأعراف، الآيات: ٢٣. | (٦) سورة يوسف، الآيات: ١٨. |
| (٧) سورة يوسف، الآية: ٩٧. | |

وقال: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغْنِيًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾^(١) بمعنى أن تضيق عليه كما قال: ﴿يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾^(٢) يعني يضيق وقال: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾^(٣) أي ضيق ﴿فَكَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٤) فأقر على نفسه ولم يصف إلى ربه.

وقال: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾^(٥) من بعد ما قال: ﴿فَوَكَرَهُ مُؤْمِنًا فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^(٦) ولم يقل من عمل الرحمن.

وقال يوسف عليه السلام: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ تَرْغَبَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾^(٧).

وقال الله تعالى لنبينا عليه السلام: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي﴾^(٨).

وقال فتى موسى عليه السلام: ﴿فَإِنِّي لَسَيْتُ الْمَوْتِ وَمَا أَسْنِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾^(٩) ولم يقل وما أنسانيه إلا الرحمن.

فما قالوه موافق لقول الله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنَّا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَهْوَابُ وَالْأَلْدَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^(١١) فقال ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، ولم يقل رجس من عمل الرحمن، وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ فعلمنا أن ما أراد الشيطان غير ما أراد الرحمن، وأخبر أن الشيطان يصد عن ذكر الله، ولم يقل الرحمن يصد عن ذكر الله.

وقال: ﴿إِنَّمَا النَّجْوَىٰ مِنَ الشَّيْطَانِ﴾^(١١) ولم يقل من الرحمن.

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| (١) سورة الأنبياء، الآية: ٨٧. | (٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٠. |
| (٣) سورة الطلاق، الآية: ٧. | (٤) سورة الأنبياء، الآية: ٨٧. |
| (٥) سورة القصص، الآية: ١٦. | (٦) سورة القصص، الآية: ١٥. |
| (٧) سورة يوسف، الآية: ١٠٠. | (٨) سورة سبأ، الآية: ٥٠. |
| (٩) سورة الكهف، الآية: ٦٣. | (١٠) سورة المائدة، الأيتان: ٩١ - ٩٠. |
| (١١) سورة المجادلة، الآية: ١٠. | |

وقال: ﴿لَا يَدْرَأَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ (١) يعني بوسوسته

وخديعته .

وقال ﴿وَلَا تَقْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (٢) وَأِنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿١١١﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴿١١٢﴾ (٢) فأخبر أن الشيطان أضلهم عن الحق .

وقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَتْ لِلإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (٣) وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّكَ اللَّهُ وَعَدَّكُمْ وَعَدَّ الْحَقَّ وَوَعَدْتَكُمْ فَأَخْلَقْتُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (٤) ولم يقل فلا تلوموني ولوموا ربكم، لأنه أفسدني وأفسدكم، وكفرتني وكفركم .

ولو قصدنا إلى الاخبار عما أضافه الله تعالى إلى الشيطان من معاصي العباد لكثرت ذلك وطال به الكتاب .



مرکز تحقیقات علوم اسلامی
فصل

الفرق بين صنع الخالق والمخلوق ودلالة الكتاب

فإن قال قائل: ما الدليل على أن الله تعالى لم يفعل أفعال عباده، وأن فعل العبد غير فعل رب العالمين؟

قيل له: الدليل على ذلك من كتاب الله تعالى، ومن أخبار رسول الله ﷺ ومن إجماع الأمة، ومن حجج العقول:

فأما ما يدل على ذلك من كتاب الله فقوله سبحانه وتعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَعَنَّا كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٥) فلما لم يكن الكفر بمتقن ولا بمحكم علمنا أنه ليس من صنعه .

(٢) سورة يس، الآيات: ٦٠ - ٦٢ .

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٢٢ .

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٧ .

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٥٣ .

(٥) سورة النمل، الآية: ٨٨ .

وقال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَعِيرَةٍ وَلَا سَابِغَةٍ وَلَا وَصِيْلَةٍ وَلَا حَامِرٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١) وقد علمنا أن الله تعالى قد جعل وخلق الشاة والبعير، وإنما ينفي عن نفسه ما جعلوه من الشق الذي فعلوه في آذان أنعامهم، فعلمنا أن ما نفاه الله تعالى عن نفسه هو كفر العباد وفعلهم.

وقال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ﴾^(٢) فلما كان الكفر متفاوتاً متناقضاً علمنا أنه ليس من خلق الله تعالى، وقال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(٣)، فلما لم يكن الكفر بحسن علمنا أنه ليس من خلقه ولا من فعله؛ لأن خلق الله هو فعله، وقد قال: إنه ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾^(٤) وقال ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾^(٥) وأخبر أن خلقه وفعله واحد.

فإن قال قائل منهم: إن الكفر حسن لأن الله خلقه.

قيل له: لو جاز أن يكون حسناً لأن الله تعالى خلقه، جاز أن يكون حقاً وصدقاً وعدلاً وصلاحاً، فلما لم يجز أن يكون الكفر حقاً ولا صدقاً ولا عدلاً ولا صلاحاً لم يجز أن يكون حسناً، ولو كان الكفر حسناً كان الكافر محسناً، إذ فعل حسناً، فلما كان الكافر مسيئاً مفسداً كاذباً جائراً مبطلاً، علمنا أن فعله ليس بحسن ولا حق ولا صدق ولا عدل ولا صلاح.

وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^(٦) ولو كان فاعلاً لها لكان قد أنزل بها أعظم السلطان والحجة.

وقال: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً﴾^(٧) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾^(٨) والله قد جعل الأجسام كلها، وإنما نفى عن نفسه أن يكون قولهم لأزواجهم وقولهم لأولادهم أنتن

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| (١) سورة المائدة، الآية: ١٠٣. | (٢) سورة الملك، الآية: ٣. |
| (٣) سورة سجدة، الآية: ٧. | (٤) سورة آل عمران، الآية: ٤٧. |
| (٥) سورة آل عمران، الآية: ٤٠. | (٦) سورة النجم، الآية: ٢٣. |
| (٧) سورة مريم، الآية: ٨١. | (٨) سورة الأحزاب، الآية: ٤. |

أمهاتنا، وأنتم أبناؤنا، ثم أخبر أنه لا يقول إلا حقاً وأنّ الكذب ليس من قوله ولا من فعله .

وقال عزّ من قائل: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَمَّ بَيْنَ وَبَيْنَ يَغْتِرِ عَلَيْهِمْ سُبْحَانَهُمْ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(١) فأخبر أنهم جعلوا له شركاء، ولو كان الجاعل لما كان قد جعل لنفسه شركاء، ولا يخلو من أن يكون هو جعل لنفسه شركاء دونهم، أو يكونوا هم الذين جعلوا له شركاء، وهو عن ذلك متعال لم يفعله ولم يجعله، ولو كان هو الذي جعل لنفسه شركاء دون عباده أو إن كان هو جعل ما جعلوا كان قد جعل لنفسه شركاء كما جعل ذلك عباده. فكان قد شارك، عباده في شركهم وكفرهم، ومن جعل لله شريكاً فقد أشرك بالله غيره وقال: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾^(٢) وقال: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾^(٣) وقال: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَاداً لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ﴾^(٤) فلو كان جاعلاً ما جعلوه من الكفر كان قد جعل لنفسه ما يكرهه، وجعل لنفسه أنداداً، جلّ الله عن ذلك .

وقال ﷻ: ﴿وَسْئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾^(٥) فنفى أن يكون جعل من دونه آلهة، فعلمنا أن اتخاذ الاله من دون الله لم يجعله الله .

وقال ﷻ: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ﴾^(٦) فلو كان هو الذي جعل الحمية في قلوبهم لم يقل هم الذين جعلوا الحمية .
فإن قالوا: ما أنكرت أن يجعل ما جعل العباد .

قيل لهم: لو جاز أن يكون جاعلاً لما جعله العباد لكان عادلاً بعدل العباد، ومصلحاً بصلاح العباد، وجائراً بجور العباد، ومفسداً بفساد العباد، وكاذباً بكذبهم؛ إذ كان لكذبهم وفسادهم وجورهم فاعلاً، فلما لم يجر ما ذكرناه علمنا أنّ الله لم يجعل لما جعله العباد .

(٢) سورة النحل، الآية: ٥٧ .

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٣٠ .

(٦) سورة الفتح، الآية: ٢٦ .

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٠ .

(٣) سورة النحل، الآية: ٦٢ .

(٥) سورة الزخرف، الآية: ٤٥ .

وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (١)
فنفى عن نفسه أن يكون كفرهم من عنده تعالى.

وقال ﷺ: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾ (٢)
وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ (٣) فلو كان الله فعل الكيد والمكر بالنبي ﷺ كان قد مكر بنبيه وكاده، تعالى الله عن ذلك.

وقال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ﴾ (٤) ولو كان اتخاذهم الولد فعل الله كان قد اتخذ ولداً، ولو كان قد فعل عباده فعله كان له شريك في الملك، تعالى عن ذلك.

ولو قصدنا إلى استقصاء ما يدل على مذهبنا في أن الله لم يفعل الظلم والجور والكذب وسائر أفعال العباد لطلال بذلك الكتاب، وفيما ذكرناه كفاية، والحمد لله رب العالمين.

مرآة حقن كتمان علي بن أبي طالب

الأخبار المانعة من نسبة الشر إلى الله تعالى

وأما ما روي عن النبي ﷺ من إضافة الحسن إلى الله والسوء إلى العباد ما روي عن أبي امامة الباهلي (٥) قال: قال رسول الله ﷺ: اضمنوا لي أشياء أضمن لكم الجنة. قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: لا تظلموا عند قسمة مواردكم، ولا تجبنوا عند قتال عدوكم، وامنعوا ظالمكم من مظلومكم، وانصفوا الناس من أنفسكم، ولا تغلوا غنائمكم، ولا تحملوا على الله ذنوبكم.

- (١) سورة البقرة، الآية: ٧٩. (٢) سورة الأنفال، الآية: ٣٠.
(٣) سورة الطارق، الآية: ١٥. (٤) سورة الإسراء، الآية: ١١١.
(٥) أبو امامة الباهلي واسمه صدى بن عجلان الصحابي، كان من المشاهير سكن مصر ثم حمص وبها توفي سنة ٨١، وهو آخر من توفي من الصحابة بالشام. (أسد الغابة: ١٣٨/٥).

وروي عن أبي هريرة^(١) أنه قال: قام رجل من خشع إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله متى يرحم الله عباده؟ قال ﷺ: يرحم الله عباده ما لم يعملوا بالمعاصي ثم يقولون هي من الله.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: خمسة لا تطفأ نيرانهم ولا تموت ديدانهم: رجل أشرك بالله، ورجل عق والديه، ورجل سعى بأخيه إلى سلطان جائر فقتله، ورجل قتل نفساً بغير نفس، ورجل حمل على الله ذنبه.

وروي عنه ﷺ أنه قال: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد خصلتان لا ينفع معهما صوم ولا صلاة: الإشراف بالله، وأن يزعم عبد أن الله يجبره على معصيته.

ومن ذلك ما روي عن ابن مسعود^(٢) أنه سئل عن امرأة توفي عنها زوجها ولم يفرض لها صداقاً؟ فقال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

وروي عن أبي هريرة أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام بالليل إلى الصلاة قال: ليبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك.

وروي عن حذيفة^(٣) عن النبي ﷺ أنه قال: إذا دعيت بي يوم القيامة أقوم فأقول: ليبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك.

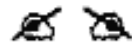
(١) اختلفوا في اسمه كثيراً، كان من كبار وضاعي الحديث طمعاً فيما بيد معاوية، وكان يلعب بالشطرنج ويقامر، وكانت عائشة تتهمه بوضع الأحاديث وترد ما رواه، واستعمله عمر على البحرين فجمع أموالاً كثيرة (الكنى والألقاب: ١/١٧٢).

(٢) أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي حليف بني زهرة، كان إسلامه قديماً، وكان سببه أنه كان يرعى غنماً. فمر به الرسول ﷺ واخذ شاة حائلاً من تلك الغنم فدرت عليه لبنا غزيراً، بعثه عمر إلى الكوفة مع عمار بن ياسر وقال فيه «كنيف ملء علماء»، مات بالمدينة سنة ٣٢ ودفن بالبقيع وكان عمره حين مات بضع وستين سنة (الاستيعاب: ٣/٩٨٧).

(٣) حذيفة بن اليمان العبسي، عد من الأركان الأربعة، ذكر أنه لما حضرته الوفاة قال لابنته: أية ساعة هذه؟ قالت: آخر الليل. قال: الحمد لله الذي بلغني هذا المبلغ ولم اوال ظالمًا على صاحب حق ولم اعاد صاحب حق. سكن الكوفة ومات بالمدائن بعد بيعة أمير المؤمنين علي ﷺ (منتهى المقال ص ٨٨).

وروي عن أنس^(١) أنه قال: قال رسول الله ﷺ: سيكون في هذه الأمة أقوام يعملون بالمعاصي ويزعمون أنها من الله، فإذا رأيتموهم فكذبوهم ثم كذبوهم.

وما أشبه هذه الأخبار كثير، ولو قصدنا إلى ذكرها لطلال بها الكتاب وإتاما نذكر من الباب الذي يثبت به على الحق.



الأدلة العقلية على تنزيه الله من خلق الشرور

وأما حجة القول على أن الله لم يفعل أفعال العباد، وأن فعل الخلق غير فعل رب العالمين، فهو أنا وجدنا من أفعال العباد ما هو ظلم وعبث وفساد، وفاعل الظلم ظالم، وفاعل العبث عبث، وفاعل الفساد مفسد، فلما لم يجوز أن يكون الله مفسداً علمنا أنه لم يفعل الظلم ولا العبث ولا الفساد.

وأيضاً؛ فإن أفعالهم التي هي محكمة منها ما هو طاعة وخضوع وفاعل الطاعة مطيع، وفاعل الخضوع خاضع، فلما لم يجوز أن يكون الله مطيعاً ولا خاضعاً علمنا أنه لا يفعل الطاعة ولا الخضوع.

وأيضاً؛ فإن الله لا يجوز أن يعذب العباد على فعله، ولا يعاقبهم على صنعه، ولا يأمرهم بأن يفعلوا ما خلقه، فلما عذبهم على الكفر، وعاقبهم على الظلم، وأمرهم بأن يفعلوا الإيمان، علمنا أن الكفر والظلم والإيمان ليست من فعل الله ولا من صنعه.

ومما يبين ما قلنا: أنه لا يجوز أن يعذب العباد على طولهم وقصرهم وألوانهم وصورهم؛ لأن هذه الأمور فعله وخلقها فيهم، فلو كان الكفر والفجور فعل الله لم يجوز أن يعذبهم على ذلك ولا ينهاهم عنه ولا يأمرهم بخلافه، فلما

(١) أنس بن مالك بن النضر الانصاري الخزرجي النجاري، خادم رسول الله ﷺ كان من المكثرين في الرواية، وتوفي بالبصرة سنة ٩٣، وقيل في تاريخ وفاته غير ذلك (أسد الغابة: ١٢٧/٢).

أمر الله العباد بالإيمان ونهاهم عن الكفر ولم يجز أن يأمرهم بأن يفعلوا طولهم وقصرهم وألوانهم وصورهم علمنا أنّ هذه الامور فعل الله، وأنّ الطاعة والمعصية والإيمان والكفر فعل العباد.

وأيضاً فلو جاز أن يفعل العبد فعل ربه، وأن يكسب خلق إلهه - كما قال مخالفونا إنّ العباد فعلوا فعل ربهم - لجاز أن يكون كلامهم كلام الله، فيكون كلام العبد كلام ربه كما كان كسب العبد فعل خالقه، فلما لم يجز أن يكون كلام العبد كلام خالقه لم يجز أن يكون فعل العبد فعل إلهه، ولا كسب العبد صنع خالقه، فثبت أنّ أفعال العباد غير فعل رب العالمين.

وأيضاً؛ فإنّه لا يخلو الظلم في قولهم وفعلهم من أن يكون بخلقه تعالى [فيكون الظالم لا ظالماً ومصيباً بذلك لا مخطئاً]^(١) فلو كان الله بخلقه الظلم عادلاً أيضاً كان الظلم عدلاً وصواباً؛ لأنه لا يجوز أن يصيب إلا بفعل الصواب، ولا يعدل إلا بفعل العدل، ولو كان الكفر والظلم صواباً وعدلاً كان الكافر والظالم مصيبين عادلين بالظلم ولا مصيب بفعل الكفر والظلم، فثبت أنّ الله لا يجوز أن يفعل الظلم والخطأ والفسوق والفجور بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب.

وأيضاً فلو جاز أن يفعل الله الظلم ولا يكون ظالماً لجاز أن يخبر بالكذب بقوله ولا يكون كاذباً، فلما لم يجز أن يكون الله يقول الكذب؛ لأنّ القائل المخبر بالكذب كاذب، كذلك لم يجز أن يفعل الظلم؛ لأنّ الفاعل للظلم ظالم، فلما لم يجز أن يكون «عزّ وجل» ظالماً لم يجز أن يكون للظلم فاعلاً، فثبت أنّ الظلم ليس من فعل الله ولا الكذب من قوله سبحانه.

وأيضاً؛ فإنّ الله سخط الكفر وعابه وذمّ فاعله ولا يجوز على الحكيم أن يذمّ العباد على فعل ولا يعيب صنعه ولا يسخط، بل يجب أن يرضى بفعله؛ لأنّ

(١) هذه الجملة جاءت في بعض النسخ هكذا: بخلقه الظلم عادلاً او ظالماً او مصيباً بذلك او مخطئاً.

من فعل ما لا يرضى به فهو غير حكيم، ومن يعيب ما صنع ويصنع ما يعيب فهو معيب والله يتعالى عن هذه الصفات علواً كبيراً، فلما لم يجز على ربنا أن يعيب ما صنع ولا يسخط ما يفعل علمنا أن أفعال العباد غير فعل رب العالمين.

وأيضاً؛ فإن الله قال في كتابه: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(١) وقال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا آسَخَطَ اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ﴾^(٢) فالله أحكم وأعدل من أن يسخط في فعله، ويغضب من خلقه، ويفعل ما لا يرضى به.

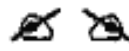
وأيضاً فإن الفاعل للفاحشة والظلم والكفر أكثر استحقاقاً للذم من الأمر بالفاحشة أو الكفر، فلما كان الأمر بالكفر والظلم والفواحش غير حكيم كان الفاعل لذلك والمحدث له غير حكيم، فلما كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه غير فاعل للكفر، ولا محدث للظلم، ولا مبتدع للقبائح، ولا مخترع للفواحش، وثبت أن الظلم فعل الظالمين، والفساد فعل المفسدين، والكذب فعل الكاذبين وليس شيء من ذلك فعل رب العالمين.

وأيضاً؛ فإنه لا تخلو أفعال العباد من أن تكون كلها فعل رب العالمين لا فاعل لها غيره، أو أن تكون فعله وفعل خلقه وكسبهم، أو أن تكون فعل العباد وليست بفعل الله، فلما لم يجز أن يكون الله تعالى منفرداً بالأفعال ولا فاعل لها غيره؛ لأنه لو كان كذلك كان لا يجوز إرسال الرسل وإنزال الكتب ولبطل الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والحمد والذم؛ لأنه لا فعل للعباد، وأوجب أيضاً أن يكون هو الفاعل لشتى نفسه، وللعن أنبيائه، وللفسوق والفجور، والكذب والظلم، والعبث والفساد، فلو كان ذلك منه وحده كان هو الظالم والكاذب والعايب والمفسد، إذ كان لا فاعل للظلم والعبث والكذب والفساد غيره، ولو كان فاعلاً لما فعله العباد كان هو الفاعل للظلم الذي فعله العباد والكذب والعبث والفساد وكان يجب أن يكون ظالماً كما أنهم ظالمون، وكان عابثاً مفسداً إذ لم يكونوا الفاعلين لهذه الأمور دونه، ولا هو الفاعل لها دونهم.

(٢) سورة محمد، الآية: ٣٨.

(١) سورة الزمر، الآية: ٧.

فلَمَّا بطل هذان الوجهان ثبت الثالث، وهو أَنَّ هذه الأفعال عمل العباد وكسبهم، وأنها ليست من فعل ربِّ العالمين ولا صنعه، ولو قصدنا إلى استقصاء أدلة أهل العدل في هذا الباب لطال بذلك الكتاب.



فصل

اللوازم الفاسدة للقول بخلق أفعال العباد

ومتَّما يسأل عنه ممَّن زعم أنَّ فعل العباد هو فعل الله وخلقُه أن يقال لهم: أليس من قولكم أنَّ الله محسن إلى عباده المؤمنين، إذ خلق فيهم الإيمان وبين لهم بفعل الإيمان؟.

فإن قالوا: لا نقول ذلك، زعموا أنَّ النبي ﷺ ولم يحسن في تبليغ الرسالة، وكفى بهذا خزيًا لهم.

فإن قالوا: إنَّ الانسان المؤمن محسن بفعل الإيمان وكسبه. يقال لهم: فقد كان إحسان واحد من محسنين بفعل الإيمان وكسبه من الله ومن العبد.

فإن قالوا: بذلك. قيل لهم: فما أنكرتم أن تكون إساءة واحدة من مسيئين، فيكون الله «عزَّ وجلَّ» مسيئًا بما فعل من الإساءة التي العبد بها مسيء، كما كان محسنًا بالاحسان الذي به العبد محسن.

فإن قالوا: إنَّه مسيء بإساءة العباد لزمهم أن يكون ظالمًا بظلمهم، وكاذبًا بكذبهم، ومفسدًا بفسادهم، كما كان مسيئًا بإساءتهم.

فإن قالوا: لا يجوز أن تكون إساءة واحدة بين مسيئين. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يكون إحسان واحد بين محسنين، ولا يجدون من هذا الكلام مخرجًا والحمد لله رب العالمين؛ وكلَّما اعتلوا بعلَّة عورضوا بمثلها.

ويقال لهم: أليس الله نافعًا للمؤمنين بما خلق فيهم من الإيمان. فمن قولهم: نعم. فيقال لهم: والعبد نافع لنفسه بما فعل من الإيمان. فإذا قالوا:

نعم. قيل لهم: قد ثبت أنّ منفعة واحدة من نافعين هي منفعة من الله بالعبد بأن خلقها، ومنفعة من العبد بأن اكتسبها.

فإن قالوا: نعم. قيل لهم: وكذلك الكفر قد ضرّ الله به الكفار بأن خلقه، وضرّ الكافر نفسه بأن اكتسب الكفر.

فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون الله قد أفسد الكافر بأن خلق فساده ويكون الكافر هو أفسد نفسه بأن اكتسب الفساد.

فإن قالوا: نعم. قيل: فما أنكرتم أن يكون الكافر جائراً على نفسه بما اكتسب من الجور. فإن قالوا: جائر، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون الله جائراً على نفسه بما فعل من الجور أيضاً كما قلمت في الكافر، فإن قالوا: جائر خرجوا من دين أهل القبلة، وإن قالوا: لا يجوز أن يكون الله جائراً بما فعله العباد من الجور، قيل لهم: وكذلك ما أنكرتم أن لا يكون مفسداً بفسادهم، ولا ضاراً لهم بضررهم.

فإن قالوا بذلك، قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يكون فاعلاً لما فعلوه من الكفر والفساد وأن يكون فعله غير فعلهم، وكلّما اعتلّوا بعلة في هذا الكلام عورضوا بمثلها.

ويقال لهم: أليس الله نافعاً للعباد [المؤمنين] بما خلق فيهم من الإيمان.

فمن قولهم: نعم. فيقال: وكذلك النبي ﷺ قد نفعهم بما دعاهم إلى الإيمان.

فإن أبوا ذلك وزعموا أنّ النبي ما نفع أحداً ولا أحسن إلى أحد؛ قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يجب على المؤمنين شكره ولا حمده، إذ كان غير نافع لهم ولا محسن إليهم.

وإن قالوا: إنّ النبي ﷺ قد نفعهم بدعائه إياهم إلى الإيمان. قيل لهم: أفليس الله بما خلق فيهم من الإيمان أنفع لهم من النبي ﷺ إذ دعاهم إلى الإيمان، فلا بدّ لهم من نعم؛ لأنّ النبي قد يجوز أن يدعوهم إلى الإيمان، فلا بدّ لهم من نعم يجيئون إليه ولا يجوز أن يخلق الله فيهم الإيمان إلّا وهم مؤمنون.

فيقال: أفليس قد ضرّ الله الكافر في قولهم بما خلق فيه من الكفر؟ فمن قولهم: نعم. يقال لهم: وكذلك إبليس قد ضرّهم بدعائه إياهم إلى الكفر، فلا بدّ من نعم وإلا لزمهم أن لا يكون إبليس وسوس إلى أحد بمعصيته ولا يجب أن يذمّ على شيء من أفعاله، وردّوا أيضاً مع ذلك كتاب الله؛ لأنّ الله يقول:

﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضلاً﴾ (١).

ويقال لهم: فأیما أعظم المضرة التي فعلها الله تعالى بالكافر من خلق الكفر فيه أو المضرة التي فعلها إبليس من دعائه إياهم إلى الكفر؟ فإن قالوا: المضرة التي فعلها بهم إبليس من دعائه إياهم إلى الكفر أعظم. قيل لهم: فما أنكرتم أن تكون منفعة النبي ﷺ للمؤمنين أعظم بدعائه إياهم إلى الإيمان.

فإن قالوا: إنّ المضرة التي خلقها الله فيهم أعظم. قيل لهم: فما أنكرتم أن تكون مضرة الله للكافرين في خلق الكفر فيهم أعظم من مضرة إبليس بدعائه إياهم إلى الكفر.

فإن قالوا ذلك قيل لهم: فقد وجب عليكم أن إلهكم أضّر على الكافرين من إبليس. فإذا قالوا: إنه أضّر عليهم من إبليس. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون شراً عليهم من إبليس كما كان أضّر عليهم من إبليس كما قلت: إنّ الله أنفع للمؤمنين من النبي وخير لهم من النبي ﷺ.

فإن قالوا: إن إلههم شرّ من إبليس فقد خرجوا من دين أهل القبلة، وإن أبوا ذلك لم يجدوا منه مخرجاً مع التمسك بقولهم.

ويقال لهم: أتقولون: إنّ الله قد ضرّ الكفار في دينهم؟ فمن قولهم: نعم.

فيقال لهم: فما أنكرتم أن يغرّهم في دينهم كما أنه ضرّهم في دينهم. فإن قالوا: إنّ الله لا يغرّ العباد في أديانهم. قيل لهم: والله لا يضرّهم في إيمانهم.

وإن قالوا: إنّ الله يغرّهم في أديانهم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يموت عليهم

ويخدعهم عن أديانهم؟ فإن قالوا بذلك شتموا الله أعظم الشتيمة. وإن قالوا: إن الله لا يخدع أحداً عن دينه ولا يغرّ أحداً عن دينه. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يجوز أن يضرّه في دينه؛ وكلّما اعتلوا بعلّة عورضوا بمثلها.

ويقال لهم: أتقولون: إنّ الله ضرّ النصراني في دينه إذ جعله نصرانياً وخلق فيه الكفر، وكذلك اليهودي؟ فإن قالوا: نعم - وهو قولهم - فيقال لهم: فما أنكرتم أن يفسده في دينه فيكون مفسداً لعباده في أديانهم. فإن قالوا: إنّه مفسد لهم في أديانهم. قيل لهم: أفيجب عليهم شكره وهو في قولهم مفسد لهم؟ فإن قالوا: لا يجب أن يشكر صحّ كفرهم، وإن قالوا: إنّه يجب أن يشكر. قيل لهم: على ماذا يشكر؟ فإن قالوا: على الكفر فقد افتضحوا وبان خزيهم. وإن قالوا: إنّه يشكر على ما خلق فيهم من الصّحة والسلامة. قيل لهم: أو ليس هذه الامور عندكم قد فعلها مضرّة عليهم في دينهم ليكفروا ويصيروا إلى النار، فكيف يكون ما به هلاكهم نعمة عليهم؟! فإذا جاز ذلك يكون من أطعمني خبيصاً مسموماً ليقتلني به منعماً عليّ ومحسناً إلى فإن قالوا: لا يكون محسناً إلى الكافر بهذه الامور إذ إنّما فعلها فيهم ليكفروا ويصيروا إلى النار، فلا بدّ لهم أن لا يروا الشكر لله على العباد واجباً، فيخرجوا من دين أهل القبلة.

ويقال لهم: أليس الله بفعله للصواب مصيباً؟ فمن قولهم: نعم يقال لهم: فإذا زعمتم أنّه قد جعل الخطأ فما أنكرتم أن يكون مخطئاً؟ فإن قالوا: إنّه مخطيء، بان كفرهم، وإن قالوا: لا يكون بفعله للخطأ مخطئاً. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يكون بفعله للصواب مصيباً كما لم يكن بفعله للخطأ مخطئاً؟ وكلّما اعتلوا بعلّة عورضوا بمثلها.

ويقال لهم: أليس الله «عزّ وجلّ» مصلحاً للمؤمنين بما خلق فيهم من الصلاح؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون مفسداً للكافرين بما خلق فيهم من الكفر والفساد؟ فإن قالوا بذلك. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون ظالماً بما خلق فيهم من الظلم؟ فإن أبوا ذلك يسألوا الفصل بينهما ولن يجدوه، وإن قالوا: إنّه ظالم، فقد وضح شتمهم الله تعالى.

ويقال لهم: أتقولون إن الله مصيب عادل في جميع ما خلق؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون جميع ما خلق صواباً وعدلاً إن كان عادلاً مصيباً في خلقه. فإن قالوا: إن جميع ما خلق عدل وصواب. قيل لهم: أفليس من قولكم إن الظلم والكفر والخطأ عدل وصواب. فإن قالوا: إن ذلك عدل وصواب. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون ذلك حقاً وصالحاً.

فإن قالوا: بذلك فقد وضع فساد قولهم ولزمهم أن يكون الكافر عادلاً بفعله الكفر وأن يكون مصيباً محققاً مصلحاً أكان فعله عدلاً وصواباً وحقاً وصالحاً.

فإن أبوا أن يكون الكفر صالحاً وصواباً وحقاً وعدلاً قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يكون بفعله الجور عادلاً، ولا بفعله الخطأ مصيباً ولا بفعله الفساد مصلحاً إذاً، فإن قالوا بذلك، قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يكون الخطأ والجور من فعله إذ كان مصيباً عادلاً في جميع فعله. فإن قالوا بذلك، تركوا قولهم وصاروا إلى قول أهل الحق: إن الله لا يفعل خطأ ولا جوراً ولا باطلاً ولا فساداً.

ويقال لهم: أتقولون إن الله يفعل الظلم ولا يكون ظالماً؟ فمن قولهم: نعم. يقال لهم: فما الفرق بينكم وبين من قال: إنه ظالم وإنه لم يفعل ظلماً؟ وإن قالوا: إنه لا يجوز أن يكون ظالماً إلا من فعل ظلماً، قيل لهم: وكذلك لا يجوز أن يكون للظلم فاعلاً ولا يكون ظالماً، بل يجب أن يكون من كان للظلم فاعلاً أن يكون ظالماً.

ويقال لهم: أليس من قولكم إن الله خلق الكفر في الكافرين ثم عذبهم عليه؟ فإذا قالوا: نعم. يقال لهم: فما أنكرتم أن يضطرهم إلى الكفر ثم يعذبهم عليه؟ فإن قالوا: لو اضطرتهم إلى الكفر لم يكونوا مأمورين ولا منهيين؛ لأنه لا يجوز أن يؤمروا ولا ينهوا بما اضطرتهم إليه. قيل لهم: ولو كان الكفر قد خلق فيهم لم يكونوا مأمورين ولا منهيين؛ لأنه لا يجوز أن يؤمروا وينهوا بما خلق الله فيهم، وكلما اعتلوا بعلّة عورضوا بمثلتها.

وإن قالوا: إن الله اضطرتهم إلى الكفر. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون قد

حملهم عليه وأجبرهم عليه وأكرههم. فإن قالوا بذلك فقد صاروا إلى قول جهنم: إنه لا فعل للعباد وإنما هم كالحجارة تقلب وإن لم تفعل شيئاً [و] كالأبواب تفتح وتغلق وإن لم تفعل شيئاً، ولزمهم ما لزم جهنماً.

فإن صاروا إلى قول جهنم، قيل لهم: إذا جاز عندكم أن يعذب الله العباد على ما لم يكن منهم بل يعذبهم على ما اضطروهم إليه وحملهم عليه فما أنكروتم أن يعذبهم على ألوانهم وصورهم وطولهم وقصرهم.

فإن قالوا بذلك، قيل لهم: فلم لا يجوز أن يعذبهم من خلقهم وخلق السماوات والأرض. فإن قالوا بذلك سقطت مؤنتهم ولم يؤمنوا لعل الله سيعذب قوماً على ما ذكرنا، وإن قالوا: لا يجوز أن يعذبهم على ما ذكرتم، قيل لهم: فما أنكروتم أن يجوز أن يعذبهم على ما اضطروهم إليه وأجبرهم عليه.

ويقال لهم إن صاروا إلى قول جهنم: إذا زعمتم أن لا فاعل إلا الله فما أنكروتم أن يكون لا قائل إلا الله؟ فإن قالوا بذلك: قيل لهم فما أنكروتم أن يكون هو القائل إني ثالث ثلاثة، وأن لي ولبدأ، وهو الكاذب بقول الكاذب، ولزمهم أن يكون جميع أخباره كذباً، وإن قالوا: لا يجب أن يكون لا قائل إلا الله؛ لأن هذا يوجب أنه ظالم عابث إذ لم يفعل الظلم والعبث غيره.

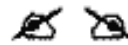
وإن امتنع القوم من أن يقولوا: إنه اضطروهم إلى الكفر، قيل لهم: فما أنكروتم أن لا يكون قد خلق فيهم الكفر كما لم يضطروهم إليه ويحملهم عليه.

ويقال لهم: أليس الله تعالى خلق الكفر والإيمان، وأمر بالإيمان ونهى عن الكفر، وأثاب على الإيمان وعاقب على الكفر؟ فإذا قالوا: نعم، قيل لهم فقد أمر الله تعالى العباد أن يفعلوا خلقه ونهاهم وغضب من خلقه؛ لأن الله تعالى غضب من الكفر وسخط وهو خلقه. فإن قالوا بذلك قيل لهم: فلم لا يجوز أن يغضب من كل خلقه كما غضب من بعض خلقه، ولم لا يجوز أن يأمر وينهى العباد ويثيبهم ويعاقبهم على السواد والبياض والطول والقصر، كما أمرهم بخلقهم ونهاهم عن خلقه وأثابهم وعاقبهم على خلقه.

ويقال لهم: أليس الله تعالى قد فعل الظلم وليس بظالم؟ فمن قولهم: نعم، يقال لهم: فما أنكرتم أن يخبر بالكذب ولا يكون كاذباً؟ فإن قالوا بذلك لم يؤمنوا أنّ جميع أخباره عن الغيب والحساب والجنة والنار كذب وإن لم يكن كاذباً، وإن قالوا: لا يجوز أن يخبر بالكذب إلا كاذب، قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يفعل الظلم إلا ظالم.

فإن قالوا: لا يجب أن يكون الله ظالماً؛ لأنه إنما فعل ظلم العباد، قيل: فما أنكرتم أن لا يكون كاذباً؛ لأنه إنما قال كذباً للعباد، ولم يجدوا ممّا سألناهم عنه مخلصاً.

ويقال لهم: أليس الله تعالى قد فعل عندكم شتم نفسه ولعن أنبيائه؟ فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون شاماً لنفسه لاعناً لأنبيائه، فإن قالوا: إنه شاتم لنفسه لاعن لأنبيائه، فقد سقطت مؤنتهم وخرجوا عن دين أهل القبلة؛ وإن قالوا: إنّ الله لا يجوز أن يشتم نفسه ويلعن أنبياءه، قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يجوز أن يفعل شتم نفسه ولا لعن أنبيائه. وكلّما اعتلوا بعلّة عورضوا بمثلها.



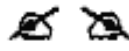
فصل

التنديد بالقائلين بخلق الأفعال

قد كان الأولى أن لا ندلّ على مثل هذه المسألة - أعني أن أفعال العباد فعلهم وخلقهم - لأن المنكر لذلك ينكر المحسوسات التي قد تبين صحتها، ولولا ما رجوته من زوال شبهة، ومن وضوح حجة تحصل لقاريء كتابي هذا لما كان هذا الباب ممّا ينتشر فيه القول.

ولا أعجب ممّن ينفي فعله مع علمه بأنه يقع بحسب اختياره ودواعيه ومقاصده، نعوذ بالله من الجهل، فإنه إذا استولى وغمر طبّق وعمّ، وقد قال الرسول الصادق عليه السلام: حبك الشيء يعمي ويصم.

وقد قال الله سبحانه في قوم عرفوا ثم عاندوا: ﴿وَحَمَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَطُغْرًا فَاظُنُّرَ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (١).



فصل

تنزيهه تعالى عن القضاء بغير الحق

فإن قال منهم قائل: ماذا نفيتم أن يكون الله فاعلاً لأفعالكم، أفتقولون: إنه قضى أعمالكم؟

قيل له: إن الله تعالى قضى الطاعة إذ أمر بها ولم يقض الكفر والفجور والفسوق.

فإن قال: فما الدليل على ما قلتم؟

قيل له: من الدليل على ذلك قول الخالق الصادق «عز وجل»: ﴿لِلَّهِ يَفُضُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَضِيلِينَ﴾ (٢) فعلمنا أنه يقضي بالحق ولا يقضي بالباطل؛ لأنه لو جاز أن يتمدح بأنه يقضي بالحق وهو يقضي غير الحق ويقضي بالباطل لجاز أن يقول: والله يقول الحق وهو يقول غير الحق، فلما كان قوله والله يقول الحق دليلاً على أنه لا يقول غير الحق كان قوله يقضي الحق دليلاً على أنه لا يقضي غير الحق.

ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (٣)، فعلمنا أنه يقضي بالحق ولا يقضي بالجور.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (٤)، فعلمنا أنه لم يقض عبادة الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين.

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.

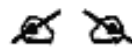
(٢) انتقلت النسخ على هذا، والاية في سورة الانعام ٥٧ هكذا: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَضِيلِينَ﴾.

(٣) سورة غافر، الآية: ٢٠. (٤) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

ومما يبيّن ذلك أيضاً أنّ الله أوجب علينا أن نرضى بقضائه ولا نسخطه، وأوجب علينا أن نسخط الكفر ولا نرضاه، فعلمنا أنّ الكفر ليس من قضاء ربّنا. ومما يبيّن ذلك أنّ الله تعالى أوجب علينا أن ننكر المنكر وأن نمنع الظلم، فلو كان الظلم من قضاء ربّنا كان أوجب علينا أن ننكر قضاءه وقدره، فلمّا لم يجر أن يوجب الله تعالى إنكار قضائه ولا ردّ قدره، علمنا أنّ الظلم ليس من قضائه ولا قدره.

وأيضاً قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^(١) وقال: ﴿يَقْتُلُونَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^(٢) فعلمنا أنّ ما كان بغير الحقّ غير ما قضى بالحقّ، فلو كان قتل الانبياء من قضاء الله كان حقّاً، وكان يجب علينا الرضا به، لأنّه يجب علينا الرضا بقضاء الله، وقد أمر الله تعالى أن لا يرضى بغير الحقّ ولا يرضى بقتل الانبياء، فعلمنا أنّ قتلهم ليس بقضاء ربّنا ولا من فعل خالقنا.

ومما يبيّن أنّ الله تعالى لم يقدر الكفر قوله تعالى في كتابه: ﴿سَجَّ اسْرَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^(٣) الَّذِي خَلَقَ سَوَّيًّا وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى^(٤) ولم يقل: إنّ قدر الضلال على خلقه، ولا قدر الشقاء على خلقه؛ لأنّه لا يجوز أن يتمدّح بأنّه قدر الضلال عن الحقّ، وكلّ ضلال عن الحقّ فمن تقديره، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.



فصل

معنى خلق الأشياء كلها

فإن قيل: فما معنى قول الله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٥) ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٥)؟

قيل له: إنّما أراد به خلق السماوات والارض والليل والنهار والجنّ

(١) سورة البقرة، الآية: ٦١. (٢) سورة غافر، الآية: ٢٠.

(٣) سورة الأعلى، الآيات: ١ - ٣. (٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٠١.

والانس وما أشبه ذلك ولم يرد أنه خلق الكفر والظلم والكذب، إذ لم يجر أن يكون ظالماً ولا كاذباً «عز وجل» وقد بين الله لنا صنعه فقال: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَفْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) فلما لم يكن الكفر بمتقن ولا بمحكم ولا بحق ولا بعدل علمنا أنه ليس من صنعه؛ لأنه متفاوت متناقض، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢) فأخبر أن الاختلاف لا يكون من عنده، وقال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ﴾^(٣) والكفر متفاوت فاسد متناقض، فثبت أنه ليس من خلقه وأنه عمل الكافرين.

فإن قال: فلم زعمتم أن قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ قد خرج منه بعض الأشياء؟ قيل له: قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(٤) ولم يخلقها، والإيمان الذي أمر الله به فرعون والكافرين لم يخلقها، فثبت أن الأشياء أطلق في بعض دون بعض، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥) ولم تؤت من ملك سليمان شيئاً، وإنما أراد مما أوتيته هي دون ما لم تؤت.

وقال تعالى: ﴿يَجِيءُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٦) وقد علمنا أنه لم تجب إليه ثمرات الشرق والغرب، وإنما أراد مما يجبي إليه وكذلك قوله تعالى: ﴿خَلِقُوا كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٧) مما خلقه تعالى.

وقال تعالى: ﴿فَتَحَنَّنَّا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٨) وإنما أراد ما فتح عليهم. وقال تعالى: ﴿يَبَيِّنُنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٩) ولم يرد تبيان عدد النجوم وعدد الانس والجن، وإنما أراد تبيان كل شيء مما بالخلق إليه حاجة في دينهم.

وقال تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾^(١٠) ولم يرد أنها تدمر هوداً والذين معه، وإنما أراد تدمر من أرسلت لتدميره.

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| (١) سورة النمل، الآية: ٨٨. | (٢) سورة النساء، الآية: ٨٢. |
| (٣) سورة الملك، الآية: ٣. | (٤) سورة الحج، الآية: ١. |
| (٥) سورة النمل، الآية: ٢٣. | (٦) سورة القصص، الآية: ٥٧. |
| (٧) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢. | (٨) سورة الأنعام، الآية: ٤٤. |
| (٩) سورة النحل، الآية: ٨٩. | (١٠) سورة الأحقاف، الآية: ٢٥. |

وقال: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) ولم ينطق الحجارة والحركة والسكون.

وما أشبه ما ذكرناه كثير، كذلك أيضاً قوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَفَنُكُونُ لَهُمْ وُلْدٌ وَلَمَّ تَكُنْ لَهُمْ صَوَابُةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢) أراد الأزواج والأولاد والأجسام؛ لأن هذا رد على النصارى ولم يرد الفجور والفسوق. وما ذكرناه في اللغة مشهور، قال لبيد بن ربيعة^(٣):

ألا كل شيء ما خلا الله باطلٌ وكلّ نعيمٍ لا مُحالةٌ زائلٌ

ولم يرد أن الحق باطل، ولا أن شعره هذا الذي قاله باطل، وقد قال كل شيء وإنما أراد بعض الأشياء، ويقول القائل: «دخلنا المشرق فاشترينا كل شيء ورأينا كل شيء حسن»، وإنما أراد كل شيء مما اشتروا، وكل شيء مما رأوا، وكذا: ﴿خَلَقْتُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ مما خلقه لا مما فعله عباده؛ لأنه لا يجوز أن يفعل العباد خلق رب العالمين.

ويقال لهم: إن كان يجب أن تكون أعمال العباد خلق الله لقول الله: ﴿خَلَقْتُ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٤)، فيجب أن يكون كل خلقه حسناً لقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(٥) فيجب أن يكون الشرك حسناً، وكذلك الظلم والكذب والفجور والفسوق؛ لأن ذلك عندهم خلق الله تعالى.

فإن قالوا: إن قوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ إنما أراد بعض الأشياء.

قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون قوله: ﴿خَلَقْتُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ إنما وقع على كل شيء خلقه دون ما لم يخلقه مما يقدر عليه ويعلم أنه لا يفعله ومما يفعله عباده من الطاعة والمعصية.

(١) سورة فصلت، الآية: ٢١. (٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠١.

(٣) لبيد بن ربيعة العامري الشاعر، قدم على النبي ﷺ سنة وفدومه فأسلم وحسن إسلامه، وترك الشعر منذ إسلامه حتى موته، وعمر طويلاً ومات وهو ابن مائة وأربعين سنة، وقيل أنه مات وهو ابن سبع وخمسين ومائة سنة، وكانت وفاته سنة ٤١ هـ على أشهر الأقوال (استيعاب: ١٣٣٥/٣).

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢. (٥) سورة السجدة، الآية: ٧.

فإن قال قائل: فما معنى قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

قيل له: إنما خيّر الله عن إبراهيم أنه حاجّ قومه فقال لهم: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ﴾^(٢) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ^(٣) يقول نحتم خشباً ثم عبدتموه، على وجه التوبيخ، ثم قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ يقول خلقكم وخلق الخشب الذي عملتموه صنماً، فسمى الصنم الذي عملوه عملاً لهم وإن كان الذي حلّ فيه من التصوير عملهم.

ولما ذكرناه نظائر من القرآن واللغة: فأما القرآن فقوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَكُمْ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ وَيَحْفَانٍ كَأَجْوَابٍ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ﴾^(٤) وأنا عملهم حلّ في هذه الامور، فأما الحجارة فهي خلق الله لا فاعل لها غيره.

ومن ذلك أيضاً قوله: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(٥) فالخشب خلق الله والعباد نجروه وعملوه فلماً وسفنأ.

ومن ذلك أيضاً قوله: ﴿أَنْ أَعْمَلَ سَيِّئَاتٍ﴾^(٦) فالحديد خلق الله ولكن العباد عملوه دروعاً، فعمل داود عليه السلام حلّ في الحديد والحديد خلق الله.

وقال في الحية: ﴿تَلَقَّفَ مَا صَنَعُوا﴾^(٧) وإنما يريد أنها تلقف الحبال والعصي التي فيها صنعهم، فكذلك قال: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ﴾^(٨) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ^(٩) خلق الخشب الذي يعملون منه صنماً، لا أنّ العباد عملوا خلق الله، ولا ان الله خلق أعمالهم.

وقد يقول القائل: فلان يعمل الطين لبنأ، ويعمل الحديد أفضالاً، ويعمل الخوص زبلاً، كذلك أيضاً عملوا الخشب أصناماً، فجاز أن يقال: إنها عمل لهم، كما قيل: إنهم يعملون الخوص والطين والحديد.

ثم إننا نردّ هذا الكلام عليهم فنقول لهم: إذا زعمتم أنّ كفرهم خلقهم،

(١) سورة الصافات، الآية: ٩٦. (٢) سورة الصافات، الآيتان: ٩٥، ٩٦.

(٣) سورة سبأ، الآية: ١٣. (٤) سورة هود، الآية: ٣٧.

(٥) سورة سبأ، الآية: ١١. (٦) سورة طه، الآية: ٦٩.

وقال إبراهيم محتجاً عليهم في قولهم: إن الله خلق أعمالهم فلم ما قالوا: يا إبراهيم إن كان الله خلق فينا الكفر ولا يمكننا أن نرد ما خلق الله فينا ولو قدرنا لفعلنا، وأنت تأمرنا بأمر لا يكون خلق الله فينا، فإتعا تأمرنا بأن لا يخلق الله خلقه حاشا الله، بل قالوا ذلك لتبين إبراهيم ﷺ أن كفرهم غير خلق الله، ولو كان خلق الله ما عذبوا عليه ولا نهوا عنه، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا بُدَّيْلَ لِيَخْلُقِ اللَّهُ﴾ (١) فلو كان خلق الله ما بدّل وما عذبوا إلا على كفرهم الذي هو غير خلق الله وإن خلق الله حكمة وصواب، والكفر سفه وخطأ، فثبت أن الحكمة غير السفه، والخطأ غير الصواب.

ولولا كراهة طول الكتاب وخوف ملال القارئ لأتينا على كل شيء مما يسألون عنه من المتشابه في تصحيح مذهبهم. وفيما ذكرناه كفاية ودلالة على ما لم نذكره، على أننا قد أودعنا كتابنا صفوة النظر من ذلك ما فيه بلاغ. والحمد لله رب العالمين.



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

فصل

معنى الهدى في المؤمن والكافر

إن سأل سائل فقال: أتقولون: إن الله هدى الكافر؟

قيل له: إن الهدى على وجهين: هدى هو دليل وبيان، فقد هدى الله بهذا الهدى كل مكلف بالغ الكافر منهم والمؤمن، وهدى هو الثواب والنجاة فلا يفعل الله هذا الهدى إلا بالمؤمنين المطيعين القائلين عن الله ورسوله.

فإن قال: فما الدليل على أن الهدى ما تقولون؟

قيل: الدليل على أن الهدى قد يكون بمعنى الدليل قوله تعالى في كتابه: ﴿وَأَمَّا نَمُودُ فَهَدَيْتَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَٰعِقَةٌ أَلْهَبٌ أَلْهُونِ بِمَا كَانُوا

(١) سورة الروم، الآية: ٣٠.

يَكْسِبُونَ ﴿١٧﴾ (١) فقد خبر الله تعالى أنه هدى ثمود الكفار فلم يهتدوا فأخذتهم الصاعقة بكفرهم.

وقال الله تعالى: ﴿إِن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (٢) يعني الدلالة والبيان.

وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ (٣) يعني الدلالة والبيان.

وقال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾ (٤) يعني دللناه على الطريق.

وقال تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُنزِّلُ الْغَمْرَ لَدَلُّوا لَوْلَا إِنَّا لَنَكِيدُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِنَمُنَّ بِهِمْ وَنَكِيدُهُمْ فِي الْأُولَى أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِمَّا يَشْكُرُونَ﴾ (٥) فخبروا في الآخرة أن الهدى أتت من الله للكفار فلم يهتدوا، وإنما هدى الله الهدى الدليل.

وقال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَنَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٦) يعني تدل وتبين، وما أشبه ما ذكرناه أكثر من أن نأتي عليه.

وأما ما يدل على ذلك من اللغة: فإن كل من دل على شيء فقد هدى إليه، فلما كان الله تعالى قد دل الكفار على الإيمان ثبت أنه قد هداهم إلى الإيمان.

فأما هدى الثواب الذي لا يفعله الله بالكافرين فمنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْيُنُهُمْ فِي غَمْرِهِمْ وَيُضَلُّونَ بِأَعْيُنِهِمْ وَيُضَلُّونَ بِأَعْيُنِهِمْ﴾ (٧) وإنما يهديهم بعد القتل بأن ينجيهم ويشيهم.

وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ (٨) إنما يهديهم بإيمانهم بأن ينجيهم ويشيهم.

(٢) سورة النجم، الآية: ٢٣.

(٤) سورة الانسان، الآية: ٣.

(٦) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

(٨) سورة يونس، الآية: ٩.

(١) سورة فصلت، الآية: ١٧.

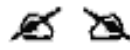
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٩٤.

(٥) سورة سبأ، الآية: ٣٢.

(٧) سورة محمد، الآيتان: ٤ - ٥.

وقال: ﴿يَهْدِي بِرَأْسِ اللَّهِ مَنِ اتَّبَعَ بِرَأْسِ اللَّهِ مَنِ اتَّبَعَ﴾^(١) وقال: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾^(٢) يعني من تاب.

فهذا الهدى وما أشبهه لا يفعله الله إلا بالمؤمنين القائلين بالحق، فأما قرين الدليل فقد هدى الله الخلق أجمعين. وكلما سئلت عن آية من الهدى من الله تعالى فردّها إلى هذين الأصلين؛ فإنه لا يخلو من أن يكون على ما ذكرناه، ولولا كراهة التطويل لسألنا أنفسنا عن آية آية مما يحتاج إلى البيان، وفي هذه الجملة دليل على ما نسأل عنه.



فصل

حقيقة الاضلال منه سبحانه

فإن قيل: أفتقولون إن الله تعالى أضل الكافرين؟ قيل له: نقول: إن الله أضلهم بأن عاقبهم وأهلكهم عقوبة لهم على كفرهم، ولم يضلهم عن الحق ولا أضلهم بأن أفسدهم، جلّ وعزّ عن ذلك.

فإن قالوا: لم زعمتم أن الضلال قد يكون عقاباً؟ قيل لهم: قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾^(٣) يعني في هلاك، وسعّر يعني سحر النار فيهم، إذ ليس في ضلال هو كفر أو فسق، لأن التكليف زائل في الآخرة، وقد بين الله تعالى من يضل فقال: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾^(٤) وقال: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ الكَافِرِينَ﴾^(٥) وقال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^(٦) وقال: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾^(٧).

ثم أوضح الأمر وخبر أنه لا يضل إلا بعد إقامة الحجّة، فقال: ﴿وَمَا

(٢) سورة الرعد، الآية: ٢٧.

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٢٧.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

(١) سورة المائدة، الآية: ١٦.

(٣) سورة القمر، الآية: ٤٧.

(٥) سورة غافر، الآية: ٧٤.

(٧) سورة غافر، الآية: ٣٤.

كَانَ اللَّهُ يُضِلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يَبْتِغِي لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴿١﴾ فأخبر أنه لا يضلّ أحداً حتى يقيم الحجّة عليه، فإذا ضلّ عن الحقّ بعد البيان والهدى والدلالة أضله الله حينئذ، بأن أهلكه وعاقبه.

وأما الإضلال الذي ننفيه عن ربّنا تعالى فهو ما أضافه الله إلى غيره فقال: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (٢) يقول: أضلّهم بأن دعاهم إلى عبادة العجل.

وقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ﴾ (٣) يريد أضلّهم بأن قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ﴾ (٤) وأمرهم بالكفر ودعى إليه، والله لا يأمر بعبادة غيره ولا يفسد عباده.

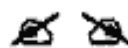
وقال: ﴿فَوَكَّرُوا مُؤْمِنٌ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ (٥).

وقال: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (٦) يريد أنه أفسد وخرّ وخذع، والله لا يغرّ العباد ولا يظهر في الارض الفساد.

وقال يخبر عن أهل النار: إنهم يقولون: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ (٧) يريد ما أفسدنا ولا غيرنا ولا بين الكفر والمعاصي إلا المجرمون، ولم يقولوا ما أضلنا إلا ربّ العالمين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!

وكلّ اضلال أضلّ الله به العباد فإنما هو عقوبة لهم على كفرهم وفسقهم.

وأما من خالفنا زعموا أنّ الله تعالى يبتدىء كثيراً من عباده بالاضلال عن الحقّ ابتداءً من غير عمل، وأنّ قولهم: إنّ عبداً مجتهداً في طاعة الله قد عبده مائة عام ثمّ لا يأمنه أن يضلّه عمّا هو عليه من طاعة فيخلق فيه من الكفر، ويزين عنده الباطل، وأن يعبد غيره مائة عام ويكفر به ثمّ لا يأمن أن يخلق في قلبه الإيمان فينقله عمّا هو عليه، فليس يثق وليه بولايته، ولا يهرب عدوّه من عداوته.



- | | |
|-------------------------------|------------------------------|
| (٢) سورة طه، الآية: ٨٥. | (١) سورة التوبة، الآية: ١١٥. |
| (٤) سورة النازعات، الآية: ٢٤. | (٣) سورة طه، الآية: ٧٩. |
| (٦) سورة يس، الآية: ٦٢. | (٥) سورة القصص، الآية: ١٥. |
| | (٧) سورة الشعراء، الآية: ٩٩. |

فصل

عود على بله في معنى الهدى

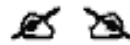
فإن سأل سائل فقال: ما معنى قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾^(١).

قيل له: معنى ذلك إنك لا تنجي من العذاب من أحببت؛ لأن النبي ﷺ كان حريصاً على نجاة أقاربه بل كل من دعاه.

فإن قيل: فلم زعمتم أن هذا هو تأويل الآية؟ قيل له: لما كان الله قد هداهم بأن دلهم على الإيمان، علمنا أنه لم يهدم بهدى الثواب، وقد بين الله تعالى أن الهدى بمعنى الدليل قد هداهم به، فقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾^(٢) يعني الدلالة والبيان.

فإن قيل: فما معنى قوله ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣)؟ قيل له: إنما أراد به ليس عليك نجاتهم، ما عليك إلا البلاغ ولكن الله ينجي من يشاء.

فإن قيل: فلم قلت هذا؟ قيل له: لما أخبر الله تعالى أن النبي ﷺ قد هدى الكافر فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٤) وإنما يريد إنك تدل، فلما كان قد دل المؤمن والكافر كان قد هدى الكافر والمؤمن، فعلمنا أنه أراد بهذه الآية هدى الثواب والنجاة، فقس على ما ذكرناه جميع ما يسأل عنه من أمثال هذه الآية.



باب

الكلام في الارادة وحقيقتها

فإن سأل سائل فقال: أتقولون: إن الله تعالى أراد الإيمان من جميع الخلق المأمورين والمنهيين أو أراد ذلك من بعضهم دون بعض؟ قيل له: بل أراد ذلك

(١) سورة القصص، الآية: ٥٦. (٢) سورة النجم، الآية: ٢٣. (٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٢. (٤) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

من جميع الخلق إرادة بلوى واختبار، ولم يرد إرادة إجبار واضطرار، وقد قال الله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾^(١) وقال: ﴿كُونُوا قَرَدَةً خَاشِعِينَ﴾^(٢) فأراد أن يجعلهم هو قردة، إرادة إجبار واضطرار فكانوا كلهم كذلك، وأراد أن يقوموا بالقسط إرادة بلوى واختيار، فلو أراد أن يكونوا قوامين بالقسط كما أراد أن يكونوا قردة خاشعين، لكانوا كلهم قوامين شاقوا أو أبوا، ولكن لو فعل ذلك ما استحقوا حمداً لا أجراً.

ومما يدل من القرآن على أن الله أراد بخلقه الخير والصلاح ولم يرد بهم الكفر والضلال قوله سبحانه: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾^(٣) فأخبر أن ما أراد الله غير ما أرادوا.

وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ يُسَبِّحَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾^(٤) فأخبر أن إرادته في خلقه الهداية والتوبة والبيان، ثم قال: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾^(٥) فأخبر أن ما أراد الله منهم غير ما أراد غيره من الميل العظيم.

وقال: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ﴾^(٦) فأخبر أنه إنما يأبى ما أراد العباد من إطفاء نوره.

وقال: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾^(٧) وقال: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾^(٨) فأخبر أنه تعالى لا يريد الظلم بوجه من الوجوه، كما أنه لما قال: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٩) لم يعجز أن يرضى به بوجه من الوجوه.

وكذلك لما قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَنْقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١٠) لم يعجز أن يأمر بالفحشاء بوجه من الوجوه، ولو جاز أن يريد الظلم وهو يقول

(١) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦٧.

(٣) سورة النساء، الآية: ٢٧.

(٤) سورة غافر، الآية: ٣١.

(٥) سورة الزمر، الآية: ٧.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٦٥.

(٧) سورة النساء، الآية: ٢٦.

(٨) سورة التوبة، الآية: ٣٢.

(٩) سورة آل عمران، الآية: ١٠٨.

(١٠) سورة الأعراف، الآية: ٢٨.

﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ لجاز أن يرضى بالكفر ويحب الفساد ويأمر بالفحشاء مع هذه الايات، فلما لم يجر ذلك لم يجر أن يريد الظلم.

ومما يدل على أن الله تعالى لم يرد الكفر والفجور: أنا وجدنا المرید لثتم نفسه سفيهاً غير حكيم، فلما كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه لا يريد شتمه ولا سوء الثناء عليه.

وأيضاً فإن الكفار إذا فعلوا ما أراد من الكفر كانوا محسنين؛ لأن من فعل ما أراد الله تعالى فقد أحسن، فلما لم يجر أن يكون الكافر محسناً في شتمه الله ومعصيته له علمنا أنه لم يفعل ما أراد الله.

وأيضاً فإنه لو جاز أن يريد الكفر به ويكون بذلك ممدوحاً لجاز أن يحب الكفر ويرضى به، ويكون بذلك حكيماً ممدوحاً، فلما لم يجر أن يرضى بالكفر ولا يحبه لم يجر أن يريد.

وأيضاً فإن من أمر العباد بما لا يريد فهو جاهل، فلما كان ربنا أحكم الحاكمين علمنا أنه لم يأمر بشيء لا يريد؛ لأن من أمر بمدحه ولم يرد أن يفعله ونهى عن شتمه وأراد أن يفعل فهو جاهل ناقص، فلما كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه لا يريد أن يشتم ولا يثني عليه بسوء الثناء، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.



فصل

في شبهة لهم في الارادة

قالوا: لو أراد الله سبحانه من زيد الإيمان فوق خلافه - وهو مراد الشيطان والعبد - لكانا قد عجزا الله ووجب أن يكونا أقدر منه.

والجواب عن ذلك: أنه يقال لهم: لم قلت ذلك؟ فإن قالوا: لأننا نعلم أن جند السلطان لو فعلوا ما لا يريد له لدل على عجزه وعدم قدرته.

قيل لهم: إنما صح ذلك؛ لأن السلطان لم يكن ممن يصح منه التكليف أو

ممن له قدرة على الانتصاف منهم في أي وقت أراد ولا يخاف الفوت، ولم يكن أيضاً ممن يعلم مقدار الحسنه والجزاء عليها والسيئة والأخذ بها.

وأيضاً؛ فإن السلطان يتألم إذا لم يقع مراده ويسرّ بوقوعه، وكلّ هذه الاوصاف منتفية عن القديم تعالى، ففرق بين الأمرين، ولم يكن للقياس الذي اعتمدوا عليه معنى في هذا الموضع، وإنما يجب أن يجمع بين المتساويين بعلّة والامر هاهنا بخلاف ذلك.

ثم يقال لهم: إنما كان يجب أن يكون عاجزاً لو أراد منهم الطاعة إرادة اضطرار وإجبار ثم لم تقع، فأما إذا أراد إرادة البلوى والاختبار فهذا ما لا يغيب إلا على المسكين، وإذا كان ذلك كله فلا يكون منا التعجيز لله تعالى، إذ فعل العباد ما لا يريد من الكفر ولم يفعلوا ما أراد من الإيمان؛ لأنه لم يرد أن يحملهم عليه حملاً ويلجئهم إليه الجاء، فيكون منهم على غير سبيل التطوع.

وقد بين الله ذلك في كتابه فقال: ﴿إِن نَّشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾^(١) فأخبر أنه لو شاء لأحدث آية يخضع عندها الخلق، ولكنه لو فعل ذلك ما استحقوا حمداً ولا جزاء ولا كرامة ولا مدحاً؛ لأن الملجأ لا يستحق حمداً ولا جزاء، وإنما يستحق ذلك المختار المستطيع وقد بين الله ذلك فقال: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُمُ الَّذِي كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا يَدْعُونَ مُشْرِكِينَ﴾^(٢) وقال الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾^(٣) فأخبر أنه لا ينفع الإيمان إذا كان العذاب والإلجاء.

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَوَ تَكُنَّ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾^(٤) فأخبر أنه لا ينفع الإيمان في حال الإلجاء.

وقال عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا آتَرَكْتَهُمُ التَّرَافُقَ قَالُوا آمَنَّا بِهِ لَوْلَا إِلَهٌ إِلَّا الَّذِي ءَامَنَّا بِهِ بَنَوْا لِشُرِكَيْهِمْ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٥)، وقال الله تعالى: ﴿ءَأَلْفَنَّا وَقَدْ حَصَّيْتِ

(٢) سورة غافر، الآية: ٨٤.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٥٨.

(١) سورة الشعراء، الآية: ٤.

(٣) سورة غافر، الآية: ٨٥.

(٥) سورة يونس، الآية: ٩٠.

قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١﴾ فَأَخْبِرْ أَنَّهُ لَا يَنْفَعُهُ الْإِيمَانُ فِي وَقْتِ الْإِلْجَاءِ وَالْإِكْرَاهِ.

وقال «عز وجل»: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُوَلِّتِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧﴾ وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْفَنِّ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوَلِّتِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾﴾ (٢) فأخبر أنه لا تنفع التوبة في حال المعايعة، وما أشبه ما ذكرناه كثير.

ثم يقال لهم: فإذا كان العبد بفعله ما لم يرد الله قد أعجزه فيجب أن يكون بفعله ما يريد قد أقدره، ومن انتهى قوله إلى هذا الحد فقد استغني عن جداله وربحت مؤنته.



فصل

الإيمان وحقيقة المشيئة

فإن سألوا عن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (٣).

قيل لهم: معنى ذلك لو شاء ربك لألجأهم إلى الإيمان، لكنه لو فعل ذلك لزال التكليف، فلم يشأ ذلك بل شاء أن يطيعوا على وجه التطوع والايثار لا على وجه الإكراه والاضطرار، وقد بين الله ذلك فقال: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ﴾ يريد أنني أنا أقدر على الإكراه منك ولكنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (٤) وكذلك الجواب في قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ (٥)،

(٢) سورة النساء، الآيتان: ١٧ - ١٨.

(٤) سورة البقرة: ٢٥٦.

(١) سورة يونس، الآية: ٩١.

(٣) سورة يونس، الآية: ٩٩.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ١١٢.

لَهْدِكُمْ أَجْمَعِينَ»^(١) وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اٰخْتَلَفُوا فَيَنْهَمُ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾^(٢) ولو شاء لحال بينهم وبين ذلك، ولو فعل ذلك لزال التكليف عن العباد؛ لأنه لا يكون الأمر والنهي إلا مع الاختيار لامع الالغاء والاضطرار.

وقد بين الله ذلك بما ذكرنا من قوله: ﴿إِنْ شَاءَ نُنزِلُ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْيُنُهُمْ لَهَا غَٰضِيَةً﴾^(٣) فأخبر أنه لو شاء لأكرههم على الإيمان.

وقد بين ذلك ما ذكرناه من قصة فرعون وغيره أنه لم ينفعهم الإيمان في وقت الاكراه.

وقد بين الله في كتابه العزيز أنه لم يشأ الشرك، وكذب الذين أضافوا إليه ذلك، فقال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾^(٤) فأخبروا أنهم إنما أشركوا بمشيئة الله تعالى فلذلك كذبهم، ولو كانوا أرادوا أنه لو شاء الله لحال بيننا وبين الإيمان لما كذبهم الله، قال الله تكذيباً لهم: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا - يَعْنِي عِدَابَنَا - قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُنَا - يَعْنِي هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ أَنْ اللَّهُ يَشَاءَ الشَّرْكَ ثُمَّ قَالَ - إِنْ تَسْتَعْتَبُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾^(٥) يعني تكذبون كقوله: ﴿قِيلَ الْمُرْصُونَ﴾^(٦).

وقال «عز وجل»: ﴿مَّا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٧) يعني يكذبون.

وقال «عز وجل»: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٨) خبر أن الرسل قد دعت إلى الإيمان، فلو كان الله

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٤٨.

(٦) سورة الذاريات، الآية: ١٠.

(٨) سورة النحل، الآية: ٣٥.

(١) سورة النحل، الآية: ٩.

(٣) سورة الشعراء، الآية: ٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٧) سورة الزخرف، الآية: ٢٠.

تعالى شاء الشرك لكانت الرسل قد دعت خلاف ما شاء الله، فعلمنا أن الله لم يشأ الشرك.

فإن قال بعض الاغبياء: فهل يشاء العبد شيئاً أو هل تكون للعبد إرادة؟

قيل له: نعم قد شاء ما أمكنه الله من مشيئته ويريد ما أمره الله بإرادته، فالقوة على الإرادة فعل الله والإرادة فعل العبد.

والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَزَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْقٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِيَوْمِ سُرٰدِقِهَا﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^(٢) وقال: ﴿ذٰلِكَ الْيَوْمَ الْاٰخِرُ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَثَابًا﴾^(٣) وقال: ﴿تُرْجَىٰ مَن نَّشَاءُ مِنهِنَّ وَتُؤْتَىٰ إِلَيْكَ مَن نَّشَاءُ﴾^(٤).

وقال: ﴿وَكذٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْاَرْضِ يَسْبُوًا مِنهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾^(٥).

وقال: ﴿فَكُلَا مِن حَيْثُ شِئْتُمَا﴾^(٦).

وقال: ﴿فَاتُوا حَرَمَكُمْ اَلَىٰ شِئْتُمْ﴾^(٧).

وقال: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا﴾^(٨).

وقال فيما بين أن العبد قد يريد ما يكره الله من إرادته فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيدُ الْاٰخِرَةَ﴾^(٩).

وقال: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِيْنَ يَسْمَعُوْنَ الشَّهَوٰتِ اَنۢ يَّمِيلُوْا مَيْلًا عَظِيْمًا﴾^(١٠).

وقال: ﴿وَلَوْ اَرَادُوْا الْخُرُوْجَ لَاعْدُوْا لَكُمْ عُدَّةٌ﴾^(١١) فأخبر أنهم لو أرادوا لفعلوا

كما فعل من أراد الخروج.

(٢) سورة المزمل، الآية: ١٩.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٥١.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٩.

(٨) سورة الكهف، الآية: ٧٧.

(١٠) سورة النساء، الآية: ٢٧.

(١) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

(٣) سورة النبا، الآية: ٣٩.

(٥) سورة يوسف، الآية: ٥٦.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.

(٩) سورة الأنفال، الآية: ٦٧.

(١١) سورة التوبة، الآية: ٤٦.

وقال: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾ (١).

وقال: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (٢).

وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ (٣). وما أشبه ما ذكرنا أكثر من أن نأتي عليه في هذا الموضوع.

فإن قال: فما معنى قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾.

قيل له: إن الله ذكر هذا المعنى في موضعين، وقد بينهما ودل عليهما بأوضح دليل وأشفى برهان على أنها مشيئة في الطاعة، فقال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (٤) فهو «عز وجل» شاء الاستقامة ولم يشأ الاعوجاج ولا الفكر، وقال في موضع آخر ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٥) ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (٥) فالله قد شاء اتخاذ السبيل ولم يشأ العباد ذلك إلا وقد شاء الله لهم، فأما الصّدق عن السبيل وصرف العباد عن الطاعة فلم يشأ «عز وجل».

ويقال لهم: أليس المرید لشيئته غير حكيم؟ فمن قولهم: نعم، قيل لهم: أو ليس المخبر بالكذب كاذباً؟ فمن قولهم: نعم، قيل لهم: وقد زعمتم أن الله يريد شتمه ويكون حكيماً فلا بد من الاقرار بذلك أو يتركوا قولهم.

ويقال لهم: فما أنكرتم أن يخبر بالكذب ولا يكون كاذباً؟ فإن منعوا من ذلك قيل لهم: ولا يجب أن يكون حكيماً بإرادة السفه وإرادة شتم نفسه، ولا يجدون إلى الفصل سبيلاً. فإن أجازوا على الله أن يخبر بالكذب لم يأمنوا بعد إخباره عن البعث والنشور والجنة والنار أنها كلها كذب ويكون بذلك صادقاً، ولا يجدون من الخروج عن هذا الكلام سبيلاً.

ويقال لهم: فما تريدون أنتم من الكفار؟ فإن قالوا: نريد من الكفار الكفر،

(١) سورة الفتح، الآية: ١٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٠.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٩١.

(٤) سورة التکویر، الآية: ٢٩.

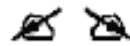
(٥) سورة الإنسان، الآيتان: ٢٩ - ٣٠.

فقد أقروا على أنفسهم بأن يريدوا أن يكفر بالله ويجب عليهم أن يجيزوا ذلك على النبي ﷺ بأن يكون مريداً للكفر بالله تعالى، وهذا غاية سوء الشاء عليه.

وإن قالوا: إن الذي نريده من الكفار الإيمان. قيل لهم: فأَيُّما أفضل ما أردتم من الإيمان أو ما أراد الله من الكفر؟ فإن قالوا: ما أراد الله خير مما أردنا من الإيمان، فقد زعموا أن الكفر خير من الإيمان. وإن قالوا: إن ما أردنا من الإيمان خير مما أراده الله من الكفر، فقد زعموا أنهم أولى بالخير والفضل من الله، وكفاهم بذلك خزيًا.

فيقال لهم: فما يجب على العباد يجب عليهم أن يفعلوا ما تريدون أنتم أو ما يريد الله؟ فإن قالوا: ما يريد الله، فقد زعموا أن على أكثر العباد أن يكفروا، إذ كان الله يريد لهم الكفر. وإن قالوا: إنه يجب على العباد أن يفعلوا ما نريد من الإيمان ولا يفعلوا ما يريد الله من الكفر، فقد زعموا أن اتباع ما أرادوا هم أوجب على الخلق من اتباع ما أراد الله، وكفاهم بهذا قبحاً.

ولولا كراهة طول الكتاب لسألناهم في قولهم: إن الله تعالى أراد المعاصي عن مسائل كثيرة يتبين فيها فساد قولهم، وفيما ذكرناه كفاية، والحمد لله رب العالمين.



فصل

الاخبار المسددة لمذهب العدلية

ومما جاء من الحديث ما يصحح مذهبنا في القضاء والمشيمة وغير ذلك مما ذكرنا، فمن ذلك ما روي عنه ﷺ أنه قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يرضى بقدر الله تعالى». وهذا مصحح لقولنا؛ لأننا بقدر الله راضون وبالكفر غير راضين.

وروي عن عبدالله بن شداد^(١) عنه ﷺ أنه كان يقول في دعائه: «اللهم

(١) عبد الله بن شداد بن الهاد الليثي عربي كوفي من خواص أمير المؤمنين ﷺ وكان من كبار =

رضني بقضائك، وبارك لي في قدرك، حتى لا أحبّ تعجيل ما أخرت، ولا تأخير ما عجلت» والنبي ﷺ لا يجوز أن يرضى بالكفر ولا بالظلم.

وروي عنه ﷺ أنه قال: «سيكون في آخر هذه الأمة قوم يعملون بالمعاصي حتى يقولون هي من الله قضاء وقدر، فإذا لقيتموهم فأعلموهم أنني منهم بريء».

وروي عنه أنه قال له رجل: بأبي أنت وأمي متى يرحم الله عباده ومتى يعذب الله عباده؟ فقال ﷺ: «يرحم الله عباده إذا عملوا بالمعاصي فقالوا هي منا، ويعذب الله عباده إذا عملوا بالمعاصي فقالوا هي من الله قضاء وقدر».

وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أتى بسارق فقال: «ما حملك على هذا؟ فقال قضى الله وقدره، فضربه عمر ثلاثين سوطاً ثم قطع يده فقال: قطعت يدك بسرقتك وضربتك بكذبك على الله تعالى». وهذا خبر قد روته جميع الحشوية ومعظم رواة العامة، ونقله أحمد بن حنبل^(١) وغيره من الرواة.

وروي عن الأصمغيني بن نباتة^(٢) قال: لما رجع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ من صفين قام إليه شيخ فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟ فقال ﷺ له: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلة إلا بقضاء وقدر. فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي، والله ما إن أرى لي من الاجر شيئاً. فقال ﷺ له: بلى أيها الشيخ لقد عظم الله أجركم بمسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين.

= التابعين وثقاتهم، وقال لما منع بنو أمية عن التحدث بفضائل علي ﷺ: وددت أن أترك فأحدث بفضائل علي بن أبي طالب ﷺ وأن عنقي ضرب بالسيف، قتل سنة ٨٢ هـ (متهى المقال: ١٨٦).

(١) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي وصاحب المسند المشهور، ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ وتوفي سنة ٢٤١ هـ (الاعلام للزركلي: ١/١٩٢).

(٢) كان الأصمغيني من خاصة أمير المؤمنين ﷺ، وعمر بعده، وروى عهد مالك الأشتر الذي عهده إليه أمير المؤمنين ﷺ لما ولده مصر، وروى وصية أمير المؤمنين ﷺ إلى ابنه محمد بن الحنفية (فهرست الطوسي: ٣٧).

فقال: وكيف لم نكن مضطرين والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا ومنصرفنا؟ فقال ﷺ له: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأً حتماً، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والأمر من الله والنهي، ولم تكن تأتي لائمة لمذنب ولا محمداً لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الاوثان، وجند الشيطان، وخصماء الرحمن، وشهود الزور والبهتان، وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله أمر تخييراً، ونهي تحذيراً، وكلف يسيراً، ولم يكلف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل لعباً، ولم ينزل الكتب للعباد عبثاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(١). فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال ﷺ: ذلك الأمر من الله والحكم، ثم تلا هذه الآية ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(٢) فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

أنت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان مُلتبساً جزاك ربك بالإحسان إحساناً

وروي عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون: الله قدرها علينا، الراة عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله».

وروي أن رجلاً جاء إلى الحسن البصري فقال: يا أبا سعيد إني طلقت امرأتي ثلاثاً فهل لي من مخرج؟ فقال: ويحك ما حملك على ذلك. قال: القضاء.

فقال له الحسن: كذبت على ربك وبنات منك امرأتك.

وروي أن الحسن البصري مرّ على فضيل بن برجان وهو مصلوب فقال: ما

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(١) سورة ص، الآية: ٢٧.

حملك على السرقة؟ قال: قضاء الله وقدره. قال: كذبت يا لكع أيقضي عليك أن تسرق ثم يقضي عليك أن تصلب؟

وروي أنّ ابن سيرين سمع رجلاً وهو يسأل عن رجل آخر فقال: ما فعل فلان؟ فقال: هو كما شاء الله. فقال ابن سيرين: لا تقل كما شاء الله ولكن قل هو كما يعلم الله، ولو كان كما شاء الله كان رجلاً صالحاً.

وما أشبه هذا أكثر من أن يحصى، ولو لم يكن ورد عن الرسول ﷺ من الآثار ما نعلم به بطلان مذهب القدرية والجبرية إلا الخبر المشهور الذي تلقته الأمة بالقبول، وهو ما رواه شداد بن أوس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قال حين يصبح أو حين يمسي: «اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت وأقر لك بالنعمة وأقر على نفسي بالذنب، فاغفر لي؛ فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت».

وقال ابن سيرين لرجل له مملوك: لا تكلفه ما لا يستطيع، فإن كرهته فبعه. وقال ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

وروي أنه ﷺ قال لقاطمة بنت عبدالمطلب حين أخدمها غلاماً: «لا تكلفيه ما لا يطيق».

وروي عنه ﷺ أنه قال: «استغفروا عن الشرك ما استطعتم»، وهذه الاخبار مما يستدل بها على بطلان قولهم في الاستطاعة وتصحيح قولنا: إن الإنسان مستطيع، وأن الله لا يكلف عباده ما لا يطيقون، وإنما أوردناها لتكون رسالتنا هذه غير محتاجة إلى غيرها في هذا المعنى.

ومن ذلك أيضاً ما روي عن بنت ربيعة^(١) قالت: بايعت رسول الله ﷺ في نسوة فأخذ علينا ما في آية السرقة والزنا «وَلَا يَسْرِفَنَّ وَلَا يُزَيِّنَنَّ»^(٢) - الخ، ثم قال: فيما استطعتن وأطقتن. قالت: قلنا الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا.

(١) كذا في نسخة، وفي أخرى «بنت ربيعة» وهو وهم، وهي اميمة بنت ربيعة واسم أبيها عبد بن بجار بن عمير، كانت من المبايعات (اسد الغابة: ٤٠٣/٥).

(٢) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

وذكر قتادة قال: بايع رسول الله ﷺ أصحابه على السمع والطاعة فيما استطاعوا.

وهذا يدلّ كلّ منصف على أنّ رسول الله ﷺ واتباعه لم يلزموا العباد الطاعة إلّا فيما استطاعوا، وكيف يجوز على أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين أن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يلزمهم ما لا يجدون.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «أول ما تبيّن من ابن آدم بطنه، فمن استطاع أن لا يدخل بطنه إلّا طيباً فليفعل».

وقال ﷺ: «من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل» فلم يوجب على أحد شيئاً إلّا بعد الاستطاعة.

وقال ﷺ: «من استطاع منكم أن يقي وجهه حرّ النار ولو بشقّ تمره فليفعل». فلم يرغبهم إلّا فيما يستطيعون.

وروي عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ألا أنبئكم بأعزّ الناس؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: الذي يعفو إذا قدر؛ فبيّن أنّه إنّما يكون العفو إذا قدر العبد وإذا لم يقدر فلا يكون العفو وقد قال الله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾^(١) وقال: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾^(٢) وقال: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾^(٣) فعلمنا أنّه كان يقدر على أن يعاقب، فأمره الله لذلك بالعفو، ولا يجوز أن يعفو عمّا لا يقدر له على مضرة ولا على منفعة.

وروي عنه أنّه قال: «من كظم غيظاً وهو قادر على إمضائه ملأ الله قلبه يوم القيامة رضى».

وروي عن ابن عباس في قوله: ﴿وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى الشُّجُورِ وَهُمْ سَكِينُونَ﴾^(٤) قال: وهم مستطيعون في دار الدنيا.

وروي عنه ﷺ أنّه قال: «يسرّوا ولا تعسّروا وأسكنوا ولا تنقروا، خير

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٣.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

(٤) سورة القلم، الآية: ٤٣.

(٣) سورة الاعراف، الآية: ١٩٩.

دينكم اليسر، وبذلك اتاكم كتاب الله، قال الله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (١) ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ (٢) واعلموا رحمكم الله أنه لو كان كلف خلقه ما لا يستطيعون كان غير مرید بهم اليسر، وغير مرید للتخفيف عنهم؛ لأنه لا يكون اليسر والتخفيف في تكليف ما لا يطاق.

وروي عن سعيد بن عامر بن حذيم (٣) لما استعمله عمر بن الخطاب على بعض كور الشام خرج معه يوصيه، فلما انتهى إلى المكان قال له سعيد: وأنت فاتق الله وخف الله في الناس، ولا تخف الناس في الله، وأحب لقريب المسلمين وبعيدهم ما تحبه لنفسك وأهل بيتك، وأقم وجهك تعبداً لله، ولا تقض بقضاء مختلف عليك أمره، وتنزع إلى غير الحق، وخض الغمرات إلى الحق، ولا تخف في الله لومة لائم، فأخذ عمر بيده فأقعه ثم قال: ويحك من يطيق هذا؟

فانظر كيف وصاه وأمره بأن يفعل الخير ويجتهد في تحصيله، وما أشبه هذا من الحديث أكثر من أن يحصى، والحمد لله والصلاة على آل الله (٤).

- ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١].

[إن سأل سائل] فقال: كيف يأمرهم أن يخبروا بما لا يعلمون، أوليس أقيح من تكليف ما لا يطاق؛ الذي تأبونه؛ والذي يجوز أن يكلف تعالى مع ارتفاع القدرة لا يجوزه.

الجواب: قلنا: قد ذكر في هذه الآية وجهان:

أحدهما: أن ظاهر هذه الآية إن كان أمراً يقتضى التعلّق بشرط، وهو كونهم

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥. (٢) سورة النساء، الآية: ٢٨.

(٣) كذا في نسخة، وفي أخرى «بن حذلم»، يقال إن سعيد هذا أسلم قبل فتح خيبر وشهد المشاهد بعدها، وكان خيراً فاضلاً، وولاه عمر بعض شجناد الشام، واختلف في سنة وفاته: فقيل سنة ١٩، وقيل سنة ٢٠، وقيل سنة ٢١ (الاصابة ٢/ ٦٢٤).

(٤) الرسائل، ٢: ١٧٧ إلى ٢٤٧.

صادقين عالمين بأنهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا - فكأنه قال لهم: خبّروا بذلك إن علمتموه؛ ومتى رجعوا إلى نفوسهم فلم يعلموا، فلا تكليف عليهم. وهذا بمنزلة أن يقول القائل لغيره: خبّرني بكذا وكذا إن كنت تعلمه، وإن كنت تعلم أنك صادق فيما تخبر به عنه.

فإن قيل: أليس قد قال المفسرون في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ إن المراد به: إن كنتم تعلمون بالعلة التي من أجلها جعلت في الأرض خليفة، أو إن كنتم صادقين في اعتقادهم أنكم تقومون بما أنصب الخليفة له، وتضطلمون به، وتصلحون له؟.

قلنا: قد قيل كل ذلك، وقيل أيضاً ما ذكرناه؛ وإذا كان القول محتملاً للأمرين جاز أن يبني الكلام على كل واحد منهما؛ وهذا الجواب لا يتم لمن يذهب إلى أن الله تعالى لا يصح أن يأمر العبد بشرط قد علم أنه لا يحصل، ولا يحسن أن يريد منه الفعل على هذا الوجه؛ ومن ذهب إلى جواز ذلك صح منه أن يعتمد على هذا الجواب.

فإن قيل: فأية فائدة في أن يأمرهم بأن يخبروا عن ذلك بشرط أن يكونوا صادقين، وهو عالم بأنهم لا يتمكنون من ذلك لفقد علمهم به؟.

قلنا: لمن ذهب إلى الأصل الذي ذكرناه أن يقول: لا يمتنع أن يكون الغرض في ذلك هو أن ينكشف بإقرارهم وامتناعهم من الإخبار بالأسماء ما أراد تعالى بيانه من استثثاره بعلم الغيب، وانفراده بالاطلاع على وجوه المصالح في الدين.

فإن قيل: فهذا يرجع إلى الجواب الذي تذكرونه من بعد؟

قلنا: هو وإن رجع إلى هذا المعنى فيبينهما فرق من حيث كان هذا الجواب على تسليم أن الآية تضمنت الأمر والتكليف الحقيقيين.

والجواب الثاني: لا نسلم فيه أن القول أمر على الحقيقة، فمن هاهنا

افترقا.

والوجه الثاني: أن يكون الأمر وإن كان ظاهره ظاهر أمر، فغير أمر على الحقيقة؛ بل المراد به التقرير والتنبيه على مكان الحجّة؛ وقد يرد بصورة الأمر ما ليس بأمر، والقرآن والشعر [وكلام العرب مملوء بذلك].

وتلخيص هذا الجواب أن الله تعالى لما قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)؛ أي مطلع من مصالحكم، وما هو أنفع لكم في دينكم على ما لا تظلمون عليه. ثم أراد التنبيه على أنه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة - مع أنها تسبح وتقدس وتطيع ولا تعصي - أولى بالاستخلاف في الأرض؛ وإن كان في ذريته من يفسد ويفسك الدماء. فعلم آدم ﷺ أسماء جميع الأجناس، وأكثرها، وقيل أسماء محمّد ﷺ والأئمة من ولده، وفيه أحاديث مروية، ثم قال: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ مقررّاً لهم ومنبهاً على ما ذكرناه، ودالاً على اختصاص آدم بما لم يخصوا به وقلما أجابوه بالاعتراف والتسليم إليه علم الغيب الذي لا يعلمونه، فقال تعالى لهم: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^(٢) منبهاً على أنه تعالى هو المتفرد بعلم المصالح في الدين، وأن الواجب على كل مكلف أن يسلم لأمره، ويعلم أنه لا يختار لعباده إلا ما هو أصلح لهم في دينهم؛ علموا وجه ذلك أم جهلوه.

وعلى هذا الجواب يكون قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ محمولاً على كونهم صادقين في العلم بوجه المصلحة في نصب الخليفة، أو في ظنهم أنهم يقومون بما يقوم به هذا الخليفة ويكملون له؛ فلولا أن الأمر على ما ذكرناه، وأن القول لا يقتضي التكليف لم يكن لقوله تعالى بعد اعترافهم وإقرارهم: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ معنى، لأن التكليف الأوّل لا يتغير حاله بأن يخبرهم آدم ﷺ بالأسماء، ولا يكون قوله:

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٣.

﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إلى آخر الآية إلا مطابقاً لما ذكرناه من المعنى؛ دون معنى التكليف؛ فكأنه قال تعالى: إذا كنتم تعلمون هذه الأسماء، فأنتم عن علم الغيب أعجز؛ وبأن تسلموا الأمر لمن يعلمه ويدبر أمركم بحسبه أولى.

فإن قيل: كيف علمت الملائكة بأنّ في ذرية آدم ﷺ من يفسد في الأرض، ويسفك الدماء؟ وما طريق علمها بذلك؟ وإن كانت غير عالمة فكيف يجوز أن تخبر عنه بغير علم!.

قلنا: قد قيل: إنها لم تخبر وإنما استفهمت؛ فكأنها قالت متعرفة: أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا؟

وقيل: إن الله تعالى أخبرها بأنه سيكون من ذرية هذا المستخلف من يعصي ويفسد في الأرض، فقالت على وجه التعرف لما في هذا التدبير من المصلحة والاستفادة لوجه الحكمة فيه: أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا؟.

وهذا الجواب الأخير يقتضى أن يكون في أول الكلام حذف ويكون التقدير:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وإني عالم أن سيكون من ذريته من يفسد فيها، ويسفك الدماء، فاكتفى عن إيراد هذا المحذوف بقوله تعالى: ﴿أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ لأن ذلك دلالة على الأول؛ وإنما حذفه اختصاراً.

وفي جملة جميع الكلام اختصار شديد، لأنه تعالى لما حكى عنهم قولهم: ﴿أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ كان في ضمن هذا الكلام: فنحن على ما نظنته ويظهر لنا من الأمر أولى بذلك لانا نطيع وغيرنا يعصي.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يتضمن أيضاً أنني أعلم من مصالح المكلفين ما لا تعلمونه، وما يكون مخالفاً تظنونهم على ظواهر الأمور.

وفي القرآن من المحذوف العجيبة، والاختصارات الفصيحة ما لا يوجد في

شيء من الكلام؛ فمن ذلك قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام والناجي من صاحبيه في السجن عند رؤيا البقر السمان والعجاف: ﴿أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ (٤٥) **يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ** (١) ولو بسط الكلام فأورد محذوفه لقال أنا أنبئكم بتأويله، فأرسلون ففعلوا، فأتى يوسف فقال له: يا يوسف أيها الصديق أفتنا.

ومثله قوله في الأنعام، ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسَلَهُ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (٢) أي، وقيل لي: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

وكذلك قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام: ﴿وَلِيَسْلُبْنَ الرِّيحَ غَدُوهاَ شَهْرٍ وَوَأَاحِهَا شَهْرٍ وَأَسَلْنَا لَهُمُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمَنْ أَلْجَيْنَ مَنْ يَعمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَرْغَبْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُنزِلْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (٣) **يَعْمَلُونَ لَهُمُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرَبٍ وَنَسْئِلَ** إلى قوله: ﴿اعْمَلُوا أَلْ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ (٤)، أي وقيل لهم: ﴿اعْمَلُوا أَلْ دَاوُدَ شُكْرًا﴾.

وقال جرير:

وَرَدَدْتُمْ عَلَى قَيْسٍ بِخُورٍ مُجَاشِعٍ فَنَوْتُمْ عَلَى سَاقِ بَطِيءٍ جُبُورِهَا (٥)

أراد: فنوتتم على ساق مكسورة بطيء جبورها، كأنه لما كان في قوله: «بطيء جبورها» دليل على الكسر اقتصر عليه.

وقال عنتره:

هَلْ تُبْلِغَنِي دَارَهَا شَدْنِيَّةٌ لُعِنْتُ بِمَحْرُومِ الشَّرَابِ مُصْرَمٍ (٥)

يعني ناقته؛ ومعنى «لعنت» دعاء عليها بانقطاع لبنها وجفاف ضرعها، فصار

(١) سورة يوسف: الآيتان: ٤٥ - ٤٦. (٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤.

(٣) سورة سبأ، الآيتان: ١٢ - ١٣.

(٤) ديوانه: ٢٦٨. ومجاشع هو مجاشع بن دارم بن مالك بن حنظلة بن عمرو بن تميم وخور: جمع خوار، والخور: الضعف، وناق خوار، والجمع أيضاً خور.

(٥) من المعلقة؛ ص ١٨٣ - بشرح التبريزي. والشدنية: ناقه نسبت إلى شدن؛ موضع باليمن، وقيل: هو فحل كان باليمن، تنسب إليه الإبل: والمصرم: الذي أصاب أخلافه شيء فقلعه؛ من صرار أو غيره.

كذلك هذا كله؛ والناقة إذا كانت لا تنتج كان أقوى لها على السير. قال: تأبط
شراً - ويروى للشنفرى:

فلا تدفنوني إن دفني محرّم عليكم، ولكن خامري أم عامر^(١)
لأنه أراد: فلا تدفنوني بل دعوني تأكلني التي يقال لها: خامري أم عامر؛
وهي الضَّبُع.

وقال أوس بن حجر:

حتى إذا الكلابُ قال لها كاليوم مطلوباً ولا طلباً^(٢)
أراد: «لم أر كاليوم»، فحذف.

وقال أبو دؤاد الإيادي:

إن من شيمتي كبذلُ تلادي دونَ عِرْضِي، فإن رَضِيَتْ فكوني
أراد: فكوني معي على ما أنت عليه، وإن سخطت فيني فحذف هذا كله.
وقال الآخر:

إذا قيل سيروا إن ليلى لعلها جَرَى دونَ لَيْلى مائلُ القَرْنِ أعْضَبُ

أراد لعلها قريب، وهذا يتسع؛ وهو أكثر من أن يحيط به قول. والحذف
غير الاختصار. وقوم يظنون أنهما واحد؛ وليس كذلك لأن الحذف يتعلّق
بالألفاظ؛ وهو أن تأتي بلفظ يقتضى غيره ويتعلّق به، ولا يستقلّ بنفسه؛ ويكون
في الموجود دلالة على المحذوف، فتقتصر عليه طلباً للاختصار، والاختصار
يرجع إلى المعاني وهو أن يأتي بلفظ مفيد لمعانٍ كثيرة لو عبّر عنها بغيره لاحتج
إلى أكثر من ذلك اللفظ، فلا حذف إلا وهو اختصار، وليس كلّ اختصار حذفاً.

(١) شعر الشنفرى ٣٦/١ (ضمن الطرائف الأدبية عبدالعزيز الميمني)، وانظر تحقيق نسبة البيت هناك

والرواية فيه: «أبشري أم عامر». وأورد بعده:

إذا احتملوا رأسي وفي الرأس أكثرى
هناك لا أرجو حياةً تسرني
وغودر عند الملتقى ثم سائري
سجيس الليالي مبسلاً بالجرائر

(٢) ديوانه: ٢.

فمثال الحذف قوله: «ولكن خامري أم عامر» ونظائره مما أنشدناه؛ لأن القول غير مستغن بنفسه؛ بل يقتضى كلاماً آخر غير أنه لما كان فيه دلالة على ما حذف حسن استعماله.

ومثال الاختصار الذي ليس بحذف قول الشاعر:

أولادُ جَفْنَةَ حَوْلَ قَبْرِ أَبِيهِمْ قَبْرِ ابْنِ مَارِيَةَ الْكَرِيمِ الْمُفْضَلِ^(١)

أراد أنهم أعمام مقيمون بدار مملكتهم، لا ينتجعون كالأعراب، فاختصر هذا المبسوط كله في قوله: «حول قبر أبيهم».

ومثله قول عدي بن زيد:

عالمٌ بالذي يريدُ نقي الصدِّ رِعْفٌ على حُثَاءِ نَحُورِ^(٢)

وفي معنى الاختصار قول أوس بن حجر:

وَفَثِيانَ صِدْقِي لَا تَخِمُ لِحَامِهِمْ إِذَا شُبَّهَ النُّجْمُ الصَّوَارِ النَّوَافِرَا

فقوله: «لا تخم لحامهم» لفظ مختصر؛ ولو بسطه لقال: إنهم لا يذخرون اللحم ولا يستبقونه فيخم، بل يطعمونه الأضياف والظراق. ومعنى قوله:

إِذَا شُبَّهَ النُّجْمُ الصَّوَارِ النَّوَافِرَا

يعنى في شدة البرد كلب الشتاء؛ الثريا تطلع في هذا الزمان عشاء، كأنها صوار متفرق.

وهذا أيضاً أكثر من أن يحصى، وإنما فُضِّلَ الكلام الفصيح بعضه على بعض؛ لقوة حفظه من إفادة المعاني الكثيرة بالألفاظ المختصرة.

(١) ديوانه: ٨٠؛ وهي مارية بنت أرقم بن ثعلبة بن عمرو بن جفنة.

(٢) اللسان (جثا). وفي حاشية بعض النسخ: «قله «جثاه»: تراب كان يجمع ويجعل عليه حجارة وينحر عليها الأصنام؛ يريد أنه طامع متدين؛ ويروي على جباه»؛ وهي الحياض. والجاية: شيء مثل الحوض يجعل فيها الماء للإبل؛ وجمعها الجوابي.

فأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ فلا يليق إلا بالمسميات دون الأسماء؛ لأن هذه الكنايات لا تليق بالأسماء وإنما تليق بالعقلاء من أصحاب الأسماء أو العقلاء إذا انضم إليهم غيرهم مما لا يعقل على سبيل التغليب لما يعقل، كما يغلب المذكر على المؤنث إذا اجتمعوا في الكناية، كما يقول القائل: أصحابك وامائك جاؤوني، ولا يقال: جائي.

ومما يشهد للتغليب قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّلَأٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (١) (٢).

وقيل: إن في قراءة أبي: «ثُمَّ عَرَضَهَا» وفي قراءة عبدالله بن مسعود: «ثُمَّ عَرَضَهُنَّ» وعلى هاتين القراءتين يصلح أن تكون عبارة عن الأسماء.

أما قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ فعند أكثر أهل العلم وأصحاب التفسير أن الإشارة بهذه الأسماء إلى جميع الأجناس من العقلاء وغيرهم. وقال قوم: أراد أسماء الملائكة خاصة. وقال آخرون: أراد أسماء ذريته. والصواب القول الأول الذي عليه إجماع أهل التفسير، والظاهر يشهد به؛ لقوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (٣) كذا في تفسيره.

وقد يبقى في هذه الآية سؤال لم نجد أحداً ممن تكلم في تفسير القرآن، ولا في متشابهه ومشكله تعرض له؛ وهو من مهم ما يسأل عنه، وذلك أن يقال: من أين علمت الملائكة لما خبرها آدم ﷺ بتلك الأسماء صحة قوله، ومطابقة الأسماء للمسميات؛ وهي لم تكن عالمةً بذلك من قبل؛ إذ لو كانت عالمة لاخبرت بالأسماء؛ ولم تعترف بفقد العلم؛ والكلام يقتضيه؛ لأنهم لما أنبأهم آدم بالأسماء علموا صحتها ومطابقتها للمسميات؛ ولو لا ذلك لم يكن لقوله: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَنزَلْتُ عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ معنى، ولا كانوا مستفيدين بذلك نبوته وتمييزه واختصاصه بما ليس لهم؛ لأن كل ذلك إنما يتم مع العلم دون غيره.

والجواب: أنه غير ممتنع أن يكون الملائكة في الأول غير عارفين بتلك

(٢) الرسائل، ٣: ١١٢.

(١) سورة نور، الآية: ٤٥.

(٣) الرسائل، ٣: ١١٢.

الأسماء؛ فلما أنبأهم آدم ﷺ بها فعل الله لهم في الحال العلم الضروري بصحتها ومطابقتها للمسميات؛ إما عن طريق أو ابتداء بلا طريق؛ فعلموا بذلك تميزه واختصاصه؛ وليس لأحد أن يقول: إن ذلك يؤدي إلى أنهم علموا نبوته اضطراراً؛ وفي هذا منافاة لطريق التكليف؛ وذلك أنه ليس في علمهم بصحة ما أخبر به ضرورة ما يقتضى العلم بالنبوة ضرورة؛ بل بعده درجات ومراتب لا بد من الاستدلال عليها؛ ويجري هذا مجرى أن يخبر أحدنا نبي بما فعل على سبيل التفصيل على وجه تخرق العادة؛ وهو وإن كان عالماً بصدق خبره ضرورة لا بد له من الاستدلال فيما بعد على نبوته، لأن علمه بصدق خبره ليس هو العلم بنبوته، لكن طريق يوصل إليها على ترتيب.

ووجه آخر: وهو أنه لا يمتنع أن يكون للملائكة لغات مختلفة، فكل قبيل منهم يعرف أسماء الأجناس في لغته دون لغة غيره، إلا أن يكون إحاطة عالم واحد لأسماء الأجناس في جميع لغاتهم خارقة للعادة، فلما أراد تعالى التنبيه على نبوة آدم علمه جميع تلك الأسماء، فلما أخبرهم بها علم كل فريق مطابقة ما أخبر به من الأسماء للغته، وهذا لا يحتاج فيه إلى الرجوع إلى غيره، وعلم مطابقتها ذلك لباقي اللغات يخبر كل قبيل، ولا شك في أن كل قبيل إذا كانوا كثيرة، وخبروا بشيء يجري هذا المجرى علم مخبرهم، وإذا أخبر كل قبيل صاحبه علم من ذلك في لغة غيره ما علمه من لغته.

وهذا الجواب يقتضى أن يكون قوله: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ أي ليخبرني كل قبيل منكم بجميع هذه الأسماء.

وهذان الجوابان جميعاً مبنيان على أن آدم ﷺ مقدم له العلم بنبوته، وأن إخباره بالأسماء كان افتتاح معجزاته، لأنه لو كان نبياً قبل ذلك، وكانوا قد علموا بقدوم ظهور معجزات على يده لم يحتج إلى هذين الجوابين معاً، لأنهم يعلمون إذا كان الحال هذه مطابقة الأسماء للمسميات بعد أن لم يعلموا ذلك بقوله الذي قد أمنوا به فيه غير الصدق، وهذا بين لمن تأمله^(١).

(١) الامالي، ٦٢:٢، راجع أيضاً الرسائل، ١١:٣.

- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤].

إعلم أنه لا طريق من جهة العقل إلى القطع بفضل مكلف على آخر؛ لأن الفضل المراعى في هذا الباب هو زيادة استحقاق الثواب، ولا سبيل إلى معرفة مقادير الثواب من ظواهر فعل الطاعات؛ لأن الطاعتين قد تتساوى في ظاهر الأمر حالهما وإن زاد ثواب واحدة على الأخرى زيادة عظيمة.

وإذا لم يكن للعقل في ذلك مجال فالمرجع فيه إلى السمع، فإن دلّ سمع مقطوع به من ذلك على شيء عوّل عليه، وإلا كان الواجب التوقف عنه والشك فيه.

وليس في القرآن ولا في سمع مقطوع على صحته ما يدلّ على فضل نبيّ على ملك ولا ملك على نبيّ، وسنبيّن أنّ آية واحدة ممّا يتعلّق به في تفضيل الأنبياء على الملائكة ﷺ يمكن أن يستدلّ بها على ضرب من الترتيب نذكره.

والمعتمد في القطع على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة إجماع الشيعة الإمامية [على ذلك]؛ لأنهم لا يختلفون في هذا، بل يزيدون عليه ويذهبون إلى أنّ الأئمة ﷺ أفضل من الملائكة. وإجماعهم حجة؛ لأنّ المعصوم في جملتهم، وقد بيّنا في مواضع من كتبنا كيفية الاستدلال بهذه الطريقة ورتّبناه وأجبنا عن كلّ سؤال يسأل عنه فيها، وبيّنا كيف الطريق مع غيبة الإمام إلى العلم بمذاهبه وأقواله وشرحنا ذلك، فلا معنى للتشاغل به ها هنا.

ويمكن أن يستدلّ على ذلك بأمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم ﷺ وأنه يقتضي تعظيمه عليهم وتقديمه وإكرامه. وإذا كان المفضول لا يجوز تعظيمه وتقديمه على الفاضل علمنا أنّ آدم ﷺ أفضل من الملائكة.

وكلّ من قال: ان آدم ﷺ أفضل من الملائكة ذهب إلى أنّ جميع الانبياء أفضل من جميع الملائكة، ولا أحد من الأئمة فرق بين الأمرين.

فإن قيل: من أين أنّه أمرهم بالسجود له على وجه التعظيم والتقديم؟

قلنا: لا يخلو تعبدهم له بالسجود من أن يكون على سبيل القبلة والجهة من غير أن يقترن به تعظيم وتقديم أو يكون على ما ذكرناه، فإن كان الأول لم يجز أنفة إبليس من السجود وتكبره عنه وقوله: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ (١) وقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ (٢).

والقرآن كله ناطق بأن امتناع إبليس من السجود إنما هو لاعتقاده التفضيل به والتكرمة، ولو لم يكن الأمر على هذا لوجب أن يرد الله تعالى عليه ويعلمه أنه ما أمره بالسجود على جهة تعظيمه له عليه ولا تفضيله، بل على الوجه الآخر الذي لاحظ للتفضيل والتعظيم فيه وما جاز إغفال ذلك، وهو سبب معصية إبليس وضلالته، فلما لم يقع ذلك دل على أن الأمر بالسجود لم يكن إلا على جهة التفضيل والتعظيم، وكيف يقع شك في أن الأمر على ما ذكرناه وكل من أراد تعظيم آدم عليه السلام ووصفه بما يقتضي الفخر والشرف نعتة باسجاد الملائكة، وجعل ذلك من أعظم فضائله، وهذا مما لا شبهة فيه.

فأما اعتماد بعض أصحابنا في تفضيل الأنبياء على الملائكة على أن المشقة في طاعات الأنبياء عليهم السلام أكثر وأوفر، من حيث كانت لهم شهوات في القبائح ونفار عن فعل الواجبات. فليس بمعتمد؛ لأننا نقطع على أن مشاق الأنبياء أعظم من مشاق الملائكة في التكليف، والشك في مثل ذلك واجب وليس كل شيء لم يظهر لنا ثبوته وجب القطع على انتفائه.

ونحن نعلم على الجملة أن الملائكة إذا كانوا مكلفين فلا بد أن تكون عليهم مشاق في تكليفهم، ولولا ذلك ما استحقوا ثواباً على طاعاتهم، والتكليف إنما يحسن في كل مكلف تعريضاً للثواب، ولا يكون التكليف عليهم شاقاً إلا ويكون لهم شهوات فيما حظر عليهم ونفار عما أوجب عليهم.

وإذا كان الأمر على هذا فمن أين يعلم أن مشاق الأنبياء عليهم السلام أكثر من مشاق الملائكة؟ وإذا كانت المشقة عامة لتكليف الأمة، ولا طريق إلى القطع

(١) سورة الإسراء، الآية: ٦٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٢.

على زيادتها في تكليف بعض وتفضيلها على تكليف آخرين، فالواجب التوقف والشك.

ونحن نذكر شبه من فضل الملائكة على الأنبياء ﷺ [ذيل كل آية ترتبط بها بعون الله تعالى] (١).

- ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥].

. أنظر طه: ١٢١ من التنزيه: ٢٤.

- ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتْنَعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦].

[إن سأل سائل] فقال: كيف خاطب آدم وحواء ﷺ بخطاب الجمع وهما اثنان؟ وكيف نسب بينهما العداوة؟ وأي عداوة كانت بينهما؟

الجواب: قلنا قد ذكر في هذه الآية وجوه:

أولها: أن يكون الخطاب متوجهاً إلى آدم وحواء وذريتهما، لأن الوالدين يدلان على الدرية وتتعلق بهما؛ ويقوي ذلك قوله تعالى حاكياً عن إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ (٢).

وثانيها: أن يكون الخطاب لآدم وحواء ﷺ ولإبليس اللعين؛ وأن يكون الجميع مشتركين في الأمر بالهبوط؛ وليس لأحد أن يستبعد هذا الجواب من حيث لم يتقدم لإبليس ذكر في قوله تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (٣) لأنه وإن لم يخاطب بذلك فقد جرى ذكره في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (٤) فجاز أن يعود الخطاب على الجميع.

وثالثها: أن يكون الخطاب متوجهاً إلى آدم وحواء والحية التي كانت معهما، على ما روي عن كثير من المفسرين؛ ففي هذا الوجه بُعد من قبل أن

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٨.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٣٦.

(١) الرسائل، ٢: ١٥٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٥.

خطاب من لا يفهم الخطاب لا يحسن؛ فلا بد من أن يكون قبيحاً؛ اللهم إلا أن يقال: إنه لم يكن هناك قول في الحقيقة ولا خطاب؛ وإنما كتى تعالى عن إهباطه لهم بالقول؛ كما يقول أحدنا: قلت: فلقيت الأمير، وقلت: فضربت زيداً، وإنما يخبر عن الفعل دون القول؛ وهذا خلاف الظاهر وإن كان مستعملاً.

وفي هذا الوجه بُعد من وجه آخر؛ وهو أنه لم يتقدم للحية ذكر في نص القرآن، والكناية عن غير مذكور لا تحسن إلا بحيث لا يقع لبس، ولا يسبق وهم إلى تعلق الكناية بغير مكنتى عنه؛ حتى يكون ذكره كترك ذكره في البيان عن المعنى المقصود، مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾^(١)؛ و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾^(٢) وقول الشاعر:

أماوي ما يُغني الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوماً؛ وضاق بها الصدر^(٣)

فأما بحيث لا يكون الحال على هذه فالكناية عن غير مذكور قبيحة.

ورابعها: أن يكون الخطاب يختص آدم وحواء عليهما السلام، وخاطب الاثنين بالجمع على عادة العرب في ذلك؛ لأن التثنية أول الجمع؛ قال الله تعالى: ﴿إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكِيمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(٤)، أراد لحكم داود وسليمان عليهما السلام؛ وكان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتأول قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾^(٥) على معنى فإن كان له أخوان؛ قال الراعي:

أُخْلِيْدُ إِنَّ أَبَاكَ ضَافٌ وَسَادَةٌ هَمَّانُ بَاتَا جَنْبَةً وَدَخِيْلًا^(٦)
ظَرْقًا فَتِلْكَ هَمَاهِمِي أَقْرِبُهُمَا قُلُصًا لَوَاقِحَ كَالْقِسِي وَحُوْلًا

فعبّر بالهماهم وهي جمع عن الهمين؛ وهما اثنان.

(١) سورة ص، الآية: ٣٢. (٢) سورة الرحمن، الآية: ٢٦.

(٣) البيت لحاتم. (٤) سورة الأنبياء، الآية: ٧٨.

(٥) سورة النساء، الآية: ١١.

(٦) جمهرة الأشعار: ٣٥٣. وفي حاشية بعض النسخ: «خليدة ابنته فرخم، وضافه: نزل به. جنبه أي ناحية. ودخيلاً: داخلاً في الفؤاد. قال ابن الأعرابي: أراد: هما داخل القلب، وآخر قريباً من ذلك؛ كالضيف إذا حلّ بالقوم فأدخلوه فهو دخيل؛ وإن كان بفنائهم فهو جنبية».

فإن قيل: فما معنى الهبوط الذي أمروا به؟ قلنا: أكثر المفسرين على أن الهبوط هو النزول من السماء إلى الأرض وليس في ظاهر القرآن ما يوجب ذلك؛ لأن الهبوط كما يكون النزول من علو إلى سفلى فقد يراد به الحلول في المكان والنزول به؛ قال الله تعالى: ﴿أَهْبِطُوا مِثْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾^(١)، ويقول القائل من العرب: هبطنا بلد كذا وكذا، يريد حللنا، قال زهير:

ما زلت أزمقهم حتى إذا هبطت أيدي المطي بهم من راكس فلقا^(٢)

فقد يجوز على هذا أن يريد تعالى بالهبوط [الخروج من المكان وحلول غيره؛ ويحتمل أيضاً أن يريد بالهبوط] غير معنى المسافة، بل الانحطاط من منزلة إلى دونها، كما يقولون: قد هبط عن منزلته، ونزل عن مكانه؛ إذا كان على رتبة فانحط إلى دونها.

فإن قيل: فما معنى قوله: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾؟ قلنا: أما عداوة إبليس لأدم وذريته فمعروفة مشهورة، وأما عداوة آدم عليه السلام والمؤمنين من ذريته لإبليس فهي واجبة لما يجب على المؤمنين من معاداة الكفار المارقين عن طاعة الله تعالى، المستحقين لمقتته وعداوته، وعداوة الحيّة على الوجه الذي تضمن إدخالها في الخطاب لبني آدم معروفة؛ ولذلك يحذّره منها، ويجتنبهم؛ فأما على الوجه الذي يتضمّن أنّ الخطاب اختصّ آدم وحواء دون غيرهما؛ فيجب أن يحمل قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ على أنّ المراد به الذرية؛ كأنه قال تعالى «أهبطوا» وقد علمت من حال ذريتك أنّ بعضكم يعادي بعضاً، وعلق الخطاب بهما للاختصاص بين الذرية وبين أصلها.

فإن قيل: أليس ظاهر قوله تعالى: ﴿أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ يقتضى الأمر بالمعاداة، كما أنه أمر بالهبوط، وهذا يوجب أن يكون تعالى أمراً بالقبيح على

(١) سورة البقرة، الآية: ٦١.

(٢) ديوانه: ٣٧. راكس: موضع، والفلق: المكان المظمن بين ربوتين؛ وهو منصوب على أنه مفعول به؛ قيل: الفلق: الصبح.

وجه؛ لأن معاداة إبليس لأدم عليه السلام قبيحة، ومعاداة الكفار من ذرئته للمؤمنين منهم كذلك؟.

قلنا: ليس يقتضي الظاهر ما ظننتموه؛ وإنما يقتضي أنه أمرهم بالهبوط في حال عداوة بعضهم بعضاً؛ فالأمر مختص بالهبوط، والعداوة تجري مجرى الحال؛ وهذا له نظائر كثيرة في كلام العرب. ويجري مجرى هذه الآية في أن المراد بها الحال قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾^(١)؛ وليس معنى ذلك أنه أراد كفرهم كما أراد تعذيبهم وإزهاق نفوسهم؛ بل أراد أن تزهق أنفسهم في حال كفرهم، وكذلك القول في الأمر بالهبوط، وهذا بين^(٢).

- ﴿فَلَقَّحْ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧].

[ان سأل سائل عن تأويل هذه الآية]

[قلنا:] الجواب:

أما قوله تعالى: ﴿فَلَقَّحْ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ فالتلقي هاهنا هو القبول والتناول على سبيل الطاعة، وليس كل ما سمعه واحد من غيره يكون له متلقياً حتى يكون متقبلاً، فيوصف بهذه السمة.

وأغنى قوله تعالى: ﴿فَلَقَّحْ﴾ عن أن يقول: فرغت إلى الله لهن أو سألته عقبهن^(٣)؛ لأن معنى التلقي يفيد ذلك وينبئ عما حذف من الكلام اختصاراً، ولهذا قال تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ ولا يتوب عليه إلا بأن سأل ورجب ويفزع بتلك الكلمات.

وقد قرأ ابن كثير وأهل مكة وابن عباس ومجاهد: ﴿فَلَقَّحْ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ بالنصب وبرفع «كلمات» وعلى هذه القراءة لا يكون معنى التلقي القبول، بل يكون المعنى أن الكلمات تداركه بالنجاة والرحمة.

(١) سورة التوبة، الآية: ٥٥. (٢) الأمالي، ١٣٥: ٢.

(٣) كذا والظاهر: إلى الله بهن أو سأله عقبهن.

فأما الكلمات فقد قيل: إنها ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّا تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١).

وقيل: بل هي «سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر».

وقيل: بل الكلمات انَّ آدم ﷺ قال: يا رب أرأيت إن تبت وأصلحت قال الله تعالى: اذن أرجعك إلى الجنة.

وقيل - وهذه رواية تختص أهل البيت - : إنَّ آدم رأى مكتوباً على العرش أسماء معظمة مكرمة، فسأل عنها؟ فقيل له هذه أسماء أجل الخلق منزلة عند الله تعالى، وأمكنهم مكانة ذلك بأعظم الثناء والتفخيم والتعظيم، أسماء محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم، فحينئذ سأل آدم ﷺ ربه تعالى وجعلهم الوسيلة في قبول توبته ورفع منزلته.

فإن قيل: على هذا الوجه الاخير كيف يطابق هذا الوجه قوله تعالى «فتلقى آدم من ربه كلمات» وما الذي تلقاه؟ وكيف يسمي من ذكرتهم كلمات؟ وهذه إنما يتم في الوجوه الأول؛ لأنها متضمنة ذكر كلمات والفاظ على كل حال.

قلنا: قد يسمي الكتابة كلمات على ضرب من التوسع والتجوز، وإذا كنا قد ذكرنا انَّ آدم ﷺ رأى كتاباً يتضمن أسماء قوم، فجائز أن يقال: إنها كلمات تلقاها ورغب إلى الله بها.

ويجوز أيضاً أن يكون آدم لما رأى تلك الكتابة سأل عنها، قال الله تعالى: هذه أسماء من أكرمه وعظمته. وأجللته ورفعته منزلته، ومن لا أسأل به إلا أعطيت وكانت هذه الكلمات التي تلقاها وانتفع بها.

فأما التوبة من آدم ﷺ وقبول الله تعالى توبته، وهو على مذهبنا الصحيح لم يوقع ذنباً ولا قارف قبيحاً ولا عصى بأن خالف واجباً، بل بأن ترك مندوباً، فقد بينا معناها مستقصى مستوفى في كتاب «تنزيه الانبياء والأئمة» ﷺ^(٢) وأزلنا الشبهة المعترضة عن هذا المعنى، فمن أراد ذلك أخذ من موضعه.

(٢) سيأتي في سورة طه، الآية: ١٢١.

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٣.

ومن الله نستمد المعونة والتوفيق، وإياه نستهدي سبيل الرشاد، والحمد لله رب العالمين^(١).

[انظر أيضاً طه: ١٢١ من التنزيه: ٢٤].

- ﴿وَمَا آتَيْنَا بِمَا نَزَّلْنَا مُبَدَّلًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا نَكُونُوا أَوَّلَ كَاذِبِينَ وَلَا تَشْرَوْا بِمَا آتَيْنَا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٤١].

أنظر آل عمران: ٢١ من الأمالي، ٢٣٣: ١ والأعراف: ١٤٦ من الأمالي ٣٠٤: ١ والاسراء: ٧٠ من الرسائل ١٦٤: ٢.

- ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤].

أنظر البقرة: ٢٨٦ من الأمالي، ١١٤: ٢.

- ﴿وَإِذْ يَجْنَيْكُمْ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٤٩].

[فيها أمران:

الأول: [أي شيء في استحياء النساء من سوء العذاب؟ وإنما العذاب في ذبح الأبناء!.

[قلنا]: أما قتل الذكور واستبقاء الإناث فهو ضربٌ من العذاب والإضرار؛ لأن الرجال هم الذين يردعون النساء عما يهْمُهُنَّ به من الشر، وهو واقع منهن في الأكثر من الردع؛ فإذا انفردن وقع الشر ولا مانع؛ وهذه مضرّة عظيمة.

ووجه آخر: وهو أن الرجوع إلى قوله: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ هو قتل الأبناء دون استبقاء النساء؛ وإنما ذكر استحياء النساء لشرح كيفية الحال؛ لا لأن من جملة العذاب ذلك؛ كما يقول أحدنا: فلان عذّبي بأن أدخلني داره وعليه ثياب فلانية، وضربني بالمقارع وفلان حاضر؛ وليس كل ما ذكره من جملة

العذاب؛ وإنما العذاب هو الضرر دون غيره، وذكر الباقي على سبيل الشرح للحال.

ووجه آخر: وهو أنه روي أنهم كانوا يقتلون الأبناء، ويدخلون أيديهم في فروج النساء لاستخراج الأجنة من بطون الحوامل؛ فقيل: يستحيون النساء، اشتقاقاً من لفظة الحياء وهو الفرج؛ وهذا عذاب ومثلة، وضرراً شديداً لا محالة^(١).

[الثاني:] ما تنكرون أن يكون في هذه الآية دلالة على إضافة الأفعال التي تظهر من العباد إليه تعالى، من وجهين:

أحدهما: أنه قال تعالى بعدما تقدم ذكره من أفعالهم ومعاصيهم: ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ فأضافها إلى نفسه.

والثاني: أضاف نجاتهم من آل فرعون إليه فقال: ﴿وَلَاذِ بَجْنَتِكُمْ﴾، ومعلوم أنهم هم الذين ساروا حتى نجوا؛ فيجب أن يكون ذلك السير من فعله على الحقيقة حتى تصح الإضافة.

الجواب: قلنا: أما قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ﴾ فهو إشارة إلى ما تقدم ذكره من إنجائه لهم من المكروه والعذاب: وقد قال قوم: إنه معطوف على ما تقدم من قوله تعالى: ﴿يَبْنَئِيْ اِسْرَآءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاِنِّيْ فَصَلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِيْنَ﴾^(٢). والبلاء هاهنا الإحسان والنعمة.

ولا شك في أن تخليصه لهم من ضرورب المكاره التي عددها الله نعمه عليهم وإحسان إليهم؛ والبلاء عند العرب قد يكون حسناً، ويكون سيئاً، قال الله تعالى: ﴿وَلِيَسْبِيْ اَلْمُؤْمِنِيْنَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا﴾^(٣)؛ ويقول الناس في الرجل إذا أحسن القتال والثبات في الحرب: قد أبلى فلان، ولفلان بلاء؛ والبلى أيضاً قد يستعمل في الخير والشر؛ إلا أن أكثر ما يستعملون البلاء الممدود في

(١) الأماي، ٣١٧:٢ وراجع أيضاً الرسائل ٣:١٠٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٤٧. (٣) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

الجميل والخير، والبلوى المقصور في السوء والشر، وقال قوم: أصل البلاء في كلام العرب الاختبار والامتحان، ثم يستعمل في الخير والشر؛ لأن الاختبار والامتحان قد يكون في الخير والشر جميعاً، كما قال تعالى: ﴿وَيَبْلُوكُمْ بِالنَّسْتِ وَالْمَسْتَكِبَاتِ﴾^(١)، يعني اختبرناهم، وكما قال تعالى: ﴿وَيَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(٢)، فالخير يسمّى بلاء، والشر يسمّى بلاء؛ غير أن الأكثر في الشر أن يقال: بلوته أبلوه بلاءً، وفي الخير: أبليته أبلية إبلاء وبلاء؛ وقال زهير في البلاء الذي هو الخير:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو^(٣)

فجمع بين اللغتين، لأنه أراد: أنعم الله عليهما خير النعمة التي يختبر بها عباده. وكيف يجوز أن يضيف تعالى ما ذكره عن آل فرعون من ذبح الأبناء وغيره إلى نفسه، وهو قد ذمهم عليه، ووتخهم! وكيف يكون ذلك من فعله؛ وهو قد عدّ تخليصهم منه نعمةً عليهم! وكان يجب على هذا أن يكون إنما نجاهم من فعله تعالى بفعله، وهذا مستحيل لا يعقل ولا يحصل؛ على أنه يمكن أن ترد قوله: ﴿ذَلِكُمْ﴾ إلى ما حكاه عن آل فرعون من الأفعال القبيحة؛ ويكون المعنى: في تخليته بين هؤلاء وبينكم، وتركه منعهم من إيقاع هذه الأفعال بكم بلاءً من ربكم عظيم؛ أي محنة واختبار لكم.

والوجه الأول أقوى وأولى، وعليه جماعة من المفسرين.

وروى أبو بكر الهذلي عن الحسن في قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾، قال: نعمة عظيمة؛ إذا أنجاكم من ذلك؛ وقد روي مثل ذلك عن ابن عباس والسدي ومجاهد وغيرهم.

فأما إضافة النجاة إليه وإن كانت واقعةً بسيرهم وفعلهم؛ فلو دل على ما ظنوه لوجب إذا قلنا: إن الرسول أنقذنا من الشرك، أخرجنا من الضلالة إلى الهدى، ونجانا من الكفر أن يكون فاعلاً لأفعالنا.

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٦٨. (٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٥.

(٣) ديوانه: ١١٠٩؛ والرواية فيه: «رأى الله بالإحسان..»، وهي رواية الأصمعي.

وكذلك قد يقول أحدنا لغيره: أنا نجيتك من كذا وكذا، واستنقذتك وخلّصتك، ولا يريد أنه فعل بنفسه فعله. والمعنى في ذلك ظاهر؛ لأنّ ما وقع بتوفيق الله تعالى ودلالته وهدايته ومعونته وألطفه قد يصحّ إضافته إليه فعلى هذا صحّت إضافة النجاة إليه تعالى.

ويمكن أيضاً أن يكون مضيفاً لها من حيث ثبّط عنهم الأعداء، وشغلهم عن طلبهم؛ وكلّ هذا يرجع إلى المعونة؛ فتارة تكون بأمر يرجع إليهم، وتارة بأمر يرجع إلى أعدائهم.

فإن قيل: كيف يصحّ أن يقول: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ﴾ فيخاطب بذلك من لم يدرك فرعون ولا نجا من شرّه؟

قلنا: ذلك معروف مشهور في كلام العرب؛ وله نظائر؛ لأنّ العربيّ قد يقول مفتخراً على غيره: قتلناكم يوم عكاظ وهزمناكم؛ وإنّما يريد أنّ قومي فعلوا ذلك بقومك. قال الأخطل يهجو جرير بن عطية:

ولقد سما لكم الهذيلُ فنالكم بإرَابٍ حيثُ يُقسَمُ الأنفالا^(١)

في فيلتي يدهو الأراقمَ لم تكن قُرسائه عُزلاً ولا أكفالا^(٢)

ولم يلحق جرير الهذيل؛ ولا أدرك اليوم الذي ذكره؛ غير أنّه لما كان يوم من أيام قوم الأخطل على قوم جرير، أضاف الخطاب إليه وإلى قومه؛ فكذلك خطاب الله تعالى بالآية إنّما توجه إلى أبناء من نَجّى من آل فرعون وأحلافهم. والمعنى: وإذ نجينا آباءكم وأسلافكم؛ والنعمة على السلف نعمة على الخلف^(٣).

(١) ديوانه ٤٨ وفي حاشية بعض النسخ: «الهذيل بن هبيرة التغلبي، وكان غزا بني رباح يوم إراب؛ وإراب اسم ماء».

(٢) الأراقم: قبائل معروفة، والعزل: الضعفاء والأكفال: جمع كفل، وهو الذي لا يثبت على ظهور الخيل؛ ومثله قول الشاعر:

ما كنت تلقى في الحروب فوارسي ميلاً إذ ركبوا ولا أكفالا

(٣) الأمالي، ٢: ٩٤.

- ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣].

[إن سأل سائل] فقال: كيف يكون ذلك، والفرقان هو القرآن، ولم يؤت موسى القرآن، وإنما اختص به محمد ﷺ؟

الجواب: قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه:

أولها: أن يكون الفرقان بمعنى الكتاب المتقدم ذكره؛ وهو التوراة ولا يكون اسماً هاهنا للقرآن المنزل على محمد ﷺ، ويحسن نسقه على الكتاب لمخالفته للفظه؛ كما قال تعالى: ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(١)، إن كانت الحكمة ممّا يتضمّنهما الكتاب، وكتب الله تعالى كلّها فرقان، يفرق بين الحقّ والباطل، والحلال والحرام.

ويستشهد على هذا الوجه بقول طرفة:

فما لي أراني وابن عمي مالكا متى أذن منه ينأ عني ويبعد^(٢)

فنسق «يبعد» على «ينأ» وهو بعينه، وحسن ذلك اختلاف اللفظين. وقال

عدي بن زيد:

وقدمت الأديم لراهِشبه وألفى قولها كذِباً ومِيناً^(٣)

والمين الكذب.

وثانيها: أن يكون الكتاب عبارة عن التوراة، والفرقان انفراق البحر الذي أوتيّه موسى ﷺ.

وثالثها: أن يراد بالفرقان الفرق بين الحلال والحرام، والفرق بين موسى وأصحابه المؤمنين وبين فرعون وأصحابه الكافرين؛ لأنّ الله تعالى قد فرّق بينهم في أمور كثيرة؛ منها أنّه نجى هؤلاء وأغرق أولئك.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥١. (٢) من المعلقة ص ٨٦ - بشرح التبريزي.

(٣) حاشية بعض النسخ: «يعني الزباء وجذيمة، والراهِشان: عرقان في الذراعين، والأديم: النطع، وكانت قد وعدته بأن تنزوجه، ثم غدرت به فقتلته على نطع، وهو الأديم الذي ذكره».

ورابعها: أن يكون الفرقان المراد به القرآن المنزل على نبينا ﷺ؛ ويكون المعنى في ذلك: وآتينا موسى التوراة والتصديق والإيمان بالفرقان الذي هو القرآن؛ لأن موسى ﷺ كان مؤمناً بمحمد ﷺ وما جاء به، ومبشراً ببعثته. وساغ حذف القبول والإيمان والتصديق وما جرى مجراه وإقامة الفرقان مقامه؛ كما ساغ في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلِ الْفَرَقَانِ﴾^(١)، وهو يريد أهل القرية.

وخامسها^(٢): أن يكون المراد الفرقان القرآن، ويكون تقدير الكلام: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ الذي هو التوراة، «وَ» آتينا محمداً «الْفُرْقَانَ» فحذف ما حذف مما يقتضيه الكلام؛ كما حذف الشاعر في قوله:

تراه كأن الله يجدعُ أنفه وعينه إن مولاهُ كان له وفراً^(٣)

أراد: ويفقأ عينيه؛ لأن الجدع لا يكون بالعين؛ واكتفى بـ«يجدع» عن «يفقأ».

وقال الشاعر:

تسمعُ للأحشاء منه لفظاً ولليدين جُساءً وبَدداً

أي وترى لليدين؛ لأن الجساء والبدد^(٤) لا يُسمعان وإنما يُريان.

وقال الآخر:

عَلَفْتُهَا تَبناً وماءً بارداً حتى شَتَّتْ هَمَالَةً عيناها^(٥)

أراد وسقيتها ماءً بارداً، فدلَّ علفت على سقيت.

(١) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

(٢) انظر أيضاً المائدة: ٩٣ من الأمالي، ٣١٢: ٢.

(٣) البيت في (الحيوان ٦/٤٠) ونسبه إلى خالد بن العيفان؛ والرواية فيه:

تراه كأنَّ لله يجدعُ أنفه وأذنيه إن مولاهُ ثاب له وفراً

(٤) الجساء: اليبس، والبدد: تباعد ما بين اليدين أو الفخذين.

(٥) البيت من شواهد النحاة في باب المفعول معه على أنه إذا لم يمكن عطف الاسم الواقع بعد الواو

على ما قبله تعين النصب على المعية، أو على إضمار فعل يليق به. وهو في ابن عقيل ٥٢٤/١،

غير منسوب.

وقال الآخر^(١):

يا ليت بعلك قد غداً منقلداً سيفاً ورُمحاً
أراد حاملاً رُمحاً.

ووجدت أبا بكر بن الأنباري يقول: إن الاستشهاد بهذه الأبيات لا يجوز على هذا الوجه؛ لأن الأبيات اكتفي فيها بذكر فعل عن ذكر فعل غيره، والآية اكتفي فيها باسم دون اسم.

والأمر وإن كان على ما قاله في الاسم والفعل؛ فإن موضع الاستشهاد صحيح؛ لأن الاكتفاء في الأبيات بفعل عن فعل إنما حسن من حيث دلّ الكلام على المحذوف والمضمر واقتضاه، فحذف تعويلاً على أن المراد مفهوم غير ملتبس ولا مشتبه.

وهذا المعنى قائم في الآية، وإن كان المحذوف اسماً؛ لأن اللبس قد زال، والشبهة قد أمنت في المراد بها فحسن الحذف؛ لأن الفرقان إذا كان اسماً للقرآن؛ وكان من المعلوم أن القرآن إنما أنزل على نبينا ﷺ دون موسى ﷺ استغنى عن أن يقال: وآتينا محمداً القرآن؛ كما استغنى الشاعر أن يقول: ويفقأ عينيه، وترى لليدين جساءً وبدداً، وما شاكل ذلك.

إلا أنه يمكن أن يقال فيما استشهد به في جميع الأبيات ممّا لا يمكن أن يقال مثله في الآية؛ وهو أن يقال؛ إنه محذوف، ولا تقدير لفعل مضمر، بل الكلام في كل بيت منها محمول على المعنى؛ ومعطوف عليه؛ لأنه لما قال:

تراه كأنّ الله يجدع أنفه

وكان معنى الجدع هو الأفساد للعضو والتشويه به عطف على المعنى، فقال: «وعينيه» فكأنه قال: كأنّ الله يجدع أنفه، أي يفسده ويشوّهه، ثم قال: «وعينيه». وكذلك لما كان السامع للخط من الأحشاء عالماً به عطف على المعنى

(١) هو عبد الله بن الزبير، كما في حواشي ابن الفوطية على الكامل ١٨٩ ليسك. وانظر حواشي شرح المرزوقي للحماسة ١١٤٧.

فقال: «ولليدين جساءة وبددا»؛ أي أنه يعلم هذا وذاك معاً؛ وكذلك لما كان في قوله: «علفت» معنى غذيت عطف عليه الماء؛ لأنه مما يغتذي به؛ وكذلك لما كان المتقلد للسيف حاملاً له جاز أن يعطف عليه الرمح المحمول. وهذا أولى في الطعن على الاستشهاد بهذه الآيات مما ذكره ابن الأنباري^(١).

- ﴿يَقْتُولُوا أَنْفُسَهُمْ بِإِغْتَابِكُمْ أَفَعَجَلْتُمْ وَتَوَلَّوْا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَثَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤].

[إن سأل سائل] فقال: كيف يجوز أن يتعبد لهم بقتل أنفسهم، والعبادة بذلك لا تحسن إلا تكون مصلحة لهذا الملك في دينه؛ إما بأن يفعل طاعة أو يمتنع من قبيح؛ وهو بعد الموت قد خرج من كل تكليف، فلا يصح منه شيء من الأفعال!

الجواب: إن المفسرين قد اختلفت أقوالهم في هذه الآية:

فمنهم من ذهب إلى أنه تعالى كلفهم أن يقتلوا أنفسهم القتل الحقيقي المعهود.

ومنهم من ذهب إلى أنه تعالى كلفهم أن يقتل بعضهم بعضاً.

ومنهم من حمل الآية على أن المراد بها تكليف الاستسلام للقتل؛ ويقول: إنهم استحقوا بعبادة العجل القتل، فلما تابوا أمرهم الله تعالى بأن يستسلموا لمن يقتلهم؛ كما كلف الله القاتل لغيره أن يستسلم للقود منه.

فأما الوجه الأول فيبطل بما ذكر في السؤال؛ ولا يجوز أن يكون وجه حُسن هذا التكليف المصلحة لغير المقتول؛ لأن مصلحة زيد لا تكون وجهاً في وجوب الفعل على عمرو؛ ولا يمكن أن يقال: إن مصلحة المأمور بقتل نفسه في نفس الأمر والتكليف قبل أن يقتل نفسه؛ فإن ذلك ربما كان لطفاً له في بعض العبادات؛ وذلك لأن الأمر بما ليس له وجه وجوب أو نذب لا يحسن؛ بل

يكون الأمر قبيحاً؛ وإذا كان الأمر قبيحاً لم يحسنه أن يكون فيه لطف لبعض المكلفين؛ بل يمنع منه كما يمنع من أن يُلطف لبعض المكلفين بما هو قبيح في نفسه؛ فلم يبق بعد إبطال هذا الوجه إلا الوجهان الآخران؛ من الاستسلام لمن يقتلهم القتل الذي استحقّوه، أو قتل بعضهم بعضاً؛ فقد روي أنهم برزوا بأسيافهم؛ واصطفوا صفين يضرب بعضهم بعضاً، فمن قُتل منهم كان شهيداً، ومن نجا كان تائباً.

ويمكن في الآية وجه آخر؛ ما رأينا أحداً من المفسرين سبق إليه؛ وهو إن لم يزد في القوة على ما ذكروه لم ينقص عنه؛ وهو أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ أي اجتهدوا في التوبة مما أقدمتم عليه، والندم على ما فات، وإدخال المشاقّ الشديدة عليكم في ذلك؛ حتى تكادوا أن تكونوا قتلتم أنفسكم؛ وقد يسمّى من فعل ما يقارب الشيء باسم فاعله، ومذهب أهل اللغة في ذلك معروف مشهور؛ يقولون: ضرب فلان عبده حتى قتله، وفلان قتله العشق، وأخرج نفسه، وأبطل روحه، وما جرى مجرى ذلك؛ وإنما يريدون المقاربة والمشاركة والمبالغة في وصف الثناهي والشدة؛ فلما أراد تعالى أن يأمرهم بالتناهي والمبالغة في الندم على ما فات، وبلوغ الغاية القصوى فيه جاز أن يقول: ﴿فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾.

فإذا قيل طعننا على هذا الجواب: إنما تسمى مقاربة القتل قتلاً مجازاً وتوسعاً، وحمل الكلام على حقيقته أولى!

الجواب: أن الوجهين اللذين ذكرهما المفسرون في هذه الآية من قتل بعضهم بعضاً، والاستسلام للقتل مبنيان أيضاً على المجاز؛ وظاهر التنزيل بخلافهما؛ لأن الاستسلام للقتل ليس بقتل على الحقيقة؛ وإنما سُمي باسمه من حيث يؤدي إليه، وكذلك قتل بعضهم بعضاً مجاز؛ لأن القاتل غير المقتول؛ وظاهر الآية يقتضي أن القاتل هو المقتول.

وأما استشهادهم في تقوية هذا الوجه بقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ يعني

إخوانكم فلا يغني شيئاً؛ لأن ذلك مجاز لا محالة؛ وإنما حُبل على الإخوان بدليل. والظاهر أن يكون تكليفاً لقتل الواحد نفسه، وسلامةً على نفسه.

فإن قيل: كيف يجوز أن يُستحقَّ القتل بعد التوبة من الوجوه التي بها استُحقَّ القتل؟

قلنا: غير ممتنع أن يكلفنا الله تعالى - بعد التوبة من الكفر - القتل امتحاناً؛ لا على سبيل العقوبة.

فإن قيل: كيف يصح أن تكون التوبة نفسها قتل أنفسهم؛ والتوبة هي الندم والعزم، وهما غير القتل!

قلنا: الجواب الصحيح عن السؤال أن الفاء في الآية عاطفة للقتل على التوبة، وليست بمنبئة أن القتل هو التوبة على ما ظنه بعض من لم يتأمل. وهو جار مجرى قوله: ضربت زيداً فعمراً؛ فالفاء هاهنا عاطفة وقائمة مقام الواو؛ إلا أن لها زيادة على حكم الواو، فإن الفاء تقتضي الجمع الذي تقتضيه الواو، وتقتضي الترتيب والتعقيب اللذين لا يفهمان من الواو؛ فكأنه تعالى قال: فتوبوا إلى بارئكم واقتلوا أنفسكم؛ فلما أمرهم بالقتل عقب التوبة؛ أدخل الفاء التي هي علامة على ذلك.

وقد أجاب بعض الناس بأن قال: ما لا تتم التوبة إلا به، ومعه يصح أن يسمى باسمها؛ كما يقال للغاصب إذا عزم على التوبة: إن توبتك ردُّ ما غصبت؛ وإنما يريد: أن توبتك لا تتم إلا به. وقد بينا ما يُغني عن ذلك في الجواب الذي اخترناه، وهو أولى وأوضح^(١).

- ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥].

أنظر الاعراف: ١٤٣ من الأمالي، ٢: ١٨٥.

- ﴿أَمِطُوا يَعْزَابًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: ٦١].

- أنظر البقرة: ٣٦ من الأمالي، ١٣٥: ٢.
- ﴿وَبَاءُوا بِنَفْسِهِمْ مِنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٦١].
- أنظر الحج: ٢٦ من الرسائل، ١١٧: ٣.
- ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّيِّكَانَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [البقرة: ٦١].
- أنظر البقرة: ٢٦، ٢٧ من الرسائل، ١٧٧: ٢: إلى ٢٤٧.
- ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥].

تأول سيدنا «أدام الله نعماءه» ما ورد في المسوخ مثل الدبّ والفيل والخنزير وما شاكل ذلك، على أنها كانت على خلقة جميلة غير منفور عنها، ثم جعلت هذه الصور المسيئة على سبيل التنفير عنها، والزيادة في الصّدّ عن الانتفاع بها.

وقال: لأنّ بعض الاحياء لا يجوز أن يصير حياً آخر غير، وإذا أريد بالمسخ هذا فهو باطل، وإن أريد غيره نظرنا فيه.

فما جواب من سأل عنده تسماع هذا عن الأخبار الواردة عن النبي والأئمة عليهم السلام بأن الله تعالى يمسح قوماً من هذه الأمة قبل يوم القيامة كما مسخ في الأمم المتقدمة، وهي كثيرة لا يمكن الاطالة بحصرها في كتاب.

وقد سلم الشيخ المفيد رحمته الله صحتها، وضمن ذلك الكتاب الذي وسمه بـ«التمهيد» وأحال القول بالتناسخ، وذكر أنّ الأخبار المعول عليها لم يرد إلا بأن الله تعالى يمسح قوماً قبل يوم القيامة.

وقد روى النعماني كثيراً من ذلك، يحتمل النسخ والتمسح معاً، فمما رواه ما أورده في كتاب «التسلي والتقوي» وأسنده إلى الصادق عليه السلام حديث طويل، يقول في آخره:

«وإذا احتضر الكافر حضره رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام وجبرئيل وملك الموت، فيدنو إليه علي عليه السلام، فيقول: يا رسول الله إن هذا كان يبغضنا أهل البيت فأبغضه، فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله: يا جبرئيل إن هذا كان يبغض الله ورسوله

وأهل بيت رسوله فأبغضه؛ فيقول جبرئيل لملك الموت: إن هذا كان يبغض الله ورسوله وأهل بيته فأبغضه وأعنف به، فيدنو منه ملك الموت؛ فيقول: يا عبدالله أخذت فكاك رقبتك؟ أخذت أمان براءتك؟ تمسكت بالعصمة الكبرى في دار الحياة الدنيا؟ فيقول: وما هي؟ فيقول: ولاية علي بن أبي طالب؛ فيقول: ما أعرفها ولا أعتقد بها؛ فيقول له جبرئيل: يا عدو الله وما كنت تعتقد؟ فيقول: كذا وكذا؛ فيقول له جبرئيل: أبشر يا عدو الله بسخط الله وعذابه في النار، أما ما كنت ترجو فقد فاتك، وأما الذي كنت تخافه نزل بك. ثم يسأل نفسه سلاً عنيفاً، ثم يوكل بروحه مائة شيطان كلهم يبصق في وجهه ويتأذى بريحه. فإذا وضع في قبره فتح له باب من أبواب النار، يدخل إليه من فوح ريحها ولهبها، ثم إنه يؤتى بروحه إلى جبال برهوت، ثم إنه يصير في المرتبات حتى أنه يصير في دودة، بعد أن يجري في كل مسخ مسخوط عليه، حتى يقوم قائماً أهل البيت، فيبعثه الله ليضرب عنقه، وذلك قوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَيْنِ فَأَعْرَفْنَا بِدُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾^(١). والله لقد أتى بعمر بن سعد بعد ما قتل، وأنه لفي صورة قرد في عنقه سلسلة، فجعل يعرف أهل الدار وهم لا يعرفونه. والله لا يذهب الدنيا حتى يمسح عدونا مسخاً ظاهراً حتى أن الرجل منهم ليمسح في حياته قرداً أو خنزيراً، ومن ورائهم عذاب غليظ ومن ورائهم جهنم وساءت مصيراً^(٢).

والأخبار في هذا المعنى كثيرة قد جازت عن حد الآحاد، فإن استحال النسخ وعولنا على أنه الحق بها، ودلس فيها وأضيف إليها، فماذا يحيل المسخ؟ وقد صرح به فيها وفي قوله: ﴿أَنبِئْكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَمَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾^(٣) وقوله: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَلِيفِينَ﴾^(٤) وقوله: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَهُمْ عَلَىٰ مَكَاتِبِهِمْ﴾^(٥).

(١) سورة غافر، الآية: ١١.

(٢) أورد الرواية بتمامها عن الرسالة في البحار، ٤٥: ٣١٢، ٣١٣.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٦٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٦٥.

(٥) سورة يس، الآية: ٦٧.

والأخبار ناطقة بأن معنى هذا المسخ هو إحالة التغيير عن بنية الانسانية إلى ما سواها.

وفي الخبر المشهور عن حذيفة أنه كان يقول: «أرايتم لو قلت لكم أنه يكون فيكم قردة وخنزير، أكنتم مصدقي فقال رجل يكون فينا قردة وخنزير قال وما يؤمنك لا أم لك»^(١). وهذا تصريح بالمسخ.

وقد تواترت الاخبار بما يفيد أن معناه: تغيير الهيئة والصورة^(٢).

وفي الأحاديث: أن رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام - وقد حكم عليه بحكم -:

والله ما حكمت بالحق؛ فقال له: اخسأ كلباً، وأن الأثواب تطايرت عنه وصار كلباً يمصع بذنبه^(٣).

وإذا جاز أن يجعل الله جلّ وعزّ الجماد حيواناً، فمن ذا الذي يحيل جعل حيوان في صورة حيوان آخر.

رعاني الرأي لسيدنا الشريف الأجل «أدام الله علاه» في إيضاح ما عنده. الجواب:

إعلم أنا لم نحل المسخ، وإنما أحلنا أن يصير الحي الذي كان انساناً نفس الحي الذي كان قرداً؛ أو خنزيراً. والمسوخ أن يغير صورة الحي الذي كان انساناً يصير بهيمة، لا أنه يتغير صورته إلى صورة البهيمة.

والأصل في المسخ قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾.

وقد تأول قوم من المفسرين آيات القرآن التي في ظاهرها المسخ، على أن

(١) راجع الدر المنثور ٢/٢٩٥.

(٢) أورد العلامة المجلسي جملة منها في البحار ٧٦/٢٢٠ - ٢٤٥.

(٣) يمصع بذنبه: أي يحركه، كأنه يتملق بذلك.

المراد بها أنا حكمنا بنجاستهم، وخسة منزلتهم، وايضاع أقدارهم لما كفروا وخالفوا، فجزوا بذلك مجرى القروء التي [لها] هذه الاحكام، كما يقول أحدنا لغيره: «ناظرت فلاناً وأقمت عليه الحجّة حتى مسخته كلباً» على هذا المعنى.

وقال آخرون: بل أراد بالمسخ أنّ الله تعالى غير صورهم وجعلهم على صور القروء على سبيل العقوبة لهم والتنفير عنهم.

وذلك جائز مقدور لا مانع له، وهو أشبه بالظاهر وأمرّ عليه. والتأويل الأوّل ترك للظاهر، وإنّما تترك الظواهر لضرورة وليست هاهنا.

فإن قيل: فكيف يكون ما ذكرتم عقوبة؟

قلنا: هذه الخلقة إذا ابتدأت لم تكن عقوبة، وإذا غير الحيّ المخلوق على الخلقة التامة الجميلة إليها كان ذلك عقوبة؛ لأنّ تغيّر الحال إلى ما ذكرناه يقتضي الغمّ والحسرة.

فإن قيل: فيجب أن يكون مع تغيّر الصورة ناساً قرده، وذلك متناف.

قلنا: متى تغيّرت صورة الإنسان إلى صورة القرد، لم يكن في تلك الحال انساناً، بل كان انساناً مع البنية الأولى، واستحقّ الوصف بأنه قرد لما صار على صورته، وإن كان الحيّ واحداً في الحالين.

ويجب فيمن مسخ قرداً على سبيل العقوبة أن يذمه مع تغيّر الصورة على ما كان منه من القبائح؛ لأنّ تغيّر الهيئة والصورة لا يوجب الخروج عن استحقاق الذمّ، كما لا يخرج المهزول إذا سمن عمّا كان يستحقّه من الذمّ، وكذا السمين إذا هزل.

فإن قيل: فيقولون: إنّ هؤلاء الممسوخين تناسلوا، وأنّ القرده في أزماننا هذه من نسل أولئك.

قلنا: ليس يمتنع أن يتناسلوا بعد أن مسخوا، لكن الإجماع على أنّه ليس شيء من البهائم من أولاد آدم، ولولا هذا الإجماع لجوّزنا ما ذكروا.

[و] على هذه الجملة التي قرّناها لا ينكر صحّة الأخبار الواردة من طرفنا

بالمسخ؛ لأنها كلها تتضمن وقوع ذلك على من يستحق العقوبة والذم من الأعداء والمخالفين.

فإن قيل: أفتجوزون أن يغير الله تعالى صورة حيوان جميلة إلى صورة أخرى غير جميلة، بل مشوه منفور عنها أم لا تجوزون ذلك؟

قلنا: إنما أجزنا في الأول ذلك على سبيل العقوبة لصاحب هذه الخلقة التي كانت جميلة، ثم تغيرت؛ لأنه يفتنم بذلك ويتأسف، وهذا الغرض لا يتم في الحيوان الذي ليس بمكلف، فتغير صورهم عبث، فإن كان في ذلك غرض يحسن لمثله جاز^(١).

- ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَنْتَخِذْنَا هَذَا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا آذِغْ لَنَا رَبِّكَ بَيِّنَاتٍ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا آذِغْ لَنَا رَبِّكَ بَيِّنَاتٍ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا كَسْرُ الثَّنَظِيرِ ﴿٦٩﴾ قَالُوا آذِغْ لَنَا رَبِّكَ بَيِّنَاتٍ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [البقرة: ٦٧-٧٠].

[فسر السيد هذه الآيات في موضعين من كتبه، لا يخلو ذكرهما معاً من فوائد، وهما كالتالي:]

[الأول: إن سأل سائل] فقال: ما تأويل هذه الآيات؟ وهل البقرة التي نعتت بهذه النعوت هي البقرة المرادة باللفظ الأول والتكليف واحد، والمراد مختلف والتكليف متغاير؟

الجواب: قلنا: أهل العلم في تأويل هذه الآية مختلفون بحسب اختلاف أصولهم؛ فمن جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب يذهب إلى أن التكليف واحد، وأن الأوصاف المتأخرة هي للبقرة المتقدمة؛ وإنما تأخر البيان، ولما سأل القوم عن الصفات ورد البيان شيئاً بعد شيء.

ومن لم يجوز تأخير البيان يقول: إن التكليف متغاير؛ وإنهم لما قيل لهم: اذبحوا بقرة لم يكن المراد منهم إلا ذبح أي بقرة شاقوا، من غير تعيين بصفة، ولو أنهم ذبحوا أي بقرة اتفقت كانوا قد امتثلوا الأمر، فلما لم يفعلوا كلّفوا ذبح بقرة لا فارض ولا بكر، ولو ذبحوا ما اختص بهذه الصفة من أي لون كان لأجزأ عنهم، فلما لم يفعلوا كلّفوا ذبح بقرة صفراء، فلما لم يفعلوا كلّفوا ذبح ما اختص بالصفات الأخيرة.

ثم اختلف هؤلاء من وجه آخر، فمنهم من قال في التكليف الأخير: إنه يجب أن يكون مستوفياً لكل صفة تقدّمت، حتى تكون البقرة مع أنها غير ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث، مسلّمة لاشية فيها، [صفراء فاقع لونها، ولا فارض ولا بكر]. ومنهم من قال: إنما يجب أن يكون بالصفة الأخيرة فقط، دون ما تقدّم.

وظاهر الكتاب بالقول المبني على جواز تأخير البيان أشبه، وذلك أنه تعالى لما كلّفهم ذبح بقرة قالوا للرسول: ﴿أَذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ﴾، فلا يخلو قولهم: ﴿مَا هِيَ﴾ من أين يكون كناية عن البقرة المتقدّم ذكرها، أو عن التي أمروا بها ثانياً؛ على قول من يدعي ذلك.

وليس يجوز أن يكون سألوا عن الصفة التي تقدّم ذكرها، لأن الظاهر من قولهم «مَا هِيَ» بعد قوله لهم: اذبحوا بقرة يقتضي أن يكون السؤال عن صفة البقرة المأمور بذبحها؛ ولأنه لا علم لهم بتكليف ذبح بقرة أخرى فيستفهموا عنها؛ وإذا صحّ أنّ السؤال إنما كان عن صفة البقرة المنكرة التي أمروا في الابتداء بذبحها فليس يخلو قوله: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ﴾ من أن يكون كناية عن البقرة الأولى، أو عن غيرها، وليس يجوز أن يكون ذلك كناية عن بقرة ثانية، لأنّ ظاهر قوله: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ﴾ من صفتها كذا بعد قولهم: «مَا هِيَ» يقتضي أن يكون كناية متعلّقة بما تضمّنه سؤالهم، ولأنّ الأمر لو لم يكن على ما ذكرناه لم يكن ذلك جواباً لهم، بل كان يجب أن يكونوا سألوه عن شيء فأجابهم عن غيره، وهذا لا يليق بالنبي ﷺ.

على أنه لما أراد أن يكلفهم تكليفاً ثانياً عند تفريطهم في الأوّل على ما

يدعيه من ذهب إلى هذا المذهب قد كان يجب أن يجيبهم عن سؤالهم، وينكر عليهم الاستفهام في غير موضعه، وتفريطهم فيما أمروا به؛ مما لا حاجة بهم إلى الاستفهام عنه، فيقول في جواب قولهم: «مَا هِيَ» إنما كلفتم أي بقرة شتم، وما يستحق اسم بقرة، وقد فرطتم في ترك الامتثال، وأخطأتم في الاستفهام مع وضوح الكلام إلا أنكم قد كلفتم ثانياً كذا وكذا، لأن هذا مما يجب عليه بيانه؛ لإزالة الشك والإبهام واللبس؛ فلما لم يفعل ذلك، وأجاب بالجواب الذي ظاهره يقتضي التعلق بالسؤال علم أن الأمر على ما ذكرناه. وهب أنه لم يفعل ذلك في أول سؤال، كيف لم يفعله مع تكرار الأسئلة والاستفهامات التي لم تقع على هذا المذهب بموقعها؟ ومع تكرار المعصية والتفريط كيف يستحسن أن يكون جميع أجوبته غير متعلقة بسؤالاتهم؟ لأنهم يسألونه عن صفة شيء فيجيبهم بصفة غيره من غير بيان؛ بل على أقوى الوجوه الموجبة لتعلق الجواب بالسؤال؛ لأن قول القائل في جواب من سأله ما كذا وكذا؟ إنه بالصفة الفلانية صريح في أن الهاء كناية عما وقع السؤال عنه؛ هذا مع قولهم: إن البقر تشابه علينا، لأنهم لم يقولوا ذلك إلا وقد اعتقدوا أن خطابهم مجمل غير مبيّن، فلم لم يقل: أي تشابه عليكم إذا نما أمرتم في الابتداء بأي بقرة كانت، وفي الثاني بما اختص باللون المخصوص من أي البقر كان؟

فإن قيل: كيف يجوز أن يأمرهم بذبح بقرة لها جميع الصفات المذكورة إلى آخر الكلام ولا يبيّن ذلك لهم، وهل هذا إلا تكليف ما لا يطاق!.

قلنا: لم يرد منهم أن يذبحوا البقرة في الثاني من حال الخطاب؛ ولو كانت حال الفعل حاضرة لما جاز أن يتأخر البيان، لأن تأخيره عن وقت الحاجة هو القبيح الذي لا شبهة في قبحه، وإنما أراد أن يذبحوها في المستقبل، فلو لم يستفهموا ويطلبوا البيان لكان قد ورد عليهم عند الحاجة إليه.

فإن قيل: إذا كان الخطاب غير متضمّن لصفة ما أمروا بذبحه، فوجوده كعدمه، وهذا يخرجهم من باب الفائدة، ويوجب كونه عبثاً!

قلنا: ليس يجب ما ظننتم؛ لأن القول وإن كان لم يفد صفة البقرة بعينها

فقد أفاد تكليف ذبح بقرة على سبيل الجملة؛ ولو لم يكن ذلك معلوماً قبل هذا الخطاب، لصار مفيداً من حيث ذكرنا، وخرج من أن يكون وجوده كعدمه. وفوائد الكلام لا يجب أن يدخلها الاقتراح، وليس يُخرج الخطاب من تعلقه ببعض الفوائد كونه غير متعلق بغيرها، وبما هو زيادة عليها.

فإن قيل: ظاهر قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ يدل على استبطائهم وذمهم على التقصير في امتثال الأمر!

قلنا: ليس ذلك صريح ذم، لأن «كادوا» للمقاربة، وقد يجوز أن يكون التكليف صعب عليهم لغلاء ثمن البقرة التي تكاملت لها تلك الصفات، فقد روي أنهم ابتاعوها بملء جلودها ذهباً.

على أن الذم يقتضي ظاهره أن يُضرف إلى تقصيرهم أو تأخيرهم امتثال الأمر بعد البيان التام، لأن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ إنما ورد بعد تقدم البيان التام المتكرر، ولا يقتضي ذمهم على ترك المبادرة في الأول إلى ذبح بقرة، فليس فيه دلالة على ما يخالف ما ذكرناه.

فإن قيل: لو ثبت تقديراً أن التكليف في البقرة متغاير، أي القولين اللذين حكيتموهما عن أهل هذا المذهب أصح وأشبه؟

قلنا: قول من ذهب إلى أن البقرة إنما يجب أن تكون بالصفة الأخيرة فقط، لأن الظاهر به أشبه؛ من حيث إذا ثبت تغاير التكليف. وليس في قوله: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ﴾ إلى آخر الأوصاف ذكر لما تقدم من الصفات، وهذا التكليف غير الأول، فالواجب اعتبار ما تضمنته لفظه والاقتصار عليه.

فأما «الفارض» فهي المسنة، وقيل: هي العظيمة الضخمة؛ يقال: غَرِبَ فارض، أي ضخم، والغرب الدلو؛ ويقال أيضاً: لحية فارضة؛ إذا كانت عظيمة: والأشبه بالكلام أن يكون المراد المسنة.

فأما «البكر» فهي الصغيرة التي لم تلد، فكأنه تعالى قال: غير مسنة، ولا

والعوان: دون المسنة وفوق الصغيرة؛ وهي النصف التي ولدت بطناً أو بطنين؛ يقال: حرب عوان إذا لم تكن أول حرب وكانت ثانية؛ وإنما جاز أن يقول: ﴿بَيْنَ ذَلِكَ﴾ «وبين» لا يكون إلا مع اثنين أو أكثر؛ لأن لفظة «ذلك» تنوب عن الجمل، تقول: ظننت زيدا قائماً، ويقول القائل: قد ظننت ذلك.

ومعنى «فَاقِعٌ لَوْنُهَا»، أي خالصة الصفرة، وقيل: إن كل ناصع اللون - بياضاً كان أو غيره - فهو فاقع. وقيل: أنه أراد بـ«صفراء» هاهنا سوداء.

ومعنى قوله تعالى: ﴿لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ﴾ أي تكون صعبة لا يذلها العمل في إثارة الأرض وسقي الزرع.

ومعنى «مُسَلَّمَةٌ»، مفعلة، من السلامة من العيوب، وقال قوم: مسلّمة من الشية، أي لاشية فيها تخالف لونها.

وقيل: «لَا شِيَةَ فِيهَا»، أي لا عيب فيها؛ وقيل: لا وَضَح، وقيل: لا لون يخالف لون جلدها، والله أعلم بما أراد، وإياه نسأل حسن التوفيق^(١).

[الثاني: يمكن الاستدلال بهذه الآيات على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب] ووجه الدلالة أنه تعالى أمرهم بذبح بقرة لها هذه الصفات المذكورة كلها، ولم يبين في أول وقت الخطاب ذلك حتى راجعوه واستفهموه، حتى بين لهم المراد شيئاً بعد شيء، وهذا صريح في جواز تأخير البيان.

فإن قيل: لم زعمتم أن الصفات كلها هي للبقرة الأولى التي أمروا بذبحها، وما أنكرتم أن يكونوا أمروا في الخطاب الأول بذبح بقرة من عرض البقر، فلو امتثلوا وذبحوا أي بقرة اتفقت كانوا قد فعلوا الواجب، فلما توقفوا، وراجعوا تغيرت المصلحة، فأمروا بذبح بقرة غير فاض ولا بكر، من غير مراعاة لباقي الصفات. فلما توقفوا أيضاً تغيرت المصلحة في تكليفهم، فأمروا بذبح بقرة صفراء. فلما توقفوا؛ تغيرت المصلحة، فأمروا بذبح ما له كل الصفات. وإنما

(١) الأمالي، ٢: ٣٤.

يكون لكم في ذلك حجة لو صح لكم أن الصفات كلها كانت للبقرة الأولى .
قلنا هذا سؤال من لا يعرف عادة أهل اللغة في كناياتهم ؛ لأن الكناية في
قوله : ﴿أَذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ﴾ لا يجوز عند متأمل أن يكون كناية إلا عن
البقرة التي تقدّم ذكرها ؛ لأنه لم يجر ذكر لغيرها ، فيكنى عنه .

ولا يجوز على ما ذهب القوم إليه أن تكون كناية عن البقرة التي يريد تعالى
أن يأمرهم بذبحها ثانياً ؛ لأنهم لا يعرفون ذلك ، ولا يخطر لهم ببال ، فكيف
يسألون عن صفة بقرة لا يعلمون أنه يؤمرون بذبحها؟ ويجري ذلك مجرى قول
أحدنا لغلامه : «أعطني تفاحة» فيقول غلامه : «بين لي ما هي» فلا يصرف أحد
من العقلاء هذا الكناية إلا إلى التفاحة المأمور بإعطائها .

ثم قال تعالى بعد ذلك : إنه يقول : ﴿إِنَّمَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا يَكْرُ عَوَانًا بَيْنَ
ذَلِكَ﴾ وقد علمنا أن الهاء في قوله تعالى : ﴿إِنَّهُ يَقُولُ﴾ هي كناية عنه تعالى ؛ لأنه
لم يتقدّم ما يجوز ردّ هذه الكناية إليه إلا اسمه تعالى . فكذاك يجب أن يكون قوله
تعالى : ﴿إِنَّمَا﴾ كناية عن البقرة المتقدّم ذكرها ، وإلا فما الفرق بين الأمرين .

وكذلك الكلام في الكناية بقوله تعالى : ﴿مَا لَوْنُهَا﴾ ، وقوله : ﴿إِنَّمَا بَقْرَةٌ
صَفْرَاءُ﴾ الكناية في قوله تعالى ﴿مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا﴾ ، ثم الكناية في قوله
تعالى : ﴿إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّمَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ﴾ .

ولا يجوز أن تكون الكناية في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا﴾ في المواضع كلها للقصة
والحال ؛ لأن الكناية في ﴿إِنَّمَا﴾ لا بد أن تتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله :
﴿مَا هِيَ﴾ ، ولا شبهة في أن المراد بلفظة ﴿هِيَ﴾ البقرة التي أمرهم بذبحها ،
فيجب أن يكون كناية الجواب تعود إلى ما كني عنه بالهاء في السؤال ، ولو جاز
تعليق ﴿إِنَّمَا﴾ بالقصة والشأن جاز تعليق ﴿مَا هِيَ﴾ بذلك ، وجاز أيضاً أن يكون
الكناية في قوله تعالى : ﴿إِنَّهُ يَقُولُ﴾ عن غير الله تعالى ، ويكون عن الأمر
والقصة ، كما قالوا : «إنه زيدٌ منطلق» ، فكنوا عن الشأن والقصة . وكيف يكون
قوله : «إنها كذا وكذا» كناية عن غير ما كني عنه بما هي وبما لونها ، أو ليس
ذلك موجباً أن يكون جواباً عن غير المسؤول عنه؟ لأنهم سألوا عن صفات

البقرة التي تقدّم ذكرها، وأمرهم بذبحها، فأجيبوا عن غير ذلك. وسواء جعلوا الهاء في «إنها» عن الشأن والقصة، أو عن البقرة التي أمروا ثانياً وثالثاً بذبحها، كيف يجوز أن يسألوا عن صفة ما تقدّم أمره لهم بذبحها، فيترك ذلك جانباً، ويذكر صفة ما لم يتقدّم الأمر بذبحه، وإنما أمروا أمراً مستأنفاً به.

ولو كان الأمر على ما قالوه من أنه تكليفٌ بعد تكليفٍ لكان الواجب لما قالوا: ﴿مَا هِيَ﴾ وإنما عنوا البقرة التي أمروا ابتداءً بذبحها، أن يقول لهم: أي بقرة شئتم، وعلى أي صفة كانت، وما أمرتكم بقبح بقرة لها صفة معينة، والآن فقد تغيرت مصلحتكم، فاذبحوا الآن ما صفتها كذا وكذا. وإذا قالوا له: ﴿مَا لَوْنُهَا﴾ يقول: أي لون شئتم، وما أردت لونها بعينه، والآن فقد تغيرت المصلحة، والذي تؤمرون به الآن بقرة صفراء. ولما قالوا في الثالث: ﴿مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا﴾ أن يقول: المأمور به صفراء، على أي صفة كانت بعد ذلك، وقد تغيرت المصلحة، فاذبحوا بقرة، لا ذلولٌ تثير الأرض، إلى آخر الصفات. فلما عدل تعالى عن ذلك إلى نعت بعد آخر، دل على أنها نعتٌ للبقرة الأولى.

على أنه لو جاز صرف الهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا﴾ إلى الشأن والقصة - وإن كان المفسرون كلهم قد أجمعوا على خلاف ذلك؛ لأنهم كلهم قالوا: هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها، وقالت المعتزلة بالأسر: أنها كناية عن البقرة التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها، ولم يقل أحد: أنها للقصة والحال - لكان ذلك يفسد من وجه آخر: وهو أنه إذا تقدّم ما يجوز أن تكون هذه الكناية راجعة إليه، ولم يجر للقصة والحال ذكر، فالأولى أن تكون متعلقة بما ذكر وتقدّم الإخبار عنه، دون ما لا ذكر في الكلام له، وإنما استحسنا الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع، بحيث تدعوا الضرورة، ولا يقع اشتباه، ولا يحصل التباس.

وبعد، فإنما يجوز إضمار القصة والشأن بحيث يكون الكلام مع تعلق الكناية بما تعلقت به مفيداً مفهوماً؛ لأنّ القائل إذا قال: «إنه زيد منطلقاً» و«إنها قائمة هند»؛ فتعلقت الكناية بالحال والقصة، أفاد ما ورد في الكلام، وصار كأنه

قال: «زيد منطلق» و«قائمة هند»، والآيات بخلاف هذا الموضع؛ لأننا متى جعلنا الكناية في قوله: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ﴾ و﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ﴾ و﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَوْلٌ﴾ متعلقة بالحال والقصة، بقي معنا في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل بنفسه؛ لأنه لا فائدة في قوله: ﴿بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ﴾ و﴿بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ﴾، ولا بد من ضمّ كلام إليه حتى يستقل ويفيد، فإن ضممنا إلى قوله: ﴿بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ﴾ أو ﴿بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ﴾ التي أمرتم بذبحها، أفاد لعمرى، فبطل صرف الكناية إلى غير البقرة، ووجب أن تصرف الكناية إلى البقرة حتى لا يحتاج أن يحذف خبر المبتدأ، والاكتفاء بما في الكلام أولى من تأويل يقتضي العدول إلى غيره، وحذف شيء ليس بموجود في الكلام.

ومما يدل على صحّة ما نصرناه أن جميع المفسرين للقرآن أطبقوا على أنّ الصفات المذكورات للبقرة أعوز اجتماعها للقوم حتى توصلوا إلى ابتياع بقرة لها هذه الصفات كلّها بملء جلدّها ذهباً، ولو كان الأمر على ما قاله المخالفون لوجب أن لا يعتبر فيما يتناعونه ويذبحونه إلا الصفات الأخيرة، دون ما تقدّمها، ويلغى ذكر الصفراء، أو التي ليست بفارض ولا بكر، وأجمعوا على أنّ الصفات كلّها معتبرة، فعلم أنّ البيان تأخر وأنّ الصفات كلّها للبقرة الأولى.

فإن قيل: فلم عتقوا على تأخير هم امثال الأمر الأوّل، وعندكم أن البيان للمراد بالأمر الأوّل تأخر ولم قال سبحانه: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾.

قلنا: ما عتقوا بتأخير امثال الأمر الأوّل، وليس في القرآن ما يشهد بذلك، بل كان البيان شيئاً بعد شيء، كلّما طلبوه واستخرجوه، من غير تعنيف، ولا قول يدلّ على أنهم عصاة بذلك. فأما قوله تعالى في آخر القصة: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ فإنما يدلّ على أنهم كادوا يفرطون في آخر القصة وعند تكامل البيان، ولا يدلّ على أنهم فرطوا في أوّل القصة. ويجوز أن يكونوا ذبحوا بعد تناقل، ثم فعلوا ما أمروا به^(١).

(١) الذريعة، ١: ٣٦٤.

- ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَآذَرْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا أضرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٢ - ٧٣].

[إن سأل سائل] فقال: كيف ذكر تعالى هذا بعد ذكره البقرة والأمر بذبحها؟ وقد كان ينبغي أن يتقدمه، لأنه إنما أمر بذبح البقرة لينكشف أمر القاتل، فكيف أخرّ تعالى ذكر السبب عن المسبب، وبنى الكلام بناء يقتضي أنه كان بعده؟.

ولم قال: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾، والرواية وردت بأن القاتل كان واحداً؟ وكيف يجوز أن يخاطب الجماعة بالقتل والقاتل بينها واحداً وإلى أي شيء وقعت الإشارة بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى﴾؟.

الجواب: قيل له: أما قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ ففيه وجهان:

أولهما: أن تكون هذه الآية - وإن أحرقت - فهي مقدّمة في المعنى على الآية التي ذكرت فيها البقرة؛ ويكون التأويل: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَآذَرْتُمْ فِيهَا﴾ فسألتم موسى فقال: إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، فأخر المقدم وقدم المؤخر؛ ومثل هذا في القرآن وكلام العرب كثير. ومثله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ عِوَجًا ﴿١﴾ قِتْمًا﴾ (١).

وقال الشاعر:

إنّ الفرزدق صخرة ملمومة طالت - فليس تنالها - الأوعال (٢)

أراد: طالت الأوعال فليس تنالها.

ومثله:

طاف الخيال وأين منك لماما! فارجع لزورك بالسلام سلاما

أراد: طاف الخيال لماما وأين هو منك!

والوجه الثاني: أن يكون وجه تأخير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ أنه علق

(١) سورة الكهف، الآيتان: ١ - ٢.

(٢) البيت في شرح شواهد سيبويه للأعلم (٢/٣٥٦).

بما هو متأخر في الحقيقة، وواقع بعد ذبح البقرة، وهو قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَآلِمِي الْآيَاتِ﴾؛ لأن الأمر بضرب المقتول ببعض البقرة إنما هو بعد الذبح؛ فكأنه تعالى قال: ﴿فَدَبَّحُوا بِهَا كَادُوا يَقْعَلُونَ﴾ ولأنكم ﴿قُلْتُمْ نَفْسًا فَاذْرَاةَ تُمْ فِيهَا﴾ أمرناكم بأن تضربوه ببعضها، لينكشف أمره.

فأما إخراج الخطاب مخرج ما يتوجه إلى الجميع مع أن القاتل واحد فعلى عادة العرب في خطاب الأبناء بخطاب الآباء والأجداد، وخطاب العشيرة بما يكون من أحدها؛ فيقول أحدهم: فعلت بنو تميم كذا، وقتل بنو فلان فلاناً؛ وإن كان القاتل والفاعل واحداً من بين الجماعة؛ ومنه قراءة من قرأ: ﴿يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾^(١)؛ بتقديم المفعولين على الفاعلين؛ وهو اختيار الكسائي وأبي العباس ثعلب؛ فيقتل بعضهم ويقتلون؛ وهو أبلغ في وصفهم، وأمدح لهم، لأنهم إذا قاتلوا وقتلوا بعد أن قتل بعضهم كان ذلك أدل على شجاعتهم وقلة جزعهم وحسن صبرهم.

وقد قيل: إنه كان القاتلان اثنين، قتلا ابن عم لهما، وإن الخطاب جرى عليهما بلفظ الجمع؛ كما قال تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(٢)؛ يريد داود وسليمان عليهما السلام؛ والوجه الأول أولى وأقوى بشهادة الاستعمال الظاهر له، ولأن أكثر أهل العلم أجمعوا على أن القاتل كان واحداً.

ومعنى «فَادَارَأْتُمْ» فتدارأتم؛ أي تدافعتم، وألقى بعضكم القتل على بعض؛ يقال: دارأت فلاناً إذا دافعته، وداريته إذا لايتته، ودريته إذا ختلته؛ ويقال: إدراً القوم إذا تدافعوا.

والهاء في قوله: ﴿فَاذْرَاةَ تُمْ فِيهَا﴾ تعود إلى النفس، وقيل: إنها تعود إلى القتلة، أي اختلفتم في القتلة؛ «قَتَلْتُمْ» تدل على المصدر؛ والقتلة من المصادر، تدل عليها الأفعال، ورجوع الهاء إلى النفس أولى وأشبه بالظاهر.

فأما قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَآلِمِي الْآيَاتِ﴾ فالإشارة وقعت به إلى قيام

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٧٨.

(١) سورة التوبة، الآية: ١١١.

المقتول عند ضربه ببعض أعضاء البقرة؛ لأنه روي أنه قام حياً وأودأجه تشخب دماً، فقال: قتلني فلان! ونبه الله تعالى بهذا الكلام ويذكر هذه القصة على جواز ما أنكره مشركو قريش واستبعدوه من البعث وقيام الأموات؛ لأنهم قالوا: ﴿أَوْذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرُفْنَا أَوْثًا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾^(١) فأخبرهم الله تعالى بأن الذي أنكروه واستبعدوه هيّن عليه، غير متعذر في اتساع قدرته. وكان ممّا ضرب تعالى لهم من الأمثال، ونبتهم عليه من الأدلة ذكر المقتول الذي ضرب ببعض البقرة فقام حياً. وأراد تعالى: أنني إذا كنت قد أحييت هذا المقتول بعد خروجه عن الحياة، ويشس قومه من عوده وانطواء خبر كيفية قتله عنهم، ورددته حياً مخاطباً باسم قاتله؛ فكذاك فاعلموا أن إحياء جميع الأموات عند البعث لا يعجزني ولا يتعذر عليّ. وهذا يبين لمن تأمله^(٢).

- ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤].

[إن سأل سائل] فقال: ما معني «أَوْ» هاهنا؟ وظاهرها يفيد الشك الذي لا يجوز عليه تعالى.

مرکز تحقیق کتب و تفسیر علوم اسلامی

الجواب: قلنا في ذلك وجوه:

أولها: أن تكون «أَوْ» هاهنا للإباحة كقولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين؛ والفقهاء أو المحدثين، ولم يريدوا الشك؛ بل كأنهم قالوا: هذان الرجلان أهل للمجالسة، وهذا القبيلان من العلماء أهل للقاء؛ فإن جالست الحسن فانت مصيب، وإن جالست ابن سيرين فانت مصيب، وإن جمعت بينهما فكذلك.

فيكون معنى الآية على هذا: إن قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير، فإن شبهتهم قسوتها بالحجارة أصبتم، وإن شبهتموها بما هو أشد أصبتم، وإن شبهتموها بالجميع فكذلك.

وعلى هذا يتأول قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾^(٣)، لأن «أَوْ» لم

(٢) الأمالي، ٢: ١٩٢.

(١) سورة الأسراء، الآية: ٤٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩.

يردبها الشك بل على نحو الذي ذكرناه، من أنكم إن شبهتموهم بالذي استوقد ناراً فجائز، وإن شبهتموهم بأصحاب الصيب فجائز، وإن شبهتموهم بالجميع فكذلك.

وثانيها: أن تكون «أَوْ» دخلت للتفصيل والتمييز، ويكون معنى الآية: إن قلوبهم قست، فبعضها ما هو كالحجارة في القسوة، وبعضها ما هو أشد قسوة منها.

ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾^(١) معناه: وقال بعضهم: كونوا هوداً - وهم اليهود - وقال بعضهم: كونوا نصارى - وهم النصارى - فدخلت «أَوْ» للتفصيل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِّن قَرِيْبٍ أَهْلَكْنَاهَا فَبَاءَهَا بِأَسْنَا بَيْنَنَا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾^(٢) معناه فجاء بعض أهلها بأسنا بياتاً، وجاء بعض أهلها بأسنا في وقت القيلولة. وقد يحتمل قوله تعالى: ﴿أَوْ كَاشِفِ الْعَذَابِ رَغَدًا أَوْ يُضِعَّهُنَّ الْآسِفَاتِ﴾ هذا الوجه أيضاً، ويكون المعنى أن بعضهم يشبه الذي استوقد ناراً، وبعضهم يشبه أصحاب الصيب.

وثالثها: أن يكون «أَوْ» دخلت على سبيل الإبهام فيما يرجع إلى المخاطب، وإن كان الله تعالى عالماً بذلك غير شك فيه، لأنه تعالى لم يقصد في إخبارهم عن ذلك إلا التفصيل؛ بل علم «عز وجل» أن خطبهم بالإجمال أبلغ في مصلحتهم، فأخبر تعالى أن قسوة قلوب هؤلاء الذين ذمهم كالحجارة أو أشد قسوة، والمعنى أنها كانت كأحد هذين لا يخرج عنهما.

ويجري ذلك مجرى قولهم: ما أطعمتك إلا حلواً أو حامضاً، فيهمون على المخاطب ما يعلمون أنه لا فائدة في تفصيله؛ والمعنى: ما أطعمتك إلا أحد هذين الضربين.

وكذلك يقول أحدهم: أكلت بُسْرَةً أو ثمرة؛ وهو قد علم ما أكل على التفصيل إلا أنه أبهمه على المخاطب، قال لبيد:

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٤.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٣٥.

تَمَنَّى ابْتِنَايَ أَنْ يَعْيشَ أَبُوهُمَا وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر^(١)

أراد: هل أنا إلا من أحد هذين الجنسين، فسبيلي أن أفنى كما فينا؛ وإنما حسن ذلك لأن قصده الذي أجري إليه، وغرضه الذي نحاه وهو أن يخبر بكونه ممن يموت ويفنى، ولا يخلّ به إجمال ما أجمل من كلامه، فأضرب عن التفصيل؛ لأنه لا فائدة فيه، ولأنه سواء كان من ربيعة أو مضر فموته واجب. وكذلك الآية، لأن الغرض فيها أن يخبر تعالى عن شدة قسوة قلوبهم، وأنها مما لا تنتهي لوعظ، ولا تصغي إلى حق، فسواء كانت في القسوة كالحجارة أو أشدّ منها، فقد تمّ ما أجري إليه من الغرض في وصفها وذمها، وصار تفصيل تشبيهها بالحجارة وبما هو أشدّ قسوة منها كتفصيل كونه من ربيعة أو مضر، في أنه غير محتاج إليه، ولا يقتضيه الغرض في الكلام.

ورابعها: أن تكون «أو» بمعنى «بل» كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ آلِفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾^(٢) معناه: بل يزيدون.

وروي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ آلِفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾؛ قال: كانوا مائة ألف وبضعاً وأربعين ألفاً. وأنشد الفراء:

بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْقِي الضُّحَا

وَصُورَتِهَا، أَوْ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ

وقد تكون «أم» في الاستفهام أيضاً بمعنى «بل»، كقول القائل: أضربت عبداً أم أنت رجل متعنت؟ معناه: بل أنت رجل متعنت.

وقال الشاعر:

فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي أَسَلَّمِي تَفَوَّلْتُ أمِ الشُّومِ، أمِ كَلِّ إِلَيَّ حَبِيبُ!

معناه: بل كلّ.

وقد طعن بعضهم على هذا الجواب فقال: وكيف يجوز أن يخاطبنا تعالى

(٢) سورة الصافات، الآية: ١٤٧.

(١) ديوانه: ١/٢.

بلفظة «بَل» وهي تقتضي الاستدراك والنقض للكلام الماضي والإضراب عنه؟ وليس ذلك بشيء، أما الاستدراك فإن أريد به الاستفادة أو التذكر لما لم يكن معلوماً فليس بصحيح، لأنّ أحدنا يقول: أعطيته ألفاً بل ألفين، وقصدته دفعة بل دفعتين؛ وهو عالم في ابتداء كلامه بما أخبر به في الثاني، ولم يتجدد به علم، وإن أريد به الأخذ في كلام غير الماضي، واستثناف زيادة عليه فهو صحيح؛ ومثله جاتر عليه تعالى.

فأما النقض للكلام الماضي فليس بواجب في كلّ موضع تستعمل فيه لفظة «بل»، لأنّ القائل إذا قال: أعطيته ألفاً بل ألفين لم ينقض الأول؛ وكيف ينقضه؛ والأول داخل في الثاني وإنما زاد عليه؟ وإنما يكون ناقضاً للماضي إذا قال: لقيت رجلاً بل حماراً؛ وأعطيته درهماً بل ثوباً؛ لأنّ الأول لم يدخل في الثاني على وجه، وقوله تعالى: ﴿أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ غير ناقض للأول؛ لأنها لا تزيد في القسوة على الحجارة إلا بعد أن تساويها، وإنما تزيد المساواة.

وخامسها^(١): أن تكون «أو» بمعنى الواو كقوله ﴿أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾^(٢) معناه: وبيوت آبائكم، قال جرير:

نال الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربّه موسى على قدر^(٣)

وقال توبة بن الحمير:

وقد زعمت ليلي بأني فاجرٌ لنفسي ثقها، أو عليها فُجورها^(٤)

وقال جرير أيضاً:

أغلبت الفوارس أم رياحاً عدلت بهم طهيّة والخشابا^(٥)

(١) ذكر السيّد هذا الوجه أيضاً في الرسائل، ٤: ٨٣. (٢) سورة نور، الآية: ٦١.

(٣) ديوانه: ٢٧٥؛ والبيت من قصيدة بمدح فيها عمر بن عبد العزيز؛ مطلعها:

لجّبت أمامةً في لومي وما علمت عرض السماوة روحاتي ولا بُكري

(٤) أمالي القالي: ١/١٣١.

(٥) ديوانه: ٦٦؛ من قصيدته المشهورة التي يذم فيها الراعي؛ ومطلعها:

أقلّي اللوم عاذل والمعنابا وقولي إن أصبت لقد أصابا =

أراد أو رياحاً.

وقال آخر^(١):

فلو كان البكاء يَرُدُّ شيئاً بكيْتُ على بُجَيْرٍ أو عِفَاقِ
على المَرَّاتَيْنِ إذْ هلَكَ جميعاً لسانِهما بشَجْوٍ واشتِياقِ

أراد على بجير وعفاق.

وحكى المفضل بن سلمة هذا الوجه عن قطرب، وطعن عليه بأن قال: ليس شيء يعلم أشدَّ قسوةً عند المخاطبين من الحجارة، فينسق به عليها؛ وإنما يصحَّ ذلك في قولهم: أطعمتك تمرّاً أو أحلى منه، لأنَّ أحلى منه معلوم.

واختار المفضل الوجه الذي يتضمَّن أن «أو» بمعنى «بل».

وهذا الذي طعن به المفضل ليس بشيء، لأنهم وإن لم يشاهدوا أو يعرفوا ما هو أشدَّ قسوةً من الحجارة فصورة قسوة الحجارة معلومة لهم، ويصحَّ أن يتصوِّروا ما هو أشدَّ قسوةً منها، وماله الزيادة عليها؛ لأنَّ قدرأ ما إذا عرف صحَّ أن يعرف ما هو أزيد منه أو أنقص، لأنَّ الزيادة والنقصان إنما يضافان إلى معلوم معروف، على أن الآية خرجت مخرج المثل، وأراد تعالى بوصف قلوبهم بالزيادة في القسوة على الحجارة أنها قد انتهت إلى حدٍّ لا تلين معه للخير على وجه من الوجوه، وإن كانت الحجارة ربّما لانت وانتفع بها، فصارت من هذا الوجه كأنها أشدَّ قسوةً منها تمثيلاً وتشبيهاً، فقول المفضل: «ليس يعرفون ما هو أقسى من الحجارة» لا معنى له إذا كان القول على طريق المثل.

وبعد؛ فإنَّ الذي طعن به على هذا الجواب يعترض على الوجه الذي

= وهي القصيدة التي تسميها العرب: الفاضحة. والبيت من شواهد الكتاب (٥٢/١) استشهد به على نصب «ثعلبة»، بإضمار فعل دل عليه ما بعده؛ فكأنه قال: أظلمت ثعلبة، عدلت بهم طهية، ونحوه من التقدير. وأورده أيضاً في (٤٨٩/١) شاهداً على دخول «أم» حديلة للألف. وفي حاشية بعض النسخ: «كأنه قال: أأخملت ثعلبة الفوارس فعدلت بهم طهية والخشاب!». (١) البيتان في اللسان (عفق)؛ ونقل عن ابن بري أنهما لمتعم بن نويرة، وعفاق: اسم رجل أكلته باهلة في قحط أصابهم.

اختاره، لأنه إذا اختار أن «أؤ» في الآية بمعنى «بل» فكيف جاز بأن يخبرهم بأن قلوبهم أشد قسوة من الحجارة، وهم لا يعرفون ما هو أقسى من الحجارة! وإذا جاز أن يقول لهم: بل قلوبهم أقسى مما يعرفون من الحجارة جاز أن يخبر عن مثل ذلك بالواو فيقول: قلوبهم كالحجارة التي يعرفون في القسوة، وهي مع ذلك تزيد عليها.

فإن قيل: كيف يكون «أؤ» في الآية بمعنى الواو، والواو للجمع، وليس يجوز أن تكون قلوبهم كالحجارة، أو أشد من الحجارة في حالة واحدة؛ لأن الشيء إذا كان على صفة لم يجوز أن يكون على خلافها؟!

قلنا: قد أجاب بعضهم عن هذا الاعتراض بأن قال: ليس يمتنع أن تكون قلوبهم كالحجارة في حال، وأشد من الحجارة في حال أخرى؛ فيصح المعنى، ولا يتنافى، وهذا قريب، ويكون فائدة هذا الجواب أن قلوب هؤلاء في بعض الأحوال مع القسوة والعدول عن قبول الحق والفكرة فيه؛ ربما لانت بعض اللين؛ [وهتمت بالانعطاف، وكادت تصغي إلى الحق فتكون في هذه الحال كالحجارة التي ربما لانت]، وفي حال أخرى تكون في نهاية البعد عن الخير والنفور عنه، فتكون في هذا الحال أشد قسوة من الحجارة.

على أنه يمكن في الجواب عن هذا الاعتراض وجه آخر؛ وقد تقدم معناه في بعض كلامنا، وهو أن قلوبهم لا تكون أشد من الحجارة إلا بعد أن يكون فيها قسوة الحجارة؛ لأن القائل إذا قال: فلان أعلم من فلان فقد أخبر أنه زائد عليه في العلم الذي اشتركا فيه؛ فلا بد من الاشتراك ثم الزيادة، فليس هاهنا تناف على ما ظنّ المعترض، ولا إثبات لصفة ونفيها، فكل هذا واضح بحمد الله^(١).

- ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتُبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْرَوْا بِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَقَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٧٩].

أنظر المائدة: ٣٨ من الانتصار: ٢٦٢ والبقرة: ٢٦، ٢٧ من الرسائل، ٢: ١٧٧ إلى ٢٤٧.

- ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْمِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٩٣].

أنظر النحل: ١٠ من الأمالي ١: ٥٧٦.

- ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٩٦].

ويوصف تعالى بأنه «بصير» بمعنى عالم؛ لأن هذه اللفظة حقيقة في العالم كما أنه حقيقة في صحة الروية، ولهذا يقولون فلان بصير في الفقه والطب إذا كان عالماً بهما، ويوصف بذلك فيما لم يزل على الوجهين معاً^(١).

- ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨].

أنظر الاعراف: ٥٤ من الملخص، ٢: ٤٤٠

- ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنٌ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هُنُوتَ وَمُرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا شَكَّرُوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

[فيها أمران:

الأول: إن سأل سائل] فقال: كيف ينزل الله تعالى السحر على الملائكة؟ أم كيف تعلم الملائكة الناس السحر والتفريق بين المرء وزوجه؟ وكيف نسب الضرر الواقع عند ذلك إلى أنه بإذنه، وهو تعالى قد نهى عنه، وحذر من فعله؟ وكيف أثبت العلم لهم ونفاه عنهم، بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾، ثم قوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾؟

الجواب: قلنا: في الآية وجوه؛ كلٌّ منها يزيل الشبهة الداخلة على من لا ينعم النظر فيها:

(١) الذخيرة: ٥٨٣.

أولها: أن يكون «ما» في قوله: «وما أنزل على الملكين» بمعنى الذي، فكأنه تعالى أخبر عن طائفة من أهل الكتاب، بأنهم اتبعوا ما تكذب به الشياطين على ملك سليمان، وتضيفه إليه من السحر؛ فبرأه الله تعالى من قرفهم، وأكذبهم في قولهم، فقال: ﴿وَمَا كَفَرُوا سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾ باستعمال السحر والتمويه على الناس، ثم قال: ﴿يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ وأراد أنهم يعلمونهم السحر والذي أنزل على الملكين، وإنما أنزل على الملكين وصف السحر وماهيته وكيفية الاحتيال فيه؛ ليعرفوا ذلك ويعرفاه للناس فيجتنبوه ويحذروا منه، كما أنه تعالى قد أعلمنا ضروب المعاصي، ووصف لنا أعمال القبائح لنجتنبها لا لنوقعها؛ لأن الشياطين كانوا إذا علموا ذلك وعرفوه استعملوه، وأقدموا على فعله؛ وإن كان غيرهم من المؤمنين لما عرفه اجتنبه وحاذره وانتفع باطلاعه على كلفه، ثم قال: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ يعني الملكين، ومعنى «يُعَلِّمَانِ» يُعَلِّمَانِ، والعرب تستعمل لفظة «علمه» بمعنى «أعلمه»، قال القطامي:

تعلّم أن بعد الغي رُشدًا وأن لتانك الغُبر انقشاعا^(١)

وقال كعب بن زهير:

تعلّم رسول الله أنك مُدرِكِي وأنّ وعيداً منك كالأخذ باليد^(٢)

ومعنى «تعلّم» في البيتين معنى «اعلم»^(٣)؛ والذي يدل أن المراد هاهنا الإعلام لا التعليم قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَقٌّ يَقُولَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾، أي أنهما لا يعرفان صفات السحر وكيفيته إلا بعد أن يقولوا إنما نحن محنة، لأن الفتنة بمعنى المحنة؛ وإنما كان محنة، بحيث ألقيا إلى المكلفين أمراً لينزجروا عنه، وليمتنعوا من مواقعه، وهم إذا عرفوه أمكن أن يستعملوه ويرتكبوه، فقلا

(١) ديوانه: ٤٠؛ وفي بعض النسخ: «لهذه الغمر». وهي رواية الديوان والغمر: جمع غمرة، وهي الشدة. (٢) ملحقات ديوانه: ٢٥٨ (عن الغر).

(٣) حواشي بعض النسخ: «قال ابن السكيت رحمه الله: يقال: تعلّمت أن فلاناً خارج يعني علمت، وإذا قال لك: اعلم أن زيداً خارج قلت: قد علمت، وإذا قال: تعلم أن زيداً خارج لم تقل: قد تعلمت؛ يعني أنه يقتصر على ما ورد عنهم، ولا يتجاوز إلى غيره».

لمن يطلعانه على ذلك: لا تكفر باستعماله، ولا تعدل عن الغرض في إلقاء هذا إليك، فإنه إنما ألقى إليك، وأطلعت عليه لتجنبه؛ لا لتفعله، ثم قال: ﴿فَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾، أي فيعرفون من جهتهما ما يستعملونه في هذا الباب؛ وإن كان الملكان ما ألقياه إليهم لذلك؛ ولهذا قال: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾، لأنهم لما قصدوا بتعلمه أن يفعلوه ويرتكبوه، لا أن يجتنبوه صار ذلك لسوء اختيارهم ضرراً عليهم.

وثانيها: أن يكون ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ موضعه موضع جرّ، فيكون معطوفاً بالواو على ﴿مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾؛ والمعنى: واتبعوا ما كذب به الشياطين على ملك سليمان، وعلى أنزل على الملكين؛ ومعنى ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ أي معهما، وعلى ألسنتهما؛ كما قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَءَايَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ﴾^(١)، أي على ألسنتهم ومعهم.

وليس بمنكر أن يكون ﴿وَمَا أُنزِلَ﴾ معطوفاً على ﴿مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾ وإن اعترض بينهما من الكلام ما اعترض؛ لأن ردّ الشيء إلى نظيره، وعطفه على ما هو أولى هو الواجب، وإن اعترض بينهما ما ليس منهما؛ ولهذا نظائر من القرآن وكلام العرب كثيرة، قال الله تعالى: ﴿لَتَعْبُدُنَّ لِلَّهِ الْيَوْمَ الْأَيْدِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾^(٢) و«قيم» من صفات الكتاب حال منه، لا من صفة «عوج»، وإن تباعد ما بينهما، ومثله قوله: ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾^(٣)، فالمسجد هاهنا معطوف على الشهر الحرام، أي يستلونك عن القتال في الشهر الحرام وعن المسجد الحرام.

وحكي عن بعض علماء أهل اللغة أنه قال: العرب تلت الخبيرين المختلفين، ثم ترمي بتفسيرهما جملة؛ ثقة بأن السامع يردّ إلى كل خبره؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾^(٤)، وهذا واضح في مذهب العرب، كثير النظائر.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩٤. (٢) سورة الكهف، الآيات: ١ - ٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٧. (٤) سورة القصص، الآية: ٧٣.

ثم قال: ﴿وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَقَّ يَقُولَا إِلَّا مَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾، والمعنى أنهما لا يعلمان أحداً، بل ينهيان عنه، ويبلغ من نهيهما وصددهما عن فعله واستعماله أن يقولوا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ باستعمال السحر والإقدام على فعله، وهذا كما يقول الرجل: ما أمرت فلاناً بكذا، ولقد بالغت في نهيه حتى قلت له: إنك إن فعلته أصابك كذا وكذا؛ وهذا هو نهاية البلاغة في الكلام؛ والاختصار الدال مع اللفظ القليل على المعاني الكثيرة؛ لأنه استغنى بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَقَّ يَقُولَا إِلَّا مَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ عن بسط الكلام الذي ذكرناه؛ ولذلك نظائر في القرآن، قال الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا لَبَّيْنَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(١)، فلولا الاختصار لكان مع شرح الكلام يقول: ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، ولو كان معه إله إذا لذهب كل إله بما خلق؛ ومثله قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^(٢)، أي: فيقال للذين اسودت وجوههم: ﴿أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا﴾ وأمثاله أكثر من أن تورده.

ثم قال تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾، وليس يجوز أن يرجع الضمير في هذا الجواب إلى الملكين؛ وكيف يرجع إليهما وقد نفى عنها التعليم! بل يرجع إلى الكفر والسحر، وقد تقدم ذكر السحر، وتقدم أيضاً ذكر ما يدل على الكفر ويقضيه في قوله: ﴿وَلَنْ يَكُنَّ السَّيِّئَاتُ كَفَرُوا﴾؛ فدل «كفروا» على الكفر، والعطف عليه مع السحر جائز، وإن كان التصريح قد وقع بذكر السحر دونه؛ ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى وَيَنْجِنِهَا الْأَشْقَى﴾^(٣)، أي يتجنب الذكرى الأشقى، ولم يتقدم تصريح بالذكرى، لكن دل عليها قوله: ﴿سَيَذَكَّرُ﴾.

ويجوز أيضاً أن يكون المعنى ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾، أي بدلاً مما علمهم

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٩١.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٦.

(٣) سورة الأعلى، الآيتان: ١٠ - ١١.

الملكان، ويكون المعنى أنهم يعدلون عما علمهم ووقفهم عليه الملكان من النهي عن السحر إلى تعلمه واستعماله؛ كما يقول القائل: ليت لنا من كذا وكذا كذا! أي بدلاً منه، وكما قال الشاعر:

جمعتُ من الخيرات وطباً وعلبةً وصراً لأخلاف المزممة البزل
ومن كلِّ أخلاقِ الكرامِ نميمةً وسعياً على الجارِ المجاورِ بالمحل

يريد جمعت مكان الخيرات، ومكان أخلاق الكرام هذه الخصال الذميمة.

وقوله: ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ فيه وجهان:

أحدهما: أن يكونوا يُغوون أحد الزوجين، ويحملونه على الكفر والشرك بالله تعالى، فيكون بذلك قد فارق زوجه الآخر المؤمن المقيم على دينه، فيفترق بينهما اختلاف النحلة والملة.

والوجه الآخر: أن يسعوا بين الزوجين بالنميمة والوشاية والإغراء والتمويه بالباطل؛ حتى يؤول أمرهما إلى الفرقة والمباينة.

وثالث الوجوه: في الآية أن يحمل «ما» في قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ على الجحد والنفي، فكأنه تعالى قال: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُّوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرُوا﴾، ولا أنزل الله السحر على الملكين، ﴿وَلَنَكُونَ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَرْوَتَ﴾ ويكون قوله: ﴿بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَرْوَتَ﴾ من المؤخر الذي معناه التقديم، ويكون - على هذا التأويل - هاروت وماروت رجلين من جملة الناس، هذان أسماهما؛ وإنما ذكراً بعد ذكر الناس تمييزاً وتبييناً، ويكون الملكان المذكوران اللذان نفى عنهما السحر جبرائيل وميكائيل عليهما السلام؛ [لأن سحرة اليهود - فيما ذكر - كانت تدعي أن الله تعالى أنزل السحر على لسان جبرائيل وميكائيل] إلى سليمان بن داود عليه السلام، فأكذبهما الله تعالى بذلك.

ويجوز أن يكون هاروت وماروت يرجعان إلى الشياطين، كأنه قال: ولكن الشياطين: هاروت وماروت كفروا؛ ويسوغ ذلك كما ساغ في قوله تعالى:

﴿وَكُنَّا بِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(١)، يعني حكم داود وسليمان ﷺ .

ويكون قوله على هذا التأويل: ﴿وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَقَّ يَقُولَا إِلَّا مَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ راجعاً إلى هاروت وماروت اللذين هما من الشياطين، أو من الإنس المتعلمين للسحر من الشياطين والعاملين به. ومعنى قولهم: ﴿نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ يكون على طريق الاستهزاء والتماجن والتخالع، كما يقول الماجن من الناس إذا فعل قبيحاً أو قال باطلاً: هذا فعل من لا يفلح، وقول من لا ينجب، والله ما حصلت إلا على الخسران؛ وليس ذلك منه على سبيل النصيح للناس وتحذيرهم من مثل فعله، بل على وجه المجون والتهالك.

ويجوز أيضاً على هذا التأويل الذي يتضمن النفي والجحد أن يكون هاروت وماروت اسمين لملكين، ونفى عنهما إنزال السحر بقوله: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ﴾ ويكون قوله: ﴿وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ يرجع إلى قبيلتين من الجن أو إلى شياطين الجن والإنس، فتحسن التثنية لهذا.

وقد روى هذا التأويل الأخير في حمل «وما» على النفي عن ابن عباس وغيره من المفسرين.

وروي عنه أيضاً أنه كان يقرأ: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ بكسر اللام، ويقول: متى كان العُلجان مَلَكَيْنِ! بل كانا ملكين؛ [وعلى هذه القراءة لا ينكر أن يرجع قوله: ﴿وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ إليهما].

ويمكن على هذه القراءة في الآية وجه آخر وإن لم يحمل قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ على الجحد والنفي؛ وهو أن يكون هؤلاء الذين أخبر عنهم أتبعوا ما تتلوا الشياطين وتدعيه على ملك سليمان، وأتبعوا ما أنزل على هذين الملكين من السحر، ولا يكون الإنزال مضافاً إلى الله تعالى، وإن أطلق؛ لأنه جلّ وعز لا ينزل السحر؛ بل يكون منزله إليهما بعض الضلال العصاة، ويكون معنى «أنزل» - وإن كان من الأرض - حمل إليهما لا من السماء أنه أتى به من نجود

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٧٨.

الأرض وأعاليتها؛ فإن من هبط من نجد البلاد إلى غورها يقال: نزل وهبط، وما جرى هذا المجرى. فأما قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَاكِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فيحتمل وجوهاً:

منها: أن يريد بالإذن العلم، من قولهم: أذنت فلاناً بكذا إذا أعلمته، وأذنت لكذا إذا استمعتة وعلمته، قال الشاعر:

في سماعٍ يأذنُ الشيخُ له وحديثٍ مثلٍ ماذيٍ مُشارٍ^(١)

ومنها: أن تكون «إلا» زائدة، فيكون المعنى: وما هم بضارين به من أحد بإذن الله، ويجرى مجرى قول أحدنا: لقيت زيداً إلا أنني أكرمه، أي لقيت زيداً فأكرمه.

ومنها: أن يكون أراد بالإذن التخلية وترك المنع، فكأنه أفاد بذلك أن العباد لن يعجزوه، وما هم بضارين أحداً إلا بأن يخلي الله تعالى بينهم وبينه، ولو شاء لمنعهم بالقهر والقسر، زائداً على منعهم بالزجر والنهي.

ومنها: أن يكون الضرر الذي عني أنه لا يكون إلا بإذنه، وأضافه إليه هو ما يلحق المسحور من الأدوية والأغذية التي يطعمه إياها السحرة ويدعون أنها موجبة لما يقصدونه فيه من الأمور؛ ومعلوم أن الضرر الحاصل عن ذلك من فعل الله تعالى بالعادة؛ لأن الأغذية لا توجب ضرراً ولا نفعاً، وإن كان المعرض للضرر من حيث كان كالفاعل له هو المستحق للدم، وعليه يجب العوض.

ومنها: أن يكون الضرر المذكور إنما هو يحصل عن التفريق بين الأزواج؛ لأنه أقرب إليه في ترتيب الكلام؛ والمعنى أنهم إذا أغروا أحد الزوجين، وكفر فبانت منه زوجته، فاستضرّ بذلك كانوا ضارين له بما حسنوه له من الكفر، إلا أن الفرقة لم تكن إلا بإذن الله وحكمه؛ لأنه تعالى هو الذي حكم وأمر بالتفريق بين المختلفي الأديان؛ فلهذا قال: ﴿وَمَا هُمْ بِضَاكِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

(١) البيت في اللسان (أذن)، ونسب إلى عدي بن زيد. الماضي: العسل الأبيض. والمشار: المجنى، ويقال: شرت العسل واشترته وأشرته، إذا جنيته.

والمعنى أنه لولا حكم الله وإذنه في الفرقة بين هذين الزوجين باختلاف الملة لم يكونوا ضارين له هذا الضرب من الضرر الحاصل عند الفرقة؛ ويقوي هذا الوجه ما روي أنه كان من دين سليمان؛ أنه من سحر بانث امرأته.

فأما قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ﴾، ففيه وجوه:

أولها: أن يكون الذين علموا غير الذين لم يعلموا، ويكون الذين علموا الشياطين أو الذين خبر عنهم بأنهم نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، كأنهم لا يعلمون، واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، والذين لم يعلموا هم الذين تعلموا السحر، وشروا به أنفسهم.

وثانيها: أن يكون الذين علموا هم الذين لم يعلموا؛ إلا أنهم علموا شيئاً ولم يعلموا غيره، فكأنه تعالى وصفهم بأنهم عالمون بأنه لا نصيب لمن اشترى ذلك ورضيه لنفسه على الجملة، ولم يعلمه كنه ما يصير إليه من عقاب الله الذي لانفاد له ولا انقطاع.

وثالثها: أن تكون الفائدة في نفي العلم بعد إثباته أنهم لم يعملوا بما علموا، فكأنهم لم يعلموا، وهذا كما يقول أحدنا لغيره: ما أدعوك إليه خير لك وأعود عليك؛ لو كنت تعقل وتنظر في العواقب، وهو يعقل وينظر في العواقب، إلا أنه لا يعمل بموجب علمه، فحسن أن يقال له مثل هذا القول؛ قال كعب بن زهير يصف ذئباً وغراباً تبعاه؛ ليصيبا من زاده:

إذا حَضَراني قلتُ: لو تعلّمانيه ألم تعلّماني من الزاد مُرْمِلٌ^(١)

فنفي عنهما العلم، ثم أثبتته بقوله: «ألم تعلّماني»، وإنما المعنى في نفي العلم عنهما أنهما لم يعملوا بما علماه فكأنهما لم يعلماه.

ورابعها: أن يكون المعنى أن هؤلاء القوم الذين قد علموا أن الآخرة لا حظّ لهم فيها مع عملهم القبيح، إلا أنهم ارتكبوه طمعاً في حطام الدنيا وزخرفها

(١) ديوانه: ٥١. المرمل: الذي نفذ زاده.

فقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ مَا شَكَرُوا بِهِمْ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ أن الذي آثروه وجعلوه عوضاً من الآخرة لا يتم لهم، ولا يبقى عليهم، وأنه منقطع زائل، ومضمحل باطل، وأن المال إلى المستحق في الآخرة؛ وكل ذلك واضح بحمد الله^(١).

[الثاني: أنظر النحل: ٢٦ معنى «ما تتلوا» من الأمالي، ١: ٣٤٠].

[الثالث:] وممن قيل: إنه على مذاهب أهل الجبر من المشهورين أيضاً^(٢) لبيد بن ربيعة العامري، واستدل بقوله:

إِنْ تَقْوَى رَبَّنَا خَيْرٌ نَقَلَ وَيُؤْذَنُ اللَّهُ رَيْثِي وَعَجَل^(٣)
 مِنْ هِدَاةِ سَبَلِ الْخَيْرِ اهْتَدَى نَاعَمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلَّ

وإن كان لا طريق إلى نسب الجبر إلى مذهب لبيد إلا هذان البيتان فليس فيهما دلالة على ذلك، أما قوله:

وَيُؤْذَنُ اللَّهُ رَيْثِي وَعَجَل

فيحتمل أن يريد: بعلمه؛ كما يتأول عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِصَاحِبِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٤)؛ أي بعلمه، وإن قيل في هذه الآية، إنه أراد: بتخليته وتمكينه، وإن كان لا شاهد لذلك في اللغة أمكن مثله في قول لبيد؛ فأما قوله: «من هداه اهتدى ومن شاء أضل» فيحتمل أن يكون مصروفاً إلى بعض الوجوه التي يتأول عليها الضلال والهدى المذكوران في القرآن؛ مما يليق بالعدل ولا يقتضي الإيجاب؛ اللهم إلا أن يكون مذهب لبيد في الإيجاب معروفاً بغير هذه الآيات؛ فلا يتأول له هذا التأويل؛ بل يحمل مراده على موافقة المعروف من مذهبه^(٥).

(١) الأمالي، ١: ٣٩٩.

(٢) ذكر السيد في كلامه قبل هذا الموضع عدة من المشهورين بمذهب أهل الجبر، لذلك عبر هنا بـ «أيضاً».

(٣) ديوانه: ٣٩. (٤) سورة البقرة، الآية: ١٠٢.

(٥) الأمالي، ١: ٤٨.

- ﴿مَا تَسْخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ وَنَهَا أَوْ يَشْهَدُ أَلَمْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

أنظر المقدمة الرابعة، الأمر الثالث عشر.

- ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَكًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ [البقرة: ١٠٩].

أنظر البقرة: ٢٦، ٢٧ من الرسائل، ٢: ١٧٧ إلى ٢٤٧.

- ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥].

أنظر القصص: ٨٨ من الأمالي، ١: ٥٥٤ والبقرة: ١٤٤ من الناصريات:

٢٠٢.

- ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

[قال القاضي: دليل لهم آخر في وجوب العصمة، ربما تعلقوا بهذه الآية إذ] أخبر أنه لا حق في الإمامة لظالم، فوجب بذلك إن من كان ظالماً وكافراً وقتاً من الزمان^(١) لاحظ له في ذلك، وأن يكون المستحق لذلك المعصوم في كل أوقاته، وذلك يقتضي أن الإمامة ثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام، وربما تعلقوا بقريب من ذلك من غير ذكر الآية^(٢) وقالوا: قد ثبت أن من يقول بوجوب الإمامة نفسان^(٣) أحدهما يقول بإمامة أبي بكر وذلك لا يصح؛ لأن من حق الإمام أن يكون كالرسول في كونه منزهاً عن التدنس والكفر والكبائر في سائر حالاته، فإذا بطل ذلك فليس إلا القول الثاني، وهو ان الإمام علي بن أبي طالب؛ لأنه ما كفر بالله قط؛ قال: «وهذا لا يمكن الاعتماد عليه لأن ظاهر الآية إنما يقتضي أن عهده لا ينال الظالم، ومن كفر ثم تاب أو فسق ثم تاب

(١) في المعنى «في وقت من الزمان». (٢) في المعنى «من غير دليل الآية».

(٣) في المعنى «فريقان».

وصلحت أحواله لا يكون ظالماً، فيجب بحكم الآية أن لا يمتنع أن يناله العهد، وليس المراد أن الظالمين لا ينالون العهد وإن خرجوا من أن يكونوا ظالمين، وإنما المراد في حال ظلمهم، كما إنه تعالى لما قال ﴿وَكَثِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾^(١) فالمراد بذلك في حال إيمانهم وقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ أما أن يراد به النبوة [أو أن يكون قدوة في الصلاح؛ لأننا قد بينا أنه لا تدخل تحت ذلك الإمامة التي هي بمعنى إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، فإن أريد به النبوة]^(٢) فمن حيث دلّ الدليل على أن من حق النبي أن لا يقع منه كفر ولا كبيرة، يجب أن لا يكون ظالماً في حال من الأحوال^(٣)، وإن أريد به الوجه الآخر فغير ممتنع أن يكون ظالماً في حال ثم يصلح فيقتدى بطريقته وعلمه، وبعد فلا يمتنع أن يقع من الرسول ﷺ المعصية الصغيرة التي تكون ظلماً فلا بد من أن يقال: إنه تعالى أراد بالكلام الظلم المذموم، وما زال بالتوبة كالصغيرة في هذا الباب فهذا مما يبين فساد ما تعلقوا به من ظاهر الآية، فأما الطريقة الأخرى فقد بينا الكلام عليها في باب النبوات^(٤)، وأن ماله وجب في الرسول أن يكون منزهاً عن الكفر والكبائر، هو كونه حجّة فيما تحمله، وأن الإمام في أنه بخلافه بمنزلة الأمير والحاكم، وذلك يسقط ما تعلقوا به...^(٥).

يقال له: قد اعتمد بهذه الآية التي ذكرتها قوم من أصحابنا، والاستدلال على القول بالعموم، وأن له صيغة يقتضي ظاهرها الاستغراق، فمن لا يذهب إلى ذلك من أصحابنا لا يصحّ له الاستدلال بهذه الآية في هذا الموضع، ومن ذهب إلى العموم منهم صحّ له ذلك، ويمكن أن يستدلّ بها على أمرين:

أحدهما: أن من كان ظالماً في وقت من الأوقات فلن يجوز أن يكون إماماً، ويبنى على ذلك القول بإمامة أمير المؤمنين ﷺ بعد الرسول ﷺ بلا

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٧. (٢) مابين المعقوفتين ساقط من «المعني».

(٣) في المعني «على كلّ حال من الأحوال».

(٤) باب النبوات يعني المعني وهو في الجزء الخامس عشر منه.

(٥) المعني، ٢٠ / ١٩٤.

فصل؛ لأن من تولى الأمر غيره قد كان ظالماً فيما سلف من أحواله.

والأمر الآخر: أن يبيّن اقتضاء الآية لكون الإمام معصوماً؛ لأنها إذا اقتضت نفي الإمامة عمّن كان ظالماً على كلّ حالٍ، سواء كان مسرّ الظلم أو مظهره له، وكان من ليس بمعصوم وإن كان ظاهره جميلاً، يجوز أن يكون مبطناً للظلم والقبح، ولا أحد ممن ليس بمعصوم يؤمن ذلك منه، ولا يجوز فيه، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد الذي هو الإمامة معصوماً حتى يؤمن استسارته بالظلم، وحتى يوافق ظاهره باطنه، والكلام الذي طعن به صاحب الكتاب في الاستدلال بالآية غير صحيح؛ لأنّ عموم ظاهرها يقتضي أن الظالم في حال من الأحوال لا ينال الإمامة، ومن تاب بعد كفر أو فسق وإن كان بعد التوبة لا يوصف بأنه ظالم فقد كان ممن يتناوله الاسم، ودخل تحت الآية، وإذا حملنا الآية على ما توهم صاحب الكتاب من أن المراد بها من دام على ظلمه، واستمر عليه، كان هذا تخصيصاً بغير دليل والقول بالعموم يمنع منه، وكيف يجوز لصاحب الكتاب أن يقول: «إن زوال الاسم بالتوبة يخرج المستحق لذلك من عموم الاسم الوارد» وهو يقول في جميع آيات الوعيد أنها مخصوصة، وأن التائبين وأصحاب الصغائر خارجون منها بالأدلة الموجبة لإخراجهم، وأن آيات الوعيد مخصوصة أيضاً بالأدلة الموجبة لاستثناء من أحبط ثواب إيمانه بندم عليه أو كبيرة تصحبه، فلو كان الأمر على ما ادّعاه في هذه الآية من خروج من تاب من ظلمه عن عموم قوله: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ من غير دلالة، بل لأنّ الاسم لا يتناوله على ما ادّعاه لوجب مثل ذلك في آيات الوعد والوعيد، وأن يقول: إنها غير مخصوصة ولا مستثناة بأدلة العقول وغيرها، ويجعل التائب وغيره خارجاً من الاسم واللفظ ولا يحتاج أن يخرج به بدلالة، وهذا ظاهر البطلان عنده وعند كلّ من قال بالعموم.

فأما معارضته بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فلو لم تقم الدلالة على أن المراد بذلك في حال إيمانهم وسلامتهم أيضاً من الاحباط على قول من ذهب إليه لم يجعل القول مخصوصاً بمن كان في الحال مؤمناً، وإنما جعل كذلك؛

لأن البشارة بالثواب لا تكون إلا لمستحقه دون من أحبطه وأزاله، وهذا طريق الاستدلال الذي ما منعنا صاحب الكتاب منه، وإنما منعناه من ادعاء خروج التائب من الاسم.

فأما تقسيمه المراد بالآية، وادّعاؤه أن الإمامة بمعنى إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، لا يدخل تحتها فباطل؛ لأن الظاهر فيه تصريح بذكر الإمامة التي قد فرّق المخاطبون بينها وبين النبوة، فلا بدّ من أن يكون محمولاً عليها دون النبوة، ولسنا ندري في أي موضع بين أنه لا يدخل تحت ذلك الإمامة التي هي بمعنى إقامة الحدود حتى ادّعى بيان ذلك فيما سلف من كلامه؟ إن كان ذلك فيه فقد سلف نقضه، وإن كان فيما يأتي فسيجيء أيضاً بمشيئة الله تعالى نقضه، وما المنكر من أن يكون إبراهيم عليه السلام نبياً إماماً ويكون إليه مع تبليغ الرسالة إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام؟

فإن قيل: من أين لكم أن المراد بلفظة «عهدي» الإمامة، وهي لفظة مجملة يصح أن يعنى بها الإمامة وغيرها.

قلنا: من وجهين اثنين: *مرآتية تكملة لعلوم الهدى*

أحدهما: دلالة موضوع الآية على ذلك؛ لأنه تعالى لما قال لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ حكى عنه قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ ومعلوم أنه أراد جعل «من ذرّيتي» أئمة، ثم قال عقيب ذلك: ﴿لَا يَتَّالِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فأشار بالعهد إلى ما تقدّم من سؤال إبراهيم عليه السلام فيه ليتطابق الكلام، ويشهد بعضه لبعض.

والوجه الآخر: إن «عهدي» إذا كان لفظاً مشتركاً وجب أن يحمل على كلّ ما يصلح له، ويصح أن يكون عبارة عنه، فنقول: إن الظاهر يقتضي أن كلّ ما يتناوله اسم العهد لا ينال الظالم، ويجري ذلك مجرى أن يقول قائل: «لا ينال عطائي الأشرار» في أن الظاهر يقتضي أن جنس عطائه لا يناله شرير، ولا يختصّ بعطاء دون عطاء، وهذا الوجه أيضاً مبني على القول بالعموم الذي بيننا أنه عمدة الاستدلال بهذه الآية.

فأما قوله: على الطريقة الأخرى: «إن الذي له أوجب في الرسول أن يكون منزهاً عن الكفر والكبائر كونه حجّة فيما تحمله، وإن الإمام بخلافه وأنه بمنزلة الأمير والحاكم» فقد بينا فيما تقدّم أن الإمام أيضاً حجّة وأنه يرجع إليه في أمور لا تعلم إلا من جهته، وبيننا أن النقل الوارد بأحكام الشريعة قد يجوز أن يتغير حاله فيخرج من أن يكون حجّة على وجه لا يكون المفزع فيه إلا إلى قول الإمام، فيجري قوله - والحال هذه - في أنه حجّة لا يقوم غيره مقامه فيها، مجرى قول الرسول^(١)، وبيننا الفرق بين الإمام والحاكم والأمير، وأن الحاكم والأمير ليسا هما حجّة في شيء، ولا يجوز أن يكونا حجّة على وجه من الوجوه، وأوضحنا ذلك إيضاحاً يغني عن إعادته^(٢)، فإذا وجب عند صاحب الكتاب كون الرسول منزهاً عن الكفر والكبائر قبل بعثته؛ لأنه حجّة فيما يتحمّله، فيجب أيضاً أن يكون الإمام منزهاً عن القبائح قبل إمامته؛ لأنه حجّة فيما يؤديه ويعرف من جهته، وهذا بين لمن تدبّره^(٣).

- ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧].

أنظر التكوير: ٨، ٩ من الأمالي، ٢: ٢٤٠.

- ﴿رَبَّنَا وَأَنْعَتْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُرْزِقُهُمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩].

ويوصف تعالى بأنه «عزيز»، ومعناه أنه يقتدر على الأمور لا يلحقه منع ولا ذلّة ولا احتضام. وقد وصفوا الأرض الصلبة بأنها عزازٌ لشدّتها وامتناعها، وشبهوها

(١) راجع الشافي، ١: ١٠٢.

(٢) راجع الشافي، ١: ٢٩٦؛ فإن القاضي نقض وجوب العصمة في الإمام بالأمير من قبله، وانها إذا وجبت في الإمام وجبت في الأمير بنفس الدليل والحال بخلافه؛ فأجاب عنه السيّد بأن عدم عصمة الإمام يؤدي إلى التسلسل فلا بد أن يكون هناك إمام معصوم يرجع إليه من ليس كذلك وهذا هو اللطف، وهذا بخلاف الأمير؛ فإن إمامه هو إمام الكلّ ورئيس الجميع.

(٣) الشافي في الإمامة وإبطال حجج العامة، ٣: ١٣٧.

بالقادر من حيث صعب صلابتها التصرف فيها كما يوصف منع القوي^(١).

ويوصف تعالى بأنه حكيم، بمعنى أنه عالم، كما قال تعالى ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَكُمْ وَأَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْكَلِمَاتِ﴾^(٢)، وتفيد هذه اللفظة أيضاً أنه فعل الأفعال المحكمة فيما لم يزل كما يقال عالم فيما لم يزل^(٣). وقيل: معنى وصف الحكيم أنه لا يتخلل أفعاله شيء من السفه، ألا ترى أنه لا يوصف بالحكمة من يفعل الحكمة تارة والسفه أخرى^(٤).

- ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٣٥].

أنظر البقرة: ٧٤ من الأمالي، ٢: ٥٠.

- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]

[نقل القاضي استدلال شيخه أبي علي على صحة الإجماع بهذه الآية] قال: «الوسط هو العدل ولا يكون هذا حالهم إلا وهم خيار؛ لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل منه، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُ الرِّأْسِ أَقْرَبُ لِلْكَرَى﴾^(٥) المراد بذلك خيرهم، وعلى هذا الوجه يقال له: إنه عليه السلام من أوسط العرب^(٦) يعني بذلك من خيرهم، وبين أنه تعالى جعلهم كذلك ليكونوا شهداء على الناس، كما أنه عليه السلام شهيد عليهم، فكما أنه لا يكون شهيداً إلا وقوله حق وحجة، فكذلك القول فيهم^(٧).

وهذه الآية لا تدل أيضاً على ما يدعون؛ لأنه لا يخلو أن يكون المراد بها جميع الأمة المصدقة بالرسول عليه السلام أو بعضها، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يريد جميعها؛ لأن كثيراً منها ليس بخيار ولا عدول، ولا يجوز من الحكيم تعالى أن

(٢) سورة ص، الآية: ٢٠.

(٤) الذخيرة: ٥٩٤.

(١) الذخيرة: ٥٨٠.

(٣) الذخيرة: ٥٨٣.

(٥) سورة القلم، الآية: ٢٨.

(٦) من أوسط قريش نسباً يعني خيرهم، كذا في المغني.

(٧) المغني ١٧: ١٧١.

يصف جماعة بأنهم خيار عدول؛ وفيهم من ليس بعدل ولا خير، وهذا ممّا يوافقنا عليه صاحب الكتاب، وإن كان أراد بعضهم لم يخل ذلك البعض من أن يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب أو يكون بعضها منهم غير معين، فإن كان الأوّل فلا دلالة توجب عمومها في الكلّ دون حملها على بعض معين؛ لأنّه لا لفظها هنا من الألفاظ التي تدعى للعموم، كما هو في الآيتين المتقدمتين^(١)، وإن كان المراد بعضاً معيّناً خرجت الآية من أن تكون فيها دلالة لخصوصنا على الخلاف بيننا وبينهم، ولم يكن بعض المؤمنين بأن تقتضي تناولها له أولى من بعض فساغ لنا أن نقصرها على الأئمة من آل محمد صلوات الله عليهم، ويكون قولنا أثبت في الآية من كلّ قول؛ لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها إليه^(٢) وطهارته، وتميّزه من كلّ الأمة.

فإن قيل: إطلاق القول يقتضي دخول كلّ الأمة فيه لولا الدلالة التي دلّت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص من استحق المدح منهم، والثواب، فإذا خرج من لا يستحقهما بدليل وجب عمومها في كلّ المستحقين الثواب والمدح؛ لأنّه ليس هي بأن تتناول بعضاً أولى من بعض.

قيل: إن إطلاق القول لا يقتضي كلّ الأمة - على أصلنا - حتّى يلزم إذا أخرجنا من لا يستحق الثواب منه أن لا يخرج غيره، ولو اقتضى ذلك ووجب تعليق الأمة من عدا الخارجين عن استحقاق الثواب، لوجب القضاء بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة في سائر الأعصار؛ لأنّ ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال به، فكان لا يسوغ حمل القول على إجماع كلّ عصر؛ لأنّه تخصيص لا يجد مقترحه فرقاً بينه وبين من اقترح تخصيص فرقة من كلّ عصر، وهذا يبطل الغرض في الاحتجاج بالآية.

وليس لأحد أن يقول: كيف يكون اجتماع جميع أهل الأعصار على الشهادة

(١) يعني بذلك ما تقدم في أصل الكتاب وهما الآية ١١٥ من سورة النساء، والآية ١٥ من سورة لقمان. وسيأتي الكلام فيهما.

(٢) أي عدلنا بالآية إلى الإمام المصعوم.

حجة وصواباً على ما ألزمتوناه ولا يكون إجماع جميع أهل كل عصر كذلك؟ لأن هذا مما لم ينكر كما لم يكن منكراً عند خصومنا أن يكون إجماع أهل العصر حجة وصواباً، وإن لم يكن اجتماع كل فرقة من فرقهم كذلك.

فإن قيل: بأي شيء يشهد جميعهم، وهم لا يصح أن يشاهدوا كلهم شيئاً واحداً فيشهدوا به؟

قيل: قد تصح الشهادة بما لا يشاهد من المعلومات، كشهادتنا بتوحيد الله ﷻ، وعدله، ونبوة الأنبياء ﷺ إلى غير ذلك مما يكثر تعداده.

ولو قيل أيضاً: فعلى من تكون الشهادة إذا كان المؤمنون جميعاً في الأعصار^(١) هم الشهداء؟.

قلنا: تكون شهادتهم على من لا يستحق الثواب، ولا يدخل تحت القول من الأمة، ويصح أيضاً أن يشهدوا على باقي الأمم الخارجين عن الملة، وكل هذا غير مستبعد.

ومما يمكن أن يقال في أصل تأويل الآية: ان قوله تعالى ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ - إذا سلم أن المراد جعلناكم عدولاً خياراً - لا يدل أيضاً على ما يريده الخصم؛ لأنه لم يبين هل جعلهم عدولاً في كل أقوالهم وأفعالهم أو في بعضها؟ والقول محتمل وممكن أن يكون أراد تعالى أنهم عدول فيما يشهدون به في الآخرة، أو في بعض الأحوال، فإن رجع راجع إلى أن يقول: إطلاق القول إنما يقتضي العموم، وليس هو بأن يحمل على بعض الأحوال أو الأقوال أولى من بعض، فقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى^(٢).

فأما حمل الأمة على النبي ﷺ في باب الشهادة، وكونه حجة فيها، فلم يكن قول النبي ﷺ حجة من حيث كان شهيداً، بل من حيث كان نبياً معصوماً فتشبه أحد الأمرين بالآخر من البعيد.

(١) خ إذا كان جميع المؤمنين في الأعصار.

(٢) سيأتي في سورة النساء، الآية: ١١٥.

ومما يسقط التعلق بالآية أيضاً أن قوله تعالى: ﴿لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ يقتضي حصول كل واحد منهم بهذه الصفة؛ لأن ما جرى هذا المجرى من الأوصاف لا بد أن يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة، ألا ترى أنه لا يسوغ أن يقال في جماعة: إنهم مؤمنون إلا وكل واحد منهم مؤمن؟، فكذلك لا يسوغ أن يقال: إنهم شهداء إلا وكل واحد منهم شهيد؛ لأن شهداء جمع شهيد، كما أن مؤمنين جمع مؤمن، وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهم - أعني من الأمة - حجة مقطوعاً على صواب فعله وقوله، وإذا لم يكن هذا مذهباً لأحد، وكان استدلال الخصوم بالآية يوجهه فسد قولهم، ووجب صرف الآية إلى جماعة يكون كل واحد منهم شهيداً وحجة، وهم الأئمة عليهم السلام الذين ثبتت عصمتهم وطهارتهم.

على أن الآية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه فيها لا يقتضي كون جميع أقوال الأمة وأفعالها حجة؛ لأنها غير مانعة من وقوع الصغائر التي لا تسقط العدالة منهم، فإن أمكن تمييز الصغائر من غيرها كانوا حجة فيما قطع عليه، وإن لم يمكن علم في الجملة أن الخطأ الذي يكون كثيراً ويؤثر في العدالة مأمون منهم، وغير واقع من جهتهم، وإن ما عداه يجوز عليهم، فيسقط مع ما ذكرناه تعلق المخالفين بالآية في نصره الاجماع.

فأما قوله في نصره هذه الطريقة: «أن كونهم عدولاً كالعلة والسبب في كونهم شهداء، وأنه قد صح في التعبد أنه لا يجوز أن ينصب للشهادة إلا من تعلم عدالته، أو يعرف بالآمارات التي يقتضي غالب الظن، وصح أن من نصبه بغالب^(١) الظن إذا تولى الله تعالى نصبه يجب أن يعلم من حاله ما نظنه، فإذا ثبت ذلك لم يخل من أن يكونوا حجة فيما يشهدون أو لا يكونوا، فإن لم يكونوا حجة بطلت شهادتهم؛ لأن من حق الشاهد إذا أخبر عما يشهد به أن يكون خبره حقاً، وإن لم يجر مجرى الشهادة فلا بد من أن يكون قولهم وفعلهم صحيحاً، ولا يكون كذلك إلا وهم حجة، وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من

(١) غ «لغالب».

بعض^(١)، فلو سلم له جميع ما ذكره لم يلزم الاحتجاج به، ولا أن يكونوا حجة في جميع أقوالهم وأفعالهم؛ لأن أكثر ما تدل عليه الآية فيهم أن يكونوا عدولاً رشحوا للشهادة، فالواجب أن ينفي عنهم ما جرى شهادتهم، وأثر في عدالتهم، دون ما لم يكن بهذه المنزلة.

وإذا كانت الصفائر على مذهب صاحب الكتاب غير مخرجة^(٢) عن العدالة لم يجب بمقتضى الآية نفيها عنهم، وبطل قوله: أنه ليس بعض أقوالهم وأفعالهم أولى من بعض^(٣) لأننا قديماً فرق ما بين الأفعال المسقطة للعدالة والأفعال التي لا تسقطها.

فأما قوله: «ويخالف حالهم حال الرسول ﷺ لأن ما يجوز^(٤) عليه من الصفائر لا يخرج ما يؤديه عن الله تعالى مما هو الحجة فيه من أن يكون متميزاً، فيصح كونه حجة، وليس كذلك لو جوزنا على الأمة الخطأ في بعض ما تقوله وتفعله؛ لأن ذلك يوجب خروج كل ما تجتمع عليه من أن يكون حجة؛ لأن الطريقة في الجميع واحدة^(٥) فيسقط بما ذكرناه؛ لأنه إذا كان تجويز الصفائر على الرسول لا يخرجها فيما يؤديه من أن يكون حجة، ويتميز ذلك للمكلف، فكذلك إذا كانت الآية إنما تقتضي كون الأمة عدولاً فيجب نفي ما أثر في عدالتهم، والقطع بانتفاء الكبير من المعاصي عنهم وتجويز ما عداها عليهم، ولا يخرجهم هذا التجويز من أن يكونوا حجة فيما لو كان خطأ لكان كبيراً، وقد يصح تمييز ذلك على وجه؛ فإن في المعاصي^(٥) ما نقطع على كونها كبائر، ولو لم يكن إلى تمييزه سبيل لصح الكلام أيضاً من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكبائر عنهم، وتجويز الصفائر، وإن شهادتهم بما لو لم يكن حقاً لكانت الشهادة به كبيرة لا تقع منهم وإن جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة، ويكون هذا الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة، وإن تعذر علينا تفصيل أعمالهم

(١) المغني ١٧: ١٧٨ مع اختلاف يسير.

(٢) خ «غير مقتضية الخروج».

(٣) في المغني «لأن ما نجوزه».

(٤) المغني ١٧: ١٧٨.

(٥) خ «من المعاصي».

وأحوالهم^(١) التي يكونون فيها حجة مما خالفهم لا سيما وشهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تمييز خطأهم من صوابهم، وإنما هي عند الله تعالى، وإذا كانت عنده جاز أن يكون الواجب علينا هو الاعتقاد الذي ذكرناه.

فأما قوله: «وقد قيل^(٢): إن المراد بالآية ليس هو الشهادة في الآخرة، وإنما هو القول بالحق، والإخبار بالصدق، لقوله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَابِئًا بِأَلْقُسُطِ﴾^(٣) وكل من قال حقاً فهو شاهد به، وليس هذا من باب الشهادة التي تؤدي أو تتحمل بسبيل، وإن كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الآخرة بأعمال العباد، فيجب في كل ما أجمعوا عليه قولاً واحداً أن يكون حقاً، وفعلهم يقوم مقام قولهم فيجب أن يكون هذا حاله؛ لأنه إذا أجمعوا على الشيء فعلاً وأظهروه إظهار ما يعتقد أنه حق حل محل الخبر، وهذا يوجب أنه لا فرق بين الكبير والصغير في هذا الباب^(٤) فغير مؤثر فيما قدحنا به في الاستدلال بالآية بأن التعلق من الآية إنما هو بكونهم عدولاً لا بلفظ الشهادة؛ لأن التعلق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت الشهادة لا تدل نفسها على كونها حجة، كما تدل العدالة. ولو تعلق متعلق بكونهم شهوداً ويذكر شهادتهم لم نجد بدأ من اعتبار العدالة والرجوع إليها، وإذا كانت الصغائر لا تؤثر في العدالة ولا يمتنع وقوعها على مذهب صاحب الكتاب وأهل مقالته من العدل المقبول الشهادة فما الموجب من الآية نفيها عن الأمة، ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكونوا شهداء في الدنيا والآخرة معاً وبين أن يكونوا شهداء في الآخرة دون الدنيا، فما نراه زادنا في الكلام الذي عدل إليه شيئاً ينتفع به^(٥) (٦).

(١) خ «واقوالهم».

(٢) في المعنى «وقد قيل: إن قوله جلّ وعزّ «لتكونوا شهداء على الناس» ليس المراد بذلك أداء الشهادة» الخ.

(٤) المعنى ١٧: ١٨٠.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

(٥) المعنى ١٧: ١٨٠.

(٦) الشافعي في الإمامة وابطال حجج العامة؛ ١: ٢٢٩.

- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣].

أنظر البقرة: ٨ من الذخيرة: ٥٣٦.

- ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْعَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

[قال الناصر رحمه الله:] «من أخطأ القبلة وعلم به قبل مضي وقت الصلاة فعليه إعادتها، فإن علم بعد مضي وقتها فلا إعادة عليه».

هذا صحيح، وعندنا أنه إذا تحرى في القبلة فأخطأ ثم تبين له الخطأ، أنه يعيد ما دام في الوقت ولا إعادة عليه بعد خروج الوقت.

وقد روي: أنه إن كان خطأه يمينا أو شمالاً أعاد ما دام الوقت باقياً، فإن خرج الوقت فلا إعادة عليه، فإن استدبر القبلة أعاد على كل حال.

والأول هو المعول عليه، ووافقنا في ما ذهبنا إليه مالك^(١).

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن صلواته ماضية ولا إعادة عليه على كل حال^(٢).

وقال الشافعي في الجديد: إن من أخطأ القبلة ثم تبين له خطأه لزمه إعادة الصلاة^(٣).

وقوله في القديم مثل قول أبي حنيفة^(٤).

ودليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المقدم ذكره قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ فأوجب التوجه على كل مصل إلى شطر البيت، فإذا لم يفعل ذلك كان الأمر عليه باقياً، فيلزمه الإعادة.

فإن قيل: الآية تقتضي وجوب التوجه على كل مصل، وليس فيها دلالة على أنه إذا لم يفعل لزمه الإعادة.

(١) المدونة الكبرى، ١: ٩٢، ٩٣.

(٢) المجموع، ٣: ٢٤٣.

(٣) الام، ١: ١١٤.

(٤) المجموع، ٣: ٢٢٥.

قلنا: لم نحتج بالآية على وجوب القضاء، وإنما بيّنا بالآية وجوب التوجه على كلّ مصلٍّ، فإذا لم يأت بالمأمور به فهو باقٍ في ذمته فيلزمه فعله.
وليس لأحد أن يقول: هذه الآية إنّما يصحّ أن يحتجّ بها الشافعي، لأنه يوجب الإعادة على كلّ حال، في الوقت وبعد خروج الوقت، وأنتم تفصلون بين الأمرين، وظاهر الآية يقتضي ألا فصل بينهما، فلا دليل لكم على مذهبكم في الآية.

قلنا: إنّما أمر الله تعالى كلّ مصلٍّ للظهور - مثلاً - بالتوجه إلى شطر البيت ما دام في الوقت، ولم يأمره بالتوجه بعد خروج الوقت، لأنه إنّما أمر بأداء الصلاة لا بقضائها، والأداء ما كان في الوقت، والقضاء ما خرج عن الوقت، فهو إذا تحرّى القبلة وصلى إلى جهة، ثم تبين له الخطأ، وتيقن أنه صلى إلى غير القبلة وهو في الوقت لم يخرج عنه، فحكم الأمر باقٍ عليه، ووجوب الصلاة متوجّهاً إلى القبلة باقٍ في ذمته، وما فعله غير مأمور به، ولا يسقط عنه الفرض، فيجب أن يصلي مادام في الوقت الصلاة المأمور بها، وهي التي تكون إلى جهة الكعبة، لأنه قادر عليها ومتمكّن منها، وبعد خروج الوقت لا يقدر على فعل المأمور به بعينه، لأنه قد فات بخروج الوقت، والقضاء في الموضع الذي يجب فيه إنّما يعلمه بدليل غير دليل وجوب الأداء، وهذا الموضع قد بيّناه في مسائل أصول الفقه^(١).

وليس لأحد أن يقول: إنّ المصلّي في حال اشتباه القبلة عليه لا يقدر على التوجه إلى القبلة، فالآية مصروفة إلى من يقدر على ذلك؛ لأنّ هذا القول تخصيص لعموم الآية بغير دليل، ولأنه إذا تبين له الخطأ في الوقت فقد زال الاشتباه، فيجب أن تكون الآية متناولة له، ويجب أن تفعل الصلاة إلى جهة القبلة.

فإن تعلقوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رفع عن أمّتي الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه»^(٢).

(٢) عوالي اللآلي، ١: ٢٣٢.

(١) الدرعية، ١: ١١٦، ١٢٠.

والجواب عن ذلك: أنا نقول إن خطاه مرفوع، وإنه غير مؤاخذ به، وإنما تجب عليه الصلاة بالأمر الأول؛ لأنه لم يأت بالمأمور به.

فإن تعلقوا بما روي: من أن قوماً أشكلت عليهم القبلة لظلمة عرضت فصلّى بعضهم إلى جهة وبعضهم إلى غيرها، وعلموا ذلك، فلما أصبحوا ورأوا تلك الخطوط إلى غير القبلة وقدموا من سفرهم سألوا النبي ﷺ عن ذلك فسكت، ونزل قوله تعالى: ﴿فَأَيُّمًا تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١).

فقال النبي ﷺ: «أجزتكم صلاتكم»^(٢).

والجواب عن ذلك: أنا نحمل هذا الخبر على أنهم سألوه ﷺ عن ذلك بعد خروج الوقت، وهذا صريح في الخبر، لأنه كان سؤالهم بعد قدومهم من السفر، فلم يأمرهم ﷺ بالإعادة، لأن الإعادة على مذهبنا لا تلزم بعد خروج الوقت.

وأصحاب الشافعي يتأولون الخبر على أنه كان في صلاة التطوع^(٣)، ويروون عن ابن عمر أنه قال: نزلت هذه الآية في التطوع خاصة^(٤).

والتأويل الذي ذكرناه يُغني عن هذا^(٥).

- ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

أنظر الأنعام: ٣٣ من الأمالي، ٢: ٢٢٨.

- ﴿فَاسْتَقِيمُوا إِلَى الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

أنظر آل عمران: ١٣٣ من الدريرة، ١: ١٤٠.

- ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١].

(٢) سنن البيهقي، ٢: ١٠ وفيه «أجزأت».

(٤) أحكام القرآن (للقرطبي)، ٢: ٨٠.

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٣) المجموع، ٣: ٢٤٣، ٢٤٤.

(٥) الناصريات: ٢٠٢.

أنظر البقرة: ٥٣ من الأمالي، ٢: ٢٢٣.

- ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨].

ويوصف تعالى بأنه «شاكِر» و«شكور» عرفاً، وقد نطق القرآن به، والمعنى أن «الشكر» كما كان معناه الجزاء على الفعل والمقابل له وكان الله تعالى يجازي على الطاعات يسمي شاكراً.

وأيضاً قد تسمي العرب الشيء باسم جزائه، كما قال تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ يَبْتُلَاهَا﴾^(١) وهو تعالى مجاز لنا على شكرنا له، فسمي الجزاء على الشكر باسم الشكر. وأما شكور فهو مبالغة في فعل ما يسمي شكراً^(٢).

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٩].

أنظر المقدمة الخامسة، الأمر التاسع.

- ﴿وَاللَّهُ كَرِيمٌ وَاللَّهُ وَحْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣].

فيها أمران:

الأول: ويوصف تعالى بأنه «إله»، بمعنى أن العبادة تحقق له، وإنما يحق له العبادة لأنه تعالى خلق الأجسام وأحيائها والأنعام عليها بالنعم التي يستحق بها العبادة، وهو تعالى كذلك فيما لم يزل فوجب أن يكون إلهاً فيما لم يزل.

ولا يجوز أن يكون تعالى إلهاً للأعراض، ولا للجواهر الواحد، لاستحالة أن ينعم عليهما بما يستحق به العبادة، وإنما هو إله للأجسام الحيوان منها والجماد، لأنه تعالى قادر على أن ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة.

وفي الناس من منع من أن يكون إلهاً للجماد، لأن الجماد في الحال لا يجوز أن يستحق عليه العبادة وهو جماد.

وهذا غلط، لأن معنى إله ليس هو من يستحق العبادة، لأنه لو كان كذلك لم يكن إلهاً فيما لم يزل ولا نعمة له فيما لم يزل، وإنما معناه أن العبادة تحقق

(٢) الذخيرة: ٥٩٨.

(١) سورة الشورى، الآية: ٤٠.

له، ومعنى ذلك أنه قادر على الانعام بالنعم المخصوصة. فإذا هذا هو معنى إله، والحيوان والجماد فيه سواء.

وأما وصفه تعالى «بالله» ففيه وجهان: أحدهما: أن أصله لاه والله هو إلاله، فإذا دخلت الألف واللام على لاه فصار الله. والوجه الآخر: أن الألف واللام أدخلتا على إله [فصار] الإله وخففت الهمزة وأدغمت إحدى اللامين في الأخرى، فصار الله^(١).

[الثاني:] يوصف تعالى بأنه «واحد» على أحد معنيين: أحدهما أنه لا يتبعض ولا يتجزى، وإن لم يكن هذا الوصف إذا أريد به هذا الوجه من أسماء التعظيم والمدح. والمعنى الآخر أن تصفه تعالى بأنه واحد بأنه منفرد بصفات نفسه ليست لغيره، وهذا الوصف يقتضي المدح والتعظيم^(٢).

- ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمِّي فَهُمْ لَا يَمْلِكُونَ﴾ [البقرة: ١٧١].

[إن سأل سائل] فقال: أي وجه لتشبيه الذين كفروا بالصائح بالغنم، والكلام يدل على ذمهم ووصفهم بالغفلة وقلة التأمل والتمييز، والتألق بالغنم قد يكون ميمراً متأملاً محصلاً؟

يقال له في هذه الآية خمسة أجوبة:

أولها: أن يكون المعنى: مثل واعظ الذين كفروا والداعي لهم إلى الإيمان والطاعة كمثل الراعي الذي ينطق بالغنم وهي لا تعقل معنى دعائه، وإنما تسمع صوته ولا تفهم غرضه؛ والذين كفروا بهذه الصفة لأنهم يسمعون وعظ النبي ﷺ ودعائه وإنذاره فينصرفون عن قبول ذلك، ويعرضون عن تأمله، فيكونون بمنزلة من لم يعقله ولم يفهمه؛ لاشتراكهما في عدم الانتفاع به. وجائز أن يقوم قوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ مقام الواعظ والداعي لهم؛ كما تقول العرب:

(٢) الذخيرة: ٥٨٦.

(١) الذخيرة: ٥٨٠.

فلان يخافك خوف الأسد؛ والمعنى كخوفه من الأسد، فأضاف الخوف إلى الأسد وهو في المعنى مضاف إلى الرجل، قال الشاعر:

فلست مسلماً ما دمك حياً على زيد بتسليم الأمير

أراد بتسليمي على الأمير، ونظائر ذلك كثيرة.

والجواب الثاني: أن يكون المعنى: ومثل الذين كفروا كمثل الغنم التي لا تفهم نداء الناعق، فأضاف الله تعالى المثل الثاني إلى الناعق؛ وهو في المعنى مضاف إلى المنعوق به، على مذهب العرب في قولها: طلعت الشعري، وانتصب العود على الحرباء^(١)، والمعنى وانتصب الحرباء على العود؛ وجاز التقديم والتأخير لوضوح المعنى؛ وأنشد الفراء:

إن سراجاً لكريمٍ مفسخره تجلّى به العين إذا ما تجهّره^(٢)

معناه يحلّى بالعين؛ فقدّم وأخر. وأنشد الفراء أيضاً:

كانت فريضة ما تقول كما كان الرّناء فريضة الرّجم

المعنى كما كان الرّجم فريضة الزنا، وأنشد أيضاً:

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتي على وعلٍ في ذي المطارة عاقل^(٣)

أراد ما تزيد مخافة وعلٍ على مخافتي، ومثله:

(١) الحرباء: حيوان كالعظاءة؛ يدور مع الشمس.

(٢) يقال حلّى فلان بعيني وفي عيني إذا أعجبك؛ والبيتان في اللسان (حلا).

(٣) في حاشية بعض النسخ: «مقرر في الصناعة أن يكون المبتدأ والخبر هو هو؛ أو ما يقوم مقام ذلك ويجري مجراه؛ وهو احتراز من قولك مثلاً: أبو يوسف أبو حنيفة؛ يعني يقوم مقامه؛ فإذا كان كذلك فالواجب أن يكون الجزآن من المبتدأ والخبر جثتين أو حدثين؛ حتى لا ينخرم هذا الأصل الذي أصلوه؛ فإذا وجدت شيئاً من ذلك قد اختل فإنما هو على ضرب من الاحتمال والمجاز؛ كقولك: الهلال الليلة؛ لأن التقدير حدوث الهلال الليلة؛ كأن التقدير: حدوث الهلال وقع الليلة؛ فالواقع هو الحدوث، والحدوث هو الواقع. والبيت المستشهد به، التقدير به: لعمرك ما فتوة الفتیان، فحذف المضاف وأقام المضاف مقامه، والتقدير: ما فتوة الفتیان نبتة اللحي».

كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاءَهُ^(١)

أراد كأن لون سمائه أرضه، ومثله:

تَرَى الثَّوْرَ فِيهَا مُدْخِلَ الظِّلِّ رَأْسَهُ وَسَائِرُهُ بَادٍ إِلَى الشَّمْسِ أَجْمَعُ^(٢)

أراد مدخل رأسه الظل، وقال الراعي:

فصَبَحَتْهُ كِلَابُ الغَوِثِ يُوسِدُهَا مَسْتَوْضِحُونَ يَرَوْنَ العَيْنَ كَالْأَثَرِ^(٣)

يريد أنهم يرون الأثر كالعين؛ وقال أبو النجم:

قَبْلَ دُنُوِّ الأفقِ مِنْ جَوْرَانِهِ

فقلب، وقال العباس بن مرادس:

فدَيْتُ بِنَفْسِهِ نَفْسِي وَمَالِي وَلَا آلَوْهُ إِلَّا مَا يَطِيقُ

أراد فديت بنفسي نفسه، وقال ابن مقبل:

وَلَا تَهَيَّبْنِي المَوْمَاةَ أَرْكُبُهَا إِذَا تَجَاوَبَتِ الأَصْدَاءُ بِالسَّحَرِ^(٤)

أراد لا أتهيب الموماة؛ وهذا كثير جداً^(٥).

(١) الرجز لرؤية، وقبله: ومهمه مغبرة أرجاوه

(٢) البيت من شواهد (الكتاب: ١/٩٢)؛ قال الأعمش: «الشاهد فيه إضافة مدخل إلى الظل، ونصب

الرأس به على الاتساع والقلب، وكان الوجه أن يقول: مدخل رأسه الظل؛ لأن الرأس هو الداخل في الظل، والظل المدخل فيه؛ وهو وصف هاجرة يد ألجأت الثيران إلى كنسها، فترى الثور مدخلاً لرأسه في ظل كناسه لما يجد من شدة الحجر، وسائره بارز للشمس».

(٣) يذكر ثوراً، والغوث: قبيلة من طيء، ويوسدها: يغيرها ومستوضحون: صيادون ينظرون: هل

يرون شيئاً؛ يقال استوضح الرجل، إذ نظر ليرى شيئاً أو أثراً، يريد أن أثر الصيد عندهم إذا رآه يكون بمنزلة الصيد بنفسه لا يخفى عليهم. (وانظر معاني الشعر لابن قتيبة ٧٤٢، ١١٩٣).

(٤) معاني ابن قتيبة ١٢٦٤، واللسان - هيب؛ يقال: تهيبني الشيء بمعنى تهيبته أنا؛ كذا ذكره

صاحب اللسان واستشهد بالبيت. والموماة: المفازة؛ والأصداء: جمع صدى؛ وهو اليوم.

(٥) حاشية بعض النسخ: «ومن المقلوب قوله تعالى: ﴿مَا إِنَّ مَفَاقِمَهُ لَسُنُوءٌ بِالتَّمْصِيكِ﴾ [القصر: ٧٦]،

وإنما هو: تنوء العصبة بها، وقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخَلَّفًا وَعَدُوَّهُ رَسُولَهُ﴾ [إبراهيم: ٤٧]؛

يريد مخلف رسله وعده؛ وإنما جرى القلب في كلام العرب اتساعاً في الظاهر؛ لأن المعنى فيه لا يشكل».

والجواب الثالث: أن يكون المعنى: ومثل الذين كفروا ومثلنا، أو مثلهم ومثلك يا محمد كمثل الذي ينعق؛ أي مثلهم في الإعراض ومثلك في الدعاء والتنبية والإرشاد كمثل الناعق بالغنم، فحذف المثل الثاني اكتفاء بالأول؛ ومثله قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ﴾^(١)، أراد الحرّ والبرد، فاكتفى بذكر الحرّ من البرد، وقال أبو ذؤيب:

عصيتُ إليها القلبَ إني لأمرها مطيعٌ فما أدري أرشدُ طلابُها^(٢)

أراد أرشد أم غي، فاكتفى بذكر الرشد لوضوح الأمر.

والجواب الرابع: أن يكون المراد: ومثل الذين كفروا في دعائهم للأصنام التي يعبدونها من دون الله وهي لا تعقل ولا تفهم، ولا تضرّ ولا تنفع كمثل الذي ينعق دعاءً ونداءً بما لا يسمع صوته جملة، والدعاء والنداء ينتصبان على هذا الجواب بـ «ينعق»، وإلا توكيد للكلام؛ ومعناها الإلغاء؛ قال الفرزدق:

هُمُ الْقَوْمُ إِلَّا حَيْثُ سَلُّوا سَيُوفَهُمْ وَصَحَّحُوا بِلَحْمٍ مِنْ مُجَلٍّ وَمُحْرِمٍ^(٣)

والمعنى: هم القوم حيث سلّوا سيوفهم.

والجواب الخامس: أن يكون المعنى: ومثل الذين كفروا في دعائهم الأصنام وعبادتهم لها واسترزاقهم إياها كمثل الراعي الذي ينعق بالغنم ويناديها؛ فهي تسمع دعاءه ونداءه ولا تفهم معنى كلامه، فشبه من يدعو الكفار من المعبودات دون الله جلّ اسمه بالغنم، من حيث لا تعقل الخطاب ولا تفهمه، ولا نفع عندها فيه ولا مضرة.

وهذا الجواب يقارب الذي قبله، وإن كانت بينهما مزية ظاهرة؛ لأنّ الأوّل يقتضي ضرب المثل بما لا يسمع الدعاء، ولا النداء جملة، ويجب أن يكون

(١) سورة النحل، الآية: ٨١.

(٢) ديوان الهلليين: ٤١/٧١ والرواية فيه:

عصاني إليها القلب إني لأمره سميع فما أدري أرشد طلابها

(٣) ديوانه: ٧٦٠/٢. ونظير هذا في مورد «إلا» للتوكيد دون الاستثناء قولهم «أسألك إلا غفرت

مصروفاً إلى غير الغنم وما أشبهها ممّا يسمع وان لم يفهم. وهذا الجواب يقتضي ضرب المثل بما يسمع الدعاء والنداء وإن لم يفهمهما، والأصنام من حيث كانت لا تسمع النداء جملة يجب أن يكون داعيها ومناديها أسوأ حالاً من منادي الغنم. ويصح أن يصرف إلى الغنم وما أشبهها ممّا يشارك في السماع، ويخالف في الفهم والتمييز.

وقد اختلف الناس في «يَنعِقُ» فقال أكثرهم: لا يقال نعق ينعق إلا في الضياح بالغنم وحدها؛ وقال بعضهم نعق ينعق بالغنم والإبل والبقر؛ والأول أظهر في كلام العرب؛ قال الأخطل:

فانعق بضأنك يا جريرُ فإنما مَتَكَ نَفْسَكَ فِي الخَلَاءِ ضَلَالاً^(١)

ويقال أيضاً: نعق الغراب ونفق؛ بالغين المعجمة؛ إذا صاح من غير أن يمدّ عنقه ويحركها؛ فإذا مدها وحركها ثم صاح قيل: نعب، ويقال أيضاً: نعب الفرس ينعب وينعب نعياً ونعياً ونعباناً، وهو صوته؛ ويقال: فرس منعب، أي جواد، وناقة نعابة؛ إذا كانت سريعة^(٢).

- ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرِّسَالِ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ
بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

[إن سأل سائل] فقال: كيف ينفي كون تولية الوجوه إلى الجهات من البر، وإنما يفعل ذلك في الصلاة، وهي برّ لا محالة؟ وكيف خبر عن البرّ «بمن» والبرّ كالمصدر، و«من» اسم محض؟ وعن أيّ شيء كنى بالهاء في قوله تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾؟ وما المخصوص بأنها كناية عنه وقد تقدّمت أشياء كثيرة؟ وعلى أيّ شيء ارتفع ﴿وَالْمُؤْتُونَ﴾؟ وكيف نصب ﴿وَالصَّابِرِينَ﴾، وهم معطوفون على

الموفين؟ وكيف وخذ الكناية في مواضع وجمعها في آخر؟ فقال: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ و﴿وَمَا آتَىٰ النَّالَ﴾ و﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ﴾، ثم قال: ﴿وَالْتُؤُونَ﴾ و﴿وَالْقَدِيرِينَ﴾؟.

يقال له: فيما ذكرته أولاً جوابان:

أحدهما: أنه أراد تعالى: ليس الصلاة هي البرّ كلّه؛ لكنّه ما عدّد في الآية من ضروب الطاعات وصنوف الواجبات، فلا تظنّوا أنّكم إذا توجّهتم إلى الجهات بصلاتكم، فقد أحرزتم البرّ بأسره، وحزتموه بكماله، بل يبقى عليكم بعد ذلك معظمه وأكثره.

والجواب الثاني: أنّ النصارى لما توجّهوا إلى المشرق، واليهود إلى بيت المقدس، واتخذوا هاتين الجهتين قبلتين، واعتقدوا في الصلاة إليها أنّهما برّ وطاعة خلافاً على الرسول ﷺ أكذبهم الله تعالى في ذلك، وبيّن أنّ ذلك ليس من البرّ، إذ كان منسوخاً بشريعة النبي ﷺ التي تلزم الأسود والأبيض، والعربي والعجمي، وأنّ البرّ هو ما تضمنته الآية.

فأما إخباره «بمن» ففيه وجوه ثلاثة:

أولها: أن يكون معنى «البرّ» ههنا البارّ أو ذا البرّ، وجعل أحدهما في مكان الآخر؛ والتقدير: ولكنّ البار من آمن بالله؛ ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾^(١)، يريد غائراً، ومثل قول الشاعر:

تُرْتَعَّ مَا رَتَعَتْ حَتَّىٰ إِذَا ادَّكَّرَتْ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ^(٢)

أراد أنّها مقبلة مدبرة، ومثله:

نَظَلُّ جِيَادُهُمْ نَوْحًا عَلَيْهِمْ مَقْلَدَةٌ أَعْتَنَاهَا صَفُونَا^(٣)

(١) سورة الملك، الآية: ٣٠.

(٢) البيت للخنساء؛ ديوانها: ٧٨، والكامل بشرح المرصفي: ٨ / ١٧٦، واللان: ١٩ / ١٣٥، وتاج العروس: ٨ / ٧٣، وخزانة الأدب: ١ / ١٣٨، وهو في وصف بقرة وحشية، وقبلة:

فما هجول على بوّ تطيف به لها حنينان إصفار وإكبار

(٣) البيت لعمر بن كلثوم؛ من المعلقة - بشرح التبريزي: ٢١٧.

أراد نائحة عليهم، ومثله قول الشاعر:

هَرِيْقِي مِّنْ دَمَوْعِهِمْ سِجَامًا ضَبَاعًا^(١) وجاوبي نوحاً قياما

والوجه الثاني: أن العرب قد تخبر عن الاسم بالمصدر والفعل، وعن المصدر بالاسم، فأما إخبارهم عن المصدر بالاسم فقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنَ ءَامَنَ بِاللَّهِ﴾، وقول العرب: إنما البرّ الذي يصل الرحم ويفعل كذا وكذا، وأما إخبارهم عن الاسم بالمصدر والفعل فمثل قول الشاعر:

لَعْمَرُكَ مَا الْفِتْيَانُ أَنْ تَنْبَتَ اللَّحَى وَلَكِنَّمَا الْفِتْيَانُ كُلُّ فَتَى نَدِي^(٢)

فجعل «أن تنبت» وهو مصدر خبراً عن الفتیان.

والوجه الثالث: أن يكون المعنى: ولكن البرّ برّ من آمن؛ فحذف البرّ الثاني، وأقام «من» مقامه؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْمِجْلَ﴾^(٣)، أراد: حبّ العجل، قال الشاعر:

وكيف تُواصِلُ من أَصْبَحَتْ خُلَالَتُهُ كَأَبِي مَرْحَبٍ^(٤)

أراد: كخلالة أبي مرحب؛ وقال النابغة:

وقد خفتُ حتّى ما تزيدُ مخافتي على وعلٍ في ذي المَظارة عاقل^(٥)

أراد على مخافة وعلٍ. وتقول العرب: بنو فلان يطؤونهم الطريق، أي أهل

(١) ضباع: اسم امرأة؛ وأصله: «ضباعة».

(٢) البيت للنابغة، وقد مر ذكره في تفسير الآية ١٧٧ من هذه السورة، وانظر ما سبق في تفسيره.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٩٣.

(٤) خلالته: مودته، وأبو مرحب كناية عن الظل، والبيت للنابغة الجعدي، وقوله:

وبعض الأخلاء عند البلاء والرزة أزوغ من ثعلب وانظر اللسان (رحب).

(٥) ديوانه: ٦٤، ومعجم البلدان: ٨٤/٤. وذوالمظارة: اسم جبل؛ وعاقل: متحصن، وفي

حواشي بعض النسخ: «يمكن أن تجعل «ما» في البيت زيادة، والتقدير: حتى تزيد؛ ويمكن أن يكون على القلب؛ أي ما تزيد مخافة وعلٍ على مخافتي؛ وهو كثير، والوعل: الضأن الوحشي».

الطريق. وحكى عن بعضهم: أطيب الناس الزبد، أي أطيب ما يأكل الناس الزبد، وكذلك قولهم: حسبت صَبَاحِي زِيدًا، أي صَبَاح زيد، وروى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ﴾^(١)، أي ليس على من أكل مع الأعمى حرج، وفي قوله تعالى: ﴿زَايِمُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾^(٢)، وذكروا أنه كان راعياً تبعهم.

فأما ما كتني عنه بالهاء في قوله تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى﴾ ففيه وجوه أربعة:

أولها: أن تكون الهاء راجعةً على المال الذي تقدم ذكره، ويكون المعنى: وأتى المال على حبّ المال، وأضيف الحبّ إلى المفعول، ولم يذكر الفاعل: كما يقول القائل: اشتريت طعامي كاشتراء طعامك، والمعنى كاشتراكك طعامك.

والوجه الثاني: أن تكون الهاء راجعةً إلى «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ»، فيكون المصدر مضافاً إلى الفاعل، ولم يذكر المفعول لظهور المعنى ووضوحه.

والوجه الثالث: أن ترجع الهاء إلى الإيتاء الذي دلّ «وَأَتَى» عليه، والمعنى: وأعطي المال على حبّ الإعطاء، ويجري ذلك مجرى قول القُطامي:

هم الملوكُ وأبناءُ الملوكِ لهم والأخذون به والساسةُ الأول^(٣)

فكتني بالهاء عن الملك، لدلالة قوله: «الملوك» عليه، ومثله قول الشاعر:

إذا نهي السفيه جرى إليه وخالفَ والسفيهُ إلى بخلاف

أراد: جرى إلى السفه الذي دلّ ذكر السفيه عليه.

والوجه الرابع: أن تكون الهاء راجعةً إلى الله تعالى؛ لأنّ ذكره تعالى قد تقدّم، فيكون المعنى: وأتى المال على حبّ الله ذوي القربى واليتامى.

فإن قيل: فأيّ فائدة في ذلك، وقد علمنا الفائدة في إيتاء المال مع محبته

(١) سورة النور، الآية: ٦١. (٢) سورة الكهف، الآية: ٢٢.

(٣) جمهرة الأشعار: ٣١٦؛ وهو آخر قصيدته التي مطلعها:

إنا محيوك فاسلم أيها القليل وإن بليت وإن طالت بك الطول

والضنّ به، وأنّ العطيّة تكون أشرف وأمدح، فما الفائدة فيما ذكرتموه؟ وما معنى محبة الله، والمحبة عندكم هي الإرادة، والقديم تعالى لا يصحّ أن يراد؟

قلنا: أمّا المحبة عندنا فهي الإرادة، إلّا أنهم يستعملونها كثيراً مع حذف متعلّقها مجازاً وتوسعاً، فيقولون: فلان يحب زيداً، إذا أراد منافعه، ولا يقولون: زيد يريد عمراً؛ بمعنى أنّه يريد منافعة، لأنّ التعارف جرى في استعمال الحذف والاختصار في المحبة دون الإرادة، وإن كان المعنى واحداً.

وقد ذكر أنّ لقولهم: زيد يحب عمراً مزية على قولهم: يريد منافعه، لأنّ اللفظ الأوّل ينبيء عن أنّه لا يريد إلّا منافعه، وأنّه لا يريد شيئاً من مضارّه، والثاني لا يدلّ على ذلك، فجعلت له مزية؛ وعلى هذا المعنى نصف الله بأنّه يحب أوليائه المؤمنين من عباده؛ والمعنى فيه أنّه يريد لهم ضروب الخير، من التعظيم والإجلال والنعم؛ فأما وصف أحدنا بأنّه يحبّ الله فالمعنى فيه أنّه يريد تعظيمه وعبادته والقيام بطاعته، ولا يصحّ المعنى الذي ذكرناه في محبة بعضهم بعضاً؛ لاستحالة المنافع عليه. ومن جوز عليه تعالى الانتفاع لا يصحّ أيضاً أن يكون محبّاً له على هذا المعنى، لأنّه باعتقاده ذلك فيه قد خرج من أن يكون عارفاً به، فمحبّته في الحقيقة لا تتعلّق به ولا تتوجّه إليه؛ كما تقول في أصحاب التشبيه: إنهم إذا عبدوا من اعتقدوه إلهاً فقد عبدوا غيره الله تعالى.

فأمّا الفائدة في إعطاء المال مع محبة الله فهي ظاهرة؛ لأنّ إعطاء المال متى قارنته إرادة وجه الله وعبادته وطاعته استحقّق به الثواب، ومتى لم يقترن به ذلك لم يستحقّ الفاعل به ثواباً، وكان ضائعاً. وتأثير ما ذكرناه أبلغ من تأثير حبّ المال والضنّ به؛ لأنّ المحبّ للمال الضنين به متى بذله وأعطاه، ولم يقصد به الطاعة والعبادة والقربة لم يستحقّ به شيئاً من الثواب؛ وإنما يؤثر حبّه للمال في زيادة الثواب، متى حصل ما ذكرناه من قصد القربة والعبادة، ولو تقرب بالعطيّة، وهو غير ضنين بالمال، ولا محبّ له لاستحقّق الثواب. وهذا الوجه لم نسبق إليه في هذه الآية، وهو أحسن ما قيل فيها.

وقد ذكر وجه آخر؛ وهو أن يكون الهاء راجعةً إلى «مَنْ آمَنَ» أيضاً، وينتصب ذوي القربى بالحب، ولا يجعل «لآتي» منصوباً لوضوح المعنى، ويكون تقدير الكلام: وأعطى المال في حال حبه ذوي القربى واليتامى، على محبته إياهم: وهذا الوجه ليس فيه مزية في باب رجوع الهاء التي وقع عليها السؤال، وإنما يتبين مما تقدم بتقدير انتصاب ذوي القربى بالحب، وذلك غير ما وقع السؤال عنه؛ والأجوبة الأول أقوى وأولى.

فأما قوله: ﴿وَالْمُؤْتُونَ﴾، ففي رفعه وجهان:

أحدهما: أن يكون مرفوعاً على المدح؛ لأن النعت إذا طال وكثر رفع بعضه، ونصب بعضه على المدح؛ ويكون المعنى: وهم الموفون بعهدهم، قال الزجاج: هذا أجود الوجهين.

والوجه الآخر: أن يكون معطوفاً على «مَنْ آمَنَ» ويكون المعنى: ولكن ذا البرّ وذوي البرّ المؤمنون والموفون بعهدهم.
فأما نصب «وَالصَّابِرِينَ» ففيه وجهان:

أحدهما: المدح، لأن مذهبهم في الصفات والنعوت إذا طالت أن يعترضوا بينهما بالمدح أو الذم، ليميزوا الممدوح أو المذموم ويفرّده، فيكون غير متبع لأول الكلام؛ من ذلك قول الخرنق بنت بدر بن هقان:

لا يَبْعَدُنْ قومي الذين هُم سُمُّ العُداءِ وآفة الجُزر
النازلين بكلِّ مُعْتَرِكٍ والطَّيِّبينِ مفاقد الأزر^(١)

فنصبت ذلك على المدح، وربما رفعوهما جميعاً، على أن يتبع آخر الكلام أوله؛ ومنهم من ينصب «النازلين» ويرفع «الطيبين» وآخرون يرفعون «النازلين» وينصبون «الطيبين» والوجه في النصب والرفع ما ذكرناه، ومن ذلك قول الشاعر، أنشده الفراء:

إلى المَلِكِ القَرْمِ وابنِ الهُمَامِ وليثُ الكَتِيبَةِ في المُزْدَحَمِ

(١) ديوانها: ١٢، واللائي: ٥٤٨، ونوادر أبي زيد: ١٠٨، والكامل - بشرح المرصفي: ١٥٨/٦.

وذا الرأى حين تُنمُّ الأمور بذات الضليل وذات اللُّجُم

فنصب «ليث الكتيبة وذا الرأى» على المدح. وأنشد الفراء أيضاً:

فليتّ النبي فيها التجومُ تَواضعتْ علي كل غثّ منهم وسمين

غُبوتُ الحيا في كلّ محلٍ ولزبئةُ أسودُ الشرى يحمين كلّ عربين^(١)

ومما نصب على الذمّ قوله:

سقوني الخمرَ ثمّ تكتفوني عداة الله من كذب وزورٍ

والوجه الآخر: في نصب: ﴿وَالْقَدِيرِينَ﴾ أن يكون معطوفاً على ذوي

القربى، ويكون المعنى: وأتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين؛ قال

الزجاج: وهذا لا يصلح إلا أن يكون «وَالْمُؤْفُونَ» رفع على المدح للمضمين،

لأنّ ما في الصلة لا يعطف عليه بعد العطف على الموصول، وكان يقوي الوجه

الأول.

وأما توحيد الذكر في موضع وجمعه في آخر؛ فلأنّ «مَنْ آمَنَ» لفظه لفظ

الوحدة، وإن كان في المعنى للجمع فالذكر الذي أتى بعده موخداً أجرى على

اللفظ، وما جاء من الوصف بعد ذلك على سبيل الجمع مثل قوله تعالى:

﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ﴾ و﴿وَالْقَدِيرِينَ﴾ فعلى المعنى.

وقد اختلفت قراءة القراء السبعة في رفع الراء ونصبها من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ

أَبْرًا﴾، فقرأ حمزة وعاصم في رواية حفص «لَيْسَ أَلْبَرًا» بنصب الراء، وروى هُبَيْرَةُ

عن حفص عن عاصم أنه كان يقرأ بالنصب والرفع، وقرأ الباقر البرّ بالرفع،

والوجهان جميعاً حسنان، لأنّ كلّ واحد من الاسمين: إسم ليس وخبرها

معرفة، فإذا اجتمعا في التعريف تكافأ في جواز كون أحدهما إسماً والآخر

خبراً؛ كما تتكافأ النكرات.

وحجة من رفع «البرّ» أنه: لأن يكون «البرّ» الفاعل أولى؛ لأنه ليس يشبه

(١) اللزبية: الشدة، والشرى: مأسدة بناحية الفرات.

الفعل، وكون الفاعل بعد الفعل أولى من كون المفعول بعده؛ ألا ترى أنك إذا قلت: قام زيد، فإنّ الاسم يلي الفعل. وتقول: ضرب غلامه زيد، فيكون التقدير في الغلام التأخير، فلولا أنّ الفاعل أخصّ بهذا الموضع لم يجز هذا؛ كما لم يجز في الفاعل: ضرب غلامه زيداً، حيث لم يجز في الفاعل تقدير التأخير؛ كما جاز في المفعول به، لوقوع الفاعل موقعه المختصّ به.

وحجة من نصب «البر» أن يقول: كون الاسم أن وصلتّها أولى تشبيهاً بالمضمر في أنها لا توصف، كما لا يوصف المضمر؛ فكأنّه اجتمع مضمر ومظهر؛ والأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر^(١).

- ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتِي الْأَلْبَابَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

[فيها أمران:

الأوّل: إن سأل سائل فقال: [إذا كان جواز بقاء المقتول ظلماً حياً لو لم يقتل وجواز موته في الحال بدلاً من قتله في العقول على سواء، فهل يدلّ قول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتِي الْأَلْبَابَ﴾ على أنّ المقتول ظلماً كان لو لم يقتل يبقى حياً يكون ذلك إخباراً منه عن إقامة الحدود على القاتلين، يبقى تعالى به الحياة على آخرين، وإخباره تعالى لا يكون إلّا حقاً وصدقاً؛ لاستحالة الجهل والكذب عليه تعالى، ولأنّ ذلك يدلّ على أنّ بتعطيل الحدود يقدم كثير من المكلفين على القتل، ولولا ذلك لما أقدم القاتل عليه، ولبقي المقتول حياً بدلالة هذا السمع.

الجواب:

إعلم أنّ المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل، بخلاف قول من قطع على موته لا محالة لولا القتل، وكان يجوز أن يميته الله تعالى لولا القتل، بخلاف قول من ذهب إلى أنّه لولا القتل كان يجب بقاؤه حياً لا محالة.

(١) الأمالي، ١: ٢٠٧.

وقد دللنا على ذلك في كتبنا وأمالينا وبيناه في كتاب «الذخيرة» وانتهينا إلى غاية.

وأقوى ما دلّ على صحّة هذه الجملة أنّ الله تعالى قادر على تبقّيته حياً وعلى إمامته معاً، وبوقوع القتل لا يتغيّر القدرة على ذلك، فيجب أن يكون الحال بعد القتل كهي قبله.

فأما قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ فالمعنى فيه أنّ من خاف أن يقتل على قتل يقلّ إقدامه على القتل، ويصرفه هذا النقل^(١) عن قتل يؤدي إلى ذهاب نفسه وتلفها، وإذا قلّ القتل استمرت الحياة.

فإذا قيل: أليس قد جوّزتم أن يموت المقتول لو لم يقتل، فكيف يستمرّ حياته لولا القتل، وأنكم قد جوّزتم هذا؟

قلنا: المقتول على ضربين:

أحدهما: المقتول الذي معلوم أنّ تبقّيته مصلحة، فلولا القتل ل بقي حياً. والضرب الآخر: معلوم أنّ تبقّيته مفسدة، فلولا القتل لا ميت، وإذا كان القصاص - على ما ذكرناه - صادقاً على القتل بغير حقّ بقي حياة كل مقتول علم الله تعالى أنّ تبقّيته حياً مصلحة. ولولا القصاص لم يكن ذلك، فبان وجه قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾^(٢).

الثاني: ومما انفردت به الإمامية القول: بأنّ الاثنين أو ما زاد عليهما من العدد إذا قتلوا واحداً، فإن أولياء الدم مخيرون بين أمور ثلاثة:

أحدها: أن يقتلوا القاتلين كلّهم ويؤدوا فضل ما بين دياتهم ودية المقتول إلى أولياء المقتولين.

والأمر الثاني: أن يتخيروا واحداً منهم فيقتلوه ويؤدي المستبقون دية إلى أولياء صاحبهم بحساب أقساطهم من الدية.

فإن اختار أولياء المقتول أخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم.

(١) كذا والظاهر «القتل».

(٢) الرسائل، ١: ٤١٨.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك وإن اختلفت أقوالهم... والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة، ولأن ما ذكرناه أشبه بالعدل؛ لأن الجماعة إنما أتلفت نفساً واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة؟ وإذا اتبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة بذلك^(١) فلا بد فيما ذكرته الإمامية من الرجوع بالدية...

والذي يدل على الفصل الأول زائداً على إجماع الطائفة قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ ومعنى هذا أن القاتل إذا علم أنه إن قُتِل قُتِل كَفَتْ عَنْ الْقَتْلِ، وكان ذلك أزجر له عنه، وكان داعياً إلى حياته وحياة من هم بقتله، فلو أسقطنا؛ القود في حال الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالآية، وكان من أراد قتل غيره من غير أن يقتل به شارك غيره في قتله، فسقط القود عنهما.

ومما يمكن معارضة من ذهب إلى هذا المذهب به ما يروونه ويوجد في كتبهم في خبر أبي شريح الكعبي من قوله ﷺ: «فمن قتل بعده قتيلاً فأهله بين خيرتين، إن أحبوا قتلوا وإن أحبوا أخذوا الدية»^(٢)، ولفظة «من» يدخل تحته الواحد والجماعة دخولاً واحداً.

ويمكن أن يستدل أيضاً على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(٣)، والقاتلون إذا كانوا جماعة فكلهم معتد، فيجب أن يعاملوا بمثل ما عاملوا به القتل.

فإن قالوا الله تعالى يقول: ﴿الْنَفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(٤) ﴿الْمَرْءَ بِالْحَرْبِ﴾^(٥)، وهذا ينفي أن يؤخذ نفسان بنفس وحران بحر.

قلنا: المراد بالنفس والحرّ هاهنا الجنس لا العدد، فكأنه تعالى قال: إن جنس النفوس تؤخذ بجنس النفوس، وكذلك جنس الأحرار. والواحد والجماعة يدخلون في ذلك.

(٢) سنن البيهقي، ٨: ٥٢.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(١) الوسائل، ٢٩: ١٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

فإن قيل: إذا اشتركت الجماعة في القتل فليس كل واحد من الجماعة منهم قاتلاً، وليس يجوز أن يقتل من ليس بقاتل. قلنا: كل واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم، فكيف ظننتم أننا لا نطلق أن كل واحد قاتل، فإذا قالوا: فالقاتل لا بد له من مقتول فكيف يقولون في الجماعة؟

قلنا: مقتول الجماعة واحد وإن كان القتلة جماعة، وكل واحد من القاتلين هو قاتل للنفس التي قتلها القاتل الآخر، ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسماً وكل واحد منهم حامل، ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم، وكذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد، وإن كان فعل أحدهم غير فعل صاحبه، كما أن حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه وفعله غير فعله، وإن كان المحمول واحداً، وبيان هذه الجملة أن القتل إذا كان على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا تبقى الحياة مع نقضها، وكان نقض هذه البنية قد يفعله الواحد من منفرداً، وقد يشترك الجماعة في نقض بنية الحياة، فيكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين الحياة، وهذا هو معنى القتل، فثبت أنه قد وجد من كل واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته، فيجب أن يسمى قاتلاً.

ووجدت لبعض من نصر هذا المذهب - أعني القول بجواز قتل الجماعة بالواحد - كلاماً سأل فيه نفسه فقال: إذا كان كل واحد من الجماعة قاتلاً فينبغي أن يكون كل واحد منهم قاتلاً لنفس غير النفس التي قتلها صاحبه، وأجاب عن هذا الكلام بأن كل واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس، كما أن الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكل واحد منهم أكل لكنه ليس بأكل رغيف، وهذا غلط من هذا القائل؛ لأن كل واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل قاتل كما قال، فلا بد أن يكون قاتل نفس، فكيف يكون قاتلاً وما قتل نفساً؟ غير أن النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي النفس التي قتلها شركاؤه والنفس واحدة والقتل مختلف، كما قلناه في الجسم المحمول.

وليس كذلك الرغيف؛ لأن الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكلهم أكلوا، وليس

كلّ واحد منهم أكل رغيف، وإنما أكلت الجماعة الرغيف وكلّ واحد منهم إنما أكل بعضه؛ لأنّ الرغيف يتبعض والنفس لا تتبعض، كما أنّ حمل الجسم الثقيل لا يتبعض، فما يحمله كلّ واحد من الجماعة هو الذي يحمله الآخر، وكذلك يجب أن يكون من قتله واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل هو الذي قتله كلّ واحد منهما، وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء، ولا ممّا يهتدون إليه لفقد علمهم بأصوله فلا يجب أن يتعاطوه فيفتضحوا.

فإن قيل: قد ثبت أنّ الجماعة إذا اشتركوا في سرقة نصاب لم يلزم كلّ واحد منهم القطع، وإن كان كلّ واحد منهم إذا انفرد بسرقة لزمه القطع، وأي فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك؟ قلنا: الذي نذهب إليه وإن خالفنا فيه الجماعة، أنّه إذا اشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار فصاعداً فإنه يجب عليهما القطع معاً، فقد سوّينا بين القتل والقطع، وإنما ينبغي أن يسأل عن الفرق بين الأمرين من فرق بينهما، فإن قالوا: كما لم يجب على كلّ واحد من الجماعة إذا اشتركوا في قتل الخطأ دية كاملة، لم يجب عليهم قصاص كامل، قلنا: الدية تتبعض فيمكن تقسيطها عليهم، والقتصاص لا يتبعض... (١).

- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

ومما ظنّ انفراد الإمامية به ما ذهبوا إليه من أن الوصية للوارث جائزة وليس للوارث ردها. وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وإن كان الجمهور والغالب على خلافه (٢). والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه في ذلك بعد الإجماع المتردد قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ وهذا نص في موضع الخلاف.

(١) الانتصار: ٢٦٥ وراجع أيضاً الناصريات: ٣٩٣. وحيث لم يكن الأمران الآخران مشتملين على بحث تفسيري لم نذكرهما، فراجع هذين المصدرين.

(٢) البحر الزخار، ٦: ٣٠٨.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَدَ وَصِيَّتِي يُوصِي بِهَا أَوْ دِينًا﴾^(١) وهذا عام في الأقارب والأجانب فمن خصص به الأجانب دون الأقارب فقد عدل عن الظاهر بغير دليل.

وأيضاً؛ فإن هذا إحسان إلى أقاربه وقد ندب الله سبحانه إلى كل إحسان عقلاً وسمعاً ولم يخص بعيداً من قريب بذلك، ولا فرق بين أن يعطيهم في حياته من ماله وفي مرضه وبين أن يوصي بذلك؛ لأنه إحسان إليهم وفعل مندوب إليه.

فإن قالوا: فإن الآية منسوخة بآية الموارث وبما يروي عن النبي ﷺ من طرق مختلفة من أنه لا وصية لوارث. فالجواب عن ذلك أن النسخ بين الخبرين إنما يكون إذا تنافى العمل بموجبهما ولا تنافي بين آية الموارث وآية الوصية، والعمل بمقتضاهما جميعاً جائز سايع، فكيف يجوز أن يدعي في آية الموارث أنها ناسخة لآية الوصية مع فقد التنافي، فأما الأخبار المروية في هذا الباب فلا اعتراض بها، لأنها إذا سلمت من كل قرح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي إلى العلم اليقين، ولا يجوز أن ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله تعالى الذي يوجب العلم اليقين، وإذا كنا لا نخصص كتاب الله بأخبار الأحاد فالأولى أن لا ننسخه بها، وقد بينا ذلك في كتابنا في أصول الفقه ويسطناه^(٢) (٣).

- ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَيْبَ عَلَيْكُمْ الْعِيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن نَّصُمُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾ [البقرة: ١٨٣ و ١٨٤].

[فيها أمور:]

[الأول: استدلال السيد بهذه الآية على اعتبار الاهلة في المواقيت دون العدد، قال:] فأخبر بأن الصوم المكتوب علينا نظير الصوم المكتوب على من

(٢) الذريعة، ١: ٤٦١.

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٣) الانتصار: ٣٠٨.

قبلنا، وقد علم أنه عني بذلك أهل الكتاب، وأنهم لم يكلفوا في معرفة ما كتب عليهم من الصيام إلا العدد والحساب، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله في الآية: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾. وهذا نص من الكتاب في موضع الخلاف، يشهد بأن فرض الصيام المكتوب أيام معدودة، حسب ما اقتضاه التشبيه بين الصومين، وما فسره بقوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ فإذا وجب ذلك فالمحفوظ من العبادات محفوظ بعدده، محروس بمعرفة كميته، لا يجوز عليه تغييره ما دام فرضه لازماً على وجه.

فهذا هو الذي نذهب إليه في شهر رمضان، من أن نية معرفته بالعدد والحساب، وأنه محصور بعدد سالم من الزيادة والنقصان، ولولا ذلك لم يكن لقوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ معنى يستفاد.

يقال له: ما رأينا أبعد عن الصواب وموقع الحجّة من هذا الاستدلال؛ لأن الله تعالى إنما جمع بين ما كتبه علينا من الصيام، وبين ما كتبه على من كان قبلنا، وتشبه أحدهما بصاحبه في صفة واحدة وهي أن هذا مفروض مكتوب، كما أن ذلك مفروض مكتوب، فجمع في الإيجاب والالزام، ولم يجمع بينهما في كل الصفات.

ألا ترى أن العدد فيما فرض علينا من الصيام، وفيما فرض على اليهود والنصارى مختلف غير متفق، فكيف يدعى أن الصفات والأحكام واحدة.

على أنا لو سلمنا أن الآية تقتضي التشبيه بين الصومين في كل الأحوال - وليس الأمر كذلك - لم يكن لهم في الآية حجة؛ لأننا لا نعلم أن فرض اليهود والنصارى في صومهم العدد دون الرؤية، واليهود يختلفون في طريقتهم إلى معرفة الشهور فمنهم من يذهب إلى أن الطريق هو الرؤية، وآخرون يذهبون إلى العدد، وإذا لم يثبت أن أهل الكتاب كلفوا في حساب الشهور العدد دون الرؤية، سقط ما بنوا الكلام عليه وتلاشى.

فأما قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ فلم يرد به أن الطريق إلى إثبات هذا؛ يفظ الصيام وتعينه هو العدد دون الرؤية، وإنما أراد تعالى أحد أمرين: إما أن

يريد بـ «معدودات» محصورات مضبوطات، كما يقول القائل: أعطيته مالا معدوداً، يعني أنه محصور مضبوط متعین، وقد ينحصر الشيء وينضبط بالعدد وبغيره، فهذا وجه؛ أو يريد بقوله: ﴿مَعْدُودَاتٍ﴾ أنها قلائل، كما قال تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِشَرْبٍ بَخِيسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾^(١) يريد أنها قليلة.

وهذان التأويلان جميعاً يسوغان في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾^(٢).

فأما قوله: «ان المعدود من العبادات محفوظ بعده محروس بمعرفة كميته، لا يجوز عليه تغيير ما دام فرضه لازماً» فهو صحيح، لكنه لا يؤثر في موضع الخلاف في هذه المسألة، لأن العدد إذا كان محفوظاً بالعدد مضبوط الكمية إن هذا المعدود المضبوط إنما عرف مقداره وضبط عدده، لا من طريق الرؤية بل من الطريق الذي يدعيه أهل العدد، فليس في كونه مضبوطاً معروف العدد ما يدل على الطريق الذي به عرفنا عدده وحصرناه، وليس بمنكر أن يكون الرؤية هي الطريق إلى معرفة حصره وعدده.

ثم من أين صحة قوله^(٣): «وأنه محصور بعدد سالم من الزيادة والنقصان» فليس في قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ أنها لا تكون تارة ناقصة وتارة زائدة، بحسب ما يدل عليه الرؤية، وإنما تدل على أحد الأمرين اللذين ذكرناهما، إما معنى القلة، أو معنى الضبط والحصر.

وليس في كونها مضبوطات محصورات ما يدل على أنها تكون تارة زائدة وتارة ناقصة، بحسب الرؤية وطلوع الأهلة.

فأما انتصاب قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ فقد قيل: إنه على الظرف، كأنه قيل: الصيام في أيام معدودات، كما يقول القائل: أوجبت علي الصيام أيام حياتي وخروج زيد يوم الخميس.

(١) سورة يوسف، الآية: ٢٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٠٣.

(٣) يعني به قول صاحب الكتاب الذي رده السيد عليه في هذه الرسالة.

والوجه الثاني: أن يعدي الصيام، كأنه قال: كتب عليكم أن تصوموا أياماً معدودات.

وجه ثالث: أن يكون تفسيراً عن «كم» ويكون مردوداً عن لفظة «كما» كأنه قال: كتب عليكم الصيام كتابة كما كتب على الذين من قبلكم، وفسر فقال: وهذا المكتوب على غيركم أياماً معدودات.

ويجوز أيضاً أن يكون تفسيراً وتمييزاً للصوم؛ فإن لفظة «الصوم» مجملة يجوز أن تتناول الأيام والليالي والشهور، فميز بقوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ وبين أن هذا الصوم واقع في أيام.

وقال الفراء: هو مفعول ما لم يسم فاعله كقوله: أعطي زيد المال.

وخالفه الزجاج فقال: هذا لا يشبه ما مثل به؛ لأنه يجوز رفع الأيام بـ «يكتب عليكم الصيام» كما يجوز رفع المال، فيقول: أعطى زيدا المال. فالأيام لا يكون إلا منصوبة على كل حال.

ومما يمكن أن يقال في هذا الباب مما لا نسبق إليه: أن تجعل «أياماً» منصوبة بقوله: «تتقون» كأنه قال: لعلكم تتقون أياماً معدودات، أي تحذرونها وتخافون شرها، وهذه الأيام أيام المحاسبة والموافقة^(١) والمسائلة ودخول النار وما أشبه ذلك من الأيام المحذورة المرهوبة، ويكون المعنى: إن الصوم إنما كتب عليكم لتحذروا هذه [الأيام^(٢)] وتخافوها، وتتجنبوا القبائح وتفعلوا الواجب.

ثم حكى صاحب الكتاب عنا ما لا نقوله ولا نعتمده ولا نسأل عن مثله، وهو أن قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ إنما أراد به إن كان عددها وتشاغل بنقض ذلك وإبطاله، وإذا كنا لا نعتمد ذلك ولا نحتج به، فقد تشاغل بما لا طائل فيه. والذي نقوله في معنى «معدودات» من الوجهين ما ذكرناه فيما تقدم وبيناه فلا معنى للتشاغل بغيره^(٣).

(٢) الزيادة منا.

(١) الظاهر المؤاخذه.

(٣) الرسائل، ٢: ٢١.

[الثاني: قال الناصر رحمته الله: «ولا يجوز الإفطار في السفر إلا عند الضرورة».

عندنا: أن الإفطار في السفر المباح هو الواجب الذي لا يجوز الإخلال به، فمن صام في السفر الذي ذكرناه عليه القضاء... دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتكرر ذكره، قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وظاهر هذا الكلام يقتضي أن السفر والمرض يجب معهما القضاء، ولا يجوز معهما الصوم.

فإن قالوا: في الآية ضمير، وإنما يريد فمن كان مريضاً أو مسافراً فأفطر فعِدَّةً من أَيَّامٍ أُخَرَ.

قلنا: الإضمار خلاف الظاهر، فمن ادّعاء بلا دليل لم يلتفت إلى قوله، وإنما أثبتنا في قوله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ضميراً، وهو ملحق بدليل، ولا دليل في الموضع الذي اختلفنا فيه^(١).

[الثالث:] ومما انفردت الإمامية به تحديدهم السفر الذي يجب فيه التقصير في الصلاة بيريدين - والبريد أربع فراسخ - والفرسخ ثلاثة أميال فكان المسافة أربعة وعشرين ميلاً...

والحجة في ذلك إجماع الطائفة؛ وأيضاً فإن الله تعالى علّق سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافراً في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، ولا خلاف بين الأمة في أن كل سفر أسقط فرض الصيام ورخص في الإفطار (فيه) فهو بعينه موجب لقصر الصلاة، وإذا كان الله تعالى قد علّق ذلك في الآية باسم السفر فلا شبهة في أن اسم السفر يتناول المسافة التي حدّدنا السفر بها فيجب أن يكون الحكم تابعاً لها، ولا يلزم على ذلك أدنى ما يقع عليه هذا الاسم من فرسخ أو ميل؛ لأن الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه الدليل، لكنّ الدليل والاجماع أسقطا إعتبار ذلك ولم يسقطاه فيما اعتبرناه من المسافة وهو داخل تحت الاسم^(٢).

(١) الناصريات: ٢٥٦.

(٢) الانتصار: ٥٠.

[الرابع:] ومما ظنّ انفراد الإمامية به ولها فيه موافق متقدّم، القول بأنّ من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الاعادة...

والحجة لقولنا الاجماع المتكرر، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فأوجب الله تعالى القضاء بنفس السفر، ومن ادعى ضميراً في الآية وهو لفظة فأفطر فهو تارك للظاهر من غير دليل.

فإن قيل: فيجب أن تقولوا مثل ذلك في قوله «فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه» ولا تضمروا فحلق، قلنا: هكذا يقتضي الظاهر ولو خَلِينَا وَإِيَّاهُ لَمْ نَضْمُرْ شَيْئًا، لكن أضمرناه بالإجماع ولا إجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه^(١).

[الخامس:] قال الناصر رحمته الله: «لا يجوز التفريق في قضاء صوم شهر رمضان إلا من عذر».

عند أصحابنا: أنه مخير بين التفريق والمتابعة في قضاء صوم شهر رمضان...

دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتردد، قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾. والعدة تقع على المتتابع والمتفرق.

وأيضاً؛ فإن المتتابع حكم شرعي زائد على وجوب القضاء على الجملة، فالأصل ألا شرع، فمن أثبت فعليه الدليل^(٢).

وأيضاً ما رواه نافع، عن ابن عمر: أنّ النبي ﷺ قال: «من كان عليه شيء من قضاء رمضان إن شاء صامه متتابعاً، وإن شاء صامه متفرقاً»^(٣).

فإن قالوا: قد أمرنا بالقضاء في الآية أمراً مطلقاً، والأمر المطلق على الفور.

(٢) الناصريات: ٢٩٧.

(١) الانتصار: ٦٦.

(٣) الدرّ المشور، ١: ١٩٢.

قلنا: إذا سلمنا ذلك كان التعلق به باطلاً؛ لأنه لو كان الأمر بالقضاء على الفور لكان يجب متى أمكنه القضاء أن يتعين الصوم فيه حتى لا يجزي سواه، ولا خلاف في أنه يؤخر القضاء، وإنما الخلاف في تنابعه بعد الشروع فيه.

[السادس:] ومما انفردت به الإمامية القول: بأن من بلغ من الهرم إلى حدّ يتعذر معه الصوم وجب عليه الافطار بلا كفارة ولا فدية، وإن كان من ذكرنا حاله لو تكلف الصوم لتم له، لكن بمشقة شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم، كان له أن يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من الطعام، وهذا التفصيل لا نعرفه لباقي الفقهاء...

والحجة في مذهبنا إجماع الطائفة، ومما يجوز أن يستدل به على أن الشيخ الذي لا يطبق الصيام ويجوز له الافطار من غير فدية، قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، وإذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب به ولا فدية عليه إذا أفطر؛ لأنّ الفدية إنما تكون عن تقصير، فإذا لم يطق الشيخ الصوم فلا تقصير وقع منه.

ويدلّ على أنّ من أطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة شديدة يخشى منها المرض يجوز له أن يفطر ويفدي، قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ ومعنى الآية أنّ الفدية تلزم مع الافطار، وكأنّ الله تعالى خير في ابتداء الأمر بهذه الآية للناس كلّهم بين الصوم وبين الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢) واجمعوا على تناول هذه الآية لكلّ من عدا الشيخ الهرم ممن لا يشقّ عليه الصوم، ولم يقدّم دليل على أنّ الشيخ إذا خاف الضرر دخل في هذه الآية، فهو إذن تحت حكم الآية الأولى التي تناولته، كما تناولت غيره ونسخت عن غيره وبقيت فيه، فيجب أن تلزمه الفدية إذا أفطر؛ لأنه مطبق للصوم^(٣).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٣) الانتصار: ٦٨.

[السابع: قال الناصر رحمته الله: «صوم يوم الشك أولى من إبطاره». هذا صحيح، وإليه يذهب أصحابنا...]

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الاجماع المتقدم ذكره.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ وهذا عام في سائر الأيام.

وأيضاً؛ فإنه يوم في الحكم من شعبان، بدلالة قول النبي ﷺ: «وإن غم عليكم فعدّوا شعبان ثلاثين»^(١) فجاز صومه بنية شعبان^(٢).

[الثامن:] ومما ظنّ انفراد الإمامية به القول: بأن صوم التطوع يجزي بنيته بعد الزوال؛ لأن الثوري يوافق في ذلك، ويذهب إلى أنّ صوم التطوع إذا نواه في آخر النهار أجزاء وهو أحد قولي الشافعي أيضاً^(٣)، وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون: إذا نوى التطوع بعد الزوال لم يجزه^(٤). دليلنا الاجماع الذي تقدّم، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ وكلّ ظاهر لقرآن أو السنة يقتضي الأمر بالصوم والترغيب فيه لا إختصاص له بزمان دون غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله، ولا يلزم على ذلك صوم الفرض؛ لأنه لا يجزي عندنا إلا بنية قبل الزوال؛ لأننا أخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه^(٥).

- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

[فيها أمور:]

[الأول: إن سأل سائل] فقال: كيف أخبر تعالى: ﴿أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ وقد أنزله في غيره من الشهور على ما جاءت به الرواية؟ والظاهر يقتضي أنه أنزل

(٢) الناصريات: ٢٩٢.

(١) صحيح البخاري، ٣: ٦٨.

(٤) نفس المصدر.

(٣) المغني (لابن قدامة) ٣: ٣٠، ٣١.

(٥) الانتصار: ٦٠.

الجميع فيه، وما المعنى في قوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾؟ وهل أراد الإقامة والحضور الذين هما ضد الغيبة، أو أراد المشاهدة والإدراك؟.

الجواب: قلنا: أما قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ فقد قال قوم: المراد به أنه تعالى أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا في شهر رمضان، ثم فرّق إنزاله على نبيه ﷺ بحسب ما تدعوا الحاجة إليه.

وقال آخرون: المراد بقوله: ﴿أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾؛ أنه أنزل في فرضه وإيجاب صومه على الخلق القرآن؛ فيكون «فيه» بمعنى في فرضه، كما يقول القائل: أنزل الله في الزكاة كذا وكذا، يريد في فرضها، وأنزل الله في الخمر كذا وكذا يريد في تحريمها.

وهذا الجواب إنما هرب متكلفه من شيء، وظن أنه قد اعتصم بجوابه عنه، وهو بعد ثابت على ما كان عليه؛ لأن قوله: ﴿الْقُرْآنُ﴾ إذا كان يقتضي ظاهره إنزال جميع القرآن فيجب على هذا الجواب أن يكون قد أنزل في فرض الصيام جميع القرآن؛ ونحن نعلم أن قليلاً من القرآن يتضمّن إيجاب صوم شهر رمضان، وأن أكثره خال من ذلك.

فإن قيل: المراد بذلك أنه أنزل في فرضه شيئاً من القرآن، وبعضاً منه.

قيل: فألاً اقتصر على هذا، وحمل الكلام على أنه تعالى أنزل شيئاً من القرآن في شهر رمضان ولم يحتج إلى أن يجعل لفظة «فيه» بمعنى في فرضه وإيجاب صومه.

والجواب الصحيح: أن قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنُ﴾ في هذا الموضع لا يفيد العموم والاستغراق، وإنما يفيد الجنس من غير معنى الاستغراق، فكأنه قال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ هذا الجنس من الكلام؛ فأي شيء نزل منه في الشهر فقد طابق الظاهر. وليس لأحد أن يقول: إن الألف واللام هاهنا لا يكونان إلا للعموم والاستغراق؛ لأننا لو سلمنا أن الألف واللام صيغة العموم والصورة المقتضية لاستغراق الجنس لم يجب أن يكون هاهنا بهذا الصفة؛ لأن

هذه اللفظة قد تستعمل في مواضع كثيرة من الكلام ولا يراد بها أكثر من الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير استغراق وعموم؛ حتى يكون حمل كلام المتكلم بها على خصوص أو عموم؛ كالمناقض لغرضه والمنافي لمراده؛ ألا ترى أن القائل إذا قال: فلان يأكل اللحم، ويشرب الخمر، وضرب الأمير اليوم للصوص، وخاطب الجند لم يفهم من كلامه إلا محض الجنس والطبقة من غير خصوص ولا عموم؛ حتى لو قيل له: فلان يأكل جميع اللحم، ويشرب جميع الخمر أو بعضها لكان جوابه: إنني لم أرد عموماً ولا خصوصاً؛ وإنما أريد أنه يأكل هذا الجنس من الطعام، ويشرب هذا الجنس من الشراب؛ فمن فهم من كلامي العموم أو الخصوص فهو بعيد من فهم مرادي.

وأرى كثيراً من الناس يغلطون في هذا الموضع، فيظنون أن الإشارة إلى الجنس من غير إرادة العموم والاستغراق ليست مفهومة؛ حتى يحملوا قول من قال: أردت الجنس في كل موضع على العموم؛ وهذا بعيد ممن يظنه؛ لأنه كما أن العموم والخصوص مفهومان في بعض هذه الألفاظ فكذلك الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير إرادة عموم ولا خصوص مفهومة مميّزة؛ وقد ذكرنا أمثلة ذلك.

فأما قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فأكثر المفسرين حملوه على أن المراد بمن شهد منكم الشهر من كان مقيماً في بلد غير مسافر. وأبو عليّ حمّله على أن المراد به فمن أدرك الشهر وشاهده وبلغ إليه وهو متكامل الشروط فليصمه، ذهب في معنى «شَهِدَ» إلى معنى الإدراك والمشاهدة.

وقد طعن قوم على تأويل أبي عليّ وقالوا: ليس يحتمل الكلام إلا الوجه الأول. وليس الأمر على ما ظنوه؛ لأن الكلام يحتمل الوجهين معاً؛ وإن كان للقول الأول ترجيح ومزية على الثاني من حيث يحتاج في الثاني من الإضمار إلى أكثر مما يحتاج إليه في الأول؛ لأن قول الأول لا يحتاج إلى إضمار الإقامة وارتفاع السفر؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ﴾ يقتضي الإقامة؛ وإنما يحتاج إلى إضمار باقي الشروط من الإمكان والبلوغ وغير ذلك.

وفي القول الثاني يحتاج مع كل ما أضمرناه في القول الأول إلى إضمار

الإقامة؛ ويكون التقدير: فمن شاهد الشهر وهو مقيم مطبق بالغ إلى سائر الشروط؛ فمن هذا الوجه كان الأول أقوى.

وليس لاحد أن يقول: إن ﴿شَهَدَ﴾ بنفسه من غير محذوف لا يدل على إقامة؛ وذلك أن الظاهر من قولهم في اللغة: فلان شاهد إذا أطلق ولم يضاف أفاد الإقامة في البلد؛ وهو عندهم ضد الغائب والمسافر؛ وإن كانوا ربّما أضافوا فقالوا: فلان شاهد لكذا، وشهد فلان كذا؛ ولا يريدون هذا المعنى؛ ففي إطلاق ﴿شَهَدَ﴾ دلالة على الإقامة من غير تقدير محذوف؛ وهذه جملة كافية بحمد الله (١).

[الثاني: استدلل بهذه الآية على اعتبار العدد في المواقيت دون الاهلة، وأن شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً قال:] فأبان تعالى في هذه الآية أن شهر رمضان عدّة يجب صيامها على شرط الكمال.

وهذا قولنا في شهر الصيام أنه كامل تام سالم من الاختلاف، وأن أيامه محصورة لا يعترضها زيادة ولا نقصان. وليس كما يذهب إليه أصحاب الرؤية، إذ كانوا يجيزون نقصانه عن ثلاثين، وعدم استحقاقه لصفة الكمال.

يقال له: من أين ظننت أن قوله تعالى: ﴿وَلْتَصُومُوا أَلْمَدَّةَ﴾ معناه: صوموا ثلاثين يوماً من غير نقصان عنها.

وما أنكرت أن يكون قوله: ﴿وَلْتَصُومُوا أَلْمَدَّةَ﴾ معناه: صوموا العدة التي وجب عليكم صيامها من الأيام على التمام والكمال، وقد يجوز أن يكون هذه العدة تارة ثلاثين وتارة تسعة وعشرين يوماً، ومن رأى الهلال فقد أكمل العدة التي وجب عليه صيامها وما نقص عنها شيئاً.

ألا ترى أن من نذر أن يصوم تسعة وعشرين يوماً من شهر ثم صامها، نقول: إنه قد أكمل العدة التي وجبت عليه وتممها واستوفها ولم يصم شهراً عدده ثلاثون يوماً؟

ثم قال صاحب الكتاب^(١): وقد عارض بعضهم في هذا الاستدلال فقال: إنَّ الشهر وإن نقص عدد أيامه عن ثلاثين يوماً، فإنه يستحق من صفة الكمال ما يستحقه إذا كان ثلاثين، وأنَّ كلَّ واحد من الشهرين المختلفين في العدد، كامل تام على كلِّ حال.

ثم قال: وهذا غير صحيح؛ لأنَّ الكامل والناقص من أسماء الإضافات، وهما كالكبير والصغير والكثير والقليل، فكما لا يقال كبير إلا لوجود صغير، ولا كثير إلا لحصول قليل، فكذلك لا يقال الشهر من الشهور كامل إلا بعد ثبوت شهر ناقص، فلو استحال تسمية شهر بالنقصان، لاستحالت لذلك تسمية شهر آخر بالتمام والكمال، وهذا واضح يدلُّ المنصف على فساد معارضة الخصوم ووجود كامل وناقص في الشهور.

يقال له: لسنا ننكر أن يكون في الشهور ما هو ناقص ومنها ما هو كامل، لكن قولنا «ناقص» يحتمل أمرين: أحدهما: أن يراد به النقصان في العدد، ويحتمل أن يراد به النقصان في الحكم وأداء الفرض.

فإذا سألنا سائل عن شهرين أحدهما عدده ثلاثون يوماً والآخر عدده تسعة وعشرون يوماً، وقال: ما تقولون إنَّ الشهر الذي عدده تسعة وعشرون يوماً أنقص من الذي عدده ثلاثون يوماً.

فجوابنا أن نقول له: إن أردت بالنقصان في العدد، فالقليل الأيام ناقص عن الذي زاد عدده. وإن أردت النقصان في الحكم وأداء الفرض، فلا نقول ذلك.

بل نقول: إن من أدى ما عليه في الشهر القليل العدد وصامه كمالاً إلى آخره فقد كمل العدة التي وجبت عليه، ونقول: إنَّ صومه كامل تام لا نقصان فيه، وإن كان عدد أيامه أقلَّ من عدد أيام الشهر الآخر، فلم ننكر - كما ظننت - أن يكون شهر ناقصاً وشهر تاماً، حتى يحتاج إلى أن تقول: إنَّ هذا من ألفاظ الإضافات، إنَّما فصلنا ذلك وقسمناه ووضعناه في موضعه.

(١) أي من كتب السيّد هذه الرسالة رداً عليه.

ثم قال صاحب الكتاب من بعد ذلك: ثم يقال لهم: كيف استجزتم القول بأن قياس الشهور كاملة، مع إقراركم بأن فيها ما عدد أيامه ثلاثون يوماً، وفيها ما هو تسعة وعشرون يوماً، وليس في العرب أحد إذا سئل عن الكامل من هذه الشهور، التبس عليه أنه الذي عدده ثلاثون يوماً.

يقال له: هذا مما قد بان جوابه في كلامنا الماضي، وجملته أننا لا ننكر أن الشهر الذي هو تسعة وعشرون يوماً أنقص عدداً من الذي عدده ثلاثون يوماً، وأن الذي عدده ثلاثون يوماً أكمل من طريق العدد من الذي هو تسعة وعشرون؛ وإنما أنكرنا أن يكون أحدهما أكمل من صاحبه وأنقص منه في باب الحكم وأداء الفرض؛ لأنهما على الوجه الذي يطابق الأمر والایجاب، وهذا ما لا يشبهه على المحصلين.

ثم قال بعد ذلك: وقد قال بعض حذاقهم: إن قوله تعالى: ﴿وَلْيُكْمِلُوا الْوَعْدَةَ﴾ إنما أراد به قضاء الفاتت على العليل والمسافر؛ لأنه ذكره بعد قوله: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

ثم قال يقال لهم: لو كان الأمر على ما ظنتموه، لكان قاضي ما فاته من علة أو سفر مندوباً إلى التكبير عقيب القضاء، لقول الله تعالى: ﴿وَلْيُكْمِلُوا الْوَعْدَةَ وَلِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ﴾ وقد أجمعت الأمة على أنه لا تكبير عليه فرضاً ولا سنة، وإنما هو مندوب إليه عقيب انقضاء شهر رمضان ليلة الفطر من سؤال.

فعلم بما ذكرنا سقوط هذه المعارضة وصحة ما ذهبنا إليه في معنى الآية، وأن كمال العدة يراد به نفس شهر الصيام، وإيراده على التمام.

يقال له: قد بينا أن أمره تعالى باكمال العدة ليس المراد به صوموا ثلاثين على كل حال، وإنما يراد به صوموا ما وجب عليكم صيامه، واقتضت الرؤية أو العدد الذي نصير إليه بعد الرؤية، وأكملوا ذلك واستوفوه فمن صام تسعة وعشرين يوماً وجب عليه لموجب الرؤية، كمن صام ثلاثين يوماً وجب عليه برؤية أو عدد عند عدم الرؤية؛ لأنهما قد أكملتا العدة وتمماها.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه فلا حاجة بنا أن نجعل قوله: ﴿وَلْتُكْمِلُوا
الْعِدَّةَ﴾ مخصوصاً بقضاء الفائت على العليل والمسافر.

ولو قال صاحب الكتاب في جواب ما حكاه من أنّ بعض حذاقهم قال: إنّ
إكمال العدة إنّما أمر به العليل أو المسافر: إنّ هذا تخصيص للعموم بغير دليل
لكان أجود ممّا عوّل عليه؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَلْتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ تمام في قضاء
الفائت من شهر رمضان وفي استيفاء العدد وتكميله، وإذا صرفه صارف إلى
موضع دون آخر، كان مخصصاً بغير دليل.

فأمّا قوله: «إن مندوبية التكبير إنّما هو عقيب انقضاء شهر رمضان لليلة
الفطر وليس على قاضي ما فاته في علة أو سفر تكبير ولا هو مندوب إليه» فغلط
منه؛ لأنّ التكبير وذكر الله تعالى وشكره على نعمه مندوب إليه في كلّ وقت
وعلى كلّ حال، وعقيب كلّ أداء العبادة وقضائها، فكيف يدعي أنّه غير مندوب
إليه إلّا عقيب انقضاء شهر رمضان؟^(١)

[الثالث:] وممّا انفردت به الإمامية القول: بأنّ على المصلّي التكبير في ليلة
الفطر، وابتدائه من دبر صلاة المغرب إلى أن يرجع الإمام من صلاة العيد،
فكأنه عقيب أربع صلوات أولهن المغرب من ليلة الفطر، وآخرهن صلاة
العيد...

والحجّة ما تقدّم من الاجماع وطريقة الاحتياط، وقوله تعالى: ﴿وَلْتُكْمِلُوا
الْعِدَّةَ وَلِتُكْمِلُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتَكُمْ﴾ يدلّ على أنّ التكبير أيضاً واجب في
الفطر^(٢).

- ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي
وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦].

[إن سأل سائل] فقال: كيف ضمن الإجابة وتكفل بها، وقد نرى من يدعو
فلا يجاب؟

(٢) الانتصار: ٥٧.

(١) الرسائل، ٢: ٢٥.

الجواب: قلنا: في ذلك وجوه.

أولها: أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ أي أسمع دعوته؛ ولهذا يقال للرجل: دعوت من لا يجيب أي دعوت من لا يسمع. وقد يكون أيضاً يسمع بمعنى يجيب؛ كما كان يجيب بمعنى يسمع؛ يقال: سمع الله لمن حمده؛ يراد به: أجاب الله من حمده وأنشد ابن الأعرابي:

دعوتُ الله حتى خِفْتُ ألا يكونَ الله يسمعُ ما أقولُ
أراد يجيب ما أقول.

وثانيها: أنه تعالى لم يرد بقوله: ﴿قَرِيبٌ﴾ من قرب المسافة؛ بل أراد إنني قريب بإجابتي ومعونتي ونعمتي، أو بعلمي بما يأتي العبد ويذر، وما يُسر ويَجْهَر، تشبيهاً بقرب المسافة؛ لأن من قرب من غيره عرف أحواله ولم تخف عليه؛ ويكون قوله: ﴿أَجِيبْ﴾ على هذا تأكيداً للقرب؛ فكأنه أراد: إنني قريب قريباً شديداً، وإنني بحيث لا يخفى عليّ أحوال العباد؛ كما يقول القائل إذا وصف نفسه بالقرب من صاحبه والعلم بحاله: أنا بحيث أسمع كلامك، وأجيب نداءك، وما جرى هذا المجري. وقد روي أن قوماً سألوا الرسول ﷺ فقالوا له: أرئنا قريب فتناجيه، أم بعيد فتناديه؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية.

وثالثها: أن يكون معنى هذه الآية أنني أجيب دعوة الداعي إذا دعاني على الوجه الصحيح، وبالشرط الذي يجب أن يقارن الدعاء؛ وهو أن يدعو باشتراط المصلحة؛ ولا يطلب وقوع ما يدعو به على كل حال؛ ومن دعا بهذا الشرط فهو مجاب على كل حال؛ لأنه إن كان صلاحاً فعل ما دعا به؛ وإن لم يكن صلاحاً لم يفعل لفقد شرط دعائه، فهو أيضاً مجاب إلى دعائه.

ورابعها: أن يكون معنى ﴿دَعَائِنِ﴾ أي عبدني، وتكون الإجابة هي الثواب والجزاء على ذلك؛ فكأنه قال: إنني أثيب العباد على دعائهم لي؛ وهذا مما لا اختصاص فيه.

وخامسها: ما قاله قوم من أن معنى الآية أن العبد إذا سأل الله تعالى شيئاً في

إعطائه صلاح فعله به وأجابه إليه، وإن لم يكن في إعطائه إياه في الدنيا صلاح وخير لم يعطه ذلك في الدنيا، وأعطاه إياه في الآخرة، فهو مجيب لدعائه على كل حال.

وسادسها: أنه تعالى إذا دعاه العبد لم يخل من أحد أمرين: إما أن يجاب دعاؤه، وإما أن يخار له بصرفه عما سأل ودعا، فحسُن اختيار الله له يقوم مقام الإجابة، فكأنه يجاب على كل حال.

وهذا الجواب يضعف لأن العبد ربما سأل ما فيه صلاح ومنفعة له في الدنيا، وإن كان فيه فساد في الدين لغيره فلا يعطى ذلك، لأمر يرجع إليه، لكن لما فيه [من فساد غيره، فكيف يكون مجاباً مع المنع الذي] لا يرجع إليه منه شيء من الصلاح! اللهم إلا أن يقال: إنه دعا؛ مشروط بأن يكون صلاحاً، ولا يكون فساداً، وهذا مما تقدم.

ومعنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ جِبَابِي﴾، أي فليجيبوني وليصدقوا رسلي، قال الشاعر:

وداع دعا يا من يُجيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذاك مُجيبٌ^(١)
أي لم يجبه^(٢).

- ﴿وَلَا تُبَيِّرُ رَمْيَكَ وَأَنْتَ عَنكَفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧].
[فيها أمور:

الأول: قال الناصر رحمته الله: [«لا اعتكاف إلا بصوم»].
عندنا: أن الصوم من شرط صحة الاعتكاف.

ووافقنا على ذلك أبو حنيفة، ومالك^(٣). قال والشافعي: يصح الاعتكاف بغير صوم وفي الأوقات التي لا يصح فيها الصوم، مثل يوم النحر، والفطر، والتشريق^(٤).

(١) مطلع قصيدة كعب بن سعد الغنوي؛ وهي في أمالي القاضي: ١٤٨ / ٢ - ١٥١.

(٢) الأمالي، ١: ٥٦٦.

(٣) المجموع، ٦: ٤٨٧.

(٤) نفس المصدر.

دليلنا بعد الإجماع المتقدم: قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِى الْمَسْجِدِ﴾ والاعتكاف: لفظ شرعي مفتقر إلى بيان، والله تعالى لم يبينه في كتابه، واحتجنا إلى بيان من غيره، فلما وجدنا النبي لم يعتكف إلا بصوم كان فعله ذلك بياناً للجملة المذكورة في الآية، وفعله إذا وقع على وجه البيان كان كالموجود في أوجه الآية^(١).

[الثاني:] ومما انفردت به الإمامية القول: بأن الاعتكاف لا ينعقد إلا في مسجد صلى فيه إمام عدل بالناس الجمعة، وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة...

والحجة لنا - مضافاً إلى الاجماع - طريقة الاحتياط وبراءة الذمة؛ لأن من أوجب على نفسه الاعتكاف بنذر يجب أن يتيقن براءة ذمته منه مما وجب عليه، ولا يحصل له اليقين إلا بأن يعتكف في المواضع التي عيَّناها؛ ولأن الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه إلى الشرع، ولا خلاف في الأمكنة التي عيَّناها مشروعة فيه، ولا دليل على جوازه فيما عداها، ولا اعتراض على ما قلناه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَيِّرُ وَجْهَكَ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِى الْمَسْجِدِ﴾؛ لأن هذا اللفظ مجمل، ولفظ المساجد هاهنا ينبئ عن الجنس لا عن الاستغراق، ولا منافاة بينه وبين مذهبنا.

ويجوز أن يكون وجه تخصيص هذه المساجد الأربعة لتأكيد حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها^(٢).

[الثالث:] ومما انفردت به الإمامية القول: بأن الاعتكاف لا يكون أقل من ثلاثة أيام، ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأن أبا حنيفة والشافعي يجوزان أن يعتكف يوماً واحداً^(٣).

وقال مالك: لا إعتكاف أقل من عشرة أيام^(٤)، دليلنا على ما ذهبنا إليه الاجماع المتكرر.

(٢) الانتصار: ٧٢.

(٤) نفس المصدر.

(١) الناصريات: ٢٩٩.

(٣) المحلى، ٥: ١٨٠.

وأيضاً: فان مقادير الأزمنة للعبادات لا تعلم إلا بالنص وطريقة العلم، وما تقوله الإمامية من الزمان مستند إلى ما هذه صفته، وما يقول مخالفها يستند إلى طريقة الظن، والظن لا مجال له فيما جرى هذا المجرى، فتعلق مالك بأن النبي ﷺ إعتكف في العشر الأواخر^(١) ليس بشيء؛ لأن إعتكافه ﷺ عشرة أيام لا يدل على أنه لا يجزي أقل منها، وتعلق من حدّه بيوم واحد أو أقل من ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَيِّرُ رُفُوكَ وَأَنْتَ عَنْكَ فُؤَادُكَ فِي الْكَسْبِ﴾ وان الظاهر يتناول الزمان الطويل والقصير غير صحيح؛ لأن الإعتكاف إسم شرعي، ومن ذهب إلى أنه ما انتقل في الشرع، وأنه اسم للث المقصود بالعبادة يجعل له شروطاً شرعية تراعى في إجراء الاسم عليه، فلا بد من الرجوع إلى الشرع في الاسم أو في شروطه، والله تعالى نهى عن المباشرة مع الإعتكاف، فمن أين لهم أنه ما يكون في أقل من ثلاثة أيام يتناوله هذا الاسم وتحصل له الشروط الشرعية فلا دلالة إذاً في هذا الظاهر^(٢).

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَمِجُ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١٨٩].

[فيها أمور:

الأول: استدل السيد بهذه الآية على اعتبار الأهله في المواقيت دون العدد، قال: [وهذا نص صريح كما ترى بأن الأهله هي المعتبرة في المواقيت والدالة على الشهور؛ لأنه علق بها التوقيت.

فلو كان العدد هو الذي يعرف به التوقيت، محض العدد بالتوقيت دون رؤية الأهله، إذ لا معتبر برؤية الأهله في المواقيت على قول أصحاب العدد^(٣).

[ثم نقل رحمه الله كلاماً عن صاحب الكتاب^(٤) يناقش فيه القول باعتبار الرؤية وأجاب عنه، وهو كما يلي:]

(١) صحيح البخاري، ٣: ٦٢.

(٢) الانتصار: ٧٣.

(٣) الرسائل، ٢: ٢٠.

(٤) أي الذي كتب السيد هذه الرسالة ردّاً عليه.

ثم قال صاحب الكتاب: مسألة أخرى لهم وجوابها ثم قال: وسئلوا عن قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾.

وأجمع الكافة على أنها شهور قمرية، قالوا: فما الذي أجاز لكم الاعتبار بغير القمر، وهل انصرفكم إلى العدد إلا خلاف الإجماع.

ثم قال: الجواب يقال لهم: ما ورد به النص وتقرر عليه الاجماع، فهو مسلم على كل حال، لكن وجود الاتفاق على أن الهلال ميقات لا يحيل الاختلاف فيما يعرف به الميقات، وحصول الموافقة على أنها شهور قمرية لا تضاد الممانعة في الاستدلال عليها بالرؤية.

إذ ليس من شرط المواقيت اختصاص العلم من جهة مشاهدتها، ولا لأن الشهور العربية قمرية، وجب الاستدلال لأوائلها برؤية أهلها. ولو كان ذلك واجباً لدلت العقول عليه وشهدت بقبح الاختلاف فيه.

وبعد فلا يخلو الطريق إلى معرفة هذا الميقات من أن تكون المشاهدة له والعيان، أو العدد الدال عليه، والحساب.

ومحال أن تكون الرؤية هي أولى بالاستدلال لما يقع فيها من الاختلاف والشك، وذلك أن رؤية الهلال لو كانت تفيد معرفة له من الليالي والأيام، لم يختلف فيه عند رؤيته اثنان.

وفي إمكان وجود الاختلاف في حال ظهوره، دلالة على أن الرؤية لا يصح بها الاستدلال، وأن العدد هو الدال على الميقات، لسلامته مما يلحق الرؤية من الاختلاف.

يقال له: هذه الآية التي ذكرتها دليل واضح على صحة القول بالرؤية وبطلان العدد، وقد بينا في صدر كتابنا هذا كيفية الاستدلال بها، وأن تعليق المواقيت بالأهلة دليل على أنها لا تتعلق بالعدد ولا بغير الأهلة.

وقوله: «إن وجود الاتفاق على أن الأهلة ميقات لا يحيل الاختلاف مما يعرف به الميقات».

ليس بالصحيح؛ لأن المواقيت إذا توقفت على الأهلة فمعلوم أن الهلال لا طريق إلى معرفته وطلوعه أو عدم طلوعه إلا الرؤية في النفي والاثبات، فيعلم من رأى طلوعه بالمشاهدة، أو بالخبر المبني على المشاهدة، ويعلم أنه ما طلع يفقد المشاهدة وفقده الخبر عنها.

ولا يخفى على محصل أن إثبات الأهلة في طلوع أو أفول، مبني على المشاهدات ووصف، ولو كانت عديدة لأضيفت إلى العدد لا القمر وكيف يكون قمرية؟ ولا اعتبار بالقمر فيها ولا له حظ في تميزها وتعيينها.

فأما قوله: «ومحال أن يكون الرؤية هي أولى بالاستدلال لما يقع فيها من الشك والاختلاف».

فقد بينا أنه لا شك في ذلك ولا إشكال، وأن التكليف صحيح مع القول بالرؤية غير مشتبه ولا متناقض، وأن من ظن خلاف ذلك فهو قليل التأمل، وفيما ذكرناه كفاية^(١).

[الثاني:] ان سأل سائل عن شعبان وشهر رمضان هل تلحقها الزيادة والنقصان، فيكون أحدهما تارة ثلاثين وتارة تسعة وعشرين؟

الجواب وبالله التوفيق:

إن الصحيح من المذهب اعتبار الرؤية في الشهور كلها دون العدد، وأن شهر رمضان كغيره من الشهور في أنه يجوز أن يكون تاماً وناقصاً.

ولم يقل بخلاف ذلك من أصحابنا إلا شذاذ خالفوا الأصول، وقلدوا قوماً من الغلاة، تمسكوا بأخبار رويت عن أئمتنا عليهم السلام غير صحيحة. ولا معتمدة، ولا ثابتة، ولا أكثرها - إن صح - وجه يمكن تخرجه عليه.

والذي يبين عما ذكرناه ويوضحه: أنه لا خلاف بين المسلمين في أن رؤية الأهلة معتبرة، وأن النبي صلى الله عليه وآله كان يطلب الأهلة، وأن المسلمين في ابتداء الإسلام إلى وقتنا هذا يطلبون رؤية الهلال ويعتمدونها، ولو كان العدد معتبراً

(١) الرسائل، ٢: ٤٧.

معتمداً، لكان هذا من فعل ﷺ وفعل المؤمنين عبثاً لا طائل فيه ولا حكم يتعلق به.

وقد روي عن النبي ﷺ من عدة طرق ما هو شائع ذائع: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين يوماً»^(١).

فجعل الرؤية المقدّمة، وجعل العدد مرجوعاً بعد تعذر الرؤية. وهذا تصريح بخلاف من يذهب على العدد ولا يعتبر الرؤية.

وقال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» وليس يكون ميقاتاً إلا بأن تكون الرؤية معتبرة، ولو كان مذهب أهل العدد صحيحاً لسقط حكم المواقيت بالاهلة.

وروى الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا رأيت الهلال فصم، فإذا رأيت فافطره»^(٢).

وروى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا فإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالظن ولا بالظن»^(٣).

وروى الفضيل بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ليس على أهل القبلة إلا الرؤية، وليس على المسلمين إلا الرؤية»^(٤).

وكتب أصحابنا وأصولهم مشحونة بالأخبار الدالة على اعتبار الرؤية دون غيرها.

فأمّا تعلق المخالف في هذا الباب بما يروي عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه: «ماتم شعبان قطّ ولا نقص رمضان قطّ»^(٥). وهذا شاذ ضعيف لا يلتفت إلى مثله.

ويمكن إن - صحّ - أن يكون له وجه يطابق الحقّ: وهو أن يكون المراد بنفي النقصان عن شهر رمضان نقصان الفضيلة والكمال وثواب الأعمال الصالحة فيه.

(١) وسائل الشيعة ٧/ ١٨٥. (٢) وسائل الشيعة ٧/ ١٨٢ ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٧/ ١٨٢ ح ٢ وفيه: ليس بالرأى ولا بالتظني ولكن بالرؤية.

(٤) وسائل الشيعة ٧/ ١٨٤ ح ١٢. (٥) وسائل الشيعة ٧/ ٩٥.

ومعلوم أنه أفضل الشهور وأشرفها، وأن الأعمال فيه أكثر ثواباً وأجمل موقفاً.
ونفي التمام عن شعبان أيضاً يكون محمولاً على هذا المعنى؛ لأنه بالاضافة
إلى شهر رمضان أنقص وأخفض بالتفسير الذي قدمناه^(١).

[الثالث: إن سأل سائل] فقال: أي معنى لذكر البيوت وظهورها وأبوابها؟
وهل المراد بذلك البيوت المسكونة على الحقيقة، أو كنى بهذه اللفظة عن
غيرها؟ فإن كان الأول فما الفائدة في إتيانها من أبوابها دون ظهورها؟ وإن كانت
كناية فيبتوا وجهها ومعناها.

الجواب: قيل له في الآية وجوه:

أولها: ما ذكر من أن الرجل من العرب كان إذا قصد حاجة فلم تقض له،
ولم ينجح فيها رجع فدخل من مؤخر البيت، ولم يدخل من بابه تطيراً، فدلهم
الله تعالى على أن هذا من فعلهم لا بر فيه، وأمرهم من التقى بما ينفعهم ويقربهم
إليه، وقد نهى رسول الله ﷺ عن التطير وقال: «لا عذوى ولا طيرة ولا هامة
ولا صفر»؛ أي لا يعدي شيء شيئاً. وقال ﷺ: «لا يُوردُ ذو عاهة على
مُصح»؛ ومعنى هذا الكلام أن من لحقت إبله آفة أو مرض فلا ينبغي أن يوردها
على إبل لغيره صحاح، لأنه متى لحق الصحاح مثل هذه العاهة إتفاقاً، لا لأجل
العدوي ولم يؤمن من صاحب الصحاح أن يقول إنما لحق إبلي هذه الآفة من
تلك الإبل، وهي أعدت إبلي، فنهى النبي ﷺ عن هذا، ليزول المأثم بين
الفريقين والظن القبيح.

وثانيها: أن العرب إلا قريشاً ومن ولدته قريش كانوا إذا أحرموا في غير
الأشهر الحرم لم يدخلوا بيوتهم من أبوابها، ودخلوها من ظهورها إذا كانوا من
أهل الوبر، وإذا كانوا من أهل المَدَر نقبوا في بيوتهم ما يدخلون ويخرجون منه،
ولم يدخلوا ولم يخرجوا من أبواب البيوت؛ فنهاهم الله تعالى، عن ذلك
وأعلمهم أنه لا معنى له، وأنه ليس من البرّ وأن البرّ غيره.

وثالثها: - وهو جواب أبي عبيدة معمر بن المثنى - أن المعنى ليس البرّ بأن تطلبوا الخير من غير أهله، وتلتمسوه من غير بابه ﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾، معناه: واطلبوا الخير من وجهه، ومن عند أهله.

ورابعها: - وهو جواب أبي عليّ الجبائيّ - أن تكون الفائدة في هذا الكلام ضرب المثل، وأراد: ليس البرّ أن يأتي الرجل الشيء من خلاف جهته؛ لأنّ إتيانه من خلاف جهته يخرج الفعل عن حدّ الصواب والبرّ إلى الإثم والخطأ، ويبيّن البرّ والتقوى، وأمر بإتيان الأمور من وجوهها، وأن تفعل على الوجوه التي لها وجبت وحسنت، وجعل تعالى ذكر البيوت وظهورها وأبوابها مثلاً؛ لأنّ العادل في الأمر عن وجهه كالعادل في البيت عن بابه.

وخامسها: أن تكون البيوت كنايةً عن النساء، ويكون المعنى: وأتوا النساء من حيث أمركم الله، والعرب تسمي المرأة بيتاً؛ قال الشاعر:

ما لي إذا أنزعتها صايثٌ أكبرٌ غيّرني أم بيتٌ^(١)
أراد بالبيت: المرأة.

ومما يمكن أن يكون شاهداً للجواب الذي حكيناه عن أبي عليّ الجبائيّ، والجواب عن أبي عبيدة أيضاً ما أخبرنا به أبو القاسم عبيدالله بن يحيى قال: أخبرنا أبو عبدالله محمد بن أحمد الحكيميّ قال: أملى علينا أبو العباس أحمد بن يحيى النحويّ قال: أنشدنا ابن الأعرابي^(٢):

إنّي عجبْتُ لأمّ العمر إذ هزئتُ من شيبِ رأسي وما بالشيبِ من عارٍ
ما شقوةُ المرءِ بالإقتار يُقْتَرُهُ ولا سعادتهُ يوماً بكثّار
إنّ الشقيّ الذي في النار منزلهُ والقورُ قورٌ الذي ينجو من النار

(١) البيتان في اللسان (صأى) وفي حاشية بعض النسخ: «هذا مستق يستقى الماء من البئر وينزع الدلو». والهاء في قوله: «أنزعتها» راجعة إلى الدلو؛ وقيل الضمير للقوس؛ يقال: «صأى يصأى، مثل صعى يصعى؛ إذا صوت».

(٢) أبيات منها في الكامل: ٥١ / ٢ - ٥٢؛ بشرح المرصفي؛ عن ابن الأعرابي، ونسبها إلى أحد ابني حنّاء، قال: «وأحسبه صخرأ».

أعوذُ بالله من أمرٍ يُزيّنُ لي شتمَ العشيرة أو يُدني من العار
 وخيرِ دنيا ينسي أمرَ آخرة وسوف يُيدي لي الجبارَ أسراري
 لا أدخلُ البيتَ أحبُّ من مؤخره ولا أكسرُ في ابنِ العمِّ أظفاري

فقوله :

لا أدخلُ البيتَ أحبُّ من مؤخره

يحتمل أن يريد به : إنني لا آتي الأمور من غير وجهها، على أحد الأجوبة في الآية، ويحتمل أيضاً أني لا أطلب الخير إلا من أهله على جواب أبي عبيدة، ويحتمل وجهاً آخر: وهو أن يريد أنني لا أقصد البيت للريبة والفساد، لأن من شأن من يسعى إلى إفساد الحُرَم، ويقصد البيوت للريبة أن يعدل عن أبوابها طلباً لإخفاء أمره، فكأنه نفى عن نفسه بهذا القول القبيح، وتنزه عنه؛ كما تنزهه بقوله :

ولا أكسرُ في ابنِ العمِّ أظفاري

عن مثله، وأراد أنه لا يُندي ابنَ العمِّ مني السوء، ولا يتألم بشيء من جهتي، فأكون كأنني قد جرحته بأظفاري، وكسرتها في لحمه؛ وهذه كنايةات بليغة مشهورة للعرب^(١).

- ﴿مَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

أنظر البقرة: ١٥ من الأمالي، ٢: ١٢٦ والبقرة: ١٧٩ من الانتصار: ٢٦٥.

- ﴿وَأَنِمُوا لِحَجِّ وَالْعُمْرَةِ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

[فيها أمور:]

[الأول: قال الناصر رحمته الله:] «والعمرة واجبة من جهة الاستطاعة كالحج.

الصحيح عندنا: أن العمرة إنما تجب في العمر مرة واحدة، وما زاد على ذلك فهو فضل... دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المذكور، قوله

(١) الأمالي، ١: ٣٦٣.

تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْمَعْرَةَ لِلَّهِ﴾، والأمر بالإتمام يقتضي الأمر بالابتداء.

وروي عن عائشة أنها قالت: يا رسول الله هل على النساء جهاد؟ فقال: «نعم»، فقلت: فما ذلك الجهاد؟ قال: ﴿الْحَجَّ وَالْمَعْرَةَ﴾^(١) (٢).

[الثاني:] ومما إنفردت به الإمامية القول: بأن الاحرام قبل الميقات لا ينعقد...

دليلنا - بعد الاجماع الذي مضى - أن معنى ميقات في الشريعة، هو الذي يتعين ولا يجوز التقدم عليه، مثل مواقيت الصلاة، فتجوز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم.

وأيضاً فلا خلاف في أنه إذا أحرم من الميقات إنعقد حجّه، وليس كذلك إذا أحرم قبله، وينبغي أن يكون من إنعقاد إحرامه على يقين، فإن عارض المخالف بما يروونه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْمَعْرَةَ لِلَّهِ﴾ إن إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك^(٣).

فالجواب أن هذا خبر واحد، وقد بينا أن أخبار الأحاد لا توجب عملاً، كما لا توجب علماً، ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات، فعندنا أن كل من كان كذلك فميقاته منزله، فإن اعترضوا بما يروونه عن أم سلمة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ أنه قال: من أحرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه^(٤).

وفي خبر آخر من أهل بعمرة أو حجة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام وجبت له الجنة^(٥).

فالجواب عنه - بعد أنه خبر واحد - حملة على أن من عزم على ذلك ونواه

(١) سنن ابن ماجه، ٢: ٩٦٨.
 (٢) الناصريات: ٣٠٦.
 (٣) المغني (لابن قدامة)، ٣: ٢١٥.
 (٤) سنن ابن ماجه، ٢: ٩٩٩.
 (٥) سنن البيهقي، ٥: ٣٠.

وقصد من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر الله له، وقد يسمّى القاصد إلى الأمر باسم الفاعل له والداخل فيه، وهذا أكثر في اللسان العربي من أن يحصى (١).

[الثالث:] ومما إنفردت به الإمامية القول: بأن التمتع بالعمرة إلى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام لا يجزيه مع التمكن سواء، وصفته أن يحرم من الميقات بالعمرة، فإذا وصل إلى مكة طاف بالبيت سبعا وسعى بين الصفا والمروة سبعا، ثم أحلّ من كل شيء أحرم منه، فإذا كان يوم التروية عند زوال الشمس أحرم بالحج من المسجد الحرام وعليه دم المتعة، فإن عدم الهدى وكان واجداً لثمنه تركه عند من يثق به من أهل مكة حتى يذبح عنه طول ذي الحجة، فإن لم يتمكن من ذلك أخره إلى أيام النحر من العام القابل، ومن لم يجد الهدى ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة أيام قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاته ذلك صام ثلاثة أيام من أيام التشريق، وباقي العشرة إذا عاد إلى أهله...

دليلنا الاجماع المتردد، ويمكن أن يستدل أيضاً على وجوب التمتع بأن الدليل قد دلّ على وجوب الوقوف بالمشعر، وأنه مجزى في تمام الحج عن الوقوف بعرفة إذا فات، وكلّ من قال بذلك أوجب التمتع بالعمرة إلى الحج فالقول بوجوب أحدهما دون الآخر خروج عن إجماع المسلمين، ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (٢) وأمره تعالى على الوجوب والفور، فلا يخلو من أن يأتي بهما على الفور بأن يبدء بالحج ويشني بالعمرة أو يبدء بالعمرة ويشني بالحج أو يحرم بالحج والعمرة معاً، والأول يفسد بأن أحداً من الأمة لا يوجب على من أحرم بالحج مفرداً أن يأتي عقبيه بلا فصل بالعمرة، والقسم الأخير باطل عندنا؛ لأنه لا يجوز أن يجمع في إحرام واحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع في إحرام واحد بين حجّين أو عمريّين، فلم يبق

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٦.

(١) الانتصار: ٩١.

إلا وجوب القسم الأخير وهو التمتع الذي ذهبنا إليه، فإن قيل: قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطاب وأمسكت الأمة عنه راضية بقوله^(١).

قلنا: نهى من ليس بمعصوم عن الفعل لا يدل على قبحه، والامساك عن التكبير لا يدل عند أحد من العلماء على الرضا إلا بعد أن يعلم أنه لا وجه له إلا الرضا، وقد بينا ذلك وبسطناه في كثير من كتبنا.

وبعد فإن الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا نهى عمر عن هذه المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر، وقالوا في كتبهم المعروفة المخصصة بأحكام القرآن: إن نهى عمر يحتمل أن يكون لوجوه: منها: أنه أراد أن يكون الحج في أشهر المخصصة به والعمرة في غير تلك الشهور. ومنها: أنه أحب عمارة البيت وأن يكثر زواره في غير الموسم. ومنها: أنه أراد إدخال المرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم.

وروا في تقوية هذه المعاني أخباراً موجودة في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها، وفيهم من حمل نهى عمر عن المتعة على فسخ الحج إذا طاف له قبل يوم النحر.

وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عليه أنه كان يذهب إلى جواز ذلك^(٢) وأن النبي ﷺ كان أمر أصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هدياً ولم يحل هو ﷺ؛ لأنه كان ساق الهدى^(٣)، وزعموا أن ذلك منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْمُرَّةَ نَفْسًا﴾ وهذا التأويل الثاني بعيد من الصواب؛ لأن فسخ الحج لا يسمى متعة، وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصصة بمن ذكرنا حاله وصفته.

وأما التأويل الأول فيبطله قوله: أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، وتشدده في ذلك وتوعده يقتضي أن لا يكون القول خرج مخرج الاستحباب، على أن

(٢) المغني (لابن قدامة)، ٥٧٢: ٧.

(١) موطأ مالك، ٣٤٤: ١.

(٣) صحيح البخاري، ١٧٧: ٢.

نهي عن متعة النساء كان مقروناً بنهي عن متعة الحج، فان كان النهي عن متعة الحج إستحباباً فالمتعة الأخرى كذلك^(١).

[الرابع:] ومما ظنّ إنفراد الإمامية به، أنّ المحرم إذا اشترط فقال عند دخوله في الاحرام: «فإن عرض لي عارض يحبسني فحلني حيث حبستني» جاز له أن يتحلل عند العوايق من مرض وغيره بغير دم، وهذا أحد قولي الشافعي^(٢)، وذهب أبو حنيفة وأصحابه وباقي الفقهاء إلى أنّ وجود هذا الشرط كعدمه^(٣). دليلنا الاجماع المتقدم، ويعارضون بما يروونه عن النبي ﷺ أنه قال لضباعة بنت الزبير: حجّي واشترطي وقولي: «اللهم فحلني حيث حبستني» ولا فائدة لهذا الشرط إلا التأثير في ما ذكرناه من الحكم، فان احتجوا بعموم قوله تعالى: ﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْمُرَّةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ قلنا: نحمل ذلك على من لم يشترط^(٤).

[الخامس:] وحلق الرأس ههنا نسك وليس بمباح صرف [فلا يرد ما ذكره قوم بأنهم] لم يجدوا في الكتاب أمراً وارداً بعد الحظر إلا ويقتضى الاباحة المحضة مع أن الوجود إذا صحّ ليس بدلالة؛ لأنه يمكن خلاف ما استمر عليه الوجود^(٥).

[السادس: انظر المقدمة الثانية، الأمر الثاني.]

- ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ رَمَسَ فِيهَا الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧].

[فيها أمور:]

[الأول:] ومما إنفردت به الإمامية به القول: بأن من أحرم بالحج في غير أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة، لم ينعقد إحرامه

(٢) المغني (لابن قدامة) ٣: ٢٤٣.

(٤) الانتصار: ١٠٤.

(١) الانتصار: ٩٣.

(٣) نفس المصدر، ٣: ٢٤٤.

(٥) الذريعة، ١: ٧٤ مع تقديم وتأخير.

والشافعي يوافق الإمامية، في أن إحرامه بالحج لا ينعقد، لكنه يذهب إلى أنه ينعقد له عمرة^(١).

وقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري وابن حي: إنه إذا أحرم بالحج قبل أشهر الحج إنعقد إحرامه ولزمه^(٢)؛ وقد روى عن أبي حنيفة مع ذلك كراهيته^(٣)، والحجة لنا إجماع الطائفة وأيضاً قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ ومعنى ذلك وقت الحج أشهر معلومات؛ لأن الحج نفسه لا يكون أشهراً، والتوقيت في الشريعة يدل على إختصاص الموقت بذلك الوقت وأنه لا يجزي في غيره.

وأيضاً فقد ثبت أن من أحرم في أشهر الحج انعقد إحرامه بالحج بلا خلاف، وليس كذلك من أحرم قبل ذلك، فالواجب إيقاع الإحرام في الزمان الذي يحصل العلم بانعقاده فيه، فان تعلق المخالف بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾^(٤) فظاهر ذلك يقتضي أن الشهور كلها متساوية في جواز الاحرام فيها.

والجواب أن هذه آية عامة تخصصها بقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ وبحمل لفظة الأهلة على أشهر الحج خاصة، على أن أبا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الآية؛ لأن الله تعالى قال: ﴿مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ والاحرام عنده ليس من الحج، وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز فعلها بغير كراهية، وعند أبي حنيفة وأصحابه أنه مكروه تقديم الاحرام على أشهر الحج، وقد أجاب بعض الشافعية عن التعلق بهذه الآية بأن قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾ أي لمنافعهم وتجاراتهم، ثم قال: ﴿وَالْحَجِّ﴾ فافتضى ذلك أن يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا، وهكذا نقول، ويجري ذلك مجرى قوله: هذا المال لزيد وعمر وأن الظاهر يقتضي اشتراكهما فيه، وهذا ليس بمعتمد؛ لأن الظاهر من قوله تعالى: ﴿لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ يقتضي أن يكون جميع الأهلة على العموم لكل واحد

(١) المغني (لابن قدامة)، ٣: ٢٢٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) مجمع الانهر، ١: ٢٦٤.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

من الأمرين، وليس كذلك قولهم: المال لزيد وعمر؛ لأنه لا يجوز أن يكون جميع المال لكل واحد منهما، فوجب الاشتراك لهذه العلة، وجرت الآية مجرى أن يقول: هذا الشهر أجل لدين فلان ودين فلان، في أنه يقتضي كون الشهر كله أجلاً للدينين جميعاً، ولا ينقسم كإنقسام المال فوجب الاشتراك لهذه العلة^(١).

[الثاني:] ومما انفردت به الإمامية القول: بأن الجدل الذي منع منه المحرم بقوله تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ هو الحلف بالله صادقاً أو كاذباً وأنه إن جادل وهو محرم صادقاً مرة أو مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله تعالى، فإن جادل ثلاث مرات صادقاً فما زاد فعليه دم شاة، فإن جادل مرة واحدة كاذباً فعليه دم شاة، وإن جادل مرتين كاذباً فدم بقرة، فإن جادل ثلاث مرات كاذباً فعليه دم بدنة، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك. والحجة لنا إجماع الطائفة عليه، ولأن اليقين ببراءة الذمة في قولنا دون قولهم، فإن قيل: ليس في لغة العرب، أن الجدل هو الحلف.

قلنا: ليس ينكر أن يقتضي عرف الشريعة ما ليس في وضع اللغة، على أن الجدل إذا كان الخصومة والمراء والمنازعة، وهذه أمور تستعمل للدفع والمنع والقسم بالله تعالى قد يفعل لذلك ففيه معنى المنازعة والخصومة^(٢).

[الثالث: انظر البقرة: ٢٧٨ من الرسائل، ١: ١٨١].

- ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِمْ لَيِّنَ الْمُتَكَلِّمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٨].

ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام، وأنه ركن من أركان الحج، جار مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا واحد منهم^(٣).

(٢) الانتصار: ٩٥.

(١) الانتصار: ٩١.

(٣) المغني (لابن قدامة)، ٣: ٤٤١.

دليلنا - بعد الاجماع المتردد - قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ والأمر على الوجوب، ولا يجوز أن يوجب ذكر الله تعالى فيه إلا وقد أوجب الكون فيه؛ ولأن كل من أوجب الذكر فيه أوجب الوقوف، فإن قالوا: نحمل ذلك على الندب، قلنا: هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى دلالة.

وأيضاً؛ فإن من وقف في المشعر، وأدى سائر أركان الحج سقط الحج عن ذمته بلا خلاف، وليس كذلك إذا لم يقف به، فإن قيل: هذه الآية تدل على وجوب الذكر وأنتم لا توجبونه، وإنما توجبون الوقوف مثل عرفة، قلنا: لا يمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية.

وبعد فإن الآية تقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص والذكر جميعاً وإذا دلّ الدليل على أنّ الذكر مستحب غير واجب أخرجناه من الظاهر وبقي الآخر يتناوله الظاهر؛ وتقدير الكلام؛ فإذا أفضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه.

فإن قيل: الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب أو استحباب؛ لأنه إنما يراد له من أجله؛ فإذا ثبت أنّ الذكر مستحب، فكذلك الكون.

قلنا: لا نسلم أنّ الكون في ذلك المكان تابع للذكر؛ لأنّ الكون عبادة مفردة عن الذكر، والذكر عبادة أخرى، وإحداهما لا تتبع الأخرى، كما لم يتبع الذكر لله تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به؛ لأنّ الذكر مستحب، والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف، على أنّ الذكر إن لم يكن واجباً فشكراً لله تعالى على نعمه واجب على كلّ حال، وقد أمر الله ﷻ بأن نشكره عند المشعر الحرام، فيجب أن يكون الكون بالمشعر واجباً، كما أنّ الفعل الذي أمرنا بإيقاعه عنده واجب.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن يكون المشعر ليس بمحل للشكر، وإن كان محلاً للذكر وإن عطف الشكر على الذكر.

قلنا: الظاهر بخلاف ذلك؛ لأن عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمهما في المحل وغيره، وجرى ذلك مجرى قول القائل: اضرب زيداً في الدار وقيدته، في أنّ الدار محل للفعلين معاً^(١).

- ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [البقرة: ٢٠٢].

[إن سأل سائل] فقال: أيّ تمدح في سرعة الحساب، وليس بظاهر وجه المدحة فيه؟

الجواب: قلنا في ذلك وجوه:

أولها: أن يكون المعنى أنه سريع المجازاة للعباد على أعمالهم، وأن وقت الجزاء قريب وإن تأخر، ويجري مجرى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَنَجِّ الْبَصِيرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾^(٢).

ولأنما جاز أن يعبر عن المجازاة أو الجزاء بالحساب؛ لأن ما يجازى به العبد هو كُفءُ لفعله ولمقداره، فهو حساب له إذا كان مماثلاً مكافئاً.

ومما يشهد بأنّ في الحساب معنى الكفاية والمكافأة قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بَيْنَ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا﴾^(٣)، أي عطاء كافياً، ويقال: أحسبني الطعام يحسبني إحساباً إذا كفاني، قال الشاعر:

وإذ لا ترى في الناس حسناً يفوتها وفي الناس حسناً لو تأملت مُحسِباً^(٤)

معناه كافٍ.

وثانيها: أن يكون المراد أنه ﷻ يحاسب الخلق جميعاً في أوقات يسيرة، ويقال: إن مقدار ذلك حلب شاة؛ لأنه تعالى لا يشغله محاسبة بعضهم عن محاسبة غيره، بل يكلمهم جميعاً ويحاسبهم كلهم على أعمالهم في وقت واحد؛

(١) الانتصار: ٨٩. (٢) سورة النحل، الآية: ٧٧.

(٣) سورة النبأ، الآية: ٣٦.

(٤) في حاشية بعض النسخ: «يصف امرأة بالحسن ويبالغ في وصفها» يقول: ما رأينا حسناً فات هذه المرأة وتعداها مع أن ما في الناس كفاية حسن».

وهذا أحد ما يدلّ على أنّه تعالى ليس بجسم، وأنّه لا يحتاج في فعل الكلام إلى آلة؛ لأنّه لو كان بهذه الصفات - تعالى عنها - لما جاز أن يخاطب اثنين في وقت واحد بمخاطبتين مختلفتين؛ ولكان خطاب بعض الناس يشغله عن خطاب غيره، ولكانت مدة محاسبته للخلق على أعمالهم طويلة غير قصيرة؛ كما أن جميع ذلك واجب في المحدثين الذين يفتكرون في الكلام إلى الآلات.

وثالثها: ما ذكره بعضهم من أنّ المراد بالآية أنّه سريع العلم بكل محسوب، وأنّه لما كانت عادة بني الدنيا أن يستعملوا الحساب والإحصاء في أكثر أمورهم؛ أعلمهم الله تعالى أنّه يعلم ما يحسبون بغير حساب؛ وإنّما سمّى العلم حساباً لأنّ الحساب إنّما يراد به العلم؛ وهذا جواب ضعيف؛ لأنّ العلم بالحساب أو المحسوب لا يسمّى حساباً، ولو سمّى بذلك لما جاز أيضاً أن يقال إنّه سريع العلم بكذا؛ لأنّ علمه بالأشياء ممّا لا يتجدّد فيوصف بالسرعة.

ورابعها: أنّ الله تعالى سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم؛ وذلك أنّه يسأل في وقت واحد سوالات مختلفة من أمور الدنيا والآخرة، فيجزي كلّ عبد بمقدار استحقاقه ومصالحته، فيوصل إليه عند دعائه ومسالته ما يستوجبه بحدّ ومقدار؛ فلو كان الأمر على ما يتعارفه الناس لطال العدد واتصل الحساب، فأعلمنا تعالى أنّه سريع الحساب، أي سريع القبول للدعاء بغير احساس وبحث عن المقدار الذي يستحقّه الداعي؛ كما يبحث المخلوقون للحساب والإحصاء، وهذا جواب مبنيّ أيضاً على دعوى أنّ قبول الدعاء لا يسمّى حساباً في لغة ولا عرف ولا شرع. وقد كان يجب على من أجاب بهذا الجواب أن يستشهد على ذلك بما يكون حجّة فيه، وإلا فلا طائل فيما ذكره.

ويمكن في الآية وجه آخر: وهو أن يكون المراد بالحساب محاسبة الخلق على أعمالهم يوم القيامة وموافقهم عليها، وتكون الفائدة في الإخبار بسرعه الإخبار عن قرب الساعة؛ كما قال تعالى: ﴿سَرِيحُ الْقَوَابِ﴾.

وليس لأحد أن يقول: فهذا هو الجواب الأوّل الذي حكيتموه؛ وذلك أنّ

بينهما فرقاً؛ لأنّ الأول مبنيّ على أنّ الحساب في الآية هو الجزاء والمكافأة على الأعمال، وفي هذا الجواب لم يخرج الحساب عن بابه وعن معنى المحاسبة، والمقابلة بالأعمال وترجيحها، وذلك غير الجزاء الذي يفضي الحساب إليه.

وقد طعن بعضهم في الجواب الثاني معترضاً على أبي عليّ الجبائنيّ في اعتماده إياه [بأن قال]: مخرج الكلام في الآية على وجه الوعيد، وليس في خفة الحساب وسرعة زمانه ما يقتضى زجراً، ولا هو ممّا يتوعد بمثله؛ فيجب أن يكون المراد الإخبار عن قرب أمر الآخرة والمجازاة على الأعمال.

وهذا الجواب ليس أبو عليّ المبتدئ به، بل قد حكي عن الحسن البصريّ، واعتمده أيضاً قُطرب بن المستنير النحويّ: وذكره المفضل بن سلمة، وليس الطعن الذي حكيناه عن هذا الطاعن بمبطل له، لأنّه اعتمد على أنّ مخرج الآية مخرج الوعيد، وليس كذلك، لأنّه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَيْتُمْ نَسَائِكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشْكَارَكُمْ ذِكْرًا مِمَّنْ يَسْأَلُ رَبِّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَكُمْ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقَنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾﴾^(١)، فالأشبه بالظاهر أن يكون الكلام وعداً بالشواب، وراجعاً إلى الذين يقولون: ﴿رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقَنَا عَذَابَ النَّارِ﴾، أو يكون راجعاً إلى الجميع، فيكون المعنى: إنّ للجميع نصيباً ممّا كسبوا، فلا يكون وعيداً خالصاً؛ بل إمّا أن يكون وعداً خالصاً أو وعداً ووعيداً، على أنّه لو كان وعيداً خالصاً على ما ذكر الطاعن لكان لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾، على تأويل من أراد قصر الزمان، وسرعة الموافقة وجه وتعلّق بالوعد والوعيد؛ لأنّ الكلام على كلّ حال متضمّن لوقوع المحاسبة على أعمال العباد، والإحاطة بخيرها وشرّها؛ وإن وصف الحساب مع ذلك بالسرعة؛

وفي هذا ترغيب وترهيب لا محال، لأن من علم بأنه يحاسب بأعماله، ويواقف على جميلها وقبيحها انزجر عن القبيح ورغب في فعل الواجب.

فبهذا ينصر الجواب، وإن كنا لا ندفع أن في حمل الحساب على قرب المجازاة، أو قرب المحاسبة على الأعمال ترغيباً في الطاعات وزجراً عن المقبّحات؛ فالتأويل الأول أشبه بالظاهر ونسق الآية، إلا أن التأويل الآخر غير مدفوع أيضاً ولا مردول^(١).

- ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣].

أنظر البقرة: ١٨٣ من الرسائل، ٢: ١٢.

- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤].

... وأما اللدد؛ فقليل؛ هو الخصومات، وقال ثعلب: يقال رجل ألد، وقوم لدد إذا كانوا شديدي الخصومة؛ ومنه قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾.

وقال الأموي: اللدد: الاعوجاج، والألد في الخصومة: الذي ليس بمستقيم، أي هو أعوج الخصومة؛ يميل فلا يقوى عليه ولا يستمكن منه، ومن ذلك قولهم: لدد الصبي، وإنما يلد في شق فيه؛ وليس «يلد» مستقيماً؛ فهو يرجع إلى معنى الميل والاعوجاج. وقال: فسر لنا الحكم بن ظهير، فقال: ألد الخصام، أي أعوج الخصام، وأنشد أبو السمح لابن مقبل:

لقد طال عن دهماء لددى وعذرتي وكتمائها أكني بأم فلان
جعلت لجهال الرجال مخاضةً ولو شئت قد بينتها بلساني

اللد: الجدل والخصومة.

وقال أبو عمرو: الألد: الذي لا يقبل الحق، ويطلب الظلم^(٢).

- ﴿وَلَىٰ اللَّهُ رُجُوعُ الْأُمُورِ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٢) الأمالي، ٢: ١٥٠.

(١) الأمالي، ١: ٣٧٤.

[إن سأل سائل] فقال: كيف يصحّ القول بأنها رجعت وهي لم تخرج عن يده؟

الجواب: قلنا قد ذكر في ذلك وجوه:

أولها: أنّ الناس في دار المحنة والتكليف قد يغترّ بعضهم ببعض، ويعتقدون فيهم أنهم يملكون جرّ المنافع إليهم وصرف المضارّ عنهم، وقد تدخل عليهم الشُّبُه لتقصيرهم في النظر، وعدو لهم عن وجهه وطريقه، فيعبد قوم الأصنام وغيرها من المعبودات الجامدة الهامدة التي لا تسمع ولا تبصر، ويعبد آخرون البشر، ويجعلونهم شركاء لله تعالى في استحقاق العبادة؛ ويضيف كلّ هؤلاء أفعال الله ﷻ فيهم إلى غيره، فإذا جاءت الآخرة، وانكشف الغطاء واضطروا إلى المعارف زال ما كانوا عليه في الدنيا من الضلال واعتقاد الباطل، وأيقن الكلّ أنّه لا خالق ولا رزاق ولا ضارّ ولا نافع غير الله فردوا إليه أمورهم، وانقطعت آمالهم من غيره، وعلموا أنّ الذي كانوا عليه من عبادة غيره، وتأميله للضرّ والنفع غرور وزور، فقال الله تعالى: ﴿وإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ لهذا المعنى.

والوجه الثاني: أن يكون معنى الآية في الأمور أنّ الأمور كلّها لله تعالى، وفي يده وقبضته من غير خروج ورجوع حقيقيّ؛ وقد تقول العرب: «قد رجع عليّ من فلان مكروه» بمعنى صار إليّ منه؛ ولم يكن سبق إليّ قبل هذا الوقت، وكذلك يقولون: «قد عاد عليّ من زيد كذا وكذا» وإن وقع منه على سبيل الابتداء، قال الشاعر:

وإن تكن الأيام أحسنّ مرّةً إليّ فقد عادت لهنّ ذنوبٌ

أي صارت لها ذنوب لم تكن من قبل؛ بل كان قبلها إحسان فحمل الآية على هذا المعنى شائع جائز تشهد له اللغة.

والوجه الثالث: أنّنا قد علمنا أنّ الله تعالى قد ملّك العباد في دار التكليف أموراً تنقطع بانقطاع التكليف، وإفضاء الأمر إلى الدار الآخرة، مثل ما ملّك الموالي من العبيد، وما ملّك الحكام من الحكم وغير ذلك؛ فيجوز أن يريد الله تعالى برجوع الأمر إليه انتهاء ما ذكرناه من الأمور التي يملكها غيره بتملكه إلى أن يكون هو وحده مالِكها ومدبّرها.

ويمكن في الآية وجه آخر: وهو أن يكون المراد بها أن الأمر ينتهي إلى ألا يكون موجود قادر غيره، ويفضي الأمر في الانتهاء إلى ما كان عليه في الابتداء، لأن قبل إنشاء الخلق هكذا كانت الصورة، وبعد إفنائهم هكذا يصير وتكون الكناية برجوع الأمر إليه عن هذا المعنى، وهو رجوع حقيقي، لأنه عاد إلى ما كان عليه متقدماً.

ويحتمل أيضاً أن المراد بذلك أن إلى قدرته تعود المقدورات، لأن ما أفناه من مقدوراته الباقية كالجواهر والأعراض ترجع إلى قدرته، ويصح منه تعالى إيجاده لعوده إلى ما كان عليه، وإن كان ذلك لا يصح في مقدورات البشر وإن كانت باقية؛ لما دلّ عليه الدليل من اختصاص مقدر القدر باستحالة العود إليها، من حيث لم يجز فيها التقديم والتأخير، وهذا أيضاً حكم، هو تعالى المتفرد به دون غيره من سائر القادرين، والله أعلم بما أراد^(١).

- ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: ٢١٢].

[إن سأل سائل] فقال: أي تمدح في الإعطاء بغير حساب، وقد يكون المعطي بحساب أجزل عطية من المعطى بغير حساب؟

الجواب: قلنا في هذه الآية وجوه:

أولها: أن تكون الفائدة أنه تعالى يرزق من يشاء بغير تقدير من المرزوق ولا احتساب منه، فالحساب ههنا راجع إلى المرزوق لا إليه تعالى: كما يقول القائل: «ما كان كذا وكذا في حسابي» أي لم أو لمه ولم أقدر أنه يكون؛ وهذا وصف للرزق بأحسن الأوصاف؛ لأن الرزق إذا لم يكن محتسباً كان أهناً له وأحلاً؛ وقد روى عن ابن عباس «رضي الله عنه» في تفسير هذه الآية أنه قال: عني بها أموال بني قريظة والنضير، وإنها تصير إليكم بغير حساب ولا قتال، على أسهل الأمور وأقربها وأيسرها.

وثانيها: أنه تعالى يرزق من يشاء رزقاً غير مضيق ولا مقترّب بل يزيد في السعة

(١) الأمامي، ١: ٣٦٢.

والكثرة على كلّ عطاء للمخلوقين، فيكون نفى الحساب فيه نفيّاً للتضييق، ومبالغة في وصفه بالسعة، والعرب تسمى العطاء القليل محسوباً، قال قيس بن الخطيم:

أني سريت وكنت غير سرُوب وتقرّب الأحلام غير قريب
ما تمنعي بَقْظي فقد توتّيته في النوم غير مُصرّد محسوب

وثالثها: أن يكون المعنى أنّه يرزق من يشاء من غير حساب أي من غير طلب للمكافأة أو إراغة فائدة تعود إليه أو منفعة ترجع عليه، لأنّ من شأن أهل الدنيا أن يعطوا ليكافئوا ولينتفعوا، ولهذا يقال فيمن يقصد بالعطية إلى هذه الأمور: فلان يحاسب الناس فيما يعطيهم ويناقشهم فيما يوصله إليهم، وما أشبه ذلك، فلمّا انتفت هذه الأمور من عطايه سبحانه جاز أن يقول: إنّهُ يرزق من يشاء بغير حساب.

ورابعها: ما أجاب به قطرب، قال: معنى الآية يعطى العدد الكثير لا ممّا يضبطه الحساب، أو يأتي عليه العدد، لأنّ مقدروه تعالى لا يتناهي، وما في خزائنه لا ينحصر، ولا يصحّ عليه النفاذ؛ وليس كالمعطي ممّا الألف من الألفين، والعشرة من المائة؛ لأنّ مقدار ما يتبع له ويتمكّن منه محدود متناهٍ، ولا تناهي ولا انقطاع لما يقدر سبحانه عليه.

وخامسها: أنّه يعطى عباده في الجنّة من النعيم واللذات أكثر ممّا استحقوا وأزيد ممّا وجب لهم بمحاسبته إياهم على طاعتهم كما قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقرضُ اللهَ قرضًا حسنًا فيضعفه لهم أضغاثًا كثيرة﴾^(١)، وكما قال ﷺ: ﴿إن تَقْرَضُوا اللهَ قرضًا حسنًا يضعفه لكم ويغفر لكم﴾^(٢)، وكما قال تعالى: ﴿ليؤتيهم أجورهم ويزيدهم من فضله﴾^(٣).

وسادسها: أن يكون المعطي ممّا غيره شيئاً والرازق سواء رزقاً قد يكون له ذلك، فيكون فعله حسنًا لا يُسأل عنه، ولا يؤاخذ به، ولا يحاسب عليه؛ وربّما

(٢) سورة التغابن، الآية: ١٧.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٥.

(٣) سورة فاطر، الآية: ٣٠.

لم يكن له ذلك فيكون فعله قبيحاً يؤاخذ به، ويحاسب عليه، فنفى الله تعالى عن نفسه أن يفعل من الرزق القبيح، وما ليس له أن يفعله بنفي الحساب عنه، وأباً أنه لا يرزق ولا يعطى إلا على أفضل الوجوه وأحسنها وأبعدها من الذم؛ وتجري الآية مجرى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١)، وإنما أراد أنه تعالى من حيث وقعت أفعاله كلها حسنة غير قبيحة لم يجز أن يسأل عنها وإن سُئل العباد عن أفعالهم، لأنهم يفعلون الحسن والقبيح معاً.

وسابحها: أن الله تعالى إذا رزق العبد وأعطاه من فضله كان الحساب عن العبد ساقطاً من جهة الناس، فليس لأحد أن يقول له: لم رزقت؟ ولا يقول لربه: لم رزقت؟ ولا يسأله ربه عن الرزق، وإنما يسأله عن إنفاقه في الوجوه التي يُنفقه فيها، فيسقط الحساب من هذه الوجوه عما يرزقه الله تعالى، ولذلك قال تعالى: ﴿بِعْتَرِ حِسَابٍ﴾.

وثامنها: أن يكون المراد بـ ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ أن يرزقه من أهل الجنة، لأنه يرزقهم رزقاً لا يصح أن يتناول جميعه الحساب، ولا العدد والإحصاء من حيث لا نهاية له ولا انقطاع للمستحق منه؛ ويطابق هذه الآية قوله تعالى في موضع آخر: ﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِعْتَرِ حِسَابٍ﴾^(٢) ^(٣).

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَرَمِ الْحَرَامِ قُلْ فِيهِ قُلٌّ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

أنظر البقرة: ٢٠٢ من الأمالي، ١: ٣٧٤.

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا قُلٌّ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْمَغْفُورُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩].

(٢) سورة غافر، الآية: ٤٠.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

(٣) الأمالي، ١: ٣٧٦.

[فيها أمور:

الأول:] ومما إنفردت به الإمامية القول: بأن الخمر محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل، وأن تحريمها لم يكن متجدداً، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أنها متجددة التحريم.

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة؛ فانهم لا يختلفون فيما ذكرناه...

فإن عورضنا بما يروونه من الأخبار الواردة بتجديد تحريم الخمر وذكر أسباب تحريمها، فجوابنا أن جميع ما روي في تجديد تحريمها أخبار آحاد ضعيفة، لا توجب علماً ولا عملاً، ولا يترك ما ذكرناه من الأدلة القاطعة بمثل هذه الأخبار.

فأما ما يدعيه اليهود والنصارى من تحليل أنبيائهم لها فكذب منهم عليهم، كما كذبوا على أنبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه، ولا حجة فيما يدعيه هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب^(١).

[الثاني:]... روي عنه عليه السلام: أن الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم، ولهذا الذي ذكرناه تأول قوم قوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهَا أَكْثَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾، على أن المنافع هاهنا هي المكاسب^(٢)...

[الثالث:] قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ﴾ قال: ما فضل من أهلك^(٣).

- ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١].

ومما إنفردت به الإمامية حظر نكاح الكتابيات، وباقي الفقهاء يجيزون ذلك^(٤)، دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾، ولا شبهة في أن النصرانية مشركة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا بَعْضَ

(٢) الانتصار: ٢٠٣.

(٤) المغني (لابن قدامة)، ٧: ٥٠.

(١) الانتصار: ٢٠٠.

(٣) الأمالي، ١: ٣٨٨.

الْكَافِرِينَ^(١)، وبين الزوجين عصمة لا محالة، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾^(٢)، والظاهر من ذلك نفي التساوي في سائر الأحكام التي من جملتها المناكحة، فإن عارضونا بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٣) فالجواب: إنا نشترط في ذلك الإسلام بالأدلة المتقدمة.

فإذا قيل: لا معنى لذلك، وقد أغنى عنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ﴾؟ قلنا: قد يجوز قبل ورود هذا أن يفرق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة ثم آمنت، ففي بيان ذلك والجمع بين الأمرين في الإباحة فائدة.

فان قيل: إذا شرطتم في آية الإباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازاً، فأبى فرق بينكم في ذلك وبيننا إذا عدلنا عن ظواهر الآيات التي احتججتم بها، وخصصناها بالكافرات المرتدات والحرييات؟

قلنا: الفرق بيننا وبينكم أنكم تعدلون عن ظواهر آيات كثيرة، ونحن نعدل عن ظاهر آية واحدة، فمذهبنا أولى^(٤).

- ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

[فيها أمور:]

[الأول:] ومما يظن إنفراد الإمامية به القول بجواز أن يطأ الرجل زوجته إذا طهرت عن دم الحيض وإن لم تغتسل، متى مست به الحاجة إليه؛ ولم يفرقوا بين جواز ذلك في مضي أكثر الحيض أو أقله...

دليلنا الاجماع المتقدم، وقوله تعالى: ﴿نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَئَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَأَتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥)، وقوله جل

(٢) سورة الحشر، الآية: ٢٠.

(٤) الانتصار: ١١٧.

(١) سورة الممتحنة، الآية: ١٠.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٥.

(٥) سورة المؤمنون، الآية: ٥.

وعزّ: ﴿فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَلَىٰ شَيْئَمْ﴾^(١) وعموم هذه الظواهر يتناول موضع الخلاف؛ وأيضاً قوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ ولا شبهة في أنّ المراد بذلك إنقطاع الدم دون الاغتسال وجعله إنقطاع الدم غاية يقتضي أنّ ما بعده بخلافه.

وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف، وبلغنا غايته وذكرنا معارضتهم بالقراءة الأخرى في قوله جلّ ثناؤه: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فإنها قرأت بالتشديد، فلا بدّ من أن يكون المراد بها الطهارة بالماء وأجبنا عنها^(٢).

[الثاني: قال الناصر رحمه الله: «الحيض لا يكون مع الحمل».

عندنا: أنّ الحامل قد يكون معها الحيض كالحائض؛ وهو مذهب مالك، والليث، والشافعي.

وقال أبو حنيفة وأصحابه، والثوري، والأوزاعي، وابن حيّ، وعبد الله بن الحسن: إنّ الحامل لا تحيض.

دلينا على صحّة ما ذهبنا إليه: إجماع الفرقة المحقّقة المتقدّم ذكره.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ ولفظ النساء عامّ في الحوامل وغير الحوامل، فلو لم يكن الحيض ممّا يجوز أن يكون من جميع النساء، ما علق هذا الوصف على اسم النساء، وفي تعليقه عليه دلالة على أنّه ممّا يجوز أن يكون من جميع النساء.

وأيضاً قوله ﷺ: «لفاطمة بنت أبي حبيش: «إذا كان دم الحيض أسود فامسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فاغتسلي وصلّي» ولم يفرق بين أن تكون حائلاً أو حاملاً^(٣).

- ﴿يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَلَىٰ شَيْئَمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.

(٢) الانتصار: ٣٤، وراجع أيضاً الرسائل: ١٣٥/١.

(٣) الناصريات: ١٦٩.

ومما يشنع به على الإمامية وتنسب إلى التفرد به - وقد وافق فيه غيرها - : القول بإباحة وطىء النساء في غير فروجهن المعتادة للوطي، وأكثر الفقهاء يحظرون ذلك^(١).

وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك أنه قال: ما أدركت أحداً أقتدي به في ديني يشك في أن وطى المرأة في دبرها حلال، ثم قرأ: ﴿يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شِئْتُمْ﴾ الآية^(٢).

وقال الطحاوي في كتابه هذا: حكى لنا محمد بن عبدالله بن الحكم أنه سمع الشافعي يقول: ما صحَّ عن النبي ﷺ في تحريمه ولا تحليله شيء، والقياس أنه حلال^(٣). والحجَّة في إباحة ذلك إجماع الطائفة؛ وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شِئْتُمْ﴾ ومعنى أني شئتم كيف شئتم، وفي أي موضع أردتم^(٤) ولا يجوز حمل لفظة أني هاهنا على الوقت؛ لأن لفظة أني تختص الأماكن وقلما تستعمل في الأوقات، واللفظة المختصة بالوقت أيان^(٥) شئتم، ولا فرق بين قولهم: ألق زيداً أني كان وأين كان في عموم الأماكن، على أنا لو سلمنا أن الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الأمرين معاً من الأوقات والأماكن.

فأما من ادعى أن المراد بذلك إباحة وطىء المرأة من جهة دبرها في قبلها بخلاف ما تكرهه اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهر القرآن^(٦) بغير دليل، والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه.

فأما الطعن على هذه الدلالة بأن الحرث لا يكون إلا بحيث النسل وقد سقى الله تعالى النساء حرثاً، فيجب أن يكون الوطىء حيث يكون النسل، فليس

(١) المجموع، ١٦: ٤٢٠.

(٢) نيل الأوطار، ٦: ٢٠٣.

(٣) نيل الأوطار، ٦: ٢٠١ و ٢٠٢.

(٤) وفي نسخة «وفي أي موضع أردتم»، كذا أيضاً في الرسائل، ١: ١٣٣.

(٥) وفي نسخة: بالأوقات أيان شئتم.

(٦) لظاهر الكلام بغير دليل.

بشيء؛ لأن النساء وإن كنّ لنا حرثاً، فقد أبيح لنا وطوهن بلا خلاف في غير موضع الحرث، كالوطيء دون الفرج وما أشبهه، ولو كان ذكر الحرث يقتضي ما ذكره لتنافي أن يقول لنا: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرِّ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَلَيْ شِئْتُمْ﴾ من قبل أو دبر، وقد علمنا أن ذلك صحيح غير متناف.

ولا يمكن الاستدلال على إباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٩﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴿١٧٠﴾﴾^(١)، وقالوا: لا يجوز أن يدعو إلى التعوض عن الذكران بالأزواج إلا وقد أباح منهن في الوطء مثل ما يلتمس من الذكران، وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿هَتُولَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾^(٢)؛ فإن القول يقتضي أن في بناته المعنى المطلوب من الذكران؛ وذلك لأنه لا حجة في هذا الضرب من الكلام؛ لأنه غير ممتنع أن يذمهم باتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطء النساء وإن كان في الفروج المعهودة؛ لاشتراك الأمرين في الاستمتاع واللذة، وقد يغني الشيء عن غيره وإن لم يشاركه في جميع صفاته، إذا اشتركا في الأمر المقصود، ولو صرح بما قلناه حتى يقول: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٩﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴿١٧٠﴾﴾^(٣) من الوطي في القبل لكان صحيحاً؛ لأنه عوض ومغن عما يلتمس من الذكران^(٤).

[انظر أيضاً البقرة ٢٦/٢٧ من الرسائل، ٢: ١٧٧ إلى ٢٤٧].

- ﴿وَاللَّهُ عَفْوٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

ويوصف تعالى بأنه «غافر» و«غفور» و«ساتر» و«ستار» و«عفو»، أما غافروغفور وعفو فإنما يوصف بها من حيث أسقط العقاب تفضلاً.

وعند المعتزلة أنه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العقاب مع وقوع الذنب

(١) سورة الشعراء، الآيتان: ١٦٥ - ١٦٦. (٢) سورة هود، الآية: ٧٨.

(٣) تقدمت.

(٤) الانتصار: ١٢٥ وراجع أيضاً الوسائل ١: ٢٣٢، و٣٠٠.

الذي يستحق به، وان كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة أو بشواب الطاعة العظيمة.

والذي يدل على صحة ما قلناه وفساد ما قالوه أن من أسقط دئنه على غيره تفضلاً لا يقال: إنه قد عفا له عنه، ولو قضاه الدين فترك مطالبته به لم يقل أحدنا: إنه قد عفا عنه، فعلمنا أن لفظه «العفو» لا تطلق إلا مع التفضل، فلو لم يفعل تعالى العقاب بمن لا يستحق العقاب لم يوصف بأنه عفو، وغفور: وغافر بمنزلة عفو في هذا الحكم.

فإذا قيل: قد قال الله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾^(١).

قلنا: قد بينا أن التوبة لا توجب إسقاط العقاب، فإذا غفر مع التوبة فهو متفضل بإسقاط العقاب.

فأما «ساتر» و«ستار» فمعناهما أنه تعالى لم يفعل في الدنيا أمانة العقاب من لعن واستخفاف وما يجري مجراهما. ويوصف تعالى بأنه «حليم» من حيث لم يعجل العقوبة.

وعند أبي علي أنه يوصف بذلك من حيث فعل ما يضاد العقوبة من الحياة والصحة والشهوة. وهذا غلط؛ لأنه تعالى موصوف بالحلم في حال افناء الخلق واعدامهم وان لم يكن في تلك الحال فاعلاً فيه شيئاً من صحة ولا شهوة ولا حياة. وأحدنا يوصف بأنه حليم من حيث لم ينتقم ممن ظلمه وان لم يعلم أنه فعل في جسمه شيئاً يضاد الانتقام.

وليس يجب أن لا يوصف في الآخرة بأنه حليم إذا استوفى العقوبة؛ لأنه تعالى ليس يخرج باستيفاء العقاب في الآخرة من أن يكون ما عجله وقدمه في الدنيا، ففائدة وصفه تعالى بأنه حليم لا تتغير.

ولا يوصف تعالى بأنه «صبور»؛ لأن فائدة هذه اللفظة يقتضي احتمال المكاره والآلام، وذلك مستحيل فيه تعالى^(٢).

(٢) الذخيرة: ٦٠٣.

(١) سورة طه، الآية: ٨٢.

- ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرَبُّصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِن قَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦].

[فيها أمران:

الأول: قال الناصر رحمته الله: «ولا يكون الزوج مؤلياً حتى يدخل بأهله».

هذا صحيح وهو الذي يذهب إليه أصحابنا؛ وباقي الفقهاء يخالفون فيه^(١).

والذي يدل على صحته ما ذكرناه: الاجماع المتردد ذكره؛ وأيضاً أنه لا خلاف في أن حكم الإيلاء شرعي، وقد ثبت بلا خلاف في المدخول بها، ومن أثبت في غير المدخول بها فقد أثبت حكماً شرعياً زائداً على ما وقع عليه الإجماع، فعليه الدليل.

فإن تعلقوا بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرَبُّصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِن قَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فإن اللفظ عام لجميع النساء المدخول بهن وغير المدخول بهن. فالجواب: أن اللفظ لو كان عاماً على ما ادعى لجاز تخصيصه بدليل، كيف وفي اللفظ ما يدل على التخصيص بالدخول بها، لأنه تعالى قال: ﴿فإن قاءوا﴾ والمراد بالفئة العود إلى الجماع بلا خلاف، وإنما يعاود الجماع من دخل بها واعتاد جماعها وهذا واضح^(٢).

[الثاني:] ومما ظن إنفراد الإمامية به: أن من حلف أن لا يقرب زوجته وهي مرضع؛ خوفاً من أن تحمل؛ فينقطع لبنها، فيضرب ذلك بولدها، لا يكون مؤلياً، وخالف في ذلك باقي الفقهاء في ذلك... والحجة لنا - بعد إجماع الطائفة - أن انعقاد الإيلاء حكم شرعي، وقد ثبت انعقاده في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف، وانعقاده حكم شرعي، فيجب نفيه بنفي الدليل الشرعي.

فإن احتجوا بعموم قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرَبُّصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾، فالجواب: أن العموم يخص بالدليل، وبعد فالآية تقتضي وجوب التربص فيمن

(٢) الناصريات: ٣٥٥.

(١) المجمع، ١٧: ٢٩٦.

ألى، ونحن نمنع من كون من قال للمرضعة: «لا أقربك في الرضاع» مولياً، فالاسم لا يتناول، فإن قيل: هذا يوجب أن لا ينعقد الإيلاء في مصلحة للرجل أو لزوجته أو لولده على كل حال في غير الرضاع أيضاً. قلنا: كذلك نقول وإليه نذهب^(١).

- ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

[فيها أمران:

الأول:]

ومما انفردت الإمامية به القول: بأن أقل ما يجوز أن ينقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالاقراء ما زاد على ستة وعشرين يوماً بساعة أو دونها؛ مثال ذلك: أن يكون طلقها زوجها وهي طاهر، فحاضت بعد طلاقها بساعة، فتلك الساعة إذا كانت في الطهر فهي محسوبة لها قرءاً واحداً، ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام وهو أقل الحيض؛ وطهرت بعدها عشرة أيام وهو أقل الطهر، ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام وطهرت بعدها عشرة أيام ثم حاضت فعند أول قطرة تراها من الدم فقد بان، وباقي الفقهاء يخالف في ذلك.

وأما الشافعي - وإن كان قوله في القرء وأنه الطهر مثل قولنا واحتسب أيضاً للمرأة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب ما نذهب إليه - فإنه يذهب إلى أن أقل الطهر عنده خمسة عشر يوماً^(٢)، فأقل ما تنقضي به العدة على مذهبه إثنان وثلاثون يوماً ولحظتان^(٣)، مثال ذلك؛ أن يطلقها في آخر جزء من أجزاء طهرها، ثم تحيض، فيحصل لها قرء بذلك، ثم تحيض يوماً وليلة وهو أقل الحيض عنده، ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر عنده، ثم تحيض يوماً وليلة ثم تطهر خمسة عشر يوماً، ثم يبتدىء بها الحيض لحظة واحدة، فتنقضي عدتها باثنتين وثلاثين يوماً ولحظتين.

(٢) الأم، ١: ٦٤، المحلى ١٠: ٢٧٣.

(١) الانتصار: ١٤٤.

(٣) نفس المصدر.

فأما أبو يوسف ومحمد فأنهما ذهباً إلى أنّ أقل ما يمكن أن تنقضي به العدة تسعة وثلاثون يوماً ولحظة واحدة^(١)؛ لأنه يطلقها في آخر جزء من الطهر فتحيض عقيبها بثلاثة أيام وهو أقل الحيض عندهما، ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر عندهما، ثم تحيض ثلاثة أيام، ثم تطهر خمسة عشر يوماً، ثم تحيض ثلاثة أيام، ثم تطهر لحظة واحدة.

وأبو حنيفة يذهب إلى أنّ أقل ما تنقضي به العدة ستون يوماً ولحظة واحدة^(٢)؛ لأنه يعتبر أكثر الحيض وأقل الطهر، وأكثر الحيض عنده عشرة أيام فكأنه يطلقها في آخر أجزاء الطهر، ثم تحيض عشرة أيام وتطهر خمسة عشر يوماً، ثم تحيض عشرة أيام وتطهر خمسة عشر يوماً، ثم تحيض عشرة أيام، ثم تطهر لحظة واحدة.

والحجة لما ذهبنا إليه - بعد إجماع الفرقة المحقة عليه - أنّ الله تعالى أمر المطلقة بالترتبص بثلاثة أقراء، والصحيح عندنا أنّ القرء المراد في الآية^(٣) هو الطهر دون الحيض.

وصحّ أيضاً أنّ أقل الحيض ثلاثة أيام وأقل الطهر عشرة أيام، وقد دللنا في باب الحيض في هذا الكتاب على أن أقل الطهر هو عشرة أيام^(٤)، ودللنا فيما كتنا أمليناه من مسائل الخلاف المفردة على أنّ أقل الحيض ثلاثة أيام ولم يبق إلا أن ندلّ على أنّ القرء هو الطهر.

والذي يدلّ على ذلك - بعد الاجماع المتكرر - أنّ لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض والطهر، وقد نصّ القوم على ذلك في كتبهم، ومما يوضح صحّة الاشتراك أنّها مستعملة في الأمرين بغير شكّ ولا دفاع، وظاهر الاستعمال للفظه بين شيئين يدلّ على أنّها حقيقة في الأمرين إلى أن يقوم دليل يقهر على أنّها مجاز في أحدهما، وإذا ثبت أنّها حقيقة في الأمرين فلو خلتنا

(٢) نفس المصدر.

(١) المحلى، ١٠: ٢٧٣.

(٤) راجع الانتصار: ٣٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

والظاهر لكان يجب انقضاء عدّة المطلقة بأن يمضي عليها ثلاثة أقرء من الحيض والطهر معاً؛ لوقوع الاسم على الأمرين، غير أنّ الأمة أجمعت على أنّها لا تنقضي إلا بمرور ثلاثة أقرء من أحد الجنسين، إما من الطهر أو الحيض، وإذا ثبت ذلك وكانت الأطهار التي نعتبرها تسبق ما يعتبره أبو حنيفة وأصحابه؛ لأنه إذا طلقها - وهي طاهرة - انقضت عدتها عندنا، وعند الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة، وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة، وإذا سبق ما يعتبره لما يعتبرونه، والاسم يتناوله وجب إنقضاء العدة به.

فأمّا الشافعي وإن وافقنا في هذه الجملة فقولنا: إنّما كان أولى من قوله؛ لأنه يذهب إلى أنّ أقلّ الطهر بين الحيضتين خمسة عشر يوماً وذلك عندنا باطل، فهذا الوجه اختلف قولنا فيما تنقضي به العدة.

فإن قيل: قد ذهب بعض أهل اللغة^(١) إلى أنّ القرء مشتق من الجمع من قولهم: قرئت الماء في الحوض إذا جمعته، وقرأته أيضاً بالهمز، وذهب آخرون^(٢) إلى أنّ المراد به الوقت، واستشهدوا بقول أهل اللغة: اقرأ الأمر إذا حان وقته، فإن كان الأصل الجمع فالحيض أحقّ به؛ لأنّ معنى الاجتماع لا يوجد إلا في الحيض دون الطهر، وإن كان الأصل الوقت فالحيض أيضاً أحقّ به؛ لأنّ الوقت إنّما يكون وقتاً لما يتجدّد ويحدث، والحيض هو الذي يتجدّد والطهر ليس بمتجدّد بل هو الأصل ومعناه عدم الحيض.

فالجواب: أنّ أهل اللغة قد نصّوا على أنّ القرء من الأسماء المشتركة بين الطهر والحيض، وأنّها من الألفاظ الواقعة على الضدين، ومن لا يعرف ذلك لا يكلم فيما طريقه اللغة، وهذا القدر كاف في بطلان السؤال.

ومما قيل: أنّ معنى الاجتماع حاصل في حال الطهر؛ لأنّ الدم يجتمع في حال الطهر ويرسله الرحم في زمان الحيض، فأمّا الوقت فقد يكون للطهر والحيض معاً، وليس أحدهما بالوقت أخصّ من الآخر.

(٢) أحكام القرآن، ١: ٣٦٤.

(١) النهاية (لابن أثير)، ٤: ٣٠.

وقولهم: إن الحيض حادث والطهر ليس بحادث وإنما هو إرتفاع الحيض، والحيض أشبه بالوقت من الطهر ليس بشيء؛ لأنّ الوقت يليق بكلّ متجدّد من حدوث أمر وارتفاع أمر، ألا ترى أنّ الحمى توقّت بوقت وهي حادثه، وإرتفاعها وزوالها يوقّتان بوقت من حيث كانا متجددين؟

فإن قيل: ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء المعتدّة لثلاثة أقرأ كوامل، وعلى قولكم الذي شرحتموه لا تستوفي ثلاثة أقرأ وإنما يمضي عليها قرءان وبعض الثالث، ومن ذهب إلى أنّ القرء الحيض يذهب إلى أنّها تستوفي ثلاث حيض كوامل.

فالجواب: أنّ كلّ من ذهب إلى أنّ القرء هو الطهر يذهب إلى أنّه تعتدّ بالطهر الذي وقع فيه الطلاق، ولا أحد من الأمة يجمع بين القول بأنّ القرء هو الطهر وأنّه لا بدّ من ثلاثة أقرأ كوامل، فلما سلّمنا أنّ ظاهر الآية يقتضي إكمال الاقراء الثلاثة لجاز الرجوع عن هذا الظاهر بهذه الدلالة.

ومما يجاب به أيضاً، أنّ القرء في اللغة إسم لما اعتيد إقباله وما اعتيد إدباره؛ لأنهم يقولون: اقرأ النجم إذا طلع، وقرأ إذا غاب، والاقراء المذكور في الآية هو إسم لإدبار الأطهار، فعلى ما ذكرناه يحصل للمعتدّة إدبار ثلاثة أطهار فتستوفي على ذلك أقرأ ثلاثة.

ومما قيل أيضاً: أنّ القرء إذا كان من أسماء الزمان عبّر باسم الثلاثة منه عن الاثنين وبعض الثالث كما قال تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾^(١)، وأشهر الحج شهران وبعض الثالث، وكذلك يقول لثلاث بقين وإن كان قد بقي يومان وبعض الثالث، وكذلك يقول لثلاث بقين وإن كان قد بقي يومان وبعض الثالث، ويمكن أن يقال في ذلك: إنّ مجاز، وحمل الآية على الحقيقة أولى، فالجواب الأول الذي اعتمدهنا أولى.

فإن استدلّوا على أنّ القرء هو الحيض، بأنّ الصغيرة والآيسة من المحيض

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

ليستا من ذوات الاقراء بلا خلاف، وإن كان الطهر موجوداً فيهما، ويقال للتي تحيض: أنها من ذوات الاقراء، فدل ذلك على أن القرء هو الحيض.

والجواب عنه: أن القرء إسم للطهر الذي يتعقبه الحيض، وليس باسم لما لم يتعقبه حيض، والصغيرة والآيسة ليس لهما قرء؛ لأنه لا طهر لهما يتعقبه حيض، فإن استدلوا بما يروى عن النبي ﷺ من قوله لفاطمة بنت أبي حبيش: دعني الصلاة أيام أقرائك^(١)، وهذا لا شبهة في أن المراد به الحيض دون الطهر.

والجواب: أن أخبار الأحاد غير معمول بها في الشريعة، وبعد فيعارض هذا الخبر قوله ﷺ في خبر ابن عمر: إنما السنة أن تستقبل بها الطهر ثم تطلقها في كل قرء تطليقة^(٢)، فقد ورد الشرع أيضاً باشتراك هذا الاسم بين الطهر والحيض^(٣).

[الثاني: انظر البقرة: ٢٣٧ من الذريعة، ١: ٢٩٨].

- ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ وَلَا يُحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

[فيها أمران:]

[الأول:] ومما إنفردت به الإمامية القول: بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد

لا يقع، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك^(٤).

وقد روي أن ابن عباس؛ وطاووساً يذهبان إلى ما تقوله الإمامية^(٥)، وحكى

الطحاوي في كتاب الاختلاف أن الحجاج بن أرطاة كان يقول: ليس الطلاق الثلاث بشيء.

وحكى في هذا الكتاب عن محمد بن إسحاق أن الطلاق الثلاث يرد إلى

(١) سنن أبي داود، ١: ٧٢ ح ٢٨١. (٢) سنن الدارقطني، ٤: ٣١ ح ٨٤.
 (٣) الانتصار: ١٤٩. (٤) المغني (لابن قدامة)، ٨: ٢٤٣ و ٤٠٤.
 (٥) نفس المصدر.

واحدة، دليلنا - بعد الاجماع المتردد - أن يدلّ على أنّ المشروع في الطلاق إيقاعه متفرقاً، وقد وافقنا مالك وأبو حنيفة على أنّ الطلاق الثلاث في الحال الواحدة محرّم مخالف للسنة إلاّ أنهما يذهبان مع ذلك إلى وقوعه^(١)، وذهب الشافعي إلى أنّ الطلاق الثلاث في الحال الواحدة غير محرّم^(٢).

والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ ولم يرد بذلك الخبر؛ لأنه لو أراد له لكان كذباً، وإنما أراد الأمر فكأنه قال تعالى: طَلَّقُوا مرتين، وجري مجرى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(٣)، والمراد يجب أن تؤمنوه، والمرتان لا تكونان إلاّ واحدة بعد أخرى، ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقاً مرتين، كما أنّ من أعطى درهماً دفعة واحدة لم يعطهما مرتين.

فإن قيل: العدد إذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق، مثاله: إذا قال: له علي مائة درهم مرتان، وإذا ذكر العدد عقيب فعل اقتضى التفريق، مثاله: ادخل الدار مرتين أو ضربت مرتين، والعدد في الآية عقيب اسم لا فعل. قلنا: قد بينا أنّ قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾، أن معناه طَلَّقُوا مرتين، فالعدد مذكور عقيب فعل لا إسم.

فإن قيل: إذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين أن يكون في طهر واحد أو طهرين، وأنتم لا تجوزون تفريقه في طهر واحد، قلنا: إذا ثبت وجوب التفريق فكلّ من أوجبه يذهب إلى أنّه لا يكون إلاّ في طهرين، فإن قيل: فإذا كان الثلاث لا تقع، فأبي معنى لقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^(٤)، وإنما المراد: أنك إذا خالفت السنة في الطلاق وجمعت بين الثلاث وتعديت ما حدّه الله تعالى لم تأمن أن تنوق نفسك إلى المراجعة فلا تتمكن منها.

قلنا: قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ مجمل غير مبين، فمن أين

(١) المجموع، ١٧: ١٣٠.

(٢) الأم، ٥: ١٨٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٤) سورة الطلاق، الآية: ١.

لكم أنه أراد ما ذكرتم، والظاهر غير دالّ على الأمر الذي يحدثه الله تعالى، والأشبه بالظاهر أن يكون ذلك الأمر الذي يحدثه الله تعالى متعلقاً بتعدي حدود الله؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ ويشبه أن يكون المراد لا تدري ما يحدثه تعالى من عقاب يعجله في الدنيا على من تعدي حدوده، وهذا أشبه مما ذكروه، وأقلّ الأحوال أن يكون الكلام يحتمله فيسقط تعلقهم.

وقد قيل: إن قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ متعلق بالنهي عن إخراجهن من بيوتهن لثلا يبدو له في المراجعة، وهذا أيضاً مما يحتمله الكلام، فمن أين لهم أن المراد ما ذكروه... (١).

[الثاني: قال الناصر رحمته الله: «لا يأخذ الزوج إلا ما أعطها، أو دون ما أعطها».

عندنا: أنه يصح أن يخلع امرأة على أكثر مما قد أعطها وأقل منه، وعلى كل قدر تراضيا به، وإنما يقول أصحابنا في المبراة: إنه لا يجوز على أكثر مما أعطها... .

والذي يدلّ على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ ولم يفرق بين القليل والكثير (٢).

[الثالث: انظر الكهف ٥٦ إلى ٧٠ معنى قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ من التنزيه: ١١٨].

- ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا حِلَّ لَكُمْ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

ومما يقدر من لا اختبار له انفراد الإمامية به وما انفردوا به، جواز عقد

(١) الانتصار: ١٣٦. وراجع أيضاً الناصريات: ٣٤٣ و٣٤٨.

(٢) الناصريات: ٣٥٣.

المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير ولي، وهذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة ويقول: إن المرأة إذا عقلت وكملت زالت من الأب الولاية عليها في بضعها، ولها أن تزوج نفسها، وليس لوليها الاعتراض عليها إلا إذا وضعت نفسها في غير كفو^(١).

وقال أبو يوسف ومحمد: يفتقر في النكاح إلى الولي، لكنه ليس بشرط فيه، فإذا تزوجت المرأة نفسها فعلى الولي إجازة ذلك^(٢).

وقال مالك: المرأة المقبحة الذميمة لا يفتقر نكاحها إلى الولي، ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقر إلى الولي^(٣).

وقال داود: إن كانت بكرًا افتقر نكاحها إلى الولي، وإن كانت ثيبًا لم يفتقر^(٤).

دليلنا على ما ذهبنا إليه - بعد إجماع الطائفة - قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَدْنِهِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ فأضاف عقد النكاح إليها، والظاهر أنها تتولاه، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾ فأضاف تعالى التراجع - وهو عقد مستقل - إليهما، والظاهر أنهما يتوليانه.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٥) فأباح فعلها في نفسها من غير اشتراط الولي؛ ولا يجوز للمخالف أن يحمل اشتراط المعروف على تزويج الولي لها؛ وذلك أنه تعالى إنما رفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف، وعقد الولي عليها لا يكون فعلاً منها في نفسها.

وأيضاً فقوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّصِلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٦) فأضاف العقد إليهن، ونهى الأولياء عن معارضتهن، والظاهر أنهن يتولينه.

(١) المغني (لابن قدامة)، ٣٣٧: ٧.
 (٢) نفس المصدر.
 (٣) المحلى، ٤٥٧: ٩.
 (٤) المجموع، ١٦: ١٤٩.
 (٥) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.
 (٦) سورة البقرة، الآية: ٢٣٢.

ويمكن أن يعارض المخالف أيضاً بما يروونه عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله قال: «ليس للولي مع الثيب أمر»^(١).

وأيضاً ما رواه ابن عباس عنه رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «الأيام أحق بنفسها من وليها»^(٢)، فمن يخالفنا في هذه المسألة يدعي أن وليها أحق بها من نفسها.

وأيضاً ما روي من أن النبي ﷺ خطب إلى أم سلمة «رحمة الله عليها» فقالت: ليس أحد من أوليائي حاضراً، فقال: ليس أحد من أوليائك حاضراً أو غائباً إلا ويرضى بي، ثم قال لعمر بن أبي سلمة - وكان صغيراً - : قم فزوجها. فتزوجها النبي ﷺ بغير ولي^(٣).

فان احتج المخالف بما روه عنه عن النبي ﷺ من قوله: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(٤). فالجواب عنه: أن هذا الخبر مطعون عليه، مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب، ويمكن حمله - إذا كان صحيحاً - على الأمة إذا تزوجت بغير إذن مولايها؛ فإن لفظة الولي والمولى بمعنى واحد في اللغة، وقد ورد في بعض الروايات في هذا الخبر: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليتها»^(٥)، فان قيل: في الخبر ما يمنع من حمله على الأمة وهو: «فإن دخل بها فلها مهر مثلها بما استحلت من فرجها»، والمهر لا يكون للأمة بل للمولى؟

قلنا: يجوز أن يضاف إليها، وإن كانت لا تملك للعلاقة التي بينه وبينها، وإن كانت ملكاً للمولى، كما قال «صلوات الله عليه وآله»: «من باع عبداً وله مال»^(٦) فأضاف المال إلى العبد، وإن كان للمولى.

وليس لهم أن يحتجوا بما روي من أنه لا نكاح إلا بولي^(٧)؛ لأن المرأة

(١) جامع الأصول، ١٢: ١٤٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) سنن ابن ماجه، ١: ٦٠٥ ح ١٨٩٧.

(٤) المغني (لابن قدامة)، ٧: ٣٣٨.

(٥) المحلى، ٩: ٤٧٤. وفيه: مولايها.

(٦) صحيح البخاري، ٣: ١٥١.

(٧) مسند أحمد، ١: ٢٥٠.

إذا زوّجت نفسها فذلك نكاح بولي، لأنّ الولي هو الذي يملك الولاية للعقد، ومن ادعى أن لفظة «ولي» لا تقع إلا على ذكر، مبعده، لأنها تقع على الذكر والأنثى فيقال رجل ولي وإمرأة ولي كما يقال فيهما وصي^(١).

- ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

[قال الناصر رحمته الله:] «المتوفى عنها زوجها تعتدّ من يوم يبلغها نعي الزوج، وكذلك المطلقة».

الذي يذهب إليه أصحابنا: أنّ الرجل إذا طلق امرأته وهو غائب عنها ثم ورد الخبر عليها بذلك وقد حاضت من يوم طلقها إلى ذلك الوقت ثلاث حيض - فقد خرجت من عدتها ولا عدّة عليها بعد ذلك، وإن كانت حاضت أقلّ من ثلاث احتسبت من العدّة وثبت عليها تمامها.

وإذا مات عنها في غيبته ووصل خبر وفاته إليها وقد مضت مدّة اعتدّت لوفاته من يوم بلوغ الخبر بالوفاة، ولم تحتسب بما مضى من الأيام - وفي أصحابنا من لم يفرّق بين المطلقة وبين المتوفى عنها زوجها في الغيبة، وإنما يراعي في ابتداء العدّة وقت وقوع الطلاق، أو الموت^(٢).

إلا أنّه يراعي هذا القائل: أن يكون ما بين البلدين مسافة يمكن العلم معها بوقت الوفاة أو الطلاق.

فإذا كانت كذلك ثبت على ما تقدّم، وراعت في العدّة ابتداء الوفاة؛ فإن كانت المسافة لا يحتمل معها أن تعلم المرأة بالحال إلا في الوقت الذي علمت به، اعتدّت من يوم يبلغها عدّة كاملة. . . والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع من القول الأول الذي حكيناه باتّفاق الفرقة عليه، ولا اعتبار بالشاذ.

ووجه الفرق بين المطلقة والمتوفى عنها زوجها أنّ المعتدّة من الطلاق لا

(١) الانتصار: ١١٩ وراجع أيضاً الرسائل ٢٣٥/١. والناصريات: ٣١٩.

(٢) مختلف الشيعة، ٤٧٩ و٤٨٠.

يجب عليها حداد، وإنما يجب أن تمتنع من الأزواج وهي وإن لم تعلم بطلاق زوجها ممتنعة من العقد عليها، فلم يضرها في مرور زمان العدة عليها فقد علمها.

وليس كذلك المعتدة عن الوفاة، لأن الواجب عليها الحداد وهي عبادة، ولا يكفي فيها مرور الزمان.

ويمكن أن يستدل على ذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾.

والتربص يقتضي قولاً يقع من جهتين ولا يجوز أن يكون المراد به مرور الزمان، لأن مرور الزمان من غير علم ولا تعمد لا يسمى تربصاً.

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُحُورٍ﴾. فأضاف التربص إليهن، وأنتم تقولون إن مرور الزمان في المطلقة يكفي، قلنا: لو خَلينا والظاهر لقلنا في الأمرين قولاً واحداً، لكن قام الدليل على أن المطلقة يكفي فيها مرور الوقت، وحملنا قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ على من علمت بوقت طلاقها منهن ولم يخف عليها^(١).

- ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى التَّوْبِيعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

[قال الناصر رحمته الله:] «النكاح جائز وإن لم يذكر المهر، ولا مهر لها إذا لم يسم لها مهراً».

عندنا: أن عدم ذكر المهر لا يخل بالنكاح، ومن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً، فإن دخل بها كان عليه مهر مثلها، فإن طلقها قبل أن يدخل بها فليس لها عليه مهر، ولها عليه متعة...

فأما الذي يدل على أن خلوة عقد النكاح من ذكر مهر لا يفسده فهو بعد

(١) الناصريات: ٣٥٩.

الاجماع المتردد قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ والطلاق لا يقع إلا في النكاح الصحيح، فلو لم يكن النكاح صحيحاً مع فقد ذكر المهر لكان الطلاق باطلاً، ولا فرق في عدم ذكر المهرين السكوت عنه وبين أن يشترط ألا مهر.

والذي يدل على وجوب المتعة قوله تعالى: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى التُّوسِيعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾. وفي آية أخرى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدْوٍ تَعَدُّوهنَّ فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾.

وظاهر الأمر يقتضي الوجوب^(١).

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى التُّوسِيعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

اعلم أن من المتكلمين في أصول الفقه من ذهب إلى أن الشرط إذا تعقب عموماً، وكان الشرط يتعلق ببعض ذلك العموم، فإنه غير واجب أن يحمل العموم على أن المراد به بعض ما تناوله لفظه، بل يحمل على ظاهر عمومه، وضربوا لذلك مثلاً، من قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ ومعلوم أن العفو لا يصح من كل مطلقة، وإنما يصح من البالغات الكاملات، وهنّ بعض من تقدّم ذكره، ومع هذا، القول الأول على عمومه وذكروا مثلاً آخر، وهو قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾^(٢) فإنه عام في جميع المطلقات، وإن تعقبه ما يقتضي الاختصاص، من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُنكِهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾^(٣) وذلك لا يتأتى إلا في الرجعية.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ١.

(١) الناصريات: ٣٣٤.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٢.

والذي نقوله في هذا الباب: أن الشرط الخاص إذا تعقب عموماً فجائز أن يتعلق ببعض ما تناوله العموم، ويكون اللفظ الأول على عمومه، وجائز أن يكون المخاطب بالعموم إنما أراد به بعض ما تناوله اللفظ، وهو الذي تعلق الشرط به، ومع الاحتمال للأميرين لا بد من دليل يعلم به أيهما وقع.

والذي يبين ما ذكرناه أن القائل إذا قال: «اضرب الرجال إلا من افتدى ضربك له بماله» وإن شئت: «اضرب الرجال إن لم يفتدوا ضربك بمالهم» حتى يكون قد أثبت بحرف الشرط وإن كان المثال الأول فيه معنى الشرط، وهذا شرط خاص لا يليق بجميع الرجال؛ لأن لفظ الرجال يدخل فيه الحر والعبد، والعبد لا يملك، فالشرط الذي تعقب الكلام مخصوص لا يتعلق إلا بالأحرار ولا يجب أن يقطع على أن المخاطب بذلك أراد بقوله «الرجال» الأحرار والعبيد، وإن خص بالشرط الأحرار، كما لا يجب أن يقطع على أنه أراد باللفظ الأول الأحرار، دون العبيد، بل ذلك موقوف على الدلالة، ومع فقدها لا يجب القطع على أحد الأمرين.

يوضح ما ذكرناه أن في كل واحد من الأمرين مجازاً أو عدولاً عن الظاهر، ألا ترى أنا إذا حملنا لفظة الرجال على الأحرار دون غيرهم؛ كان مجازاً، وإذا حملناها على العموم، وحملنا الشرط على بعض ما دخل تحتها؛ كان ذلك أيضاً مجازاً وعدولاً عن الظاهر من وجه آخر؛ لأن تقدير الكلام إلا أن يفتدي بعضهم بماله ضربك، والظاهر يقتضي أن المفتدي هو المأمور بأن تضربه.

والكلام في الآية يجري على مثل ذلك؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ﴾ مستسى حملنا الشرط على بعض المطلقات، صار تقدير الكلام إلا أن يعفو بعضهن، وظاهر الكلام يقتضي أن العفو يقع من جميع المطلقات، فإن أن القول محتمل للأميرين، وما في كل واحد منهما إلا ضرب من المجاز والعدول عن الظاهر.

فان قيل: فإن الأمة كلها إنما عملت في كل مطلقة طلقت قبل الدخول بها

بأن لها نصف المهر من هذه الآية، فهي عامة في المطلقات، وإن اختص الشرط.

قلنا: إن كانت الأمة قد أجمعت على ذلك، فاجماعها دليل يثبت به أحد المحتملين، وقد قلنا: إن الخطاب محتمل للأميرين معاً.

على أن الأمة إنما أجمعت في كل مطلقه طلقت قبل الدخول بأن لها نصف المهر، وإجماعها على هذا الحكم حجة، وإن لم يكن مستفاداً من عموم الآية، فمن أين رجوعهم في عموم هذا الحكم إلى عموم لفظ الآية؟

فأما المثال الثاني من قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾، وأنه عام في المطلقات كلهن، وإن اختص الشرط الذي هو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ فإنه لا يليق إلا بالرجعية، فالكلام في هذه الآية كالكلام في التي قبلها، فلا معنى لإعادته.

وذهب من أشرنا إليه أيضاً إلى أن الجملتين إذا عطف إحداهما على الأخرى؛ فخصوص إحداهما لا يقتضي خصوص الأخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَالطَّلَاقُ يَرْتَبِعُ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَيَمُوتُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ (١) فالجملة الثانية خاصة؛ لأنها لا تليق إلا بالرجعية، والأولى عامة في كل مطلقه، والشبهة في ذلك أن كل جملة لها حكم نفسها، ولا يتعدى إليها التخصيص من غيرها.

والصحيح أن يجري الكلام في هذه الآية مجرى ما تقدم، ونقول: إن قوله تعالى: ﴿وَالطَّلَاقُ يَرْتَبِعُ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ يحتمل أن يريد به الرجعيات، ليطابق الجملة الثانية، ويحتمل أن يريد به العموم، ويكون تقدير الكلام وبعولة بعضهن أحق بردهن؛ لأن في كلا الأمرين وجهاً من المجاز والعدول عن الظاهر، فلا بد من دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين. وإنما كان يترجح حمل الأول على عمومه لو لم يكن في الثاني تجوز وعدول عن الظاهر، فلا بد من دليل يقتضي

القطع على أحد الأمرين . ويكون لكلّ جملة حكم نفسها إذا لم يتعلّق كلّ واحدة بالأخرى هذا التعلّق، مثل أن يقول القائل: «ضربت القوم، وأكرمت العلماء» فأما إذا قال بعد ذكر المطلّقات: ﴿وَيُمَوَّلَهُنَّ﴾ فالظاهر يقتضي أنّ الكناية عائدة إلى كلّ من تقدّم ذكره، والصفة تكشف عمّا قلناه، فإنّ القائل إذا قال: «اضرب الرجال السودان» فهذه الصفة تعود إلى جميع الرجال، ولا يجوز أن يحمل محصل الصفة بالسودان على أنّها لبعض الرجال المضروبين، وأنّ لفظ الرجال على عمومه؛ لأنّه لا فرق بين أن يقول: «اضرب الرجال السودان» وبين أن يقول: «اضرب سودان الرجال» فمتى حمل هذا اللفظ على أنّ المراد به اضرب الرجال الذين السودان بعضهم وجعل لفظ الرجال عامّاً؛ فذلك جار مجرى أن يحمل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَفْقُوكَ﴾ على أنّ المراد به إلّا أن يعفو بعضهم في أنّه عدول عن الظاهر، وإن كان في الصفة أقبح وأفحش، فأما الاستثناء فتعليقه ببعض ما تناوله العموم الصحيح أنّه جائز لا يقتضي تخصيص العموم، والقضاء بأنّه ما أريد به إلّا الجنس الذي تناول الاستثناء بعضه؛ لأنّ القائل إذا قال: «اضرب الرجال إلّا فلاناً الأسود» فلفظ الرجال عامٌّ في البيضان والسودان، وإن كان الاستثناء خاصّاً، وإنّما الإشكال هو في الشرط والصفة، وقد قلنا ما عندنا في ذلك، وبسطناه^(١).

- ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

ومما ظنّ انفراد الإمامية به القول بأنّ القنوت في كلّ صلاة والدعاء فيه بما أحبّ الداعي مستحب وهو قول الشافعي؛ لأنّ الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف أنّ له أن يقنت في الصلوات كلّها عند حاجة المسلمين إلى الدعاء^(٢)، والحجّة لنا مضافاً إلى الاجماع قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ فإذا قيل: القنوت هاهنا هو القيام الطويل، قلنا: المعروف في الشريعة أنّ هذا الاسم يختصّ بالدعاء، ولا يعرف من إطلاقه سواه، وبعد فأنّا نحمله على الأمرين^(٣).

(١) الذريعة، ١: ٢٩٨. (٢) المحلى، ٤: ١٤٥ و١٤٦.

(٣) الانتصار: ٤٦ وراجع أيضاً الناصريات: ٢٣٠.

- ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْجَالَ أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩].

أنظر المقدمة الرابعة، الأمر الثالث عشر.

- ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أضعافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

أنظر البقرة: ٢١٢ من الأمالي، ١: ٣٧٦.

- ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعَالَمِ وَالْجَسْرِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

أقول: استدَلَّ السيد بهذه الآية على أن القوّة في الجسم فضل^(١).

- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اختلفوا فبينهم من آمن ومنهم من كفر﴾ [البقرة: ٢٥٣].

أنظر البقرة: ٢٦، ٢٧ من الرسائل، ٢: ١٧٧ إلى ٢٤٧.

- ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

[فيها أمران:

الأول:] إذا كان الحي من لا يتعدى كونه عالماً قادراً، أو من لا يصح أن يكون عالماً قادراً إلا هو، وعلمنا أنه تعالى على هذه الحال، فواجب أن نصفه بأنه حي لحصول المعنى فيه.

ونصفه تعالى بأنه راء ومُدرك وسامع ومبصر؛ لأن ذلك كله واجب عن كونه حياً، وإنما نصفه بذلك عند وجود المُدركات؛ لأن الوجود شرط في تعلق الإدراك، ولا نصفه بذلك كله فيما لم يزل؛ لأنه يقتضي وجود المدرك.

ونصفه تعالى بأنه «سميع بصير فيما لم يزل»؛ لأن فائدة ذلك أنه على حال يجب معها أن يُدرك المسموعات والمبصرات إذا وجدت، وليس له تعالى بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة على كونه حياً، وقد بينا ذلك فيما مضى من الكتاب.

ولا يوصف تعالى بأنه «ناظر»؛ لأن معنى هذه اللفظة قلب الحدة في جهة

(١) الشافي في الإمامة وإبطال حجج العامة، ٤: ١٤٣.

المرثي طلباً لرؤيته . وان وصفناه تعالى بأنه ناظر أي راحم إذا قيّدناه .

ولا يوصف تعالى بأنه «شام» و«ذائق»؛ لأننا قد بينّا في صدر هذا الكتاب أن ذلك ليس بعبارة عن الإدراك وإنما هو عبارة عن تقريب الجسم إلى الحاسة، وأنهم يقولون: شمته فلم أجد له ريحاً، وذقته فلم أجد له طعماً^(١).

[الثاني:] ويوصف تعالى بأنه «عليّ» و«عال» و«متعال»، ويراد بذلك أنه قاهر للأشياء قادرٌ عليها، كما قال الله تعالى: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ إِلَهٍ إِذَا لُدَّ إِذْ أَلْهَبَ كُلُّ إِلَهٍ مِمَّا خَلَقَ وَلَمَّا لَبَّى بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٢)، أراد تعالى غلب بعضهم بعضاً وقهره، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣) أي قهر أهلها. وقد قيل: إن معنى ذلك التنزه عن القبائح نحو قوله تعالى: ﴿تَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٤) (٥).

- ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

[إن سأل سائل] فقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي أنه هو الفاعل للإيمان فيهم؟ لأنّ النور هاهنا كناية عن الإيمان والطاعات، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصي، ولا معنى لذلك غير ما ذكرناه. وإذا كان مضيفاً للإخراج إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين، وهذا خلاف مذهبكم.

الجواب: قلنا: أمّا النور والظلمة المذكوران في الآية فجائز أن يكون المراد بهما الإيمان والكفر، وجائز أيضاً أن يراد بهما الجنة والنار، والشواب والعقاب فقد تصحّ الكناية عن الثواب والنعيم في الجنة بأنه نور، وعن العقاب في النار بأنه ظلمة، فإذا كان المراد بهما الجنة والنار ساغت إضافة إخراجهم من الظلمات إلى النور إليه تعالى؛ لأنه لا شبهة في أنه جلّ وعزّ هو المدخل للمؤمن الجنة، والعاقل به عن طريق النار. والظاهر بما ذكرناه أشبه؛ لأنه يقتضي أن

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٩١.

(٤) سورة يونس، الآية: ١٨.

(١) الذخيرة: ٥٨٥.

(٣) سورة القصص، الآية: ٤.

(٥) الذخيرة: ٥٨١.

المؤمن الذي ثبت كونه مؤمناً يخرج من الظلمة إلى النور؛ ولو حمل على الإيمان والكفر لتناقض المعنى، ولصار تقدير الكلام: أنه يخرج المؤمن الذي قد تقدم كونه مؤمناً من الكفر إلى الإيمان؛ وذلك لا يصح.

وإذا كان الكلام يقتضي الاستقبال في إخراج من ثبت كونه مؤمناً كان حملة على دخول الجنة والعدول به عن طريق النار أشبه بالظاهر.

على أنا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصح، ولم يكن مقتضياً لما توهموه، ويكون وجه إضافة الإخراج إليه تعالى - وإن لم يكن الإيمان من فعله - من حيث دلّ وبيّن وأرشد ولطف وسهل؛ وقد علمنا أنه لولا هذه الأمور لم يخرج المكلف من الكفر إلى الإيمان، فيصح إضافة الإخراج إليه تعالى لكون ما عددناه من جهته. وعلى هذا يصح من أهدنا إذا أشار على غيره بدخول بلد من البلدان ورغبه في ذلك، وعرفه ما فيه من الصلاح، أو بمجانبة فعل من الأفعال أن يقول: أنا أدخلت فلاناً البلد الفلاني، وأنا أخرجته من كذا وأنتشته منه؛ ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب، وتقوية الدواعي.

ألا ترى أنه تعالى قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات، إلى الطواغيت، وإن لم يدل ذلك على أن الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكفار؛ بل وجه الإضافة ما تقدم؛ لأن الشياطين يغوون ويدعون إلى الكفر، ويزينون فعله، فتصح إضافته إليهم من هذا الوجه، والطاغوت هو الشيطان وحزبه، وكلّ عدو لله تعالى صدّ عن طاعته، وأغرى بمعصيته يصح إجراء هذه التسمية عليه؛ فكيف اقتضت الإضافة الأولى أن الإيمان من فعل الله تعالى في المؤمن، ولم تقتض الإضافة الثانية أن الكفر من فعل الشياطين في الكفار؛ لولا بله المخالفين وغفلتهم!

وبعد، فلو كان الأمر على ما ظنوه لما صار الله تعالى ولياً للمؤمنين، وناصراً لهم على ما اقتضته الآية، والإيمان من فعله تعالى لا من فعلهم؛ ولم كان خاذلاً للكفار ومضيفاً لولايتهم إلى الطاغوت، والكفر من فعله تعالى فيهم؟ ولم فصل

بين الكافر والمؤمن في باب الولاية، وهو المتولي لفعل الأمرين فيهما؟ ومثل هذا لا يذهب على أحد، ولا يعرض عنه إلا معاند مغالط لنفسه^(١).

- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُبْعَثُ قَالِ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

[فان قيل:] هذا يدل على إنقطاع إبراهيم عليه السلام وعجزه عن نصرته دليله الأول ولهذا انتقل إلى حجة أخرى، وليس ينتقل المحتج من شيء إلى غيره إلا على وجه القصور عن نصرته.

الجواب: قلنا ليس هذا بانقطاع من إبراهيم عليه السلام ولا عجز عن نصرته حجة الأولى، وقد كان إبراهيم عليه السلام قادراً لما قال له الجبار الكافر: أنا أحيي وأميت في جواب قوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُبْعَثُ وَيُؤْتِي﴾، ويقال: إنه دعا رجلين فقتل أحدهما واستحي الآخر، فقال عند ذلك: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾. وموه بذلك على من بحضرته على أن يقول له: ما أردت بقولي ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُبْعَثُ وَيُؤْتِي﴾ ما ظننته من استبقاء حي، وإنما أردت به أنه يحيي الميت الذي لا حياة فيه إلا أن إبراهيم عليه السلام علم أنه إن أورد ذلك عليه التبس الأمر على الحاضرين وقويت الشبهة؛ لأجل اشتراك الاسم، فعدل إلى ما هو أوضح، وأكشف وأبين وأبعد من الشبهة، فقال: ﴿فَأَنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ ولم يبق عنده شبهة.

ومن كان قصده البيان والإيضاح فله أن يعدل من طريق إلى آخر لوضوحه وبعده عن الشبهة، وإن كان كلا الطريقتين يفضي إلى الحق، على أنه بالكلام الثاني ناصر للحجة الأولى وغير خارج عن سنن نصرتها؛ لأنه لما قال: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُبْعَثُ وَيُؤْتِي﴾، فقال له في الجواب: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾، فقال له إبراهيم: من شأن هذا الذي يحيي ويميت أن يقدر على أن يأتي بالشمس من

(١) الأمالي، ٢: ١٤.

المشرق ويصرفها كيف يشاء. فإن ادّعت أنت القادر على ما يقدر الربّ عليه فانت بالشمس من المغرب كما يأتي هو بها من المشرق، فإذا عجزت عن ذلك علمنا أنك عاجز عن الحياة والموت ومدّع فيهما ما لا أصل له.

فإن قيل: فلو قال له في جواب هذا الكلام: وربك لا يقدر أن يأتي بالشمس من المغرب، فكيف تلزمني أن آتي بها من المغرب؟

قلنا: لو قال له ذلك لكان إبراهيم عليه السلام يدعو الله أن يأتي بالشمس من المغرب فيجيبه إلى ذلك، وإن كان معجزاً خارقاً للعادة. ولعلّ الخصم إنما عدل عن أن يقول له ذلك علماً بأنه إذا سأل الله تعالى فيه أجابه إليه ^(١).

﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْمَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

[فإن قيل: ما معنى هذه الآية] أو ليس هذا الكلام والطلب من إبراهيم عليه السلام يدلّان على أنه لم يكن موقناً بأن الله تعالى يحيي الموتى؟ وكيف يكون نبياً من يشكّ في ذلك؟ أو ليس قد روى المفسّرون أن إبراهيم عليه السلام مرّ بحوت نصفه في البرّ ونصفه في البحر، ودوابّ البرّ والبحر تأكل منه، فأخطر الشيطان بباله استبعاد رجوع ذلك حياً مؤلفاً، مع تفرّق أجزائه وانقسام أعضائه في بطون حيوان البرّ والبحر؟ فشكّ، فسأل الله تعالى ما تضمّنته الآية، وروى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: نحن أحقّ بالشكّ من إبراهيم عليه السلام.

الجواب: قيل له: ليس في الآية دلالة على شكّ إبراهيم في إحياء الموتى، وقد يجوز أن يكون عليه السلام إنما سأل الله تعالى ذلك ليعلمه على وجه يبعد عن الشبهة، ولا يعترض فيه شكّ ولا ارتياب، وإن كان من قبل قد علمه على وجه للشبهة فيه مجال، ونحن نعلم أنّ في مشاهدة ما شاهده إبراهيم من كون الطير حياً ثم تفرّقه وتقطّعه وتباين أجزائه ثم رجوعه حياً كما كان في الحال الأولى،

(١) تنزيه الأنبياء والأئمة: ٤٨.

من الوضوح وقوة العلم ونفي الشبهة ما ليس لغيره من وجوه الاستدلالات، وللنبي ﷺ أن يسأل ربه تخفيف محنته وتسهيل تكليفه.

والذي يبين صحة ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. فقد أجاب إبراهيم بمعنى جوابنا بعينه، لأنه بين أنه لم يسأل ذلك لشك فيه وفقد إيمان به، وإنما أراد الطمأنينة، وهي ما أشرنا إليه من سكون النفس وانتفاء الخواطر والوساوس والبعد عن إعتراض الشبهة.

ووجه آخر: وهو أنه قد قيل: إن الله تعالى لما بشر إبراهيم ﷺ بخلته واصطفائه واجتباؤه، سأل الله تعالى أن يريه إحياء الموتى ليطمئن قلبه بالخلقة؛ لأن الأنبياء ﷺ لا يعلمون صحة ما تضمنه الوحي إلا بالاستدلال، فسأل إحياء الموتى لهذا الوجه لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك.

ووجه آخر: وهو أن نمرود بن كنعان لما قال لإبراهيم ﷺ: إنك تزعم أن ربك يحيي الموتى، وأنه قد قال: أرسلك إلي لتدعوني إلى عبادته، فأسأله أن يحيي لنا ميتاً إن كان على ذلك قادراً، فإن لم يفعل قتلتك. قال إبراهيم ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ فيكون معنى قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ على هذا الوجه، أي لآمن من القتل ويطمئن قلبي بزوال الروح والخوف. وهذا الوجه الذي ذكرناه وإن لم يكن مروياً على هذا الوجه فهو مجوز، وإن جاز صلح أن يكون وجهاً في تأويل الآية مستأنفاً متابعاً.

ووجه آخر: وهو أنه يجوز أن يكون إبراهيم إنما سأل إحياء الموتى لقومه ليزول شكهم في ذلك وشبهتهم. ويجري مجرى سؤال موسى ﷺ الرؤية لقومه، ليصدر منه تعالى الجواب على وجه يزيل منه شبهتهم في جواز الرؤية عليه تعالى، ويكون قوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ على هذا الوجه، معناه أن نفسي تسكن إلى زوال شكهم وشبهتهم، أو ليطمئن قلبي إلى إجابتك إياي فيما أسألك فيه. وكل هذا جائز، وليس في الظاهر ما يمنع منه؛ لأن قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ ما تعلق في ظاهر الآية بأمر لا يسوغ العدول عنه مع التمسك بالظاهر،

وما تعلقت هذه الطمانينة به غير مصرح بذكره، قلنا: إن تعلقه بكل أمر يجوز ان يتعلق به.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿أولم تؤمن﴾؟ وهذا اللفظ استقبال، وعندكم أنه كان مؤمناً فيما مضى.

قلنا: معنى ذلك أو لم تكن قد آمنت؟ والعرب تأتي بهذا اللفظ، وإن كان في ظاهره الاستقبال، وتريد به الماضي، فيقول أحدهم لصاحبه: أولم تعاهدني على كذا وكذا، وتعاهدني على أن لا تفعل كذا وكذا؟ وإنما يريد الماضي دون المستقبل.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَعُذُّ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرَهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، قلنا: قد اختلف أهل العلم في معنى قوله تعالى: ﴿فَصُرَهُنَّ إِلَيْكَ﴾، فقال قوم: معنى قوله فصرهن: أدنهن وأملهن.

قال الشاعر في وصف الإبل:

تَظَلُّ مُعَقَّلَاتُ السُّوقِ خُرْصًا تَصُورُ أَنْوَالَهَا رِيحَ الْجَنُوبِ^(١)

أراد أن ريح الجنوب تميل أنوفها وتعطفها.

وقال الطرماح:

هَفَايِفَ اذْيَالٍ أَوْأَنَّ يَصْرَهَا هَوَىٰ وَالْهَوَىٰ لِلْعَاشِقِينَ صُورُ

ويقول القائل لغيره: صر وجهك إليّ، أي أقبل به عليّ.

ومن حمل الآية على هذا الوجه لا بد أن يقدر محذوفاً في الكلام يدل عليه سياق اللفظ، ويكون تقدير الكلام: خذ أربعة من الطير فأملهن إليك ثم قطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً.

(١) راجع مجالس ثعلب ١: ١٠٠، وفيه:

تظلل معقلات السوق خوصاً تنازع أنفها ريح الجنوب

وقال قوم: إن معنى صرهن أي قطعهن وفرقهن، واستشهدوا بقول توبة بن الحمير:

فَلَمَّا جَدَّبْتَ الْحَبْلَ لَطَّتْ نُسُوعُهُ بِأَطْرَافِ صِيدَانٍ شَدِيدِ أُسُورِهَا
قَادَنْتَ لِي الْأَسْبَابَ حَتَّى بَلَغْتُهَا بِنَهْضِي وَقَدْ كَادَ ارْتِقَائِي يَصُورُهَا

وقال الآخر:

يَقُولُونَ إِنَّ الشَّامَ يَقْتُلُ أَهْلَهُ فَمَنْ لِي إِنْ لَمْ آتِهِ بِخُلُودِ
تَغْرَبَ آبَائِي فَهَلَا صَرَاهُمْ مِنَ الْمَوْتِ إِنْ لَمْ يَذْهَبُوا وَجُدُودِي

أراد: قطعهم. والأصل صرى يضري صرياً، من قولهم: يأت يضري في حوضه إذا استسقى ثم قطع، والأصل صرى، فقدّمت اللام وأخرت العين. هذا قول الكوفيين، وأما البصريون فإنهم يقولون: إن صار يصير، ويصور بمعنى واحد، أي قطع. ويستشهدون بالآيات التي تقدّمت، وبقول الخنساء:

«ظَلَّتِ الشَّمُّ مِنْهَا وَهِيَ تَنْصَارُ»^(١)

وعلى هذا الوجه لا بدّ في الكلام من تقديم وتأخير، ويكون التقدير: فخذ أربعة من الطير إليك فصرهن أي قطعهن. فإليك من صلة «خذ»؛ لأنّ التقطيع لا يعدى إلى.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ وهل أمره بدعائهنّ وهنّ أحياء أو أموات؟ وعلى كلّ حال فدعاؤهنّ قبيح؛ لأنّ أمر البهائم التي لاتعقل ولا تفهم قبيح. وكذلك أمرهنّ وهنّ أعضاء متفرقة أظهر في القبح. قلنا: لم يرد ذلك إلا حال الحياة دون التفرّق والتمزّق، فأراد بالدعاء الإشارة إلى تلك الطيور، فإنّ الانسان قد يشير إلى البهيمة بالمجيء أو الذهاب

(١) في حاشية اللسان (صور): في العباب ونسبه إلى الخنساء بنت زهير بن أبي سلمى وروايته فيه: فلو يُلاقى الذي لاقبته حُضن لظلت الشم منه وهي تنصار ج: ٧، ص: ٤٣٨.

فتفهم عنه. ويجوز أن يسمي ذلك دعاء إما على الحقيقة أو على المجاز. وقد قال أبو جعفر الطبري^(١): إن ذلك ليس بأمر ولا دعاء، ولكنه عبارة عن تكوين الشيء ووجوده، كما قال تعالى في الذين مسخهم: ﴿كُونُوا فِرْدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٢) وإنما أخبر عن تكوينهم كذلك من غير أمر ولا دعاء، فيكون المعنى على هذا التأويل. ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً، فإن الله تعالى يؤلف تلك الأجزاء ويعيد الحياة فيها، فيأتينك سعياً، وهذا وجه قريب.

فإن قيل: على الوجه الأول كيف يصح أن يدعوها وهي أحياء؟ وظاهر الآية يشهد بخلاف ذلك؛ لأنه تعالى قال: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾. وقال عقيب هذا الكلام من غير فصل: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا أَيُّهَا سَعِيًّا﴾. فدل ذلك على أن الدعاء توجه إليهن وهن أجزاء متفرقة.

قلنا: ليس الأمر على ما ذكر في السؤال؛ لأن قوله: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾ لا بد من تقدير محذوف بعده، وهو: فإن الله يؤلفهن ويحييهن ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا أَيُّهَا سَعِيًّا﴾. ولا بد لمن حمل الدعاء لهن في حال التفرق وانتفاء الحياة من تقدير محذوف في الكلام عقيب قوله: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ﴾؛ لأننا نعلم أن تلك الأجزاء والأعضاء لا تأتي عقيب الدعاء بلا فصل، ولا بد من أن يقدر في الكلام عقيب قوله: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ﴾، فإن الله تعالى يؤلفهن ويحييهن فيأتينك سعياً.

فأما أبو مسلم الاصفهاني فإنه فراراً من هذا السؤال حمل الكلام على وجه ظاهر الفساد؛ لأنه قال إن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بأن يأخذ أربعة من الطيور، ويجعل على كل جبل طيراً، وعبر بالجزء عن الواحد من الأربعة، ثم أمره بأن يدعوهن وهن أحياء من غير إماتة تقدمت ولا تفرق من الأعضاء، ويمرنهن على الاستجابة لدعائه، والمجيء إليه في كل وقت يدعوها فيه. ونبه

(١) تفسير الطبري ٤٠/٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٦٥؛ وسورة الأعراف، الآية: ١٦٦.

ذلك على أنه تعالى إذا أراد إحياء الموتى وحشرهم أتوه من الجهات كلها مستجيبين غير ممتنعين، كما تأتي هذه الطيور بالتمرين والتعويد.

وهذا الجواب ليس بشيء؛ لأن إبراهيم عليه السلام إنما سأل الله أن يُريه كيف يحيي الموتى، وليس في مجيء الطيور وهنّ أحياء بالعادة والتمرين، دلالة على ما سئل عنه ولا حجة فيه، وإنما يكون في ذلك بياناً لمسأله إذا كان على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: إذا كان إنما أمره بدعائهن بعد حال التأليف والحياة، فأى فائدة في الدعاء وهو قد علم - لما رآها تتألف أعضائها من بعد وترتّب - أنها قد عادت إلى حال الحياة؟ فلا معنى في الدعاء إلا أن يكون متناولاً لها وهي متفرقة.

قلنا: للدعاء فائدة بيّنة؛ لأنه لا يتحقق من بعد رجوع الحياة إلى الطيور وإن شاهدها متألّفة، وإنما يتحقق ذلك بأن تسعى إليه وتقرب منه ^(١).

- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُبْطَلُوا صِدْقَتِكُمْ بِالْعَنِّ وَالْأَذَى﴾ [البقرة: ٢٦٤].

أنظر هود: ١١٤ من الذخيرة: ٣١١.

- ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧].

[فيها أمران:

الأول:] [ومما يلحق بالعموم] ما تعلق قوم به في أنّ الرقبة في كفارة الظهار يجب أن تكون مؤمنة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾. وأنكر آخرون ذلك عليهم، من أنّ الكافر ليس بخبيث على التحقيق، وأنّ العتق لا يسمّى نفقة.

وليس ما أنكروه بمستبعد؛ لأنّ الخبيث لا خلاف بين الأمة في إطلاقه على كلّ كافر، كما أطلقوا الطهارة في كلّ مؤمن. وغير ممتنع أن يسمّى العتق إنفاقاً

(١) تنزيه الأنبياء والأئمة: ٤٩.

في سبيل الله تعالى؛ لأنهم يسمّون من أعتق عبده لوجه الله تعالى أنه منفقٌ لِماله في سبيل الله تعالى، والإنفاق اسم لاخراج الأموال في الوجوه المختلفة، فلا وجه لاستبعاد ذلك^(١).

[الثاني:] ومما يظنّ إنفراد الإمامية به القول: بأنّ ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات، وقد روى وفاقها عن عبدالله بن عمر وعطاء والشعبي وطاووس^(٢)، وباقي الفقهاء يخالفون ذلك^(٣)، دليلنا - بعد إجماع الطائفة - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْحَيْثُ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم.

وقد رووا عن رسول الله ﷺ أنه قال: لا خير في ولد الزنا، لا في لحمه، ولا في دمه، ولا في جلده، ولا في عظمه، ولا في شعره، ولا في بشره، ولا في شيء منه، وإجزاؤه في الكفارات، وإسقاط الحكم به عن الجاني ضرب كثير من الخير وقد نفاه الرسول ﷺ فإن تعلقوا بظاهر من قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، قلنا: «نخصص ذلك بدليل كما خصصنا كلنا أمثاله بدليل»^(٤).

- ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠].

أنظر غافر: ١٨ من الذخيرة: ٥٠٤.

- ﴿أَلَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَعَنَّ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

أنظر البقرة: ٢٦، ٢٧ من الرسائل، ٢: ١٧٧ إلى ٢٤٧.

- ﴿لَا يَتَقَاتُونَ الْفِئَامَ الْحَقَّاقُ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

أنظر آل عمران: ٢١ من الأمالي، ١: ٢٣٣.

- ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَيْمَنِ﴾^(٥) [البقرة: ٢٧٥].

(٢) المعني (لابن قدامة)، ١١: ٣٧٢.

(١) الدرعية، ١: ٣٥٧.

(٤) الانتصار: ١٦٦.

(٣) نفس المصدر.

(٥) أقول: فسر السيد كفلج عليه هذه الآية ضمن تفسيره للرواية الآتية.

روى عن النبي ﷺ أنه قال: «من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله وهو أجذم».

قال أبو عبيد القاسم بن سلام مفسراً لهذا الحديث في كتابه غريب الحديث: الأجدم: المقطوع اليد، واستشهد بقول المتلمس^(١):

وما كنتُ إلا مثلَ قاطِعِ كَفِّهِ بكفِّ له أخرى فاصبح أجذما

وقد خطأ عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبا عبيد في تأويله هذا الخبر وقال: الأجدم وإن كان المقطوع اليد؛ فإن هذا المعنى لا يليق بهذا الموضع. قال: لأن العقوبات من الله تعالى لا تكون إلا وفقاً للذنوب وبحسبها، واليد لا تدخل لها في نسيان القرآن، فكيف يعاقب فيها! واستشهد بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾^(٢)، وزعم أن تأويل الآية أن الربا إذا أكلوه ثقل في بطونهم، وربا في أجوافهم، فجعل قيامهم مثل قيام من يتخبطه الشيطان تعثراً وتخبلاً. واستشهد أيضاً بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رأيت ليلة أسري بي قوماً تقرض شفاههم، وكلما قرضت وقتت، فقال لي جبريل: هؤلاء خطباء أمتك، تقرض شفاههم؛ لأنهم يقولون ما لا يفعلون». قال: والأجدم في الخبر إنما هو المجذوم؛ وإنما جاز أن يسمى المجذوم أجذم؛ لأن الجذام يقطع أعضائه ويشد بها؛ والجذم هو القطع.

[أقول:] وقد أخطأ الرجلان جميعاً، وذهباً عن الصواب ذهاباً بعيداً، وإن كان غلط ابن قتيبة أفحش وأقبح؛ لأنه علل غلظه، فأخرجه إلى أغاليط كثيرة؛ ونحن نبين معنى الخبر ثم نتكلم على ما أورده.

(١) هو جرير بن عبدالمسيح الضبي، والبيت من قصيدة له أولها:

يسميرني أمي رجال ولا أرى أحبا كرم إلا بأن يتكرما

وهي في (ديوانه ١٦٩، والأصميات ٦٤ - ٦٥، ومختارات ابن الشجري ٢٨ - ٢٩)؛ وخبر القصيدة في (الخزانة ٤/ ٢١٥ - ٢١٦).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

أما معنى الخبر فهو ظاهر لمن كان له أدنى معرفة بمذاهب العرب في كلامها؛ وإنما أراد عليه السلام بقوله: يحشر أجذم؛ المبالغة في وصفه بالنقصان عن الكمال، وفقدما كان عليه القرآن من الزينة والجمال. والتشبيه له بالأجذم من حسن التشبيه وعجيبه؛ لأن اليد من الأعضاء الشريفة التي لا يتم كثير من التصرف ولا يوصل إلى كثير من المنافع إلا بها؛ ففانها يفقد ما كان عليه من الكمال، وتفوته المنافع والمرافق التي كان يجعل يده ذريعة إلى تناولها؛ وهذه حال ناسي القرآن ومضيقه بعد حفظه، لأنه يفقد ما كان لا بأساً له من الجمال، ومستحقاً له من الثواب، وهذه عادة للعرب في كلامهم معروفة؛ يقولون فيمن فقد ناصره ومعينه: فلان بعد فلان أجذع، وقد بقي بعده أجذم؛ قال الفرزدق يرثي مالك بن مسمع:

تَضَعُ طَوْدًا وَائِلٍ بَعْدَ مَالِكٍ وَأَصْبَحَ مِنْهَا مَعَطَسَ الْعَرِّ أَجْدَعًا

وإنما أراد المعنى الذي ذكرناه. وللعرب ملاحن في كلامها، وإشارات إلى الأغراض، وتلويحات بالمعاني، متى لم يفهمها ويسرع إلى الفطنة بها من تعاطي تفسير كلامهم، وتأويل خطابهم كان ظالماً نفسه، متعدياً طوره.

ونعود إلى الكلام على ما ذكره الرجلان؛ أما أبو عبيد فإن خطأ من حيث لم يفطن للغرض من الخبر، وضل عن وجهه، وإلا فالأجذم هو الأقطع لا محالة - كما قال - إلا أنه لا يليق بهذا الموضع، فإذا حمل عليه لم يفد شيئاً؛ وإن كانت شبهته التي أوقعته في هذا التأويل ظنه أن ذلك يكون على سبيل العقوبة على نسيان القرآن فليس كما ظن، لأن الجذم أولاً ليس بعقوبة، لأن الله تعالى قد يجزم أولياءه والصالحين من عباده، ويقطع أعضائهم بالأمراض، وقد يبتدىء خلق من هو ناقص الأعضاء، فليس بلازم في الجذم أن يكون عقوبة. ثم لو كان يستحق ناسي القرآن عقوبة على نسيانه لكان حفظ القرآن بأسره فرضاً واجباً وحتماً لازماً؛ لأن العقوبة لا تستحق بترك ما ليس بواجب، وليس حفظ جميع القرآن كذلك.

وأما ابن قتيبة فإنه غلط من حيث لم يفطن للوجه في الخبر الذي ذكرناه؛ من

حيث ظن أن العقوبة لا تكون إلا في محلّ الذنب، وهذا القول يوجب عليه ألا يجلد ظهر الزاني، وتختص العقوبة بفرجه، وكذلك القاذف كان يجب أن يعاقب في لسانه دون سائر أعضائه؛ والخبر الذي استشهد به حجة عليه، لأننا نعلم أن اللسان أقوى حظاً في باب الكلام من الشفة، فلم لم يخص بالعقوبة وحلت بالشفاه دونه؟ ثم غلطه في تأويل الآية التي أوردها أقبح من كل ما تقدم؛ لأنه توهم أن ما تضمنته الآية من تخبط آكل الربا وتعثره عند القيام إنما هو في الدنيا من حيث يثقل ما أكله في معدته فيمنعه من النهوض؛ ونحن نعلم ضرورة خلاف ذلك، ونجد كثيراً من أكلي الربا أخفت نهوضاً، وأسرع قياماً وتصرفاً من غيرهم؛ ممن لم يأكل الربا قط؛ والمعنى في الآية هو ما ذكره المفسرون من أن ما وصفهم الله تعالى به يكون عند قيامهم من قبورهم، فليحرقهم العثار والزلل والتخبل على سبيل العقوبة لهم، وليكون ذلك أيضاً أمانة لمن يعاقبهم من الملائكة والخزنة على الفرق بين الولي والعدو، ومستحق الجنة ومستحق النار. وليس بمعروف ولا ظاهر أن الأجدم هو المجذوم؛ ورد ابن قتيبة معناه واشتقاقه إلى الجذم الذي هو القطع يوجب عليه أن يكون كل داء يقطع الجسد ويفرق أوصاله كالجدري والأكلة وغيرهما، يسمى جذاماً، ويسمى من كان عليه أجدم، وهذا باطل.

وأما قول الشاعر^(١):

حَرَّقَ قَيْسٌ عَلِيَّ الْبَلَا دَ حَتَّى إِذَا اضْطَرَمَّتْ أَجْدَمًا

فليس من هذا الباب؛ بل هو من الإجدام الذي هو الإسراع؛ فكأنه قال: لما اضطرمت أسرع عني، وتباعد مني. والإجدام، بالذال المعجمة والذال غير المعجمة جميعاً: الإسراع؛ فأما قول عترة في وصف الدباب^(٢):

(١) هو الربيع بن زياد العبسي، من أبيات في (الحماسة بشرح التبريزي ٦١/٢ - ٦١/٦٣)، واللسان (جذم).

(٢) من المعلقة بشرح التبريزي ص ١٨٠، وقبله:

وخلأ الدباب بها فليس ببارح
فرداً كفعل الشارب المترثم

مَرْجَأً يَحُكُّ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ قَدَحَ الْمُكَبِّ عَلَى الزَّنَادِ الْأَجْذَمِ
 الأجدم من صفة المُكَبِّ^(١) لا من صفة الزناد؛ فكأنه قال: قَدَحَ الْمُكَبِّ
 الأجدم على الزناد، وهذا من أحسن التشبيه وأوقعه^(٢).

- ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ومما انفردت به الإمامية القول: بجواز بيع أمهات الأولاد بعد وفاة
 أولادهن، ولا يجوز بيع أم الولد وولدها حي، وهذا هو موضع الانفراد، فان
 من يوافق الإمامية في جواز بيع أمهات الأولاد يخالفها في التفصيل الذي
 ذكرناه...

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة عليه قوله تعالى:
 ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزِّبَا﴾ وهذا عام في أمهات الأولاد وغيرهن.

فإن قيل: قد أجمعنا على أن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ مشروط
 بالملك فإن بيع ما لا يملكه لا يجوز. قلنا: الملك باقي في أم الولد بلا خلاف؛
 لأن وطنها مباح له ولا وجه لإباحته إلا بملك اليمين...

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَزْوَاجِهِمْ نَاهٍ عَنِ الْمَوْلَىٰ﴾^(٣)، وقد علمنا أن للمولى
 أن يطاء أم ولده وإنما يطاها بملك اليمين؛ لأنه لا عقد هاهنا، وإذا جاز أن
 يطاها بالملك جاز له أن يبيعهها، كما جاز له مثل ذلك في سائر جواريه...^(٤)

- ﴿يَأْتِيهَا الذِّكْرُ فَأَمْسُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

إن كثيراً من أصحابنا قد ذهبوا إلى نفي الربا بين الوالد وولده، وبين الزوج

(١) في حاشية بعض النسخ: هذا من باب إجراء الصفة على غير من هي له، كقولنا: مررت برجل
 حسن غلامه.

(٢) الأمالي، ١: ٣٣. (٣) سورة المؤمنون، الآيتان: ٥ - ٦.

(٤) الانتصار: ١٧٦ وراجع أيضاً الناصريات: ٣٦٧.

وزوجته، والذمي والمسلم. وشرط قوم من فقهاء أصحابنا في هذا الموضوع شرطاً، وهو أن يكون الفضل مع الوالد، إلا أن يكون له وارث أو عليه دين.

وكذلك قالوا: إنه لا ربا بين العبد وسيده إذا كان لا شريك له فيه، وإن كان له شريك حرم الربا بينهما. وكذلك العبد المأذون له في التجارة، حرم الربا بينه وبين سيده إذا كان العبد قد استدان مالاً عليه.

وعولوا في ذلك على ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: ليس بين الرجل وبين ولده ربا، وليس بين السيد وبين عبده ربا^(١). ورووا عن الصادق عليه السلام أنه قال: ليس بين المسلم وبين الذمي ربا، ولا بين المرأة وزوجها^(٢). وأما العبد وسيده فلا شبهة في انتفاء الربا بينهما.

ويوافقنا على ذلك أبو حنيفة وأصحابه والثوري والليث والحسن بن صالح ابن حي والشافعي. ويخالف مالك الجماعة في هذه المسألة؛ لأن مالك يذهب إلى أن العبد يملك ما في يده مع الرق، والجماعة التي ذكرناها تذهب إلى أن الرق يمنع من الملك، وهو الصحيح.

وإذا كان ما في يد العبد ملكاً لمولاه لم يدخل الربا بينهما؛ لأن المالكين في الحكم مال واحد والمالك واحد، ولهذا يتعب^(٣) حكم المأذون له في التجارة، يتعلق على^(٤) الغرماء بما في يده، وكذلك يتغير في هذا الحكم حال العبد بين شريكين، فالشبهة في انتفاء الربا بين العبد وسيده مرتفعة.

وإنما الكلام في باقي المسائل التي ذكرناها، فالأمر فيها مشكل.

والذي يقوى في نفسي أن الربا محرم بين الوالد وولده والزوج وزوجته والذمي والمسلم، كتحريره بين غريبين.

فأما الأخبار التي وردت وفي ظاهرها أنه لا ربا في هذه المواضع، إذا جاز العمل بها جاز أن نحملها على تغليظ تحريم الربا في هذه المواضع، كما

(١) وسائل الشيعة ٤٣٦/١٢ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٤٣٧/١٢ ح ٥.

(٣) ظ: ويتعلق حق الغرماء بما في يده.

(٤) ظ: يتغير.

قال الله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(١) ولم يرد أن الرفث في غير الحج لا يكون رفثاً ولا محرماً، وكذلك الفسوق. وإنما أراد بذلك تغليظ تحريمه والنهي عنه.

ومن شأن أهل اللغة إذا أكدوا تحريم شيء، أدخلوا فيه لفظ النفي، لينبئ عن تحقيق التحريم وتأكيده وتغليظه، كما أن في مقابلة ذلك إذا أرادوا أن يؤكدوا ويغلظوا الإيجاب، استعملوا فيه لفظ الخبر والاثبات. كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(٢) وإنما أكد بذلك وجوب أمانه، وكان هذا القول أكد من أن يقول: فأمنوا من دخله ولا تخيفوه.

وكذلك قوله **عَلَيْكُمْ**: «العارية مردودة، والزعيم غارم» وإنما المراد به أنه يجب ردّ العارية، وغرامة الزعيم الذي هو الضامن، وأخرج الكلام مخرج الخبر للتأكيد والتغليظ، فهذا في باب الإيجاب نظير ما ذكرنا في باب الحظر والتحريم.

فإن قيل: فأيّ فائدة في تخصيص هذه المواضع نفي الربا فيها مع ارادة التحريم والتغليظ. والربا محرم بين كلّ أحد وفي كلّ موضع.

قلنا: في تخصيص بعض هذه المواضع بالذكر ممّا يدلّ على أنّ غيرها ممّالم يذكر، بخلافها. وهذا مذهب قد اختلف فيه أصحاب أصول الفقه، والصحيح ما ذكرناه. ومع هذا فغير ممتنع أن يكون للتخصيص فائدة.

أمّا الوالد وولده والحرمة بينهما عظيمة متأكّدة، فما حظر بين غيرهما وقبح في الشريعة، فهو المحرّمة بينهما أقبح وأشدّ حظراً. وكذلك الزوج وزوجته، فيكون لهذا المعنى وقع التخصيص للذكر.

وأما الذمي والمسلم فيمكن أن يكون وجه تخصيصها هو أنّ الشريعة قد أباحت - لفضل الإسلام وشرفه على سائر الملل - أن يرث المسلم الذمي والكافر وإن لم يرث الذمي المسلم. وثبت حق الشفعة للمسلم على الذمي، ولا

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

يثبت حق الشفعة للمسلم على الذمي، فخصّ نفي الربا بالذمي والمسلم على سبيل الحظر بظنّ ظاهر^(١)؛ فأنه يجوز للمسلم أن يأخذ من الذمي الفضل في مواضع^(٢) الذي يكون فيه ربا، وإن لم يجز ذلك للذمي، كما جاز في الميراث والشفعة.

فإن قيل: فما الذي يدعوا إلى الانصراف عن ظواهر الأخبار المروية في نفي الربا بين الجماعة المذكورة إلى هذا التعسف من التأويل؟

قلنا: ما عدلنا عن ظاهر إلى تأويل متعسف؛ لأن لفظة النفي في الشريعة إذا وردت في مثل هذه المواضع التي ذكرناها، لم يكن ظاهرها للإباحة دون التحريم والتغليظ، بل هي محتملة لكل واحد من الأمرين إحتمالاً واحداً، ولا تعسف في أحدهما.

ولم يبق إلا أن يقال: فإذا احتملت الأمرين فلم حملتموها على أحدهما بغير دليل؟

وها هنا دليل يقتضي ما فعلناه وهو أن الله تعالى حرّم الربا في آيات محكمات من الكتاب لا إشكال فيها، فقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾^(٣) وقال: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾^(٤) وقال جل اسمه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾^(٥).

والأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ وعن ولده من الأئمة عليهم السلام في تحريم الربا وحظره، والنهي عن أكله، والوعيد الشديد على من خالف فيه أكثر من أن تحصى.

وقد علمنا أن لفظة «الربا» إنما معناه الزيادة، وقررت الشريعة في هذه اللفظة أنها زيادة في أجناس وأعيان مخصوصة. وخطاب الله تعالى وخطاب

(١) كذا في النسخة.

(٢) ظ: الموضع.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٨.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٣٠.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

رسوله يجب حملهما على العرف الشرعي دون اللغوي، فيجب على هذا أن يفهم من ظواهر الآيات والأخبار أن الربا الذي هو التفاضل في الأجناس المخصصة محرّم على جميع المخاطبين بالكتاب على العموم، فيدخل في ذلك الولد والزوج والذمي مع المسلم، وكلّ من أخذ وأعطى فضلاً.

فإذا أوردت أخبار بنفي الربا بين بعض من تناوله ذلك العموم، حملنا النفي فيها على ما ذكرناه بما يطابق تلك الآيات ويوافقها، ولا يوجب تخصيصها وترك ظواهرها^(١).

[هذا ولكن رجع عن ذلك في الانتصار، قال:]

ومما إنفردت به الإمامية القول: بأنه لا ربا بين الولد ووالده، ولا بين الزوج وزوجته، ولا بين الذمي والمسلم، ولا بين العبد ومولاه، وخالف باقي الفقهاء في ذلك فأثبتوا الربا بين كلّ من عدناه^(٢)، وقد كتبت قديماً في جواب مسائل وردت من الموصل تأولت الأخبار التي ترويه أصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من ذكرناه على أن المراد بذلك وإن كان بلفظ الخبر معنى الأمر، كأنه قال: يجب أن لا يقع بين من ذكرناه ربا، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ إِمْنًا﴾^(٣)، وكقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٤)، وقوله ﷺ: العارية مردودة والزعيم غارم^(٥)؛ ومعنى ذلك كله معنى الأمر والنهي وإن كان بلفظ الخبر. وأما العبد وسيّده فلا شبهة في نفي الربا بينهما؛ لأنّ العبد لا يملك شيئاً، والمال الذي في يده مال لسيّده، ولا يدخل الربا بين الانسان ونفسه؛ ولهذا ذهب أصحابنا إلى أنّ العبد إذا كان لمولاه شريك فيه حرّم الربا بينه وبينه. واعتمدنا في نصرة هذا المذهب على عموم ظاهر القرآن، وأنّ الله تعالى حرّم الربا على كلّ متعاقدين، وقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده، والزوج والزوجة.

(٢) المجموع، ٩: ٣٩١، ٣٩٢.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

(١) الرسائل، ١: ١٨١.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٥) عوالي اللآلي، ١: ٣١٠ ح ٢١.

ثم لما تأملت ذلك رجعت عن هذا المذهب؛ لأنني وجدت أصحابنا مجتمعين على نفي الربا بين من ذكرناه، وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات، وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة، ويخص بمثله ظواهر الكتاب، والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه.

وإذا كان الربا حكماً شرعياً جاز أن يثبت في موضع دون آخر، كما يثبت في جنس دون جنس، وعلى وجه دون وجه، فإذا دلت الأدلة على تخصيص من ذكرناه وجب القول بموجب الدليل.

ومما يمكن أن يعارض ظواهره من ظاهر الكتاب أن الله تعالى قد أمر بالاحسان والانععام، مضافاً إلى ما دلت عليه العقول من ذلك، وحدّ الاحسان بإيصال النفع لا على وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحساناً، ومعنى الاحسان ثابت فيمن أخذ من غيره درهماً بدرهمين؛ لأن من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى نفعه فيه، فهو محسن إليه، وإنما أخرجنا من عدا من استثنياه من الوالد وولده والزوج وزوجته بدليل قاهر تركنا له الظواهر، وهذا ليس مع المخالف في المسائل التي خالفنا فيها، فظاهر أمر الله تعالى بالاحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله: ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ معارض للآيات التي ظاهرها عام في تحريم الربا، فإذا قالوا نخصص آيات الاحسان لأجل آيات الربا، قلنا: ما الفرق بينكم وبين من خصص آيات الربا بعموم آيات الأمر بالاحسان؟ وهذه طريقة إذا سلكت كانت قوية^(١).

- ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

[قال الناصر:] «يقضى بشاهد ويمين المدعي إذا كان المدعي عدلاً، وإلا لم يقض».

هذا صحيح، وإليه يذهب أصحابنا.

وقال الشافعي: يقضى بالشاهد واليمين في الأموال.

وقال أبو حنيفة: لا يقضى به على كل حال.

دليلنا بعد الاجماع المتردد: ما رواه عمرو بن دينار، عن ابن عباس أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد قال عمرو: كان ذلك في الحقوق، وروى هذا الخبر أبو هريرة، وجابر وغيرهما... فإن تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ وأن هذا يمنع من الشاهد مع اليمين.

وربما قالوا: إثبات الشاهد واليمين زيادة في النص، والزيادة في النص نسخ. فالجواب عن ذلك: أن الآية إنما أوجبت ضمّ الشاهد الثاني إلى الأول، وإقامة المرأتين مقام أحد الشاهدين، وليس في الآية نفي العمل بالشاهد واليمين، لأنّ ضمّ الشاهد الثاني إلى الأول أو جعل المرأتين بدلاً من أحدهما أكثر ما يقتضيه أن يكون شرطاً في الشهادة، وتعلق الحكم بشرط لا يدلّ على أن ما عداه بخلافه، لأنّ الشروط قد تخالف بعضها بعضاً وتقوم بعضها مقام بعض. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: (إذا زنى الزاني فأقم عليه الحدّ) فقد اشترط في إقامة الحدّ الزنا، فلا يمتنع من أن يجب عليه الحدّ بسبب آخر من قذف أو غيره، فتناوب الشرط في الأحكام معروف لا يدفعه محض.

وأما قولهم: إنّ ذلك نسخ، فليس كلّ زيادة في النصّ نسخاً، وإنّما يكون نسخاً إذا غيّرت حال المزيد عليه وأخرجه من كلّ أحكامه الشرعية، وقد علمنا أنّ إقامة الشاهد واليمين مقام الشاهدين لم تغتّر شيئاً من أحكام قبول الشاهدين، بل ذلك على ما كان عليه بأن أضيف إليه مرتبة أخرى.

على أنّه لو كان الأمر على ما ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة - في أنّ الزيادة في النصّ نسخ على كل حال من غير اعتبار بما ذكرناه - لما جاز أن يحكم في الزيادة أنّها نسخ إلا إذا تأخرت عن دليل الحكم المزيد عليه، فأما إذا صاحبته

أو تقدّمت عليه لم يكن نسخاً، لأنّ اعتبار تأخّر الدليل في النسخ واجب عند كلّ محضّل، فمن أين لهم أنّ دليل العمل باليمين والشاهد من السنة كان متأخراً عن نزول الآية؟ وما ينكرون أن يكون ذلك مصاحباً أو متقدماً؟^(١)

[انظر أيضاً الطلاق: ٢ من الانتصار: ٢٤٤ و ٣٤٦ و ٢٥٠ والنور: ٤، ٥ من الذريعة، ١: ٢٦٩ والمقدمة الثالثة، الأمر السادس].

- ﴿أَنْ تَصِلَ إِحْدَهُمَا فَتُخَكِّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أنظر يونس: ٨٨ من التنزيه: ١٠٦ ويوسف: ٢٠ من الرسائل، ٤: ١٦٩.

- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

[إن سأل سائل] فقال: كيف يجوز أن يأمرنا على سبيل العبادة بالدعاء بذلك، وعندكم أنّ النسيان من فعله تعالى؟ فلا تكليف على الناسي في حال نسيانه؛ وهذا يقتضي أحد أمرين: إمّا أن يكون النسيان من فعل العباد على ما يقوله كثير من الناس، أو نكون متعبدين بمسأله تعالى ما نعلم أنّه واقع حاصل؛ لأنّ مواخذه الناسي مأمونة منه تعالى، والقول في الخطأ إذ أريد به ما وقع سهواً أو من غير عمد يجري هذا المجرى.

الجواب: قلنا: قد قيل في هذه الآية: إنّ المراد بنسياننا تركنا.

قال أبو عليّ قطرب بن المستنير: معنى النسيان هاهنا الترك؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾^(٢) فنسي أي ترك؛ ولولا ذلك لم يكن فعله معصية، وكقوله تعالى ﴿لَسُوا اللَّهَ فَنَسِيهِمْ﴾^(٣)، أي تركوا طاعته فتركهم من ثوابه ورحمته. وقد يقول الرجل لصاحبه: لا تنسني من عطيتك، أي لا تتركني منها، وأنشد ابن عرفة^(٤):

ولم أك عند الجود للجود قالياً ولا كنت يوم الروع للظعن ناسياً
أي تاركاً.

(١) الناصريات: ٤٢٧.

(٢) سورة طه، الآية: ١١٥.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٦٧.

(٤) حاشية الأصل: «هو نطويه».

ومما يمكن أن يكون على ذلك شاهداً قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾^(١)، أي تتركون أنفسكم.

ويمكن في الآية وجه آخر: على أن يحمل النسيان على السهو وفقد المعلوم؛ ويكون وجه الدعاء بذلك ما قد بيناه فيما تقدم من الأمالي؛ من أنه على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى، وإظهار الفقر إلى مسألته والاستعانة به؛ وإن كان مأموناً منه المؤاخذة بمثله؛ ويجري مجرى قوله تعالى في تعليمنا وتاديبنا؛ ﴿وَلَا تُعْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٢)، ومجرى قوله تعالى: ﴿قُلْ رَبِّ أَعْمُرْ بِالْحَقِّ﴾^(٣)؛ وقوله: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾^(٤)؛ وقوله تعالى حاكياً عن الملائكة: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾^(٥).

وهذا الوجه يمكن أيضاً في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ إذا كان الخطأ ما وقع سهواً أو عن غير عمد.

فأما على ما يطابق الوجه الأول فقد يجوز أن يريد تعالى بالخطأ ما يفعل من المعاصي بالتأويل السيء وعن جهل بأنها معاصي، لأن من قصد شيئاً على اعتقاد أنه بصفة، فوقع ما هو بخلاف معتقده يقال: قد أخطأ، فكأنه أمرهم بأن يستغفروا مما تركوه متعمدين من غير سهو ولا تأويل، ومما أقدموا عليه مخطئين متأولين.

ويمكن أيضاً أن يريد بـ «أَخْطَأْنَا» هاهنا أذنبنا أو فعلنا قبيحاً؛ وإن كانوا له متعمدين وبه عالمين، لأن جميع معاصينا لله تعالى قد تُوصف بأنها خطأ من حيث فارقت الصواب؛ وإن كان فاعلها متعمداً؛ فكأنه تعالى أمرهم بأن يستغفروا مما تركوه من الواجبات؛ ومما فعلوه من المقبحات، ليشتمل الكلام على جهتي الذنوب؛ والله أعلم بمراده^(٦).

[أنظر أيضاً إبراهيم: ٤١ من الرسائل، ٣: ٨٥].

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٤) سورة الشعراء، الآية: ٨٧.

(٦) أمالي، ٢: ١١٤.

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٤.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ١١٢.

(٥) سورة غافر، الآية: ٧.

الفهرس

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
التعريف بالكتاب	٥
منهجنا	٦
تمهيد	١٣
الفصل الأول	١٤
المقالة الأولى : نسبه من أبيه	١٤
نسبه من أمه	١٦
المقالة الثانية	١٩
أ - شيوخه في الأدب العربي الحديث	٢٣
ب - شيوخه في الحديث والفقه والأصول	٢٥
الفصل الثاني : المقدمة الأولى : الانفتاح السياسي والاجتماعي للشعبة في عصر السيد المرتضى	٢٨
الجهد التبليغي والعاطفي	٢٨
إظهار الشعائر الشيعية	٢٩
جملة حي على خير العمل	٢٩
الشهادة الثالثة في الأذان	٣٠
إقامة العزاء إحياء لذكرى مقتل الإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	٣١
١ - النياحة	٣١
٢ - رواج نظم الأبيات الشعرية حول واقعة الطف	٣٢
٣ - الحزن في يوم عاشوراء	٣٣
٤ - إحياء مراسم عيد الغدير	٣٤

الفهرس

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
التعريف بالكتاب	٥
منهجنا	٦
تمهيد	١٣
الفصل الأول	١٤
المقالة الأولى : نسبه من أبيه	١٤
نسبه من أمه	١٦
المقالة الثانية	١٩
أ - شيوخه في الأدب العربي	٢٣
ب - شيوخه في الحديث والفقه والأصول	٢٥
الفصل الثاني : المقدمة الأولى : الانفتاح السياسي والاجتماعي للشيعه في عصر السيد المرتضى	٢٨
الجهد التبليغي والعاطفي	٢٨
إظهار الشعائر الشيعية	٢٩
جملة حي على خير العمل	٢٩
الشهادة الثالثة في الأذان	٣٠
إقامة العزاء إحياء لذكرى مقتل الإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	٣١
١ - النياحة	٣١
٢ - رواج نظم الأبيات الشعرية حول واقعة الطف	٣٢
٣ - الحزن في يوم عاشوراء	٣٣
٤ - إحياء مراسم عيد الغدير	٣٤

- ٥ - زيارة العتبات المقدسة ٣٤
- ٣ - الجهد العلمي والثقافي ٣٥
- (١) تلخيص وتعريب من مقالات مؤتمر تكريم الشريف الرضي رحمته الله ٣٥
- أ - بين المذاهب ٣٥
- ب - في إطار المذهب ٣٦
- المقدمة الثانية: المذاهب العلمية في عصر السيد المرتضى ٣٨
- ١ - المذاهب العلمية في بغداد ٣٩
- ٢ - مدرسة الري وقم ٤٠
- ملامح المدرسة ٤١
- الأولى: التوسعة في تدوين الحديث وجمعه ٤١
- الثانية: الرسائل الجوابية لـون جديد من الكتابة الفقهية ٤١
- الثالثة: الفروع الفقهية لم يتجاوز ما في الأحاديث ٤٢
- حصيلة المدرسة البغدادية والسيد المرتضى ٤٤
- المقدمة: معيار حجية المعارف الدينية من منظور المدرسة البغدادية ٤٤
- (١) أصول الفقه لقد كتب السيد المرتضى في كتابه «الذريعة» ٤٤
- المنهج التفسيري للسيد المرتضى ٦٣
- التفسير العقلي ٦٣
- تفسير القرآن بالقرآن ٦٧
- الدلالة السياقية ٧٨
- دلالة السياق اللفظي ٨٠
- سياق الحال ٨٧
- الاحتجاج بالقراءات ٩٢
- الشاهد الشعري ١٠٥
- المقدمة الأولى: في الخطاب وأقسامه وأحكامه وفيها أمور ١١٩
- الأول: تعريف الخطاب ١١٩
- الثاني: أقسام الخطاب ١١٩

- الثالث: البحث في الحقيقة والمجاز ١٢٠
- الرابع: ما تعرف به الحقيقة ١٢٢
- الخامس: تحقيق معنى قولهم: المجاز لا يستعمل في غير مواضعه ١٢٢
- السادس: البحث في أقسام الخطاب وبيان مراتبه ١٢٣
- السابع: البحث في أقسام الكلام المفيد ١٢٤
- الثامن: في جواز الاشتراك ووقوعه ١٢٤
- التاسع: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ١٢٥
- العاشر: في حد العلم وأقسامه ١٢٦
- الحادي عشر: في الظن والأمانة ١٢٧
- الثاني عشر: في عدم جواز العمل بالظن في أصول الفقه وأصول الديانات ... ١٢٨
- المقدمة الثانية: باب الكلام في العموم والخصوص والفاظهما ١٣٠
- الأول: تمهيد ١٣٠
- الثاني: فصل في ذكر الدلالة على أنه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصه واشتراك
هذه الألفاظ التي يدعى فيها الاستغراق ١٣٢
- أدلة القائلين بالعموم والجواب عنها ١٣٨
- الثالث: فصل في أنه تعالى يجوز أن يخاطب بالعموم ويريد به الخصوص ١٤٥
- الرابع: فصل فيما يصير به العام خاصاً ١٤٦
- الخامس: باب ذكر جمل الأدلة التي يعلم بها خصوص العموم ١٤٦
- السادس: فصل في تخصيص العموم بالاستثناء وأحكامه ١٤٧
- السابع: فصل في تخصيص العموم بالشرط ١٥٠
- الثامن فصل في المطلق والمقيد ١٥٠
- التاسع: فصل في ذكر مخصصات العموم المنفصلات الموجة للعلم ١٥٢
- العاشر: فصل في التخصيص بأخبار الآحاد ١٥٣
- الحادي عشر: فصل في تخصيص العموم بالقياس ١٥٥
- الثاني عشر: فصل في تخصيص العموم بأقوال الصحابة ١٥٧

- الثالث عشر: فصل في تخصيص العموم بالعادات ١٥٧
- المقدمة الثالثة: باب الكلام في المجمل والبيان ١٥٩
- الأول: تمهيد ١٥٩
- الثاني: فصل في ذكر معاني الألفاظ التي يعبر بها في هذا الباب ١٦١
- الثالث: فصل في حقيقة البيان ١٦٢
- الرابع: فصل في أن تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره ١٦٣
- الخامس: فصل في هل يجب أن يكون البيان كالمجمل في القوة وغيرها ١٦٥
- السادس: فصل في أن تعليق الحكم بصفة لا يدل على انتقائه بانتفائها ١٦٦
- في أدلة من قال بدلالة الوصف على المفهوم والجواب عنها ١٧١
- المقدمة الرابعة: باب الكلام في النسخ وما يتعلق به وفيها أمور ١٧٥
- الأول: فصل في حد النسخ ومهم أحكامه ١٧٥
- في شرائط النسخ ١٧٦
- الثاني: فصل في الفرق بين البداء والنسخ والتخصيص ١٧٩
- الثالث: فصل فيما يصح فيه معنى النسخ من أفعال المكلف ١٨٠
- الرابع: فصل فيما يحسن من النهي بعد الأمر والأمر بعد النهي ١٨٠
- الخامس: فصل في الدلالة على جواز نسخ الشرائع ١٨١
- السادس: فصل في دخول النسخ في الأخبار ١٨١
- السابع: فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه ١٨٣
- الثامن: فصل في جواز نسخ العبادة قبل فعلها ١٨٣
- التاسع: فصل في أنه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله ١٨٤
- أدلة القائلين بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل والجواب عنها ١٨٧
- العاشر: فصل في [أن] الزيادة على النص هل يكون نسخاً أم لا؟ ١٩٠
- الحادي عشر: فصل في أن النقصان من النص هل يقتضى النسخ أم لا؟ ١٩٤
- الثاني عشر: فصل في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ١٩٥
- الثالث عشر: فصل في جواز نسخ القرآن بالسنة ١٩٦

- ١٩٨ في أدلة من ادعى أن السمع منع من نسخ الكتاب بالسنة والجواب عنها
- ٢٠١ الرابع عشر: فصل في جواز نسخ السنة بالكتاب
- ٢٠١ الخامس عشر: فصل فيما يعرف به كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً
- ٢٠٢ السادس عشر: فصل فيما يعرف به تأريخ الناسخ والمنسوخ
- ٢٠٤ المقدمة الخامسة: باب الكلام في الأخبار وفيها أمور
- ٢٠٤ الأول: فصل في حد الخبر ومهم أحكامه
- ٢٠٦ الثاني: فصل في أن في الأخبار ما يحصل عنده العلم
- ٢٠٦ الثالث: فصل في أقسام الأخبار
- ٢٠٧ الرابع: فصل في صفة العلم الواقع عند الاخبار
- ٢٠٩ أدلة من قطع على الضرورة والجواب عنها
- ٢١٣ شبهة البلخي والجواب عنها
- ٢١٤ في شروط ما يحصل عنده العلم بتأمل ونظر
- ٢١٥ في اشتراط ثبوت الشرائط في جميع الطبقات
- ٢١٥ الطريق الموصل إلى العلم بثبوت هذه الشرائط
- ٢١٧ فيما به يعلم ثبوت الشرائط في جميع الطبقات
- ٢١٨ فيما يلحق من الأخبار بما يعلم صدقه بدليل
- ٢٢٠ الخامس: فصل فيما يعلم كذبه من الأخبار باضطراب أو اكتساب
- ٢٢١ السادس: فصل فيما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً من الأخبار
- ٢٢٢ السابع: فصل في أن الخبر الواحد لا يوجب العلم
- ٢٢٣ الثامن: فصل في ذكر الدلالة على جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد
- ٢٢٥ في أدلة من منع من جواز التعبد بخبر الواحد
- ٢٢٧ في الفرق بين الأصول والفروع في جواز التعبد بخبر الواحد
- ٢٢٧ التاسع: فصل في إثبات التعبد بخبر الواحد أو نفي ذلك
- ٢٢٩ في أدلة القائلين بورود التعبد بخبر الواحد والجواب عنها
- ٢٣٧ في الجواب عن قول أبي علي الجبائي في العمل بقول الاثنین

- العاشر: فصل في أن عدم العمل بخبر الواحد يغنينا عن الكلام في فروعه ٢٣٩
- المقدمة السادسة: باب الكلام في الإجماع وفيها أمور ٢٤٠
- الأول: في أدلة المخالفين على حجية الإجماع والجواب عنها ٢٤٢
- الثاني: فصل في الإجماع هل هو حجة في شيء مخصوص أو في كل شيء؟ .. ٢٥٠
- في أن المسألتين كمسألة واحدة في عدم جواز اجتماع الأمة على الخطأ ٢٥٢
- الثالث: فصل في ذكر من يدخل في الإجماع الذي هو حجة ٢٥٢
- الرابع: فصل في أن إجماع أهل كل الأعصار حجة ٢٥٣
- الخامس: فصل في أن انقراض العصر غير معتبر في الإجماع ٢٥٤
- السادس: فصل في أن الإجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا؟ .. ٢٥٤
- السابع: فصل في أن الأمة إذا اختلفت على قولين أو أكثر فإنه لا يجوز إحداث قول آخر ٢٥٥
- الثامن: فصل في أن الصحابة إذا اعتلت بعلمتين أو استدلت بدليلين هل يجوز لمن بعدهم أن يعتل أو يستدل بغير ذلك ٢٥٦
- التاسع: فصل في الإجماع على أنه لا فصل بين المسألتين هل يمنع من الفصل بينهما ٢٥٧
- العاشر: فصل في أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة وتجاوز مخالفته ٢٥٨
- الحادي عشر: فصل في أن موافقة إجماع الأمة لمضمون خبر هل يدل على أنهم عملوا به ومن أجله ٢٥٩
- الثاني عشر: فصل في [أنه] هل يجوز أن يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد أو لا يجوز ذلك ٢٥٩
- الثالث عشر: فصل في القول إذا ظهر بين الصحابة ولم يعرف له مخالف كيف حكمه؟ ٢٦١
- الرابع عشر: فصل في حكم القول إذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يعرف له مخالف ٢٦٣
- الخامس عشر: فصل في هل يجوز مع اختلاف الصحابة اتباع بعضهم دون بعض ... ٢٦٣
- المقدمة السابعة: في أن الأنبياء والأئمة كافة منزهون عن جميع المعاصي ٢٦٥

- ٢٦٦ تنزيه الأنبياء كافة عن الصغائر والكبائر
- ٢٧٢ المقدمة

سورة الفاتحة

- ٢٧٣ متشابه فاتحة الكتاب
- ٢٧٣ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾
- ٢٧٤ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
- ٢٧٦ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾
- ٢٧٧ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾
- ٢٧٩ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾
- ٢٨٠ بحث فقهي

سورة البقرة

- ٢٨١ وجه تسمية هذه السورة
- ٢٨٢ ﴿الْعَمَّ﴾
- ٢٨٩ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]
- ٢٩٠ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٨]
- ٣٠٣ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِرِئْسِهِمُ وَيَسْتَهْزِئُ بِرِئْسِهِمُ﴾ [البقرة: ١٥]
- ٣١٠ ﴿مِمَّنْ بَنَىٰ عَلَيْهِمْ فَمَنَّ لَا يُرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨]
- ٣١٠ ﴿أَو كَعَسِيسٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩]
- ٣١٠ ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: ٢٢]
- ﴿وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ
- ٣١٢ ﴿اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]
- ٣١٣ فصل في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن
- ٣١٤ فصل في أن القرآن لم يعارض

- فصل في أن تعذر المعارضة كان على وجه خارق للعادة ٣٢٢
- فصل في جهة دلالة القرآن على النبوة ٣٢٤
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: ٢٦ و ٢٧] ٣٤٦
- حدوث البحث في أفعال العباد ٣٤٨
- الأقوال في كيفية خلق الأفعال ٣٤٩
- فصل في دعوة أهل الحق وبيانها ٣٥١
- دعوة أهل الحق في العدل ٣٥٥
- آراء المخالفين لأهل العدل ٣٥٦
- فصل الخير والشر ومعنى نسبتها إليه تعالى ٣٥٨
- فصل الفرق بين صنع الخالق والمخلوق ودلالة الكتاب ٣٦١
- الأخبار المانعة من نسبة الشر إلى الله تعالى ٣٦٤
- الأدلة العقلية على تنزيه الله من خلق الشرور ٣٦٦
- فصل اللوازم الفاسدة للقول بخلق أفعال العباد ٣٦٩
- فصل التنديد بالقائلين بخلق الأفعال ٣٧٥
- فصل تنزيهه تعالى عن القضاء بغير الحق ٣٧٦
- فصل معنى خلق الأشياء كلها ٣٧٧
- فصل معنى الهدى في المؤمن والكافر ٣٨١
- فصل حقيقة الاضلال منه سبحانه ٣٨٣
- فصل عود على بدء في معنى الهدى ٣٨٥
- باب الكلام في الإرادة وحقيقتها ٣٨٥
- فصل في شبهة لهم في الإرادة ٣٨٧
- فصل الإيمان وحقيقة المشيئة ٣٨٩
- فصل الأخبار المسددة لمذهب العدلية ٣٩٣

- ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١] ٣٩٨
- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] ٤٠٧
- ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥] ٤٠٩
- ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦] ٤٠٩
- ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا فِيهِنَّ قَالُوا لِلَّهِ أَثِمَةٌ حِينَئِذٍ إِنَّهُمْ هُمُ السَّوْءُ الرَّجِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧] ٤١٢
- ﴿وَمَا آتَيْنَا بِهَا أَنْزَلْتُ مَصَدِقًا لِمَا مَعَكُمْ...﴾ [البقرة: ٤١] ٤١٤
- ﴿أَنذَرْتُمُ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَنَسُوا أَنْفُسَهُمْ...﴾ [البقرة: ٤٤] ٤١٤
- ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ...﴾ [البقرة: ٤٩] ٤١٤
- ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣] ٤١٨
- ﴿يَقَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِالْحَيَاةِ فَتُورُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَنَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤] ٤٢١
- ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ إِلَهُ جَهَنَّمَ فَاخِذْنَاكَ الصَّيْقَةَ وَأَنْتُمْ نَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥] ٤٢٣
- ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ فِيهَا مَا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: ٦١] ٤٢٣
- ﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٦١] ٤٢٤
- ﴿رَبِّمَثَلُ الَّذِينَ يُبَدِّلُونَ الْكَلِمَٰتَ الْبَرَّةَ﴾ [البقرة: ٦١] ٤٢٤
- ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقْبِلُوا لِيُحْيِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [البقرة: ٦٥] ٤٢٤
- ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَلْبِطُونَ حُرُوفًا قَالَ أَتَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبُّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصَ وَلَا يَكُرُّ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبُّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لَوْهَا

- قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبُّكَ يُبَيِّنُ
 لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ [البقرة: ٦٧-٧٠] ٤٢٨
- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكُمْ نَفْسًا فَاذْرَاهُ ثُمَّ فِيهَا وَاللَّهُ يُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧١﴾ فَقُلْنَا أَصْرُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ
 يُعَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [البقرة: ٧٢-٧٣] ٤٣٦
- ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴿٧٤﴾﴾ [البقرة: ٧٤] ٤٣٨
- ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا
 قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة: ٧٩] ٤٤٣
- ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْمِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٩٣] ٤٤٤
- ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٩٦] ٤٤٤
- ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾
 [البقرة: ٩٨] ٤٤٤
- ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سَلِيمًا وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ
 كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُرْسِلَ عَلَيْهِ الْمَلَكُ مِنَ الشَّيَاطِينِ مِنَ الْبُرُوتِ وَمَرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ
 مِنْ أَحَدٍ حَقًّا يَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ
 وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ
 وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمِينَ اشْتَرَاهُ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلِيَسَّ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ
 لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] ٤٤٤
- ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
 [البقرة: ١٠٦] ٤٥٣
- ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ
 أَنْفُسِهِمْ﴾ [البقرة: ١٠٩] ٤٥٣
- ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجَّهُ اللَّهُ إِلَيْكَ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥] ٤٥٣
- ﴿وَإِذْ أَنْتَ لِرَبِّهِمْ إِذْ بَكَرْتَهُمْ فَأَتَمَّهُمْ قَالُوا إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالُوا وَمِنْ دَرَجَاتِنَا قَالَ لَا
 يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] ٤٥٣

- ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾
[البقرة: ١٢٧] ٤٥٧
- ﴿رَبَّنَا وَأَنْتَ فِيهِمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩] ٤٥٧
- ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٣٥] ٤٥٨
- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾
[البقرة: ١٤٣] ٤٥٨
- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣] ... ٤٦٤
- ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾
[البقرة: ١٤٤] ٤٦٤
- ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَسْتُمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦] ٤٦٦
- ﴿فَأَسْتَفِيقُوا الْعَذَابَ﴾ [البقرة: ١٤٨] ٤٦٦
- ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١] ٤٦٦
- ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨] ٤٦٧
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَّا أَرْسَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٩] ٤٦٧
- ﴿وَاللَّهُكَرِيمُ وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَحِيدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] ٤٦٧
- ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّقُ يَمًّا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بِكُمْ عُمَى فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [البقرة: ١٧١] ٤٦٨
- ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ...﴾ [البقرة: ١٧٧] ٤٧٢
- ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ لَكُمْ لَكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] ٤٧٩
- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] ٤٨٣

- ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِّسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾ [البقرة: ١٨٣ و ١٨٤] ٤٨٤
- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ٤٩١
- ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦] ٤٩٧
- ﴿وَلَا تُبشِرُونَهُمْ وَأَنتُمْ عَلَيكُمُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ٤٩٩
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِّلنَّاسِ وَالْحَجُّ وَالنَّسِيبُ بَآءٌ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْأَهْلَ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِن أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١٨٩] ٥٠١
- ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] ٥٠٧
- ﴿وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْمُرَّةَ لِلَّهِ فَإِن أُخِصِرْتُمْ فَا اسْتَيْسِرْ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦] ٥٠٧
- ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧] ٥١١
- ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْعَرَابِ وَأَذْكُرُوا كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِن كُنتُمْ مِّن قَبْلِهِ لَيِّنَ الْعُكَّالِينَ﴾ [البقرة: ١٩٨] ٥١٣
- ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [البقرة: ٢٠٢] ٥١٥
- ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣] ٥١٨

- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ اللَّهُ الْخَفِيَّاتِ﴾ [البقرة: ٢٠٤] ٥١٨
- ﴿وَالِلَّهِ اللَّهُ تَرْجِعُ الْأَمْوَارَ﴾ [البقرة: ٢١٠] ٥١٨
- ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: ٢١٢] ٥٢٠
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ فِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] ٥٢٢
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩] ٥٢٢
- ﴿وَلَا تَسْكُرُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا﴾ [البقرة: ٢٢١] ٥٢٣
- ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْرِضُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ٥٢٤
- ﴿يَسْأَلُكُمْ حَرْبٌ لَّكُمْ فَأَقُوا حُرُوبَكُمْ أَلَيْ سَهْلٌ﴾ [البقرة: ٢٢٣] ٥٢٥
- ﴿وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٥] ٥٢٧
- ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ رِزْقٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِن قَامُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦] ٥٢٩
- ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ٥٣٠
- ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَن تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِن خِفْتُمَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ٥٣٤
- ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا حِلَّ لَهَا مِن بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ٥٣٦

- ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَعَّضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾
[البقرة: ٢٣٤] ٥٣٩
- ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦] ٥٤٠
- ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] ٥٤٤
- ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرَاجًا أَوْ زُرْجَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩] ٥٤٥
- ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أَمْعَاقًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥] ٥٤٥
- ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُم بَسْطَةً فِي أَوْلَادِهِمُ وَالْحَيْسِرُ﴾ [البقرة: ٢٤٧] ٥٤٥
- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَعِيْنُهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ٥٤٥
- ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ٥٤٥
- ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] ٥٤٦
- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُعْبَدُ وَيُمَيْتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّكَ اللَّهُ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] .. ٥٤٨
- ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخْرِجُ الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَأْوِيلَهُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ٥٤٩
- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُبْطِلُوا صِدْقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ [البقرة: ٢٦٤] ٥٥٤
- ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَيْبَةَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧] ٥٥٤
- ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] ٥٥٥
- ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢] ٥٥٥
- ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْسَاقًا﴾ [البقرة: ٢٧٣] ٥٥٥

- ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسْرِ﴾
 [البقرة: ٢٧٥] ٥٥٥
- ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] ٥٥٩
- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفَقُوا اللَّهُ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾
 [البقرة: ٢٧٨] ٥٥٩
- ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾
 [البقرة: ٢٨٢] ٥٦٤
- ﴿أَن تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُكْفِرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢] ٥٦٦
- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن كَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ٥٦٦



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی